

مَدَنِيَّةُ الدِّارِ الْبَرَّةِ

يَوْمَ

تَوْضِيحُ الْكَفَايَةِ

لِجُمْهُورِ الْقَائِمِينَ

الْفَقِيهَةُ الْحَقِيقَةُ سَمَاجَةُ آيَةِ اللَّهِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ حَاجِّهِ الْبَرْزِيِّ الْكُرُجِيِّ

بِمَا أَهْلُ الْأَطْبَعَةِ بِالْحَقِيقَةِ وَالْمُتَابِقَةِ وَتَسْلِيمَتَيْنِ



منها الديار

في

توضيح الكفاية

تأليف

الشيخ المحقق

سماحة آية الله السيد محمد جعفر الجزائري المروج

إعداد

محمد علي الموسوي المروج

الجزء الثامن



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف أنبيائه محمّد وآله الطيبين
الطاهرين، سيّما الإمام المبين وغيّاث المضطرّ المستكين عجل الله تعالى فرجه الشريف،
واللعن على أعدائهم إلى يوم الدين.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام على أشرف أنبيائه محمّد وآله الطيبين
الطاهرين، سيّما الإمام المبين وغيّاث المضطرّ المستكين عجل الله تعالى فرجه الشريف،
واللعن على أعدائهم إلى يوم الدين.

فصل

في الاستصحاب^{١)}

الاستصحاب

(١) وهو في اللغة بمعنى الملازمة، قال في المجمع: «واستصحب الشيء لازمه، واستصحبْتُ الكتاب وغيره: حملتهُ صحبتي، ومن هذا القبيل استصحاب الحال إذا تمسَّكت بما كان ثابتاً، كأَنَّكَ جعلت تلك الحال مصاحبة غير مفارقة»^(١).
ومنه: استصحاب أجزاء ما لا يؤكل في الصلاة، واستصحاب الخاتم الذي عليه لفظ الجلالة في بعض المواضع، ونحوهما.

وفي الاصطلاح عرِّف بوجوه سيأتي التعرض لبعضها.
ثمَّ إنَّه لما فرغ المصنف رحمته من مباحث الأصول الثلاثة التي لا يلاحظ فيها الحالة السابقة - من أصالة البراءة والتخير والاشتغال - شرع في الاستصحاب الذي يكون الملحوظ فيه الحالة السابقة. وتظهر مرتبة هذا الأصل العملي في الأصول

وفي حجّيته إثباتاً ونفيّاً أقوال للأصحاب^(١).

العملية بكونه أوّل مرجع للفقيه في مقام الاستنباط بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل اجتهادي يكشف عن الواقع، ولأجله لا تصل النوبة إلى الأصول الثلاثة المتقدمة - حتى في ظرف الموافقة - عند اجتماع أركان الاستصحاب في المسألة.

وسياقي في خاتمة هذا الفصل وجهٌ تقدمه عليها، وإن استفيد ذلك إجمالاً ممّا تقدم في أوّل بحث البراءة عند ضبط مجاري الأصول^(١)، هذا.

(١) قال في أوثق الوسائل: «قيل تبلغ الأقوال في المسألة نيفاً وخمسين»^(٢) واقتصر الشيخ كصاحب الفصول^(٣) على نقل أحد عشر قولاً^(٣)، واختار الفصول التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع، وعدّه القول الثاني عشر في المسألة. ولا بأس بالإشارة إلى الأقوال التي تعرّض لها الشيخ.

الأوّل: الحجّية مطلقاً، قال في الأوثق: «عزاه الشهيد الثاني إلى أكثر المحققين»^(٤).

الثاني: عدم الحجّية مطلقاً، قال في الأوثق: «ذهب إليه السيدان وصاحب المدارك والمعالِم»^(٥).

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

الرابع: التفصيل بين الأمور الخارجية والحكم الشرعي، بالاعتبار في الثاني دون الأوّل، قال في الأوثق: «حكاه المحقق الخوانساري عن بعضهم، وقد أنكر المصنف

(١) راجع منتهى الدراية، ج ٦، ص ٦٥ - ٦٩

(٢) و٤٥ و٥ «أوثق الوسائل، ص ٤٤٧

(٣) «فراند الأصول، ج ٣، ص ٤٩ - ٥٠

عند التعرض لأدلة الأقوال وجود قائل بهذا التفصيل «^١».

الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره، بالاعتبار في الثاني دون الأول، إلّا في عدم النسخ، قال في الأوثق: «اختاره الأخباريون» «^٢».

السادس: التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره، فلا يعتبر في غير الجزئي، حكى الشيخ عن السيد الصدر استظهاره من كلام المحقق الخوانساري «^٣».

لكن الشيخ في مقام بيان أدلة الأقوال قال: «على تقدير وجود القائل به» «^٤».

وفي الأوثق: «المستفاد منها - أي من حاشية المحقق الخوانساري - هو التفصيل بين الأمور الخارجية وغيرها، سواء أكان حكماً جزئياً أم كلياً» «^٥».

السابع: التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية وما يترتب عليها من التكليف، بالاعتبار في الثاني دون الأول. حكاه الشيخ عن الفاضل التوحي، وسيأتي بيانه عند تعرض المصنف للأحكام الوضعية.

الثامن: التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره، بعدم الاعتبار في الأول، حكى عن الغزالي، ولكن تأمل الشيخ عند بيان الأدلة في صحة النسبة «^٦».

التاسع: التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع، استظهره الشيخ من كلام المحقق في المعارج واختاره كصاحب الفصول في الجملة «^٧».

«١ و٢ و٥» أوثق الوسائل، ص ٤٤٧

«٣» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٤٩

«٤» المصدر، ص ١٢١

«٦» المصدر، ص ١٥٠

«٧» المصدر، ص ٥٠

ولا يخفى أن عباراتهم^١ في تعريفه وإن كانت شتى،

العاشر: هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية لا الرفع.

وقد تعرض شيخنا الأعظم رحمته لأكثر هذه الأقوال مع أدلتها، ولكن المصنف لأجل تحرير الأصول أعرض عن التعرض لها، واقتصر على الاستدلال على مختاره أعني به حجية الاستصحاب مطلقاً، وتفاصيل أربعة:

أولها: التفصيل في الحكم الشرعي بين كونه مستنداً إلى حجة شرعية من الكتاب والسنة، وبين كونه مستنداً إلى حكم العقل.

ثانيها: التفصيل بين الشك في المقتضي والرفع، وهو خيرة جمع من المحققين منهم شيخنا الأعظم.

ثالثها: التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي.

رابعها: التفصيل بين الأحكام الكلية والموضوعات الخارجية، أشار إليه في طي البحث عن اعتبار وحدة القضيتين موضوعاً ومحمولاً، وسيأتي قريباً إن شاء الله تعالى. (١) أشار المصنف رحمته قبل الخوض في أدلة اعتبار الاستصحاب إلى أمور ثلاثة: أولها: تعريفه، ثانيها: إثبات كونه مسألة أصولية، ثالثها: اعتبار وحدة القضيتين المتينة والمشكوك موضوعاً ومحمولاً.

وقوله: «ولا يخفى أن عباراتهم» إشارة إلى أول هذه الأمور، وحاصله: أن الاستصحاب عُرِّف في كلمات القوم بتعاريف مختلفة:

منها: ما عن الشيخ البهائي رحمته من «أنه إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأول»^(١) بل نُسب هذا التعريف إلى القوم^(٢).

«١» زبدة الأصول، ص ٢٤٣

«٢» نسبه اليهم المحقق الخوانساري في: مشارق الشموس، ص ٧٦

ومنها: ما عن الفاضل التوني من «أنه التمسك بثبوت ما ثبت في وقتٍ أو حالٍ على بقاءه فيما بعد ذلك الوقت أو غير تلك الحال»^١.

ومنها: ما في القوانين من «أنه كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق»^٢.

ومنها: ما في الفصول من «أنه إبقاء ما عُلِمَ ثبوته في الزمان السابق فيما يحتمل البقاء فيه من الزمن اللاحق»^٣.

ومنها: ما في كشف الغطاء من «أنه الحكم باستمرار ما كان إلى أن يعلم زواله»^٤.

ومنها: غير ذلك.

وحيث إنَّ شيئاً من هذه التعاريف غير سليم من الخلل، عدل شيخنا الأعظم رحمته إلى تعريفه بقوله: «وعند الأصوليين عُرِّفَ بتعاريف أسدّها وأخصرها إبقاء ما كان، والمراد بالإبقاء الحكم بالبقاء، ودخل الوصف في الموضوع مشعر بعليته للحكم، فعلة الإبقاء أنه كان»^٥.

ولما لم يكن هذا التعريف كسائر التعاريف المتقدمة صحيحاً بنظر المصنف - لوجوه من الخلل ذكرها في الحاشية كما تقف عليها في التعليقة - عدل عنه إلى

«١» الوافية، ص ٢٠٠

«٢» قوانين، ج ٢، ص ٥٣

«٣» الفصول الغروية، ص ٣٦٦

«٤» كشف الغطاء، ج ١، ص ٢٠٠

«٥» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٩

إلا أنها^{١)} تشير إلى مفهوم واحد ومعنى فارد، وهو: الحكم ببقاء حكم^{٢)} أو موضوع ذي حكم^{٣)}

تعريفين آخرين، اختار الأول في الحاشية، والثاني في المتن، فلاحظ ما ذكرناه في التعليقة من الإشكالات التي أوجبت عدوله عن تعريف الاستصحاب بإبقاء ما كان (*) .

(١) أي: أن العبارات الواردة في كتب القوم تشير ...، وغرضه أن اختلاف القوم في تعريف الاستصحاب بتكثير القيود لم ينشأ عن الاختلاف في حقيقته ومفهومه، بل حقيقته واحدة، والغرض من التعريف الإشارة إلى ذلك المفهوم الفارد، غاية الأمر أن الجهات المشيرة إليه مختلفة، فكل واحد من تلك التعريفات يشير إلى ذلك المفهوم الواحد بالجهة المأخوذة في ذلك التعريف.

(٢) هذا في الشبهة الحكمية، وقوله: «أو موضوع» إشارة إلى جريان الاستصحاب في الشبهة الموضوعية، ومقتضى التعبد الاستصحابي في الجميع جعل الحكم المائل للحكم المشكوك فيه، أو لحكم الموضوع المشكوك فيه.

(٣) سواء أكان الحكم تكليفاً بناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية، أو وضعياً.

وأما اعتبار كون المستصحب حكماً أو موضوعاً ذا حكم، فلأن الاستصحاب من الأصول العملية التي هي وظائف شرعية للشاك في مقام العمل، فإذا لم يكن المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً له، فلا معنى للتعبد ببقائه.

(*) فمنها: عدم صحة أخذ كلمة «إبقاء» في التعريف، لوجهين:

أحدهما: عدم صدق معناه لا حقيقة ولا مجازاً.

شك في بقاءه^(١).

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

أما عدم صدق معناه الحقيقي في المقام، فلأن الاستصحاب إبقاء ظاهري لحكم أو لموضوع ذي حكم ولو لم يكن موجوداً واقعاً.

وأما عدم انطباق معناه المجازي، فلفرض تعدد معانيه المجازية، وعدم قرينة على تعيين واحد منها بالخصوص، مع أنه يعتبر في التعريف أن يكون بالمبين لا بالمحمل.

أما تعدد المعاني المجازية، فلاحتمال إرادة حكم الشارع بالبقاء إن كان معتبراً من باب الأخبار، أو إرادة التزام العقلاء بالبقاء عملاً، أو إرادة الظن بالبقاء بناءً على اعتباره من باب الظن. وحيث أنه لا معين لواحدٍ من المعاني المجازية - لتردد الإبقاء بين احتمالات ثلاثة - فلا وجه لتعريف الاستصحاب بالإبقاء المفروض كونه محملاً.

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

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

ولو بُني على كفاية الإشعار للزم كون كلمة «ما كان» مستدركة، للاستغناء عنها بلفظ الإبقاء المشعر بكون أصل الحدوث مفروغاً عنه. مع أن الشيخ رحمته أضاف كلمة «ما كان» ومن المعلوم أن عدم كفاية الإشعار يقتضي التصريح بركني الاستصحاب، لا الإشارة إلى أحدهما وترك الآخر رأساً.

ومنها: أنّ تعليل الأخذ بالحالة السابقة في ظرف الشك بالكيونة السابقة غير وجيه، لعدم التعويل في التعبد الاستصحابي على مجرد الكون السابق، ضرورة أنّ حكم الشارع بالبقاء إنّما هو لحكمة موجبة لجعله، فإنّ تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد لا تختص بالأحكام الواقعية، فالأحكام الظاهرية أيضاً تنبعث عن ملاكات تقتضي جعلها، فالداعي للحكم بالبقاء مصلحة تقتضيه، لا مجرد اليقين بثبوت الشيء في زمان.

بل وكذا الحال لو كان الدليل عليه بناء العقلاء، إذ الموجب لهذا البناء - كما يظهر من كلمات أكثرهم - هو غلبة البقاء الموجبة للظن به، لا مجرد الثبوت السابق. وبعد هذه المناقشات قال المصنف: «إنّ الأولى أن يعرف الاستصحاب بأنّه إلزام الشارع ببقاء ما لم يقم على بقائه دليل»^(١).

ويمكن دفع بعض هذه المناقشات عن تعريف الشيخ الأعظم رحمته، كما أنّ شيخنا المحقق العراقي رحمته تصدّى لدفع بعضها.

أمّا إشكال عدم جامعية التعريف للمباني المشتتة، فبأنّ «حقيقة الاستصحاب هو الحكم بالبقاء، سواء أكان بإنشاء الشارع أم بإدراك العقل، لاندراج الكل في عنوان الحكم.

وأمّا إشكال عدم وفاء الحد بما هو ركن المحدود أعني به اليقين والشك، فبأنّ الحكم بالبقاء لما كان لأجل الكيونة السابقة لا لشيء آخر - وهو يتوقف على الشك في البقاء، إذ لا معنى للأخذ بالحالة السابقة تعبداً أو ظناً ما لم يشك فيه - يدل على ركني الاستصحاب أعني به اليقين السابق والشك اللاحق»^(٢).

«١» حاشية الرسائل، ص ١٧١ - ١٧٢

«٢» نهاية الأفكار، ج ٤، ص ٢ و ٣

لكنك خبير بما في كليهما، إذ في الأول: أنه لا جامع بين حكم الشارع الذي هو من مقولة الفعل، وبين إدراك العقل الذي هو من مقولة الانفعال أو الكيف النفساني، لتباين المقولات وعدم جامع بينها. وعليه، فإطلاق الحكم عليها لا يكون إلا بالاشتراك اللفظي الذي لا سبيل لأخذه في الحدود.

وفي الثاني: أن العمل باليقين السابق تعبداً وإن لم يعقل لولا عروض الشك، إلا أن هذا المقدار لا يدل على موضوعيته في الأصول العملية، لوضوح أن الأمر كذلك في جميع الأمارات والطرق غير العلمية، فإنه لولا الجهل بالواقع لا معنى للتعبد بخبر العدل والبيئة ونحوهما، مع أنه لم يؤخذ الشك فيها موضوعاً، بل أخذ فيها مورداً كما تقرر في محله.

وعليه، فالتصريح بالشك في التعريف أولى من إهماله أتكالاً على الإشعار الذي لا يكتفى به في الحدود.

هذا كله مضافاً إلى أن غرض الأصحاب تعريف الاستصحاب الذي يعدُّ من الأدلة، ومقتضاه صلاحية المعرف للاتصاف بالدليلية والحجية، بحيث يصح حمل الحجة عليه بالحمل الشائع، مع وضوح أن «إبقاء ما كان» - بمعنى الحكم ببقائه - مما لا يصح حمل الحجة عليه، لتصريح الشيخ الأعظم في ردّ كلام السيد العلامة الطباطبائي - القائل بأن «لا تنقض» دليل الاستصحاب، وهو دليل الحكم الشرعي - «بأن لا تنقض دليل الاستصحاب، وليس هو دليلاً على شيء من الأحكام، لكونه بنفسه حكماً كلياً مثل لا ضرر»^(١)، ومن المعلوم أن هذا المعنى أجنبي عن دعوى الأصحاب لحجية الاستصحاب وعدّهم له من الحجج. هذا ما يتعلق بتعريف الشيخ.

والظاهر أنَّ هذا الإشكال يرد على كلا التعريفين اللذين ذكرهما المصنف في الحاشية والمتمن، ولكنه ^١تخلَّص منه بجعل مفاد الحجة هنا الثبوت، وإرجاع البحث إلى تحقق الصغرى، كما هو الحال في حجية خبر الثقة، فمعنى حجية الاستصحاب: ثبوت حكم الشارع ببقاء حكمٍ أو موضوعٍ ذي حكم، وإلا فمع فرض تحققه لا مجال للنزاع في حجيته، كما لا خلاف في حجية مفهوم الوصف واللقب، إذ البحث فيهما صغروي، فالقائل به إنَّما يقول بانعقاد المفهوم وثبوته، ولا حاجة إلى البحث عن حجيته، لأن المفهوم كالمنطوق ممَّا يعمله دليل اعتبار ظواهر الألفاظ، فمعنى قولنا: «الاستصحاب حجة» ثبوت إلزام الشارع بالبقاء أو حكمه به، ومعنى عدم حجيته عدم ثبوت هذا الجعل.

والظاهر صحة إطلاق الحجة على الاستصحاب وتوصيفه بما يرادة المنجِّز والمعدِّر منها، كما هو حال غيره من الأصول العملية، كقولنا: «البراءة حجة والاحتياط حجة» فإنَّ حمل «الحجة» عليهما بمعنى الوسطية في مقام الإثبات وإيصال الواقع عنواناً كما في خبر الثقة، وإن لم يكن صحيحاً، لفقداهما جهة الكشف وإراءة الواقع، إلا أنَّ النماط في أحدهما هو التسهيل بالترخيص في مخالفة الواقع أحياناً كما في البراءة، وفي الآخر هو التضيق على المكلف وجعل الواقع المجهول على عهده رعايةً لأهمية ملاكه، كما في إيجاب الاحتياط شرعاً في الموارد الثلاثة، فإنَّه حجة قاطعة لعذره الجهلي، ولذا يصح الاحتجاج به من قبل المولى، كما يصح الاحتجاج من العبد على المولى بإبداء العذر في مخالفة الإلزام الواقعي في غير موارد إيجاب الاحتياط اتكالاً على مثل حديث الرفع كما في الشبهة البدوية.

فكما يصح حمل «الحجة» على أصالتي البراءة والاحتياط بالحمل الشائع، فكذلك يصح حملها على الاستصحاب، لعدم خروج مفاده عما يقتضيه الأصلان المتقدمان، فإنَّ نتيجة استصحاب الحكم أو الموضوع ذي الحكم إمَّا نفي التكليف ظاهراً، وإمَّا إثباته كذلك، فيكون الاستصحاب - وهو الإبقاء العملي - حجةً أي

معذوراً أو منجزاً عند الشارع.

وعلى هذا، فما أفاده المحقق الإصفهاني رحمته في المقام من «عدم صحة توصيف الاستصحاب بالحجية مطلقاً، سواء أكان الحكم بالبقاء بمعنى إبقاء المكلف عملاً، أم بمعنى إلزام الشارع بالبقاء.

أمّا على الأوّل، فلعدم كون الإبقاء العملي دليلاً على شيء، ولا حجة عليه. وأمّا على الثاني، فلأنّ الإلزام الشرعي بالبقاء مدلول الدليل، لا أنّه دليل على نفسه، سواء أكانت الحجية بمعنى الوسطية في مقام الإثبات كما في حجية خبر الثقة، أم بمعنى المنجزية والمعدرية.

أمّا بمعنى الوسطية، فلأنّ إنشاء الحكم المماثل كوجوب صلاة الجمعة لا معنى لكونه حجةً على نفسه ولا على غيره، فالزام الشارع بالبقاء لا يتصف بالحجية بهذا المعنى، وإتّما يتصف به مثل خبر الثقة الموصل للواقع عنواناً.

وأمّا بمعنى المنجزية والمعدرية، فلأنّ الحكم الظاهري لا ينجز نفسه ولا غيره، بل ينتجز بدليل آخر، فلا بدّ أن يكون في المقام أمر آخر هو المنجز والمعدّر غير الاستصحاب الذي عُرّف بالإلزام الشرعي، والقابل للبحث عن حجية ذلك الموصل لهذا الإلزام أو المنجز له لا نفسه»^١.

لا يخلو من تأمل، فإنّه وإن لم يصح توصيفه بالحجية بمعنى الوسطية في مقام الإثبات، إلّا أنّه لا مانع من حمل الحجية بمعنى الاعذار والتنجز عليه كما عرفت. وتنجز الحكم الظاهري كالواقعي إتّما هو بوصول دليله الدال عليه إلى المكلف، من دون حاجة إلى دليل آخر، كما يتضح ذلك بملاحظة أدلة البراءة والاحتياط، فإنّها بوصولها إلى المكلف تنجز ما يستفاد منها من الأحكام الظاهرية.

نعم، يرد على تعريف الاستصحاب بما أفاده المصنف في الحاشية والمتن إشكال

عدم جامعيته لشتات المباني في المسألة، مع أنه ﷺ ذكره أيضاً في جملة ما أورده على تعريف الشيخ الأعظم ﷺ.

وبيانه: أن إلزام الشارع بالبقاء تأسيساً أو إمضاءً لما عليه العقلاء، ينافيه تصريحه في الحاشية بعدم صحته، لعدم مساعدة كلماتهم عليه، فلا يتم التعريف إلا ببناءً على أخذه من الأخبار، وأما بناءً على كونه حكماً عقلياً ظنياً فلا. مضافاً إلى: أنه يختص بالشبهات الحكمية، ولذا أضاف إليه في المتن قوله: أو موضوع ذي حكم.

وإلى: أن بقاء الحكم كأصل حدوثه فعل الشارع، والإلزام إنما يتعلق بفعل المكلف الذي هو الإبقاء والجري العملي المقابل للنقض كذلك، فيتعين حذف كلمة «الإلزام» أو تبديل «البقاء» بالإبقاء ليتطابق التعريف مع المعرف، بأن يقال: الاستصحاب هو الإبقاء العملي للمتقين، لحكم الشارع ببقاؤه ظاهراً، موضوعاً كان أو حكماً.

وأما قياس المقام بباب المفاهيم - بإرجاع النزاع إلى صغرى حجية الظواهر - ففيه: أنه مع الفارق، لأن إثبات المفهوم للوصف ونحوه مساوق لحجتيه، لاندراجيه في كبرى حجية الظاهر، حيث إن اللفظ بدلالته الالتزامية يدل على المفهوم ويكون ظاهراً فيه. وهذا بخلاف المقام، إذ لو تم دليل الاعتبار كان مفاده الإلزام الشرعي أو الحكم بالبقاء، وهو بنفسه حكم شرعي، كنجاسة الماء المتغير الزائل تغيره بنفسه، لعدم كون استصحابها إثباتاً للحجة، كما هو واضح.

فالمكتسب: أن تعريف الاستصحاب بما في الرسائل والمتن والحاشية - بل وغيرها من كلمات المتأخرين - لا يخلو من شيء، ولو تم ما ادّعه المصنف من كون التعاريف لفظية لا يقصد بها تمييز المعرف بكنهه وذاته، فالأمر سهل.

وحيث إنه ظهر معناه إجمالاً، فاعلم: أنه لما كان للاستصحاب قواعد مشابهة له - وهي: قاعدة اليقين، والمقتضي والمنع، والاستصحاب القهقرائي - كان المناسب

التعرض لها ولو بنحو الإيجاز، وسيأتي الكلام حول القاعدة الأولى في مفاد بعض الأخبار المستدل به على الاستصحاب، كما سيأتي التعرض لقاعدة الاقتضاء والمنع بعد الفراغ من دلالة أولى صحاح زرارة على الاستصحاب.

ولابأس بالإشارة هنا إلى القاعدة الثالثة، وهي التي تسمى بالاستصحاب القهقرائي تارةً، وبأصالة الثبات في اللغة أخرى، وبأصالة عدم النقل ثالثةً، وهو من الأصول العقلانية، وذلك عبارة عن شيءٍ متيقن في الزمان المتأخر ومشكوك في الزمان المتقدم، كالعلم بكون لفظ «البينة» مثلاً - فعلاً - حقيقةً في شهادة رجلين عادلين، والشك في كونها كذلك سابقاً. وكلفظ «القلة» فإنه يعلم بكونه فعلاً حقيقةً فيما دون الكرّ، ويشك في كونه كذلك في الزمان السابق.

وهذا عكس الاستصحاب المصطلح، حيث إنه يكون زمان المتيقن فيه متقدماً وزمان المشكوك متأخراً، فهو أجنبي عن الاستصحاب وإن كان مشتملاً على اليقين والشك، لكنه ليس من الشك في البقاء، بل من الشك في الحدوث، فأدلة الاستصحاب لا تشملها.

ولو سلّم ذلك، فانصراف أدلته عنه كافٍ في عدم شمولها له، فاعتباره إنما هو ببناء العقلاء، لغلبة بقاء المعاني اللغوية والعرفية وعدم تغيرها بمرور الأزمنة، وعدم الردع في أمثال هذا البناء كافٍ في الإمضاء.

وقد ظهر من أجنبية أدلة الاستصحاب عن هذا الأصل العقلاني أمور:
الأول: أنّ الاستصحاب القهقرائي أصل لفظي وليس أصلاً عملياً، ويكون من قبيل أصالتي العموم والإطلاق، وأصل عدم الاشتراك.
الثاني: حجته في اللوازم والملزومات.

الثالث: أنّه لا وجه لدعوى معارضته باستصحاب عدم هذا المعنى سابقاً حتى يسقط بها الاستصحاب القهقرائي عن الاعتبار، وذلك لما مرّ من أنّه أصل عقلائي حاكم على الاستصحاب المصطلح، ولا يجري الأصل مع دليل حتى يعارضه.

إمّا^١ من جهة بناء العقلاء

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

الأول: الثام التعريف مع دليل الاعتبار.

الثاني: اشتمال التعريف على ما يكون دخيلاً في حقيقة المعرف ومقوّمًا له، إذ بدونه لا يكون التعريف وجهًا وشارحاً للمعرف، كما هو ظاهر.

الثالث: كون التعريف جامعاً للمباني والأقوال المختلفة، حتى يكون مورد النفي والإثبات واحداً، وإلا كان النزاع فيه لفظياً، كما سيتضح.

وما أفاده رحمه الله بقوله: «إمّا من جهة ...» بيان للأمر الأول، وحاصله: أن دليل اعتبار الاستصحاب - من بناء العقلاء على بقاء الحالة السابقة أو النص والإجماع الآتين، أو الإدراك العقلي الظني بالبقاء الحاصل من ملاحظة الحالة السابقة - منطبق على تعريف المتن، لأن مفاد كل واحد منها هو «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه». وهذا بخلاف أكثر التعاريف، لظهورها في استناد الإبقاء إلى خصوص الظن بالبقاء، ومن المعلوم أن هذا لا يلتزم مع كون الاستصحاب أصلاً عملياً مستنداً إلى الأخبار لا الظن، هذا بيان الأمر الأول.

وأما الأمر الثاني، فتوضيحه: أن اليقين السابق والشك اللاحق ركنان في الاستصحاب، وقد لوحظ كل منهما في التعريف، أما الشك في البقاء فللتصريح به، وأما اليقين بالحدوث فللدلالة «بقاء حكم أو موضوع» عليه، فالتعريف من هذه

كما لا وجه لدعوى دلالة أخبار الاستصحاب على عدم اعتباره، لما عرفت من أجنبية الاستصحاب الفقهائي عن مداليل تلك الأخبار.

على ذلك ^(١) في أحكامهم العرفية مطلقاً ^(٢)، أو في الجملة ^(٣) تعبداً ^(٤)، أو للظن به الناشئ عن ملاحظة ثبوته ^(٥) سابقاً، وإما من ^(٦) جهة دلالة النص أو دعوى الإجماع عليه كذلك ^(٧)، حسبما يأتي الإشارة ^(٨) إلى ذلك مفصلاً.

الجهة تام.

وأما الأمر الثالث، فسياًتي.

(١) أي: على الحكم بالبقاء.

(٢) يعني: في جميع الموارد، من الشكّ في المقتضي والرافع، وكون المستصحاب حكماً أو موضوعاً، وكلّياً أو جزئياً، وغير ذلك من التفاصيل المتقدمة.

(٣) إشارة إلى اعتبار الاستصحاب ببناء العقلاء في بعض الموارد، كالعمل به في الشكّ في الرافع أو رافعية الموجود خاصّة.

(٤) يعني: ولو لم يحصل الظنّ الشخصي ولا النوعي ببقاء الحالة السابقة المتيقنة، بأن كان بناؤهم رجاءً واحتياطاً.

وعليه، فكلّ من قوله: «تعبداً، أو للظن به» قيد لبناء العقلاء، يعني: أنّ بناءهم على «إبقاء ما كان» إمّا أن يكون للظن به، وإمّا للتعبد ولو لم يحصل لهم ظنّ بالبقاء، وعلى الثاني يندرج الاستصحاب في الأصول العملية، وعلى الأوّل في الأمارات.

(٥) هذا الضمير وضمير «به» راجعان إلى الحكم المتيقّن أو الموضوع ذي حكم.

(٦) معطوف على «إمّا من جهة» وسيأتي بيانهما عند التعرض للأدلة.

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

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

ولا يخفى أن هذا المعنى^{١١} هو القابل لأن يقع فيه النزاع والخلاف في نفيه

(١) أي: الحكم ببقاء حكمٍ أو موضوع ذي حكم، وهذا إشارة إلى الأمر الثالث مما يعتبر في التعريف، وغرضه: أن المعنى الذي يصح النزاع فيه بحيث يتحد مورد النفي والإثبات - كما هو شأن غير الاستصحاب من المسائل الخلافية - هو المعنى المذكور أعني به كون الاستصحاب عبارة عن «الحكم ببقاء حكمٍ أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه».

وتوضيح ما أفاده: أنه لا ريب في كون الاستصحاب من الأمور المبحوث عنها من زمان القدماء بل الأقدمين إلى عصرنا هذا، فأثبتته قومٌ ونفاه آخرون، إمّا مطلقاً أو في الجملة، كما عرفت في الإشارة إلى الأقوال، ومن المعلوم أن اختلاف الأصحاب فيه معنوي، لعدم استحقاق النزاع اللفظي للبحث والتّظر، وفي المقام جهتان تقتضيان الالتزام بتعريف الاستصحاب بما في المتن، دون غيره من التعاريف.

إحداهما: اقتضاء كون النزاع في أصل اعتبار الاستصحاب وعدمه معنوياً لتعريفه بما ذكر، لتوارد النفي والإثبات حينئذٍ على مفهوم وحداني جامع للمباني المشتتة في المسألة، فالقائل بالاعتبار يدّعي حجتيه بالتحديد المذكور في المتن، والنافي له ينكر نفس هذا المعنى، وأنّ «الحكم ببقاء حكمٍ أو موضوع ...» غير ثابت، لعدم الدليل عليه، لا من الأخبار ولا العقل ولا سيرة العقلاء، كما أنّ المفصل يقول بثبوت اعتباره في الشك في الراجع دون الشك في المقتضي، والنزاع على هذا معنوي.

بخلاف ما إذا عُرّف الاستصحاب بأنّه «التمسك بثبوت ما ثبت في وقت بعد ذلك الوقت» فإنّه عليه يكون نفس بناء العقلاء على الأخذ بما ثبت سابقاً، ومن المعلوم صيرورة النزاع لفظياً حينئذٍ، إذ المنكر لهذه السيرة قد يقول باعتبار

وإثباته ^(١) مطلقاً ^(٢) أو في الجملة، وفي وجه ثبوته ^(٣)، على أقوال ^(٤)، ضرورة أنه ^(٥) لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقل على البقاء

الاستصحاب لكونه حكماً، لا نفس البناء العملي، فلم يتوارد النفي والإثبات على أمرٍ واحد حتى يكون النزاع معنوياً.

ثانيتهما: اقتضاء أدلة اعتبار الاستصحاب لتعريفه المتقدم، وبيانه: أن القائلين بحجته اختلفوا في الاستدلال عليها، فمنهم من استدلل عليها بالأخبار، ومنهم من تسكّل لها ببناء العقل، ومنهم من تشبّث بالعقل، ومنهم من احتجّ عليها بالإجماع. والمفهوم الجامع الذي يمكن إثباته بكل واحد من هذه الأدلة هو كونه «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم» لصحة أن يقال: بثبوت الحكم بالبقاء بالنص أو بالعقل أو بسيرة العقل، في مقابل النافي المنكر لدلالة النص وغيره عليه، فيتحد مورد النفي والإثبات.

وهذا بخلاف تعريف الفاضل التوحي الظاهر في كون الاستصحاب نفس البناء العقلاني، بلا حكم في البين، ومن المعلوم أن هذا البناء أجنبي عمّا إذا كان مفاد الأخبار الحكم بالبقاء، فيصير النزاع حينئذٍ لفظياً.

(١) هذا الضمير وضميراً «فيه، نفيه» راجعة إلى «هذا المعنى».

(٢) هذا وما بعده إشارة إلى الأقوال في المسألة، وقد تقدّمت.

(٣) معطوف على «في نفيه» وهذا إشارة إلى الجهة الثانية المتقدمة بقولنا: ثانيتهما اقتضاء أدلة اعتبار الاستصحاب ... إلخ.

(٤) متعلق بـ «النزاع والخلاف».

(٥) الضمير للشأن، وهذا تعليل لقوله: «هو القابل لأن يقع ...» يعني: أن الاستصحاب - بناءً على كونه هو الحكم ببقاء حكم ... إلخ - مَجْمَعٌ للأقوال المختلفة،

أو الظن به ^(١) الناشئ من العلم بثبوت ^(٢)، لَمَّا ^(٣) تقابل فيه الأقوال، ولَمَّا ^(٤) كان النفي والإثبات واردين على مورد واحد، بل موردين ^(٥). وتعريفه ^(٦) بما ينطبق

فنفس هذا الحكم بالبقاء ثابت عند بعضٍ وغير ثابت عند آخر، وهكذا. وأما كونه مورداً لتقابل الأقوال من جهة الدليل، فلما عرفته آنفاً من أنه إذا لم يكن الاستصحاب بمعنى «الحكم ببقاء حكم ...» لم تتقابل الأقوال فيه من ناحية دليل اعتباره، إذ المثبت للاستصحاب - بمعنى الحكم بالبقاء - غير المثبت له بمعنى بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة، لمغايرة الحكم الشرعي بالبقاء لبناء العقلاء. (١) أي: بالبقاء، الناشئ هذا الظن من العلم بثبوت حكمٍ أو موضوعٍ ذي حكم.

(٢) أي: بثبوت حكمٍ أو موضوعٍ ذي حكم.

(٣) جواب «لو كان».

(٤) معطوف على «لما تقابل» ومفسر له، وقد تقدّم بيانه.

(٥) مع أن النزاع في أمرٍ يقتضي معلوميةً مورد النزاع، وعليه فلا مناص من اختيار ما ذكره من التعريف، دون سائر ما ذكره.

(٦) أي: وتعريفُ الاستصحاب، والواو للاستيناف، والمراد بالموصل في «بما ينطبق» تعريف الاستصحاب، وغرضه من هذا الكلام الاعتذار عن بعض تعاريف الاستصحاب، بعد إثبات كون تعريفه الصحيح الذي يكون مجعلاً للأقوال المنتشئة هو ما تقدم بقوله: «الحكم ببقاء حكمٍ أو موضوعٍ ... إلخ».

فقوله: «وتعريفه بما ينطبق» إشارة إلى وهم ودفع ذكرهما في الحاشية أيضاً في التعليق على تعريف الفاضل التوني للاستصحاب.

أما الوهم، فهو: أن تعريف الاستصحاب بأنه «التمسك بثبوت ما ثبت في

وقتٍ أو حال على بقاءه» يوهم عدم كونه هو الحكم ببقاء حكمٍ أو موضوع ذي حكم، بل الاستصحاب هو نفس البناء العملي على الحالة السابقة، لظهور «التمسك بثبوت» في أنّ الاستصحاب نفس الاعتماد على ثبوته السابق في إبقائه عملاً، مع عدم كون الاستصحاب نفس التمسك بثبوت ما ثبت، بل ما به التمسك، لأنّ الاستصحاب بناءً على حجّيته من باب الظنّ - كما هو مبنى التعريف المزبور - هو الظنّ بالبقاء، أو الظنّ باللازمة بين الثبوت والبقاء، والمناسب له أن يقال: إنّه التمسك بما ثبت، بمعنى إبقاء ما ثبت، وعدم الانفكاك عنه عملاً.

وبعبارة أخرى: حيث إنّ المستصحب هو المكلف، ففعله إبقاء ما ثبت تعويلاً على ثبوته في السابق، وهذا الإبقاء هو الحكم بالبقاء الذي أفاده الماتن.

وأما تعريفه بـ «التمسك بثبوت ما ثبت» فظاهر في جعل نفس الثبوت السابق حجّةً ودليلاً على ثبوته في اللاحق، وهذا ليس هو الاستصحاب المصطلح، فإنّ كون الثبوت السابق أمانةً على البقاء لا ربط له بفعل المكلف أعني به إبقاء ما ثبت. هذا حاصل الوهم.

وأما الدفع، فهو: أنّ منافاة تعريف الفاضل التوحي لما في المتن من كونه «الحكم ببقاء حكم أو موضوع...» مبنيةً على كون هذه التعريفات حقيقية أي مبنيةً لمطلب «ما» الحقيقية.

وأما بناءً على كونها تعريفات لفظية أي مبنيةً لمطلب «ما» الشارحة - كما هو كذلك - فلا يرد عليها إشكال أصلاً، ضرورة كون مقصود الجميع الإشارة إلى ما هو المعلوم المرتكز عند الكلّ من الحكم بالبقاء، وليست هذه التعاريف في مقام بيان حقيقة الاستصحاب، حتى يكون اختلاف الحدود كاشفاً عن اختلاف ماهية المحدود.

على بعضها^(١)، وإن كان ربما يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء، بل ذاك الوجه^(٢)، إلا أنه^(٣) حيث لم يكن^(٤) مجد^(٥) ولا برسم، بل من قبيل شرح الاسم^(٦)، كما هو الحال في التعريفات غالباً^(٧)، لم يكن^(٨) له^(٩) دلالة على أنه^(١٠) نفس

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

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

(٣) أي: أن التعريف، وهذا إشارة إلى دفع التوهم، وقد تقدم بقولنا: «وأما الدفع ...».

(٤) أي: لم يكن التعريفُ مجدٌ ... إلخ.

(٥) وهو التعريف بالفصل القريب، والرسم هو التعريف بالخاصة، فإن كانا مع الجنس القريب فتام، وإلا فناقص.

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

(٧) نبّه على ذلك في مواضع من الكتاب، كبحت الواجب المطلق والمشروط والعام والخاص.

(٨) جوابُ «حيث».

(٩) أي: لتعريف الاستصحاب بما ينطبق على بعض الأقوال.

(١٠) أي: أن الاستصحاب نفس الوجه، وهو البناء العملي المذكور في تعريف

الوجه، بل للإشارة إليه ^(١) من هذا الوجه، ولذا ^(٢) لا وقع للإشكال على ما ذُكر في تعريفه بعدم الطرد أو العكس، فإنّه لم يكن به ^(٣) - إذا لم يكن ^(٤) بالحد أو الرسم - بأس ^(٥).

فانقدح ^(٦) أن ذكر تعريفات القوم له ^(٧)، وما ^(٨) ذُكر فيها من الإشكال بلا حاصل ^(٩) وتطويل بلا طائل.

بعضهم له.

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

(٢) يعني: ولأجل كون التعريف من قبيل شرح الاسم، لا وقع للإشكال على التعريفات بعدم الطرد تارةً، وعدم العكس أخرى، إذ مورد هذه الإشكالات هو التعريف الحقيقي المبين لمطلب «ما» الحقيقية، دون التعريف اللفظي المبين لمطلب «ما» الشارحة.

(٣) هذا الضمير وضمير «فإنه» راجعان إلى «ما ذُكر في تعريفه».

(٤) اسمه ضمير مستتر راجع إلى قوله: «ما ذُكر».

(٥) اسم «يكن» في قوله: «لم يكن به».

(٦) هذه نتيجة عدم كون تعريفات القوم للاستصحاب حقيقةً، إذ لا يبقئ حينئذٍ مجال للإشكال عليها طرداً أو عكساً، فلا جدوى للمناقشة فيها أصلاً.

(٧) أي: للاستصحاب.

(٨) معطوف على «تعريفات» وضمير «فيها» راجع إلى «تعريفات».

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

ثم لا يخفى^{١١} أن البحث في حجّيته مسألة أصولية،

هذا تمام الكلام في الأمر الأوّل وهو تعريف الاستصحاب.

(١) هذا إشارة إلى الأمر الثاني الذي تعرّض له قبل بيان الأدلّة، وهو إثبات كون الاستصحاب من مسائل علم الأصول، لا من مبادئه، ولا قاعدة فقهية، ولا بأس قبل توضيح كلامه بذكر ضوابط المسألة الأصولية والفقهية، والقاعدة الفقهية إجمالاً، فنقول:

أمّا ضابط المسألة الأصولية، فهو ما يكون دخيلاً في الاستنباط بنحو دخل الجزء الأخير من العلّة التامة، فيخرج ما عدا علم الأصول طرّاً عن هذا التعريف، وإن كان الجملة من العلوم دخل أيضاً في الاستنباط، كالعلوم العربية والرّجال وغيرهما، لكن دخلها ليس دخل الجزء الأخير، بل الدخل الإعدادي، على التفصيل المقرّر في محله.

وأمّا ضابط القاعدة الفقهية - كقاعدة «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» وعكسها، و«كلّ شرط مخالف للكتاب والسنة باطل» و«كلّ حكم ضرري أو حرجي مرفوع» و«من ملك شيئاً ملك الإقرار به» إلى غير ذلك - فهو كالمسألة الأصولية من حيث استنباط الأحكام الفرعية منها، لكنها تمتاز عنها في أنّ المسألة الأصولية لا تتعلّق أولاً وبالذات بالعمل، كحجّية الخبر والظواهر وغيرهما، بخلاف القاعدة الفقهية، فإنّها تتعلّق بعمل المكلف بلا واسطة، كحكم الفعل الضري والحرجي وغير ذلك.

وأمّا ضابط المسألة الفقهية، فهو أيضاً ما يتعلّق بالعمل بلا واسطة، ويكون نتيجةً للمسألة الأصولية، إلّا أنّ أمر تطبيقها بيد العامي، لا المجتهد، لأنّ وظيفة الفقيه الإفتاء بالحكم الكلّي كحرمة شرب الخمر، ووجوب التصدّق ونحوهما. وأمّا تطبيق

عنواني الخمر والتصدّق على أفرادهما فهو أجنبي عن وظيفة المجتهد.

والفرق بين المسألة الفقهية والقاعدة الفقهية أيضاً - بعد اشتراكهما في تعلّق كلٍّ منهما بالعمل بلا واسطة كما مرّ - هو: أنّ موضوع المسألة الفقهية نوع واحد كالخمر والخلّ والماء والحنطة، وغيرها من الطبائع التي هي موضوعات المسائل الفقهية. بخلاف القاعدة الفقهية، فإنّ موضوعها ما يندرج تحته أنواع عديدة كعنوان الضرر والخرج و«ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» فإنّ الضرر والخرج مثلاً يندرج تحتها الصلاة والوضوء والبيع وغيرها، وكذا «ما يضمن» لاندراج جميع العقود المعاوضيّة تحته، من دون فرقٍ في ذلك بين كون محمولها حكماً واقعياً أو كلياً كقاعدة «ما يضمن» وبين كونه حكماً ظاهرياً كقاعدي الفراغ والتجاوز وأصالة الصحة وغيرها.

إذا عرفت ضوابط القاعدة الفقهية والمسألة الأصولية والفقهية، فاعلم: أنّ الاستصحاب يجري تارةً في الحكم الأصولي، كاستصحاب حجّة العام بعد الفحص عن المخصّص، واستصحاب عدم وجود المعارض.

وأخرى في الحكم الكلّي الفرعي، كنجاسة الماء المتغير الذي زال تغيّره من قبل نفسه، وحرمة العصير الزبيبي إذا غلّي واشتدّ قبل ذهاب ثلثيه، إذا شكّ في حلّيته وحرّمته.

وثالثةً في الموضوعات الخارجية، كاستصحاب حياة زيدٍ أو عدالته مثلاً، وكالجارى في الأحكام الجزئية، كاستصحاب نجاسة ثوبه ببولٍ بعد غسله مرّةً في الكثير، للشكّ في اعتبار التعدّد حتّى في الغسل به.

أمّا الجاري في الأحكام الجزئية والموضوعات الخارجية فليس مسألةً أصوليةً،

ويقتضيه قول المصنف في تعريف علم الأصول في أول الكتاب: «ومسائل الأصول العملية في الشبهات الحكمية»^(١).

وأما الجاري في القسمين الأولين، فحاصل ما أفاده بَيِّنُ فيهما هو: أن الاستصحاب من المسائل الأصولية، سواء أكان من الأصول العملية التي هي وظيفة الشاك، ويكون الشك موضوعها، أم من الأدلة الظنية.

أما على الأول، فلانطباق ضابط المسألة الأصولية عليه، إذ يقال: «إن نجاسة الماء المتغير الذي زال تغيره بنفسه أو بعلاج مما شك في بقاءه، وكلما شك في بقاءه فهو باقٍ، فينتج بقاء نجاسة الماء المزبور» والحكم بنجاسته في هذه الصورة حكم كلي فرعي يتعلق بالعمل، فالاستصحاب حينئذ قاعدة مُهَّدت لاستنباط الأحكام الفرعية، وكلما كان كذلك فهو مسألة أصولية.

وأما الاستصحاب الجاري في المسألة الأصولية كالحجية، فكونه من مسائل علم الأصول أظهر، إذ ليس مجراه حكماً فرعياً حتى يتوهم كونه من القواعد الفقهية. وأما على الثاني - وهو كون الاستصحاب بناء العقلاء على ما عُلِمَ ثبوته سابقاً - فلأن البحث عن حجتيه بحث عن ثبوت التلازم بين الحدوث والبقاء عند العقلاء وعدمه، وعلى تقدير ثبوته فهل هذا البناء منهم حجة أم لا ؟

وكذا بناءً على اعتباره من باب الظن بالملازمة، فإنه يبحث فيه تارة عن وجود هذا الظن، وأخرى عن حجتيه، ومن المعلوم أن البحث عن دليلية الظن بالبقاء كالبحث عن حجية غيره من سائر الظنون أصولي لا فقهي، لعدم كون مفاده

حيث يبحث فيها^(١) لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية^(٢)، وليس مفادها^(٣) حكم العمل بلا واسطة،

حكم العمل بلا واسطة، كالبحث عن حجية خبر الواحد.

(١) أي: في المسألة الأصولية.

(٢) وكل ما كان كذلك فهو مسألة أصولية، لما تقدم في تعريف علم الأصول بأنه « صناعة يعرف بها القواعد التي يمكن أن تقع في طريق استنباط الأحكام أو التي ينتهي إليها في مقام العمل » فالاستصحاب الجاري في الموضوعات الجزئية كحياة المفقود وعدالة زيد، وكذا الجاري في الأحكام الجزئية كحلية هذا المائع أو طهارة هذا الثوب، ليس مسألة أصولية، بل هو من الأحكام الفرعية كقاعدي التجاوز والفراغ.

(٣) أي: مفاد هذه المسألة، وهي حجية الاستصحاب، وهذا إشارة إلى ما اشتهر بينهم من تعريف الحكم الفرعي كما في القوانين وغيره بأنه « خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين »^(١)، و « أنه ما يتعلق بالعمل بلا واسطة ». كوجوب الصلاة والحج وغيرهما. ومقصود المصنف من هذه العبارة بيان وجه عدم كون الاستصحاب من المسائل الفرعية، لأن الحكم الفرعي - على هذا - لا بد أن يتعلق بعمل المكلف بلا واسطة، وليس الاستصحاب كذلك، لأن حقيقة الاستصحاب « الحكم ببقاء ما علم سابقاً من حكم أو موضوع » سواء أكان دليلاً النقل من النص أو الإجماع، أم العقل، ومن المعلوم أن « الحكم ببقاء » يعمُّ الحكم الفرعي كالوجوب، والوضعي كحجية رأي الميت بقاءً، فلو كان مفاد الاستصحاب حكماً فرعياً لما جرى في الأحكام الأصولية

وإن كان ينتهي إليه ^(١)، كيف ^(٢)؟ وربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلاّ

كالهجّية.

وإن شئت فقل: إنّ الاستصحاب هو جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء، من غير فرق بين كون الجعل الشرعي تأسيسياً، كما إذا كان دليلاً النصّ أو الإجماع، وبين كونه إمضائياً، كما إذا كان دليلاً العقل، أو بناء العقلاء، فإنّه ما لم يثبت هذا التلازم لا يمكن الحكم بنجاسة الماء المتغير الزائل تغيّره من قبل نفسه مثلاً.

(١) أي: وإن كان مفاد المسألة ينتهي إلى العمل.

(٢) غرضه إقامة الشاهد على أصولية المسألة، يعني: كيف لا يكون الاستصحاب مسألةً أصوليةً؟ والحال أنّه قد يكون مجراه خصوصاً المسألة الأصولية، كاستصحاب حجّة رأي الميت، على ما يستدلّ به القائل بجواز البقاء على تقليد الميت، فلو لم يكن الاستصحاب مسألةً أصوليةً لما جرى في الحجّة التي هي حكم أصولي.

والظاهر أنّ كلامه هنا لا يخلو من تعريض بما أفاده الشيخ رحمته في البحث عن أصولية المسألة بناءً على كلا القولين من كونه أمانةً ظنيّةً وأصلاً عملياً، قال: «إنّ مسألة الاستصحاب على القول بكونه من الأحكام العقلية مسألةً أصوليةً يبحث فيها عن كون الشيء دليلاً على الحكم الشرعي، نظير حجّة القياس والاستقراء» إلى أن قال: «وأما بناءً على القول بكونه من الأصول العملية، ففي كونه من المسائل الأصولية غموض، لأنّ الاستصحاب حينئذٍ قاعدة مستفادة من السنّة، وليس التكلم فيه تكليماً في أحوال السنّة ... والمسألة الأصولية هي التي بمعوتها يستنبط هذه القاعدة من قولهم عليه السلام: لا تنقض اليقين بالشك

نعم، تندرج تحت هذه القاعدة مسألةً أصوليةً يجري فيها الاستصحاب، كما

حكماً أصولياً كالحجية مثلاً.

تندرج المسألة الأصولية أحياناً تحت أدلة نفي الحرج، كما يُنفى وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه بنفي الحرج».

ثم اختار هو رحمه الله ضابطاً آخر للمسألة الأصولية يندرج معه الاستصحاب في علم الأصول، وهو ما لاحظناه للمقلد في إجرائها في مواردها، هذا ما أفاده الشيخ ^(١). وأما المصنف، فلمخالفته القوم في تعريف علم الأصول وفي موضوعه بما تقدم منه في أول الكتاب، عدلَ عما أفاده الشيخ الأعظم إلى ما في المتن، حيث استدلل على كون الاستصحاب مسألةً أصوليةً بقوله: «حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة ... وليس مفادها حكم العمل بلا واسطة ...».

ولعلّ غرضه من قوله: «كيف وربما ...» منع مقايسة الاستصحاب بقاعدة نفي الحرج الجارية في مثل وجوب الفحص عن المعارض وهو حكم أصولي، فإنّ جريانها فيه لا يخرجها عن القواعد الفقهيّة، ولا يُدرجها في علم الأصول، فلا استصحاب الجاري في الحكم الأصولي قاعدةً فقهيةً أيضاً.

وجه منع المقايسة بطلان المقيس عليه، وذلك لأنّ وجوب الفحص عن المعارض ليس حكماً أصولياً حتى يقال بأنّ نفيه بقاعدة الحرج لا يوجب كونها مسألةً أصوليةً، ويتّجه النقض حينئذٍ، لوضوح كون وجوب الفحص حكماً فرعياً متعلقاً بعمل المجتهد في مقام الاستنباط، فلم تجرِ قاعدة نفي الحرج في حكم أصولي حتى يقاس الاستصحاب الجاري في الحكم الأصولي عليه.

وهذا بخلاف الحجية التي هي حكم أصولي محض، فإنّ جريان الاستصحاب

هذا^١ لو كان الاستصحاب عبارةً عما ذكرنا^٢.

وأما لو كان عبارةً عن بناء العقل على بقاء ما عُلم ثبوته، أو الظن به^٣ الناشئ من ملاحظة ثبوته^٤، فلا إشكال^٥ في كونه^٦ مسألةً أصوليةً.

في الحجية شاهد على كونه مسألةً أصوليةً لا فقهية، ولا يقاس بقاعدة نفي الحرج.

هذا، وإن شئت مزيد بيان لبحت المصنف مع الشيخ فلاحظ التعليقة (*).

(١) أي: ما ذكرناه من الوجه لكون الاستصحاب مسألةً أصوليةً.

(٢) من كونه أصلاً عملياً، وهو الحكم ببقاء حكمٍ أو موضوع شكٍّ في بقاءه.

(٣) هذا الضمير وضمير «ثبوته» راجعان إلى «ما» الموصول، المراد به الحكم

أو الموضوع ذي الحكم.

(٤) أي: ثبوت ما عُلم ثبوته، والمراد به وبقوله: «ثبوته» قبل ذلك هو ما يقابل

البقاء.

(٥) جواب «وأما لو كان» وقد عرفت توضيحه بقولنا: «وأما على الثاني

وهو كون الاستصحاب بناءً للعقل ... إلخ».

(٦) أي: كون الاستصحاب.

(*) أقول: الظاهر أن مراده ﷺ من نفي وجوب الفحص الحرجي عن المعارض

إثبات المسألة الأصولية، وهي حجية الخبر حتى يجوز الاستناد إليه في مقام الاستنباط،

فإن كان كذلك فيتوجه عليه:

أولاً: أن وجوب الفحص ليس حكماً شرعياً لا أصولياً ولا فقهياً - حتى يكون

مورداً لقاعدة نفي الحرج، ضرورة أنها لا تجري إلا في المجهول الشرعي، بل هو حكم

عقلي ناشئ من العلم الإجمالي بوجود المعارض للروايات، كوجود المخصّصات

والمقيّدات لها، حيث إنها مانعة عن الحجية، فلا بدّ في إثبات حجيتها من إحراز عليّتها

من المقتضي والشرط وعدم المانع، ومن المعلوم أن إحراز عدم المانع منوط بالفحص التام الموجب للاطمئنان بعدمه، فالفحص الناقص الحرجي الذي لا يدفع الاحتمال العقلائي - لوجود المعارض - لا ينفي الوجوب العقلي للفحص التام حتى يثبت به حجية الخبر وجواز الإفتاء به، بل لا بدّ للمجتهد حينئذٍ من التوقف في الفتوى والأخذ بالاحتياط.

وثانياً - بعد تسليم شرعية وجوب الفحص - أن نفي الحرج من القواعد النافية للأحكام، ومن المعلوم أن شأنها نفي الحكم لا إثباته. وعليه، فلا يثبت بنفي وجوب الفحص عن المعارض حجية الخبر، كما هو ظاهر كلام شيخنا الأعظم رحمته، فتأمل. فالمتحصل: أن الأصول العقلائية - كأصالة عدم المانع وأصالتي العموم والإطلاق وغيرها - مما لا يُجرىها أبناء المحاورة في تشخيص المرادات واستظهارها من الخطابات الملقاة إليهم إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بما يخالف ظواهرها. وبالجملة: فلم يظهر لنا وجهٌ وجيه لما أفاده رفع الله تعالى مقامه، وهو أعلم بما قال.

وأما تحديد المسألة الأصولية بما تقدم في كلام الشيخ من أنها «ما لاحظاً للمقلد فيها، وأنها ممهدة لاستنباط الحكم الفرعي منها» فينافيه قوله رحمته في جواب العلامة الطباطبائي: «ان معنى الاستصحاب الجزئي في المورد الخاص كاستصحاب نجاسة الماء المتغير، ليس إلا الحكم بثبوت النجاسة في ذلك الماء النجس سابقاً، وهل هذا إلا نفس الحكم الشرعي، وهل الدليل عليه إلا قولهم عليه السلام: لا تنقض اليقين بالشك»^١. إذ لو كانت ضابطة المسألة الأصولية تمهيداً للاستنباط، لزم خروج الاستصحاب عن علم الأصول، لفرض كونه حكماً شرعياً دلّ عليه مثل: «لا تنقض اليقين بالشك» وليس كحجية الخبر واقعاً في طريق الاستنباط.

كما أن جعل المعيار في أصولية المسألة « قدرة المجتهد خاصة على الفحص في الشبهات الحكمية، فيكون نائباً عن العامي » غير ظاهر، للنقض عليه بكثير من القواعد الفقهية، ضرورة عجز العامي عن تشخيص موضوعاتها، كقاعدة « ما يضمن » إذ تطبيق كل من عقديها الإيجابي والسلبي على العقود المعاوضة إنما هو بيد المجتهد، ولاحظ للمقلد فيه أصلاً، فإن لمحكّم بموضوعية الإجارة الفاسدة مثلاً للضمان موقوف على اقتضاء صحيحها له، وتشخيص الموضوع كاستنباط حكم القاعدة وظيفة المجتهد، ولا يظن الالتزام بعدم كون هذه القاعدة فقهيةً بمجرد ذلك، وهذا يكشف عن عدم وفاء الضابطة المذكورة للمسألة الأصولية بحل الإشكال.

هذا كله فيما أفاده الشيخ الأعظم.

وأما المصنف، فقد عرفت كلامه في إدراج الاستصحاب في علم الأصول.

لكنه لا يخلو من غموض.

أما أولاً: فلمنافاة حكمه هنا بكونه « قاعدة مُهَّدت لاستنباط الأحكام منها » لما اختاره في تعريف علم الأصول « بأنه صناعة يعرف بها القواعد ... » حيث إنه أضاف إليه جملة « أو التي ينتهي إليها في مقام العمل » كي يندرج حجية الظن الانسدادي على الحكومة ومباحث الأصول العملية في مسائل العلم، ومن المعلوم ظهور هذه الجملة في عدم استنباط حكم شرعي من الأصول العملية التي منها الاستصحاب، ولكنه يُؤَيِّدُ عدّه هنا من الأصول، لكونه قاعدة مُهَّدت للاستنباط، فلاحظ وتأمل.

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

وأما ثالثاً: فلأن جريان الاستصحاب في الحكم الأصولي - كالحجية - لا يستلزم كونه مسألةً أصوليةً، فيما كان المستصحب حكماً فرعياً متعلقاً بالعمل بلا واسطة، بل مقتضاه التفصيل في الموارد بحسب حال الميِّتصحب، كما التزم به

وكيف كان^(١)، فقد ظهر مما ذكرنا

(١) يعني: سواء أكان الاستصحاب مسألةً أصولية أم فقهيةً، وهذا إشارة إلى الأمر الثالث الذي تعرّض له المصنف قبل الخوض في الاستدلال، وهو بيان ركني الاستصحاب بناءً على كونه أصلاً عملياً مستنداً إلى الأخبار الآتية.

وقد تعرّض له الشيخ الأعظم رحمته في الأمر الخامس، فقال: «إنّ الاستفادة من تعريفنا السابق الظاهر في استناد الحكم بالبقاء إلى مجرد الوجود السابق أنّ الاستصحاب يتقوم بأمرين: أحدهما وجود الشيء في زمان سواء علم به في زمان

شيخ مشايخنا الميرزا النائيني رحمته.

ولا يلزم منه استعمال اللفظ في أكثر من معنى، وذلك لانحلال «لا تنقض» بلحاظ تعدد اليقين والشك إلى أفراد، وكل فرد منها يختص بحرمة النقض. ولا محذور في كون الاستصحاب الجاري في الشبهات الموضوعية قاعدة فقهية، بخلاف الجاري في الأحكام الأصولية والأحكام الكلية، لأنّ ضابط المسألة الأصولية هو كون النتيجة ممّا ينفع المجتهد ولا حظّ للمقلد فيها، وأمّا الجاري في المسألة الفقهية فهو قاعدة فقهية، لتعلقه بعمل آحاد المكلفين ابتداءً، كما في إجراء كل مكلف قاعدة التجاوز والفراغ في عمل نفسه،^(١) هذا.

لكن بناءً على تعريف المسألة الأصولية بما ذكرناه في بحث المشتق من «أنّها الدليل على كبرى قياسٍ نتيجته حكم كلي فرعي»^(٢) يندرج الاستصحاب الجاري في الشبهات الحكمية في علم الأصول.

(١) فوائد الأصول، ج ٤، ص ٣١١ - ٣١٢

(٢) منتهى الدراية، ج ١، ص ٤٠٣

في تعريفه^(١) اعتبار أمرين في مورده: القطعُ بثبوت شيء، والشك في بقاءه، ولا يكاد^(٢) يكون الشك في البقاء إلا مع اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة

وجوده أم لا ... والثاني الشك في وجوده في زمان لاحقٍ عليه ...»^(١).

(١) من كونه «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه» فإنَّ الاستفادة منه اعتبار أمرين فيه:

أحدهما: اليقين بثبوت شيء، وهو يستفاد من قوله: «شك في بقاءه» إذ الشك في البقاء يدلُّ على الفراغ عن حدوثه.

ثانيهما: الشك في البقاء، وهو مصرَّح به في التعريف.

(٢) حاصله: أنَّ الشك في البقاء - الذي هو أحد ركني الاستصحاب - متقومٌ باتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولاً، إذ مع عدم اتحادهما لا يكون من الشك في البقاء، بل من الشك في الحدوث، ضرورة أنَّ البقاء هو الوجود الاستمراري للموجود السابق، ومن المعلوم إناطة صدقه بالاتحاد المزبور.

ومن هنا يظهر أنَّ المراد بالاتحاد هو الاتحاد الوجودي، بأنَّ يكون الموجود اللاحق عينَ السابق عرفاً حتى تتحقق الوحدة، فلو كان الموجود السابق واللاحق متحدين ماهيةً ومتعديين وجوداً، كما إذا فُرض وجود عمرو مقارناً لانعدام زيدٍ، لم يكن الموجود السابق واللاحق واحداً، بل متعدداً مع اتحادهما في الإنسانية.

ثم إنَّ محمول القضية قد يكون من المحمولات الأولى، كالوجود والعدم المحمولين على الماهيات، وقد يكون من المحمولات المترتبة كالعدالة والشجاعة وغيرهما، كقولنا: «زيد عادل أو شجاع».

وعلى التقديرين يكون المحمول تارةً وجودياً، وأخرىً عدمياً، فالصور أربع.

بحسب الموضوع والمحمول^(١)، وهذا^(٢) ممّا لا غبار عليه في الموضوعات الخارجية

ولا فرق في شرطية اتحاد القضيتين المتيقنة والمشكوكة بين هذه الصور.
والحاصل: أنّه لا إشكال في اعتبار وحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكة موضوعاً
ومحمولاً في جريان الاستصحاب، سواء أكان المستصحب من الموضوعات الخارجية،
كحياة زيد ورطوبة الثوب وغير ذلك، أم من الأحكام الشرعية، كوجوب صلاة
الجمعة ونجاسة الماء المتغير بالنجاسة، إذا زال تغيّره بغير الاتصال بالعاصم من الكرّ
أو الجاري.

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

(٢) يعني أنّ اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة ممّا لا غبار عليه في استصحاب
غالب الموضوعات من القارّة والتدرّجية. أمّا القارّة - وهي التي تجتمع أجزاؤها في
سلسلة الزمان من الجواهر كالحیوان والنبات، والأعراض كالسواد والبياض،
والعلم، والعدالة والفسق، والغنى والفقر، والحدث والخبث، وحياة زيد وغير ذلك
من الأمور الخارجية، فإنّ موضوعاتها أعني بها النفس والبدن وماهيّة زيد هي التي
يعرض عليها الوجود تارةً والعدم أخرى - فيمكن للعرف إحرازه، فلا مانع من
استصحاب العدالة والطهارة والحياة وغيرها في الأمور القارّة.

وأما غير القارّة من الأمور التدرّجية كالزمان وبعض الزمانيات كالماء
النابع من العين، والدم الخارج من عرقٍ خاص، فإنّه وإن أُشكل فيها بعدم بقاء
الموضوع، لتقومها بالتصرّم والتجدّد، لكن الحقّ جريان الاستصحاب فيها، كما أفاده
المصنف^(٣)، فإنّها وإن لم تكن مجمعة الأجزاء بحسب الوجود لتصرّمها، إلّا أنّ

«١» سيأتي في التنبيه الرابع، فلاحظ ص ٤٥٧، وكذا أفاده في حاشية الرسائل، ص ٢٠٤ - ٢٠٥

في الجملة^(١) (*).

وحدثها حقيقةً لا تتنلم بذلك ما دامت الأجزاء متصلةً لم يتخلل العدم بينها، فلذا يجوز استصحاب الليل والنهار وجريان الماء من منبعه، وغير ذلك.

نعم، لا يجري الاستصحاب في بعض الموضوعات الخارجية التي لا يصدق فيها بقاء الموضوع عرفاً، كما إذا كان الماء أكثر من خمسين شبراً مثلاً وهو أزيد من الكرّ على مذهب المشهور، فأخذ منه مقدار يشكّ العرف معه في بقاء الموضوع وهو الكرّ البالغ ثلاثاً وأربعين شبراً إلا ثمن شبر، فإنه لا يمكن الإشارة إلى ما بقي من الماء، بأن يقال: «كان هذا كرّاً والآن كما كان» لفرض أن الكرّ كان هو الماء قبل نقص مقدار منه.

وكذا الكلام في استصحاب القلّة إذا أُضيف إلى الماء مقدار يحتمل بلوغه حدّ الكثرة.

ونظيرهما استصحاب الاستطاعة المالية في أوّل عامها إذا كان المال وافياً بمؤونة الحجّ، ثم صرف مقدراً منه، بحيث يشكّ في وفاء الباقي بها، فإنه لا يجري استصحاب الموضوع أعني به الاستطاعة.

(١) التقييد به لإخراج ما إذا شكّ العرف في بقاء الموضوع وانتلام وحدته، وقد عرفته بقولنا: «نعم لا يجري الاستصحاب ...».

(*) اختلف الشّراح في المراد من هذه الكلمة، ففي حاشية العلامة المشكيني رحمته أنّ المقصود الفرق في استصحاب الموضوعات الخارجية - كالعادلة - بين كون منشأ الشك فيها الشك في وجود الرافع والشك في بقاء معروضها، حيث قال معترضاً على تفصيل الماتن بين الموضوعات الخارجية ما لفظه: «لا إشكال في كون الشك في بقاء الموضوع ناشئاً من جهة الشك في بقاء موضوعه أحياناً، كما إذا شك في بقاء القيام

من جهة الشك في بقاء وجود زيد»^(١).

وفي حاشية العلامة الرشتي رحمته: أنها إشارة إلى التفصيل بين الموضوعات القارة والتدرجية^(٢).

لكنك خبير بما في كليهما.

أما الأول، فلتوقفه على التزام المصنف بعدم جريان الاستصحاب في المحمول إذا كان منشأ الشك في بقاء الشك في بقاء موضوعه ومعروضه، حتى يورد عليه بعدم الفرق بينه وبين ما إذا كان منشأ الشك فيه متمحضاً في الشك في وجود الرفع.

مع أن هذا خلاف ما صرح به في الحاشية فيما علّقه على مبحث اعتبار بقاء الموضوع من الخاتمة بقوله: «مثلاً إذا كان على يقين من قيام زيد، ثم شك في بقاء قيامه ولو لأجل الشك في بقاءه، صحّ استصحاب قيامه، فإنه ما شك إلا في ثبوت القيام بزيد في الخارج في الآن الثاني بعد ما كان على يقين منه في الآن الأول»^(٣).

ومع هذا التصريح تعرف أن إيراد العلامة المشككي رحمته ليس أمراً زائداً على ما تفتن له المصنف، ونبه عليه في الحاشية.

ولو كان قوله: «في الجملة» تنبيهاً على إنكار الاستصحاب في المحمول من جهة الشك في بقاء موضوعه، لأتجه الإشكال عليه بما أفاده المحشي، والمفروض عدم قرينة على أن مقصود المصنف ذلك التفصيل كي يورد عليه. بل لا يناسب حمل قوله: «في الجملة» على ما استظهره المحقق المحشي حتى يجعله مبنياً الإشكال على الماتن.

وأما الثاني، فلمنافاة هذا التفسير لتصريح المصنف بجريان الاستصحاب في الأمور

«١» كفاية الأصول، ج ٢، ص ٢٧٦ (الحجرية)، ج ٤، ص ٣٨٧ (الطبعة الحديثة)

«٢» شرح كفاية الأصول، ج ٢، ص ٢١٥

«٣» حاشية الرسائل، ص ٢٣٠

التدرجية المتصرمة كالقارة، كما سيأتي في التنبيه الرابع، ومع بنائه على اعتبار الاستصحاب في كلا هذين القسمين من الموضوعات يلغو التقييد بـ «في الجملة». وبما ذكرناه ظهر الغموض في ما أفاده سيدنا الأستاذ رحمته في شرح مقصود المصنف - من التفرقة بين الأحكام والموضوعات - بقوله: «أنه مع الشك في تبدل قيود الموضوع يمكن أن يستصحب بقيوده، فيكون الاستصحاب مثبتاً لقيده كما يكون مثبتاً لذاته، ومع العلم بتبدلها على تقدير بقاء ذاته أن اختلاف الحالات وتبادلها عليها لا يوجب اختلافاً فيها، فلا يختل الشك في بقاء الذات فيها.

بخلاف الأحكام الكلية، فإن موضوعاتها نفس المفاهيم الكلية، ومن الواضح أن اختلاف القيود موجب لاختلاف المفهوم المأخوذ موضوعاً للحكم، فلا يصدق على الشك في الحكم أنه شك في بقاء الحكم، لأن صدقه يتوقف على وحدة الموضوع لذلك الحكم، ومع اختلافه يكون الشك في حدوث حكم لموضوع آخر، لا في بقاء ذلك الحكم لموضوعه»^{١١}.

وذلك لأن الفارق المذكور - على تقدير تماميته - يصلح للتفصيل بين الموضوعات بأسرها والأحكام، وهذا ليس مراد المصنف ظاهراً، لدلالة قوله: «في الجملة» على أن اتحاد القضيتين في استصحاب الموضوعات مما لا غبار عليه في الجملة لا مطلقاً، فليس المقصود مجرد التفصيل بين الاستصحابات الجارية في الشبهات الحكمية بتصوير إشكال عدم إحراز وحدة القضيتين فيها، وبين الاستصحابات الجارية في مطلق الشبهات الموضوعية، إذ لو كان كذلك للغا تقييد الموضوعات بقوله: «في الجملة» مع أن صريح كلامه التفصيل بين نفس الموضوعات، وأن وحدة القضيتين فيها تختلف وضوحاً وخفاءً.

وأما الأحكام الشرعية^{١١} سواء كان مدرکہا

(١) غرضه: أن الشرط المزبور - أعني به وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة - يُشكل إحرازه في استصحاب الأحكام الشرعية.

وحاصل وجه الإشكال: أن الشكّ في بقاء الحكم الشرعي - في غير مورد النسخ - لا ينشأ إلّا من جهة زوال وصفٍ من أوصاف الموضوع ممّا يحتمل دخله فيه، أو وجود ما يحتمل أن يكون لعدمه دخل في الموضوع، ومعه يرجع الشكّ في بقاء الحكم إلى الشكّ في بقاء موضوعه، فلا يحرز بقاء الموضوع حتى يصح استصحاب الحكم.

مثلاً: إذا ثبتت النجاسة للماء المتغيّر بوصف التغير، ووجوب صلاة الجمعة في زمان حضور الإمام عليه السلام، ثم زال تغيّر الماء بنفسه أو بعلاج، وكذا إذا غاب الإمام عليه السلام، فإنّ الشكّ في بقاء النجاسة ووجوب صلاة الجمعة حينئذٍ يستند إلى الشكّ في بقاء الموضوع، لاحتمال دخل التغيّر والحضور في موضوع النجاسة والوجوب، فلا يحرز وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، هذا.

فقوله: «في الجملة» مقسّم للموضوعات الخارجية إلى قسمين: أحدهما وضوح اتحاد القضيتين فيها، والآخر خفاؤه كذلك.

وعلى هذا، فلعلّ الأقرب إلى مقصود المصنف ما ذكرناه في التوضيح من التفصيل بين نفس الموضوعات، لعدم إحراز وحدة القضيتين في بعضها. ويؤيّد هذا التفسير ما جاء في تقرير بحث سيدنا الفقيه الأعظم صاحب الوسيلة عليه السلام من التصريح بذلك، فلاحظ^{١٢}.

العقل^(١) أم النقل^(٢)، فيشكل حصوله^(٣) فيها، لأنه^(٤) لا يكاد يشكّ في بقاء الحكم

ولا يخفى أنّ ما أفاده المصنف بقوله: «وأما الأحكام الشرعية ... إلخ» إشارة إلى أحد تفاصيل الاستصحاب، أعني به التفصيل بين الشبهات الحكمية الكلية والموضوعات الجزئية، وقد حكاها الشيخ الأعظم عن الأمين الاسترآبادي، وسيأتي نقل كلامه.

(١) كحكم العقل بقبح الكذب الضارّ بالمؤمن، الذي هو مستند حرمة الشرعية.

(٢) كالكتاب والسنة اللّذين يستند إليهما أكثر الأحكام الشرعية.

(٣) أي: حصول اتحاد القضية المتينة والمشكوكة في الأحكام الشرعية.

(٤) تعليل لقوله: «فيشكل» وقد عرفت تقريبه، قال الأمين الاسترآبادي فيما حكاها عنه شيخنا الأعظم ما لفظه: «أنّ صور الاستصحاب المختلف فيها عند التّظر الدّقيق والتحقيق راجعة إلى أنّه إذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته، تجرّبه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه، ومن المعلوم أنّه إذا تبدّل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد، اختلف موضوع المسألتين، فالذي سمّوه استصحاباً راجع في الحقيقة إلى إساء حكم موضوع إلى موضوع آخر متّحدٍ معه في الذات مختلفٍ معه في الصفات، ومن المعلوم عند الحكمين أنّ هذا المعنى غير معتبر شرعاً ...»^(١).

واستدلّ الفاضل النراقي على هذا القول بوجه آخر سيأتي التعرض له في التنبيه الرابع إن شاء الله تعالى.

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٤٥؛ الفوائد المكية (مخطوط) الورقة: ١٠٣، وقريب منه في

إلا من جهة الشك في بقاء موضوعه، بسبب تغيير بعض ما ^(١) هو ^(٢) عليه ^(٣) ممّا احتمل دخله ^(٤) فيه حدوثاً ^(٥) أو بقاءً، وإلا ^(٦) لما تخلف [لا يتخلف] الحكم عن

(١) يعني: بسبب تغيير بعض الأوصاف التي يكون الموضوع واجداً لها.

(٢) أي: الموضوع.

(٣) الضمير راجع إلى «ما» الموصول المراد به أوصاف الموضوع.

(٤) الضمير راجع إلى الموصول في «مّمّا» المراد به الوصف الزائل، يعني: من الصفات التي يحتمل دخلها في الموضوع.

(٥) يعني: أنّه قد يكون احتمال دخل الشيء الزائل في مرحلة الحدوث فقط، كاحتمال كون «التغير» دخيلاً في موضوع الحكم بالنجاسة حدوثاً فقط، فلا ترتفع النجاسة بزوال التغير بنفسه، بل تبقى بها.

وقد يكون احتمال دخله في مرحلة البقاء، كما إذا احتمل دخل عدم فسخ الصبي الذي عقّد له الولي في بقاء العقد بعد بلوغه ورُشده، فإذا فسّخه بعد البلوغ لا يمكن استصحاب بقاء أثر العقد، لاحتمال دخل عدم فسخ المعقود له في بقاء العقد، فلا يحرز بقاء الموضوع مع الفسخ.

(٦) أي: وإن لا يكن الشك في الحكم ناشئاً من الشك في بقاء الموضوع، بل كان الموضوع معلوم البقاء، فلا يتصور الشك حينئذٍ في بقاء الحكم، لعدم تخلفه عن موضوعه، ضرورة أنّ الموضوع كالعلة له، فكما لا يتخلف المعلول عن العلة، فكذلك لا يتخلف الحكم عن الموضوع.

نعم، يتصور التخلف بنحو البداء، كما إذا جعل حكماً لموضوع إلى الأبد باعتقاد اشتماله على مصلحة دائمية، وبعد مضي زمانٍ ظهر له كون مصلحة موقّنة، فيرتفع الحكم عن موضوعه بانتفاء مصلحته، وهذا هو البداء المستحيل في حقّه تعالى، ولذا

موضوعه إلّا بنحو البداء بالمعنى المستحيل^(١) في حقّه تعالى، ولذا^(٢) كان النسخ بحسب الحقيقة دفعاً لا رفعاً.

ويندفع هذا الإشكال^(٣) بأنّ الاتحاد في القضيتين

كان النسخ في الأحكام الشرعية دفعاً لا رفعاً.
والمراد بالدفع أنّ الحكم من أوّل الأمر كان محدوداً بهذا الحدّ، وتأخّر بيان أمده لمصلحة، لا أنّ الحكم شرّع إلى الأبد، ثمّ نسخ في هذا الزمان، فإنّه مستحيل في حقّه سبحانه وتعالى، لاستلزامه الجهل وعدم إحاطته بجهات الحسن والقبح، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فليس النسخ رفعاً لأمر ثابت، بل كان دفعاً أي إظهاراً لعدم تشريع الحكم إلّا مؤقتاً، لعدم المقتضي لتشريعه إلى الأبد.
فصار المتحصّل: أنّ منشأ الشكّ في بقاء الحكم الكلّي الفرعي منحصر في اختلال بعض ما عليه الموضوع من الأوصاف، كما عرفت في الأمثلة المذكورة، ومعه لا يمكن إحراز وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، وهذا بخلاف غالب الشبهات الموضوعية.

(١) وهو أنّ يظهر للحاكم خطأ حكمه السابق فيعدل عنه. وأمّا البداء بالمعنى الممكن أعني به الإبداء والإظهار فلا مانع منه، وقد ذكرنا شرطاً من الكلام المتعلق بالبداء في بحث العام والخاص، فلاحظ^(١).

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

(٣) أي: إشكال عدم اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة والمشكوكة في الأحكام

بحسبهما^(١) وإن كان ممّا لا محيص عنه^(٢) في جريانه^(٣)، إلّا أنّه لما كان الاتحاد

الكلّية، وحاصل ما أفاده في دفع الإشكال هو: أنّ وحدة الموضوع وإن كانت ممّا لا بدّ منه في الاستصحاب، إلّا أنّ المدار في الاتحاد المزبور هو التّظر العرفي لا العقلي، ولا ما هو ظاهر الدليل على ما سيأتي تحقيقه في الخاتمة إن شاء الله تعالى^(٤).

ومع حكم العرف باتّحاد القضية المتيقنة والمشكوكّة - وصدق الإبقاء والنقض على إثبات الحكم ونفيه مع اختلال بعض حالات الموضوع - يسهل الأمر في إحراز وحدة القضيتين في استصحاب الأحكام، إذا اختلّ بعض أوصاف الموضوع ممّا لا يكون بنظر العرف مقوّماً له، بل من حالاته وعوارضه، وإن كان بالنظر الدّقي العقلي دخيلاً في الموضوع، كما لا يخفى.

ففي مثال وجوب صلاة الجمعة، لا يكون حضور الإمام عليه السلام مقوّماً له بنظر العرف، بل من حالاته. وكذا موضوع حكم الشارع بالانفعال هو ذات الماء الذي طرأ عليه التغير، فلا مانع من استصحاب الأحكام الكلّية.

ثم إنّ هذا الجواب قد تكرّر في كلمات الشيخ، فقال في جوابه الحلّي عن كلام الأمين الاستربادي ما لفظه: «بأنّ اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكّة - الذي يتوقّف صدق البناء على اليقين ونقضه بالشكّ عليه - أمر راجع إلى العرف، لأنّه المحكّم في باب الألفاظ»^(٥).

(١) أي: بحسب الموضوع والمحمول، واسم «كان» ضمير راجع إلى الاتحاد.

(٢) الضمير راجع إلى الموصول في «ممّا» المراد به الاتحاد.

(٣) أي: جريان الاستصحاب.

(١) منتهى الدراية، ج ٩،

(٢) فرائد الأصول، ج ٣، ص ١١٩

بحسب نظر العرف كافياً في تحقّقه^(١) وفي صدق^(٢) الحكم ببقاء ما شكّ في بقاءه، وكان بعض ما عليه الموضوع من^(٣) الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم له^(٤)، ممّا يعدّ بالنظر العرفي من حالاته^(٥) - وإن كان واقعاً من قيوده ومقوماته^(٦) - كان^(٧) جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها عند الشك فيها^(٨) - لأجل^(٩) طروء انتفاء بعض ما احتمال دخله فيها^(١٠)، ممّا عدّ من حالاتها لا من مقوماتها^(١١) -

(١) أي: تحقّق الاتحاد بنظر العرف، وضمير «أته» للشأن.

(٢) معطوف على «في تحقّقه» أي: كان الاتحاد بنظر العرف كافياً في صدق... الخ.

(٣) بيان للموصول في «ما عليه» وضمير «معها» راجع إلى الخصوصيات.

(٤) أي: للموضوع.

(٥) أي: من حالات الموضوع، ومن المعلوم أنّ شأن الحال عدم ارتفاع

الموضوع بارتفاعه.

(٦) الضميران راجعان إلى الموضوع، ومن الواضح أنّ ما يكون مقوماً عقلاً

للموضوع يوجب انتفاؤه انتفاء الموضوع.

(٧) جواب «لما كان» وقد عرفت توضيحه.

(٨) أي: في الأحكام.

(٩) تعليل للشكّ، يعني: أنّ منشأ الشكّ في الأحكام هو انتفاء بعض حالات

الموضوع.

(١٠) أي: في الموضوعات.

(١١) هذا الضمير وضمير «حالاتها» راجعان إلى الموضوعات، ومن المعلوم

أنّ شأن المقوم هو انتفاء الموضوع بانتفائه، كالعادل والمجتهد، فإذا زالت العدالة

بمكان^{١)} من الإمكان، ضرورة^{٢)} صحة إمكان دعوى بناء العقلاء على البقاء
تعبداً، أو لكونه^{٣)} مظنوناً ولو نوعاً، أو دعوى^{٤)} دلالة النصّ أو قيام الإجماع
عليه قطعاً، بلا تفاوت^{٥)} في ذلك بين كون دليل الحكم نقلاً أو عقلاً.

وملكة الاجتهاد ترتفع أحكامهما كنفوذ الشهادة وجواز التقليد، لتقوم موضوعهما
بالعدالة والاجتهاد.

- ١) خبرُ «كان» يعني: لا إشكال في جريان الاستصحاب حينئذٍ.
- ٢) تعليل لكفاية الاتحاد عرفاً، وذلك لأنّ المدار في صحة جريان الاستصحاب
على صدق الشكّ في البقاء، ومن المعلوم صدقه على الاتحاد العرفي، سواء أكان
اعتباره ببناء العقلاء أم الظنّ أم النصّ أم الإجماع.
- فلا وجه لتوهم اختصاص كون الموضوع عرفياً بما إذا كان دليل الاعتبار
النصوص، بدعوى: كون الأخبار مسوقةً بلحاظ الموضوع العرفي، لأنها ملقاة إلى
العرف، فالتبّع في تشخيص الموضوع وصدق الشكّ في البقاء هو نظر العرف.
- وجه فساد التوهم: صحة دعوى كون التزام العقلاء - وكذا الإجماع والظنّ -
بلحاظ الموضوع العرفي أيضاً.

إلا أن يقال: إنّ بُنية الدليل - من الإجماع وبناء العقلاء - تقتضي لزوم
الاقتصار على القدر المتيقن، إذ لا إطلاق له - كالنصّ - حتى يؤخذ به.

٣) أي: لكون البقاء، وهو معطوف على قوله: «تعبداً».

٤) معطوف على «دعوى بناء» وقوله: «أو قيام» معطوف على «دلالة النص».

استصحاب الحكم الشرعي المستكشف بحكم العقل

٥) متعلق بـ «صحة إمكان دعوى بناء العقلاء» يعني: بلا تفاوت في بنائهم

على البقاء بين كون دليل الحكم نقلاً ... إلخ.

وهذا إشارة إلى تفصيل آخر في حجية الاستصحاب ابتكره شيخنا الأعظم قدس سره، وهو التفصيل بين الحكم الشرعي المستند إلى الأدلة النقلية كالكتاب والسنة كأغلب التكاليف، والمستند إلى الحكم العقلي كحسن العدل وردّ الوديعة والصدق النافع، وقبح الظلم، والكذب الضارّ بالمؤمن، ونحوها، بجريان الاستصحاب في الأوّل دون الثاني، واعترض عليه المصنف هنا وفي الحاشية كما سيأتي.

قال الشيخ - في الوجه الثاني من وجوه تقسيم الاستصحاب باعتبار الدليل الدال على المستصحب - ما لفظه: «نظراً إلى أنّ الأحكام العقلية كلّها مبنيّة مفصّلة من حيث مناط الحكم الشرعي، والشكّ في بقاء المستصحب وعدمه لا بدّ وأن يرجع إلى الشكّ في موضوع الحكم، لأنّ الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن والقبح كلّها راجعة إلى قيود فعل المكلف، الذي هو الموضوع ... والموضوع لا بدّ أن يكون محرّزاً معلوم البقاء في الاستصحاب ... وهذا بخلاف الأحكام الشرعية، فإنّه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراماً، ولا يعلم أنّ المناط الحقيقي فيه باقٍ في زمان الشكّ أو مرتفع، فيستصحب الحكم الشرعي ...»^(١).

والمستفاد منه أنّ المانع من جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستكشفة من حكم العقل أمران:

أحدهما: عدم إحراز وحدة الموضوع في القضيتين المتينة والمشكوك، مع اشتراط الاستصحاب به، تقرّبه: أنّه - بناءً على القول بالتحسين والتقيح العقليين أيّ درك العقل العملي بأنّ هذا ممّا ينبغي فعله وذاك ممّا ينبغي تركه، مع الغضّ عن

خطاب الشارع، وبناءً على ثبوت الملازمة بين حكمي العقل والشرع - إذا أدرك العقل حسن رد الوديعة وقبح الكذب الضار بنفسٍ محترمة، ترتب عليه حكم الشارع بوجوب الرد وحرمة الكذب، بما هما موضوعان لحكم العقل.

ومن المعلوم أنّ إدراكه للحسن والقبح لا يتطرق إليه الإهمال والإجمال، لأنّه إن أحرز جميع القيود الدخيلة في مناط التحسين أو التقييح استقلّ بالحكم به، وإن لم يحرزه لم يستقل به، إذ القيود في القضايا العقلية بأجمعها من الجهات التقييدية الراجعة إلى نفس موضوع الحكم الذي هو فعل المكلف.

فإذا زال بعض الأوصاف كإنتفاء الضرر عن الكذب، أو استلزام ردّ الأمانة للخوف، انتفى حكم العقل قطعاً، وينتفي تبعه أيضاً تحريم الشارع في الأول وإيجابه في الثاني، ضرورة كون الموضوع للحرمة في القضية المتيقنة «الكذب المضر» والموضوع في المشكوكة هو مطلق الكذب، لانتفاء قيد الإضرار حسب الفرض، ويمتنع استصحاب حرمة الكذب المضر - في الشبهة الحكمية - لإثبات حرمة مطلق الكذب، لاحتمال دخل وصف الإضرار في موضوع الحكم الشرعي، وبمجرد هذا الاحتمال لا يحرز وحدة الموضوع.

ثانيهما: اختلال ركن الاستصحاب وهو الشك في البقاء، قال الشيخ رحمته الله: «ألا ترى أنّ العقل إذا حكم بقبح الصدق الضارّ، فحكمه يرجع إلى أنّ الضار من حيث أنّه ضارٌّ حرام، ومعلوم أنّ هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً...»^(١).

أما الأول^١ فواضح.

وتوضيحه: أنّ تقبيح العقل للصدق المضرّ ليس لموضوعية خصوص عنوان «الصدق المضر» لحكمه بالقبح، بل لصغرويته لكبرى حكم العقل بقبح الإضرار بالغير، ولا شك في هذه الكبرى الكلية كي يجري فيها الاستصحاب، وإنّما الشك في وجودات الضار التي هي مصاديق ما أدركه العقل كليّةً.

وبزوال وصف «الضرر» لا يحكم على ذات الصدق بالقبح، كما لا يحكم عليه بالحرمة شرعاً، لاقتضاء الملازمة بين حكمي العقل والشرع القطع بانتفاء الحكم الشرعي المستند إلى الإدراك العقلي، حتّى لو قلنا بكون المناط في تشخيص الموضوع العرف لا الدليل ولا العقل، لفرض أن كل عنوانٍ تعلق به تحسين العقل أو تقبيحه فهو بنفسه متعلق الخطاب الشرعي، وحيث ارتفع الحكم العقلي من جهة اختلال بعض خصوصيات الموضوع، ارتفع الحكم الشرعي المستند إليه أيضاً، فلا شك في بقائه كي يستصحب.

هذا كله في الأحكام الشرعية المستكشفة من حكم العقل بقاعدة الملازمة. وأما الأحكام الشرعية المستندة إلى الأدلة النقلية، فلما كان تمييز موضوعها بيد العرف، واحتمل وجود مناطٍ آخر للحكم لم يطلع عليه العقل، جرى الاستصحاب فيها، كما إذا حكم الشارع بجرمة الكذب المضر، ولم يعلم أنّ المناط هو الإضرار أو نفس الكذب - بما أنه إخبار غير مطابق للواقع - وزال الضرر أو شك في زواله، فإنّه يجري استصحاب الحرمة في الشبهتين الحكيمية والموضوعية.

هذا محصل ما يستفاد من كلام الشيخ، وحيث إنّ المصنف ناقش في كلا الوجهين كما سيظهر، فلذا أوضحنا المقصود مقدّمةً لتعليقه عليه.

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

وأما الثاني^(١)، فلأنّ الحكم الشرعي

(١) وهو المستند إلى القضايا العقلية، وهذا شروع في مناقشة الوجه الأول ممّا أفاده الشيخ رحمته، أعني به شبهة عدم إحراز وحدة الموضوع. وبيانه: أنّه إذا حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير عدواناً، ووجوب رد الأمانة، ثم عرض الاضرار أو الخوف من الرد، واحتمل دخله في مناط التحسين والتقييح، انتفى حكم العقل قطعاً، لعدم إدراكه فعلاً، حيث إنّ لم يُحرز ما هو الدخيل في موضوع حكمه.

لكن ارتفاع حكم العقل لا يمنع استصحاب الحكم الشرعي المستند إليه كحرمة التصرف ووجوب الرد المذكورين، وذلك لأنّه بعد استكشاف خطاب شرعي بهما - من قاعدة الملازمة - يشكّ في بقاء وجوب رد الوديعة المستلزم للخوف وحرمة التصرف المستلزمة للاضرار، لاحتمال دخل هذا الوصف في الموضوع.

فإنّ كان المناط في وحدة الموضوع التّظر الدقي العقلي تمّ ما أفاده الشيخ، لكن يلزمه المنع من حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية في الأحكام المستندة إلى الأدلة الثقلية أيضاً، كما إذا ورد «يحرم الصدق الضار» واحتمل مدخلية هذا الوصف في موضوع الحكم، فإذا شك في بقاء مضرّيته لا يجري الاستصحاب، لعدم إحراز وحدة الموضوع، وهذا ممّا لا يلتزم به.

وإن كان المناط صدق الوحدة بالنظر العرفي - كما هو مختار الشيخ الأعظم رحمته أيضاً - فلا بدّ من التفصيل بين الأوصاف، فإن كان الوصف الزائل مقوّمًا للموضوع أو ممّا يحتمل مقوّميته له - كما هو الحال في اعتبار ملكة العدالة في مرجع التقليد المستفاد من مثل: «قلّد المجتهد العادل» - فبزواله لا مجال للاستصحاب، لعدم إحراز وحدة الموضوع في القضيتين، لو لم نقل بإحراز عدمها.

المستكشف به ^(١) عند طروء انتفاء ما احتمل دخله ^(٢) في موضوعه ^(٣)، ممّا ^(٤) لا يرى مقوماً له ^(٥)، كان ^(٦) مشكوك البقاء عرفاً ^(٧)، لاحتمال ^(٨)

وإن كان الوصف الزائل غير مقوم لموضوع الحكم جرى الاستصحاب، كما هو الحال في مثل «الماء المتغير متنجس» في عدّ التغير من الحالات. وحيث إنّ الخصوصيات الدخيلة في حكم العقل معدودة عرفاً من الحالات المتبادلة على الذات، فاللازم القول بمجبة الاستصحاب في هذا السنخ من الأحكام. (١) أي: بالعقل، بعد تسليم قاعدة الملازمة.

(٢) الضمير راجع إلى الموصول في «ما احتمل» المراد به الوصف الزائل، وذلك كالتغير في تقييد الموضوع - أعني به ذات الماء - به. وكذا الحال في وصف الضرر بالنسبة إلى حرمة الكذب المضّر، فإنّه ممّا يحتمل دخله في الموضوع، لكنه ليس مقوماً له.

(٣) أي: موضوع الحكم الشرعي.

(٤) بيان للموصول في «ما احتمل دخله» والمراد به الوصف الزائل.

(٥) يعني: ممّا لا يرى بنظر العرف مقوماً للموضوع، وإن كان مقوماً له بالنظر الدقي، إذ لولا دخله للغا أخذه.

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

(٧) وحيث إنّ المدار على وحدة موضوع القضيتين عرفاً لا عقلاً، فلا بدّ من الالتزام باعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي.

(٨) تعليل لقوله: «كان مشكوك البقاء» وقد تقدم توضيحه.

عدم دخله فيه ^(١) واقعاً، وإن كان لا حكم للعقل بدونه ^(٢) قطعاً ^(٣).

إن قلت: كيف هذا ^(٤)؟ مع الملازمة بين الحكمين.

قلت: ذلك ^(٥) لأنّ الملازمة إنّما تكون في مقام الإثبات والاستكشاف

(١) أي: في الموضوع.

(٢) هذا الضمير وضمير «دخله» راجعان إلى الموصول في «مما» المراد به

الوصف الزائل.

(٣) قيدٌ لـ «لاحكم» يعني: أنّ حكم العقل مرتفع قطعاً عند زوال وصف موضوعه أو قيده، إمّا لإحراز دخله بالخصوص في الملاك، وإمّا لأنّ إحراز العقل لوجود الملاك يكون في ظرف وجود ذلك الشيء من باب القدر المتيقن، وإن لم يكن دخيلاً واقعاً في المناط، بخلاف حكم الشرع، فإنّه لا قطع بعدمه، فيجري فيه الاستصحاب.

(٤) يعني: كيف التفكيكُ بين حكمي العقل والشرع يجعل الأوّل مقطوع الانتفاء

عند زوال بعض القيود، والثاني مشكوك البقاء، ومحكوماً بالإبقاء تعبداً؟

وحاصل هذا الإشكال: أنّ الملازمة بين الحكمين تقتضي وحدة موضوعيهما، وعدم كون أحدهما أوسع من الآخر، إذ المفروض استكشاف خطاب الشارع من قاعدة الملازمة، فكما يتنفي حكم العقل بتبدل بعض خصوصيات الموضوع، فكذلك الحكم الشرعي المستند إليه، وإجراء الاستصحاب فيه من تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر، وهو أجني عن الاستصحاب المصطلح المنقوم بوحدة القضيتين موضوعاً ومحمولاً.

(٥) أي: التفكيك، وهذا الجواب كما يتخلص به عن إشكال التفكيك بين

حكمي العقل والشرع، كذلك يندفع به الوجه الثاني المتقدم في توضيح كلام الشيخ

أعني به انتفاء ركن الاستصحاب وهو الشك في البقاء. ولا بأس قبل توضيح الجواب ببيان أمرين:

الأول: أن للحكم العقلي مرتبتين، وهما الشأنية والفعلية. والمراد بالأولى المناط الواقعي للحكم من المصلحة أو المفسدة الكامنة في الأفعال التي لم يطلع عليها العقل.

وبالثانية إدراك العقل له فعلاً موجب لتحسين أمرٍ وتقبيح آخر. وهذا الحكم الفعلي موقوف على لحاظ الموضوع بجميع الخصوصيات المعتمدة فيه، ومع اختلال بعض الشرائط والقيود الدخيلة في إدراك الحسن والقبح يكون انتفاء ذلك الإدراك قطعياً.

وهذا بخلاف حكمه الشأني، فإنه حكم تقديري معلق على الإحاطة بالملاكات النفس الأمرية، وهي قد تختلف مع المناطات المعلومة التي تكون منشأً لإدراكه الفعلي للحسن والقبح.

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

إذا عرفت هذا فاعلم: أن الملازمة بين حكمي العقل والشرع لا تنافي كون موضوع حكم الشرع أوسع من موضوع حكم العقل، لعدم كون التلازم في مرحلة الثبوت، ضرورة عدم توقف حكم الشرع على حكم العقل الفعلي واقعاً وفي نفس الأمر كي يتحد موضوعهما حقيقةً، بل الملازمة إنما تكون في مقام الكشف والإثبات والعلم بخطاب الشارع، بمعنى أن الدليل على الحكم الشرعي هو العقل، كما قد يكون

لا في مقام الثبوت^(١)، فعدم^(٢) استقلال العقل

غيره من النص والإجماع.

وعليه، فالحكم العقلي واسطة في الإثبات والعلم بالحكم الشرعي، لا في الثبوت وأصل وجوده حتى ينتفي بانتفائه، ومن المعلوم أنّ التبعية في مقام الإثبات لا تلازم التبعية في مقام الثبوت.

نعم، الملازمة الثبوتية تكون بين الحكم الشرعي والحكم العقلي الشأني، لكن الكلام في تبعيته لحكمه الفعلي، لأنه موضوع قاعدة الملازمة.

وبزوال بعض ما يحتمل دخله في موضوع حكم العقل ينتفي حكمه، لكن يشك في ارتفاع حكم الشارع، لاحتمال بقاء ملاكه، فلا بدّ من ملاحظة أنّ الوصف المتبدل هل يكون مقوّمًا أم حالاً، على التفصيل المتقدم بقولنا: «لكن زوال حكم العقل لا يمنع استصحاب الحكم الشرعي ...».

وهذا التقريب، كما لا يتعدد الموضوع بنظر العرف، كذلك يحصل الشك في بقاء الحكم الشرعي، فيستصحب، لاجتماع أركان الاستصحاب.

(١) يعني: يدور الحكم الشرعي مدار الحكم العقلي الفعلي وجوداً فقط، بحيث لو أحرز العقل العلة النامة للحسن أو القبح حكمه بأنّه ممّا ينبغي فعله أو تركه، ولا يدور مداره عدماً أيضاً، إذ لا يدلّ على انحصار عليّته للحكم الشرعي، فلا يصدق قولنا: «لو لم يكن للعقل حكم لم يكن للشرع حكم أيضاً» لعدم الدليل على هذا التلازم، بل الدليل على خلافه، إذ ربما لا يكون للعقل حكم فعلي، لقصوره عن إدراك المناطات الواقعية، كما هو الحال في غالب الأحكام الشرعية الثابتة بالأدلة النقلية، والشارع لا طّلاعه على تلك الملاكات يُنشئ أحكاماً على طبقها.

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

إلّا في حال^١ غير^٢ ملازم لعدم حكم الشرع إلّا في تلك [في غير تلك]
 الحال^٣، وذلك^٤ لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع - من المصلحة^٥
 أو المفسدة التي هي ملاك حكم العقل - كان^٦ على حاله في كلتا الحالتين^٧،
 وإن لم يدركه^٨ إلّا في إحداها، لاحتمال^٩ عدم دخل تلك الحالة فيه^{١٠}،

(١) وهو حال اجتماع الخصوصيات الدخيلة في حكمه، كما في قبح الكذب
 الضار بالغير غير النافع للكاذب.

(٢) خبرُ قوله: «فعدم».

(٣) وهي حال اجتماع الشرائط، لإمكان حكم الشرع مع زوال بعض ما يراه
 العقل دخيلاً في حكمه.

(٤) بيان لعدم الملازمة، وكون موضوع الحكم الشرعي أوسع ممّا يراه العقل.

(٥) بيان للموصول في قوله: «ما هو».

(٦) خبرُ «أن يكون ما هو». ولو أبدل «كان على حاله» بـ «ثابتاً» كان
 أخصر، لصيرورة العبارة هكذا «لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع ...
 ثابتاً في كلتا الحالتين».

(٧) يعني: حالتي بقاء ذلك الوصف وارتفاعه.

(٨) أي: وإن لم يدرك العقلُ الملاكَ إلّا في إحدى الحالتين، وهي حالة وجود
 الوصف، فوجود الوصف دخيل في العلم بالملاك، لا في أصل وجوده.

(٩) تعليل لاحتمال وجود الملاك في الحالتين وإن لم يدركه العقل إلّا في إحدى
 الحالتين، التي هي طريق استكشاف العقل للملاك من دون دخلها فيه ثبوتاً، فالملاك
 في كلتا الحالتين موجود.

(١٠) أي: في الملاك.

أو احتمال^{١١} أن يكون معه ملاك آخر

(١) معطوف على «احتمال عدم» يعني: أو لاحتمال أن يكون مع ذاك الملاك ملاكٌ آخر بلا دخل لتلك الحالة الزائلة فيه أصلاً، وإن كان لتلك الحالة دخل في اطلاع العقل على الملاك واستكشافه له. وهذا وجه ثانٍ لاستصحاب الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي.

والفرق بين الوجهين: أنه على الأوّل يطرد ملاكٌ واحد في الحالتين، وعلى الثاني يوجد ملاكان، يختص أحدهما بحال وجود الوصف، ويشترك الآخر بين حالتي وجوده وعدمه، ومن المعلوم أن احتمال وجود ملاك آخر معه - كاحتمال بقاء الملاك الأوّل - ملزومٌ لاحتمال بقاء الحكم الشرعي، وهو كافٍ في جريان الاستصحاب، لوجود مناطه وهو الشك في البقاء.

فإن قلت: تصحيح إجراء الاستصحاب بهذا الوجه الثاني غير سديد، إذ مع فرض انتفاء الملاك في الفعل الواجد للوصف، واحتمال قيام مناط آخر بالفعل الفاقد للوصف، يكون الحكم المنبعث عن الملاكين متعدداً، ولا يجري في مثله الاستصحاب، لأنه من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلي، وهو الشك في حدوث فردٍ للكليّ مقارنةً لارتفاع فردة الموجود سابقاً، ومن المعلوم أن الفرد المشكوك الحدوث محكوم بعدم حدوثه بالأصل.

قلت: ليس المقصود إجراء الاستصحاب في ملاك الحكم ومناطه الدائر بين الزائل والحادث، بل الغرض استصحاب الحكم الشرعي الشخصي الذي يستند حدوثه إلى مناطٍ، وبقاؤه إلى مناطٍ آخر، ومن المعلوم أن تبدل الملاك لا يقتضي تبدل نفس الحكم، كوجوب إكرام زيد لكونه عالماً، وبعد زوال علمه - لمرض مثلاً - لكونه هاشمياً. ونظيره في التكوينيات تبديل عمود الخيمة بمثله الحافظ لهيئتها

بلا دخل لها ^(١) فيه أصلاً، وإن كان لها ^(٢) دخل فيما اطلع عليه من الملاك.
وبالجملة ^(٣): حكم الشرع إنما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعاً، لا ما
هو مناط حكمه فعلاً. وموضوع حكمه كذلك ^(٤) مما لا يكاد يتطرق إليه

الموجودة الشخصية، فإنه لا يوجب تغيراً في تلك الهيئة الوجدانية.
والنتيجة: أن احتمال حدوث ملاك آخر قائم بالفعل الفاقد للوصف يوجب
احتمال بقاء حكمه الشرعي، فيستصحب، لاجتماع أركانه من اليقين بحدوث الجعل
والشك في الارتفاع.

(١) أي: لتلك الحالة، وضميراً «معه، فيه» راجعان إلى الملاك.
(٢) أي: لتلك الحالة كالإضرار في حرمة الكذب وقبحه، فإنه دخيل في
موضوع حكم العقل بالقبح، وغير دخيل في المفسدة الواقعية التي لم يطلع عليها
العقل.

(٣) هذا حاصل ما أفاده في الإراد على كلام الشيخ رحمته الله، وحاصله - كما
عرفت - أن حكم الشارع تابع للملاك الواقعي لحكم العقل الشأني، بحيث لو التفت
إليه لحكم به فعلياً، وليس حكم الشرع تابعاً لحكم العقل فعلاً لأجل إحرازه مناط
حكمه، إذ يمكن أن يكون مناط حكم الشرع أعم من ملاك حكم العقل.

(٤) أي: فعلاً، وغرضه ردّ ما تقدم من الشيخ من أن الأحكام العقلية كلّها
مفصلة من حيث المناط ولا إهمال فيها، ويدور أمرها بين وجودها قطعاً وعدمها
كذلك، فلا يتطرق الشك فيها كي تستصحب.

وحاصل الرد: أن للعقل حكمين، أحدهما شأني، والآخر فعلي، فإن كان
الغرض إنكار الإهمال في حكمه الفعلي، فهو كلام متين، لأنه إذا أحاط بمناط حكمه
حكم، وإلا فلا يحكم.

الإهمال والإجمال، مع تطرقه إلى ما هو موضوع حكمه شأنًا، وهو ما قام به ملاك حكمه واقعاً، فربّ خصوصية لها دخل في استقلاله ^(١) مع احتمال عدم دخله ^(٢)، فبدونها ^(٣) لا استقلال له بشيء قطعاً، مع احتمال بقاء ملاكه ^(٤) واقعاً، ومعه ^(٥) يحتمل بقاء حكم الشرع جدّاً، لدورانه ^(٦) معه وجوداً وعدمًا، فافهم

لكن زوال الوصف إنّما يوجب انتفاء الحكم العقلي الفعلي الكاشف عن الخطاب الشرعي، ولا يقتضي انتفاء الملاك الواقعي المنبعث عنه الحكم الشرعي. وإن كان الغرض إنكار الإهمال في حكم العقل الشأني، فهو غير ظاهر الوجه، لاحتمال وجود مصالح ومفاسد في الأفعال واقعاً لم يطلع عليها العقل، كما هو كذلك في أكثر الأحكام الشرعية، ولو اطلع عليها لأدرك حسنّها وقبحها قطعاً، ولأدعّن بما أنشأه الشارع للتحفظ على تلك الملاكات، فالعقل بالنسبة إلى المناطات الواقعية شاك، وليس له سبيل إلى الجزم بانتفائها بمجرد عدم إحاطته بها. وحيث احتمل وجود ملاك واقعي غير ما أدركه العقل، فالشك في بقاء الخطاب الشرعي متحقق جزماً، ومعه يجري الاستصحاب.

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

(٢) الضمير راجع إلى الموصول في « ما قام ».

(٣) أي: فبدون تلك الخصوصية لا استقلال للعقل بشيء.

(٤) يعني: مع احتمال بقاء ملاك حكم العقل واقعاً.

(٥) أي: ومع احتمال بقاء الملاك واقعاً - بدون تلك الخصوصية - يحتمل بقاء

حكم الشرع.

(٦) أي: لدوران حكم الشرع مدار الملاك الواقعي - لا المعلوم - وجوداً

وعدمًا.

وتأمل جيداً (*).

وقد تحصل ممّا أفاده المصنف: أنّه لا فرق في حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية بين كون دليل الحكم هو العقل أو النقل، إذا صدق وحدة القضيتين عرفاً.

(*) هذا ما أفاده المصنف هنا وفي الحاشية^(١)، ووافقه المحققان النائيني والعراقي رحمهما ^(٢) بما يقرب منه، وخالفه تلميذه المحقق الإصفهاني بما محصله: أنّ حكم العقل العملي - في مقابل حكم العقل النظري - مأخوذ من المقدمات المحمودة والقضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام، وهذه العناوين المحكومة بالحسن أو القبح على ثلاثة أقسام، إذ:

تارة: يكون الفعل علّة تامة للحسن والقبح، كالعدل والظلم.

وأخرى: مقتضياً لأحدهما كالصدق والكذب، فإنّ الصدق وإن اقتضى اتصافه بالحسن لو خلّي وطبعه، لكن حسنه الفعلي منوط باندرجاه تحت عنوان العدل، ولذا قد يتصف بالقبح إذا صار مهلكاً لنفس محترمة.

وثالثة: لا يكون الفعل بنفسه مقتضياً للحسن أو القبح، فضلاً عن عليّته لأحدهما، وذلك كالضرب، فإنّه يتصف بالحسن إذا اندرج تحت عنوان العدل، كما إذا كان للتأديب، وبالقبح إذا اندرج تحت عنوان الظلم، كما إذا كان للتشفي من ألم الغضب، ولا يتصف بشيءٍ منهما إذا لم ينطبق عليه أحد العناوين، كضرب غير ذي الروح.

وحيث كان التحسين والتقبيح من الآراء المحمودة، فالمراد بالحكم العقلي هو الحكم العقلاني بمدح فاعل بعض الأفعال، لما فيه من المصلحة العامة الموجبة لحفظ

(١) حاشية الرسائل، ص ١٧٧-١٧٦

(٢) فوائد الأصول، ج ٤، ص ٣٢١ - ٣٢٣؛ نهاية الأفكار، ج ٤، ص ١٩ - ٢٣

النظام، وذمّ فاعل بعضها الآخر، لما فيه من المفسدة العامة الموجبة لاختلال النظام وفساد النوع، وكلٌّ من هذه المصلحة وتلك المفسدة هي الموجبة لبناء العقلاء على المدح والذم، إذ استحقاقهما من أهمّ سبيل حفظ النظام وموانع اختلاله.

ومبنى قاعدة الملازمة: أنّ الشارع بما أنّه رئيس العقلاء وواهب العقل ومنزّه عن الأغراض النفسية، فهو أيضاً يحكم بالمدح والذم، ومدحه ثوابه، وذمه عقابه. وحيث إنّ المدح والذم من صفات الأفعال الاختيارية، فلا بدّ أن يصدر العنوان الممدوح أو المذموم - بما هو - عن قصد وعمد، لا صدور ذات الفعل المعنون فقط.

مثلاً: إذا صدر منه الضرب بالاختيار بدون قصد التأديب، لكن ترتب عليه الأدب قهراً، لم يصدر من الضارب التأديب الممدوح، ومن الواضح أنّ صدوره بعنوانه بالاختيار ليس إلّا بكون الفعل بما له من العنوان الممدوح المتلفت إليه - الذي لا وعاء له إلّا وجدان فاعله - صادراً منه بالإرادة المتعلقة بعنوانه، ووجوده الواقعي ليس محكوماً بالحسن والقبح حتى يشك في بقاءه، بل ما لم يحرز ذلك العنوان فهو مقطوع الارتفاع.

إذا تحقق هذا تعرف أنّ لا معنى للشك في نفس الحكم، ولا في موضوعه الكلي، ولا في الموضوع الخارجي، للقطع بالارتفاع. لا لأجل أنّ الحاكم هو العقل الذي لا يشك في حكم نفسه، فإنّه ممنوع:

أولاً: بعدم الحكم للعقل، وأما شأنه التعقل والإدراك.

وثانياً: أنّ المناط في حكم العقل عنوانٌ لموضوعه، ولأجله يشك في بقاء الموضوع، فكيف يتصور القطع بانتفاء حكم العقل؟ مع أنّ العلة والمعلول متلازمان قطعاً وظناً وشكاً، فإذا كانت العلة مشكوكة كان المعلول مشكوكاً فيه لا مقطوع العدم، سواء أريد به حكم العقل أم الشرع، إذ المفروض أنّه لا علة له إلّا ما هو حكم العقل.

ومنه ظهر أنّ ما أفاده الماتن من كون انتفاء الحكم العقلي من انتفاء الكاشف

وهو لا يستدعي انتفاء المكشوف، غير ظاهر، لما عرفت من أن الإضرار ليس بوجوده الواقعي مناطاً للقبح والعقاب ليعلم تارةً ويشك فيه أخرى، بل بوجوده في وعاء وجدان العقل، فالمناط مع عدم إحرازه مقطوع العدم، لأن المدح والذم فعليته وتنجزه واحد، وما كان كذلك يستحيل أن يكون موضوعه الشيء بوجوده الواقعي حتى يعقل الشك فيه، هذا^(١).

والظاهر أن الحق ما أفاده المصنف من جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي، وذلك لأن العلم في الأحكام العقلية من التحسين والتقيح موضوع، فإن لم يحرز العقل مصلحة شيء أو مفسدته لا يحكم بحسنه أو قبحه، فحكمه بأحدهما منوط بالإحراز المزبور، والإتيان بذوي المصلحة أو المفسدة اختياراً حتى يتصف الفعل بالحسن الفاعلي أو القبح كذلك، ومعلوم أن مقتضى موضوعية العلم هو القطع بانتفاء ما يترتب عليه من الحكم بالحسن أو القبح مع انتفائه، كانتفاء كل حكم بارتفاع موضوعه إن كان بسيطاً، أو جزئه إن كان مركباً.

فإذا كان العلم بالإضرار المترتب على الكذب مثلاً موضوعاً لحكم العقل بالقبح فإن صار مشكوكاً فيه، انتفى حكمه بالقبح قطعاً، لارتفاع موضوعه وهو العلم بالإضرار، فالشك في الموضوع مساوق للقطع بعدمه، كما هو شأن القطع الموضوعي في سائر الموارد، فحديث تبعية المعلول للعلّة علماً وظناً وشكاً أجنبي عن مثل هذا المورد مما أخذ القطع فيه موضوعاً، وإّما مورده هو ما إذا كان الشيء بوجوده الواقعي علّةً، فإنّه يصح حينئذٍ أن يقال: المعلول تابع للعلّة علماً وظناً وشكاً، هذا.

وأما العلم في الأحكام الشرعية، وكذا ملاكاتها التي هي من الخواص الطبيعية والآثار الوضعيّة القائمة بذوات الأشياء الخارجية، فهو طريق محض وكاشف صرف.

نعم، علم الشارع بها دافع إلى تشريع الأحكام، ومقتضى طريقة العلم وعدم دخله لا في الحكم ولا في ملاكه هو تبعية الحكم الذي هو اللازم للزومه أعني به الملاك في العلم والظن والشك، وهذا مورد تبعية المعلول للعللة في العلم وأخويه .

وقد ظهر مما ذكرنا: أنَّ شك العقل في موضوع حكمه وإن كان مساوفاً للقطع بعدم حكمه بالحسن أو القبح، لأثمة مقتضى موضوعية العلم له، لكنه يوجب الشك في بقاء الحكم الشرعي المستكشف بالحكم العقلي، لما مرَّ من تبعية الحكم الشرعي للملاك الواقعي من دون دخل للعلم فيه، ومن المعلوم أنَّ الشك في بقاء الحكم مورد الاستصحاب من غير فرق في ذلك بين مناشئ الشك .

فتلخص مما ذكرناه أمور :

الأول: ترتب الحكم العقلي - من التحسين والتقيح - على العلم بالصلاح والفساد، وعدم ترتب شيء من الحكم الشرعي وملاكه على العلم، فإذا شك في بقاء حرمة «الكذب الضار» المستكشف من حكم العقل بقبحه بعد ارتفاع ضرره، جرى استصحاب حرمة، وإن ارتفع حكم العقل فعلاً بقبحه .

الثاني: أنَّ الحُسن والقبح العقليين الفاعلين منوطان بالعلم بالمصلحة والمفسدة وإرادة الفاعل واختياره في إيجاد الفعل المشتعل عليهما، وإن اتصف نفس الفعل أحياناً لدخله في حفظ النظام والمصلحة النوعية بالحسن، لكن لا يتصف بالحسن الفاعلي، لعدم صدوره عن الإرادة والاختيار .

فما أفاده المحقق الإصفهاني رحمته من «تقوم حكم العقل بالحسن والقبح بالالتفات وإرادة الفاعل» لا يخلو من تأمل، فإنَّ مبنى التحسين والتقيح العقلايين لما كان حفظ النظام، فلا ريب في عدم دخل إرادة الفاعل في تحققه، فإنَّ حفظ النظام يتوقف على عدم تحقق الظلم الذي هو التجاوز عن الحد، سواء التفت إليه الفاعل أم لا .

وعليه، فلا يتوقف الحُسن الفعلي والقبح كذلك على العلم ونحوه مع فرض كونهما من القضايا المشهورة التي تطابقت عليها آراء العقلاء . وما أفاده متين في

الحسن الفاعلي، لكن الحافظ للنظام هو الفعل من حيث هو، لا من حيث استناده إلى فاعل مختار.

الثالث: أن حكم العقل واسطة إثباتية وطريق للعلم بالحكم الشرعي، وليس علةً واسطةً ثبوتية له حتى يرتفع بارتفاعه، ولذا يشك في ارتفاعه مع القطع بانتفاء حكم العقل، ومجرد إدراكه لعلّة التشريع - كالإضرار في الكذب - لا يترتب عليه إلا القبح العقلي الكاشف عن الحرمة، ولا يدل على انحصار علة التشريع به، حتى ترتفع حرمة الكذب غير الضار بارتفاع الضرر، فتبعية الحكم الشرعي للحكم العقلي في مقام الإثبات فقط لا تقتضي ارتفاعه واقعاً بارتفاع الحكم العقلي، بل توجب الشك في بقاءه.

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

الخامس: أنه قد ظهر ما في قوله ﷺ: «ان الإضرار ليس بوجوده الواقعي مناطاً للقبح والعقاب، ليعلم تارةً، ويشك فيه أخرى... إلخ» من الإشكال، وهو ما عرفت من أنه مقتضى موضوعية العلم للأحكام العقلية دون الأحكام الشرعية، فإن العلم فيها وفي ملاكاتها طريق محض، ومقتضاه تبعية الأحكام الشرعية لملاكاتها الواقعية دون العلم بها، فانتفاء حكم العقل العملي بالمدح أو الذم، لعدم إحراز الجهة المحسنة أو المقبحة، لا يستلزم انتفاء الحكم الشرعي أيضاً، بل يوجب الشك فيه، لاحتمال وجود ملاك واقعي له لم يدركه العقل، وهذا الشك يصحح جريان الاستصحاب فيه والمؤاخذة على مخالفته.

ثم إنّه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب في حجية الاستصحاب مطلقاً، وعدم حجّيته كذلك^(١)، والتفصيل بين الموضوعات والأحكام، أو بين ما كان الشكّ في الرافع وما كان في المقتضي، إلى غير ذلك من التفاصيل الكثيرة^(٢)، على^(٣) أقوالٍ شتّى لا يهمنّا نقلها ونقل ما ذكر من الاستدلال عليها، وإنّما المهمّ الاستدلال على ما هو المختار منها، وهو الحجّية مطلقاً، على نحو يظهر بطلان سائرها^(٤)، فقد استدلّ عليه^(٥) [عليها] بوجوه:

الوجه الأوّل

استقرار بناء العقلاء^(٦) من الإنسان، بل ذوي الشعور من كافة أنواع

(١) أي: مطلقاً، وهذان الإطلاقان في مقابل التفاصيل التي أشار إلى بعضها.

(٢) التي تقدّمت الإشارة إليها في (ص ٦ - ٨).

(٣) متعلق بـ «اختلاف».

(٤) فلا حاجة إلى إطالة الكلام بالبحث عن أدلّتها وردّها، لكنه قد تعرّض لتفصيل الشيخ الأعظم قدس سره بين الشكّ في المقتضي والرافع، وللتفصيل بين الوضع والتكليف.

(٥) أي: على المختار، وعلى تقدير تأنيث الضمير فالمرجع الحجّية.

أدلة حجية الاستصحاب:

الوجه الأوّل: بناء العقلاء

(٦) المراد ببناء العقلاء وسيرتهم هو عملهم، في مقابل الإجماع القولي، غاية

الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة،

الأمر أنّ السيرة تطلق - كما قيل - على عملهم بما هم متديّنون بدينٍ ومتشبّهون بشريعة، كاستقرار طريقتهم على بيع المعاطاة، واكتفائهم بالعقد الفعلي استناداً إلى تدبّينهم بدين، واعتبار هذه السيرة منوط بالإمضاء.

والبناء يطلق أيضاً على استقرار العقلاء بما هم عقلاء على أمر شرعي، كبنائهم على اعتبار الخبر الموثوق الصدور.

ويقابل هذين البناءين ما يطلق عليه فهم العرف، كإقتضاء فهمهم بما هم عرف في تعيين المرادات من ظواهر الألفاظ، كبنائهم على اعتبار الظواهر وأصالة الحقيقة ونحوهما.

وكيف كان، فلا استدلال ببناء العقلاء على اعتبار الاستصحاب مؤلف من مقدّمتين :

أمّا الأولى، فمحصلها: استقرار بناء العقلاء على إبقاء ما كان على ما كان، بمعنى كون الاعتماد على الوجود السابق المتيقّن في ظرف الشك في بقائه من مرتكزات العقلاء في جميع أمورهم وشؤونهم، فالشكّ المسبوق باليقين وغير المسبوق به ليسا على حدّ سواء عندهم، لعدم اعتنائهم باحتمال تبدّل ذلك المعلوم السابق بغيره، بخلاف ما إذا لم تكن الحالة السابقة محرزة، فإنّهم يرجعون إلى أمور أخرى كالاحتياط العقلي ونحوه.

بل يمكن دعوى عدم اختصاص هذا البناء بالعقلاء، لأنّه دأب كافة ذوي الشعور، ومن جبلّيات جميع النفوس، لما يرى من رجوع الحيوانات إلى أو كارها بعد تركها.

وأمّا الثانية، فيبيانها: أنّ هذا البناء حجة شرعاً، لعدم ردع الشارع عنه، وهذا

وحيث ^(١) لم يردع عنه ^(٢) الشارع كان ماضياً.
وفيه أولاً: منع استقرار بنائهم على ذلك ^(٣)

المقدار كافٍ في الإمضاء.

وعليه، فمقتضى هذا الدليل حجّة الاستصحاب مطلقاً من باب الأصل لا الأمانة، لأنّ اعتباره لأجل الظنّ بالبقاء هو مقتضى الوجه الثاني الآتي.
قال شيخنا الأعظم في عداد أدلّة اعتبار الاستصحاب مطلقاً: «ومنها: بناء العقلاء على ذلك في جميع أمورهم، كما ادّعاه العلامة في النهاية وأكثر من تأخّر عنه، وزاد بعضهم أنّه لولا ذلك لاختلّ نظام العالم ...» ^(١).

(١) هذا إشارة إلى وجه حجّة بناء العقلاء، إذ من المعلوم عدم كون بنائهم بنفسه حجّةً، وإنّما يتوقف اعتباره على إمضاء الشارع، وهذا الإمضاء قد يستكشف بالدليل اللفظي، وقد يستكشف بعدم الردع بشرط إمكانه وعدم مانعٍ عنه من تقيّةٍ وغيرها في البين.

(٢) أي: عن بناء العقلاء.

(٣) أي: على العمل على طبق الحالة السابقة.

ثم إنّ المصنف أورد على التمسك ببناء العقلاء على اعتبار الاستصحاب

بوجهين:

الأوّل: ما يرجع إلى منع المقدّمة الأولى، يعني: أنّ المقصود بالاستدلال بهذا البناء إثبات تعويلهم على الحالة السابقة تبعداً، وكفاية نفس الوجود السابق - بما هو متيقّن - لترتيب آثاره عليه في ظرف الشكّ. مع أنّه ممنوع، إذ لا معنى للتعبّد المحض

في عمل العقلاء به ارتكازاً، بل لابدّ من استناده إلى منشأ عقلائي، وهو أحد أمور ثلاثة :

فقد يكون منشؤه الاحتياط، كما إذا كان له ولدٌ في بلد آخر، وجرت عادة الأب على الإنفاق عليه وسدّ حاجاته المالية، فإنّه لو شكّ الوالد في حياة ابنه أرسل إليه الأموال رجاءً واحتياطاً، حذراً من ابتلاء ابنه بضيق المعاش على تقدير بقاءه حياً.

وقد يكون منشؤه الاطمئنان بالبقاء أو الظنّ به، وذلك كالتاجر الذي يُرسل البضائع إلى تاجر في بلدة أخرى، فإنّه وإن لم يبحث عن حياته كلّ مرّة، ولكنه مطمئن ببقائه حياً، ولذا يرسلها إليه، بحيث لو علم بموت جماعة من أهل تلك البلدة واحتمل كون وكيله منهم، لم يرسل الأموال الخطيرة إليه قطعاً، لزوال اطمئنانه - بل ظنه - بالبقاء.

وقد يكون منشؤه الغفلة عن شكّه الفعلي في بقاء ما كان، كما إذا غيّر مسكنه وغفل عنه، فإنّه قد يسلك الطريق المنتهي إلى داره الأولى. وهذا في الحيوانات أظهر، لأجل عاداتها الحاصلة من تكرار الفعل السابق، ومع تبدل عاداتها لا ترجع إلى محلها الأول إلّا لأجل الغفلة.

وعليه، فليس من ارتكازيات العقلاء العمل تعبدّاً بالمتيقّن السابق في ظرف الشكّ في بقاءه، كي يتّجه الاستدلال به على اعتبار الاستصحاب.

الثاني: ما يرجع إلى منع المقدّمة الثانية أعني بها تحقق شرط الاعتبار، وحاصله: أنّ حجّة هذا البناء العقلاني - كسائر موارد، كبنائهم على العمل بخبر الثقة - منوطة بالإمضاء ولو بعدم الردع. لكنه ممنوع، إذ لا دليل على الإمضاء، بل

تعبداً^(١)، بل إمّا رجاءً واحتياطاً، أو اطمئناناً بالبقاء، أو ظناً [به] ولو نوعاً^(٢)،

دلّ على الردع عنه طائفتان من الأدلة:

الأولى: ما دلّ بالعموم على ردعه وعدم اعتباره، كآليات والروايات الناهية عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٣)، وهي شاملة للمقام، إذ المفروض زوال اليقين ببقاء الحالة السابقة، وغاية ما يمكن دعواه وجود الظنّ باستمرارها، ومن المعلوم أنّ كلّ ما ليس بعلمٍ موضوعٌ للنهي عن اتّباعه. الثانية: ما دلّ من الكتاب والسنة على كون المرجع في الشبهات أصالة البراءة كما هو مذهب الأصوليين، أو أصالة الاحتياط كما هو مذهب أصحابنا المحدثين، فإنّ إطلاق أدلّة البراءة يشمل ما إذا كان الشكّ في ثبوت التكليف مسبوقاً بالعلم به وغير مسبوق بالعلم به، فمثل «رُفِعَ ما لا يعلمون» ينفي ظاهراً وجوب صلاة الجمعة المعلوم وجوبها حال حضور الإمام المعصوم عليه السلام وبسط يده، والمشكوك بقاءه حال الغيبة، لاحتمال كون حضوره عليه السلام مقوماً لوجوبها.

وكذا أدلّة الاحتياط الآمرة بالوقوف عند الشبهة، فإنّها بإطلاقها تقتضي الأخذ بالحائطة للدين، سواء أكان الشكّ مسبوقاً بالعلم بالتكليف أم لم يكن.

وقد تحصّل: أنّ بناء العقلاء على الأخذ باليقين السابق على تقدير تحققه يكون مردوعاً عنه، فلا عبرة به لإثبات حجّة الاستصحاب.

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

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

أو غفلة^(١) كما هو^(٢) الحال في سائر الحيوانات دائماً وفي الإنسان أحياناً.
وثانياً: سلّمنا ذلك^(٣)، لكنّه لم يعلم أنّ الشارع به^(٤) راضٍ، وهو عنده
ماضٍ، ويكفي في الردع عن مثله^(٥) ما^(٦) دلّ من الكتاب والسنة على النهي
عن اتّباع غير العلم، وما^(٧) دلّ على البراءة أو الاحتياط في الشبهات،

(١) بمعنى عدم التفاتهم إلى العلم السابق والشكّ اللاحق، فيكون عملهم بالحالة السابقة غفلةً ومن دون التفاتٍ.

(٢) أي: العمل على الحالة السابقة غفلةً حال غير الإنسان من الحيوانات دائماً، لاختصاص صفتي العلم والشكّ بالإنسان، فلا يستند عمل غير الإنسان بالحالة السابقة إلى الاستصحاب، بل إلى العادة الحاصلة من تكرّر الفعل ما لم تبدّل بعادةٍ أخرى، ومع التبدّل لا يرجع الحيوان إلى محلّه السابق إلّا مع الغفلة، بخلاف الإنسان، فإنّه قد يكون للغفلة وقد يكون لغيرها، ولذا قال تعالى: «وفي الإنسان أحياناً».

(٣) أي: سلّمنا استقرار بناء العقلاء على العمل بالحالة السابقة، لكنه ... وهذا ثاني إيرادي المصنف على الدليل المزبور، وقد تقدم بقولنا: «الثاني ما يرجع إلى المقدمة الثانية ...».

(٤) هذا الضمير وضمير «هو» راجعان إلى بناء العقلاء.

(٥) التعبير بالمثل لأجل شمول دليل النهي عن اتّباع غير العلم لهذا البناء على العمل باليقين السابق وغيره من الموارد، كبناء العقلاء على العمل بخبر الثقة. إلّا أن
يجاب عنه بخروجه تخصّصاً لا تخصّصاً، لاحظ تفصيل الكلام في التعليقة.

(٦) فاعلُ «يكفي» وهذا إشارة إلى أوّل طائفةٍ تدلّ على المنع.

(٧) معطوف على «ما دلّ» وإشارة إلى الطائفة الثانية المانعة من العمل بهذا

البناء العقلاني.

فلا وجه^(١) لا تباع هذا البناء فيما لا بدّ في اتّباعه من الدلالة على إمضائه، فتأمّل جيّداً^(٢) (*).

(١) هذا متفرّع على عدم العلم بإمضاء الشارع لبناء العقلاء على العمل بالحالة السابقة.

(٢) ولا تتوهم أنّ مردوعية السيرة بالآيات الناهية عن متابعة غير العلم دوريّة، لعين ما تقدم في بحث حجّة الخبر الواحد، فيقال في المقام: إنّ رادعية الآيات عن السيرة على العمل بالاستصحاب متوقفة على عمومها لها، وعمومها لها متوقف على عدم تخصيصها ببناء العقلاء، وعدم التخصيص متوقف على عدم حجّة بناء العقلاء، إذ لو كان حجةً لخصّ العموم، فإثبات عدم حجّة بنائهم على الاستصحاب بأصالة عموم الآيات متوقف على عدم حجّة بنائهم، وهو الدور. فلا فارق بين المقام ومسألة حجّة الخبر.

لأنّه توهم فاسد، للفرق بين المقامين، إذ في بحث الخبر - بعد تقرير الدور من الطرفين - أثبت المصنف اعتبار السيرة التي كانت على الخبر بالاستصحاب المفروغ عن اعتباره، وخصّص به الآيات الناهية. وهذا بخلاف المقام، إذ لا دليل على اعتبار بناء العقلاء على الحالة السابقة، لفرض عدم ثبوت حجّة الاستصحاب بعدد، فكيف تخصّص الآيات الرادعة بالسيرة التي لم يثبت اعتبارها شرعاً؟

(*) ومَنَعَ شيخنا الأعظم الاستدلال ببناء العقلاء على الاستصحاب: بأنّ المستصحب إن كان من الموضوعات الخارجية، فالعمل به إنّما هو للغلبة المورثة للظن بالبقاء، فلو اقتضت الغلبة للظن بعدمه، يبنوا عليه.

وإن كان من الأحكام الشرعية، فلم يثبت بناؤهم عليه، إلّا في الشك في النسخ والشك في حدوث الحكم، مع عدم استناد بنائهم فيهما إلى الاستصحاب المصطلح،

بل لأمانة عدم، بملاحظة كون بناء الشارع على التبليغ والبيان^(١).

و كيف كان، فتحقيق الكلام منوط بالبحث في جهتين:

إحداهما: في ثبوت صغرى بناء العقلاء مطلقاً، وعدمه كذلك، أو التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع، كما في تقرير بحثي المحقق النائيني وسيدنا الفقيه الأعظم الإصفهاني رحمتهما^(٢)، أو التفصيل بين الأمور الدينية والدنيوية، كما في تقرير شيخنا المحقق العراقي رحمته، وجوة يأتي الإشارة إليها.

ثانيتها: في حجية هذا البناء على تقدير تحققه.

أما الجهة الأولى فمحصلها: أنه قد يقال باستقرار بناء العقلاء على العمل بالمتيقن السابق موجبةً جزئية، وأنهم لا يعاملون مع الشك في البقاء معاملة الشك في الحدوث، فيما أحرز اقتضاؤه للاستمرار، وشك في طروء المزيل، وهذا بناءً عملي على الشك إلهاماً من واهب العقل، وليس لطريقة الشك المسبوق باليقين، لامتناعها، ولا للتعبد.

لكنه ممنوع بما تقدم من الماتن رحمته من: أن بناء العقلاء على الحالة السابقة المعلومة إن كان للاطمئنان أو الرجاء أو الظن بالبقاء، فهو وإن كان مسلماً، لكنه أجنبي عن المدعى، وهو الأخذ بالحالة السابقة لمجرد ثبوتها. مع أنه لو اقتضى الاحتياط عدم البناء على الحالة السابقة، فلا أقل من الشك في استقرار سيرتهم على العمل بالمشكوك فيه عملهم بالمتيقن.

والبناء على الحالة السابقة غفلة عن حقيقة الحال، وإن كان مما يتفق أحياناً، لكنه أجنبي عن الاستصحاب المتقوم بالشك الفعلي، كما سيأتي في التنبيه الأول. وعليه، فتسليم هذه السيرة العملية تارةً في خصوص الشك في الرافع، كما في

(١) «فرائد الأصول، ج ٣، ص ٩٥ - ٩٦»

(٢) «منتهى الوصول، ص ٢١»

تقرير بحث المحقق النائيني^(١). وأخرى في الأمور الدنيوية دون الدينية كما في تقرير بحث المحقق العراقي «لثبوت هذا الخلاف العظيم بين الأعظم من الأعلام خلفاً عن سلف، وذهاب جمع منهم إلى عدم الحجية، إذ المنكرون للحجية أيضاً من العقلاء، بل كل واحد منهم بمثابة ألف عاقل»^(٢)، لا يخلو من شيء.

إذ في الأول: أنه لا معنى للتعبد في عمل العقلاء، فأخذهم بالحالة السابقة لا بد أن يكون اطمئناناً ببقائه أو رجاءً، خصوصاً إذا كان الاحتياط مقتضياً لتحصيل الاطمئنان بالواقع، والتوقف والفحص، كما هو الحال في الأمور الخطيرة.

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

وثانياً: بأنّ تصريحه عليه السلام فيما يتعلق بمضمرة زرارة لإثبات عموم اعتبار الاستصحاب «بظهور سوق الرواية في كونه في مقام إدراج المورد تحت كبرى ارتكازية لا تعبدية»^(٣)، ينافي إنكار بناء العقلاء في الأمور الدينية، لأنّ مورد سؤال زرارة وتطبيق الكبرى الكلية عليه هو الوضوء، فالالتزام بارتكازية الكبرى من جهة اختصاص بناء العقلاء بالأمور الدنيوية من جهة أخرى مستلزمان لتخصيص المورد الممتنع، فتأمل جيداً.

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

«١» فوائد الأصول، ج ٤، ص ٣٣٢

«٢» نهاية الأفكار، ج ٤، ص ٣٤

«٣» المصدر، ص ٤٣

وأما الجهة الثانية - وهي إمضاء بناء العقل - فمحصلها: أن المصنف عليه السلام فصل بين المقام والسيرة على العمل بخبر الثقة بوجهين: أحدهما: الاعتراف برادعية عمومات النهي - عن متابعة غير العلم - لبنائهم على الاستصحاب، وعدم رادعتها لعملهم بخبر الثقة. وثانيهما: أن اللازم في اعتبار السيرة هنا هو الإمضاء الذي لا بدّ من إحرازه، وحيث لا سبيل إليه كفى في الردع عموم النهي عن العمل بغير العلم، وهذا بخلاف الخبر، لتصريحه بكفاية عدم ثبوت الردع في إمضاء السيرة، هذا.

وأورد على كلا وجهي الفرق:

أما على الأوّل، فيما أفاده المحقق النائيني عليه السلام: من منافاة دعوى صلاحية الآيات هنا للردع عن السيرة لما أفاده في بحث حجية الخبر، من خروج جميع موارد السير العقلانية عن العمل بما وراء العلم بالتخصص «مع أنّ بناء العقل على الأخذ بالحالة السابقة لو لم يكن أقوى من بنائهم على العمل بخبر الواحد، فلا أقلّ من التساوي، فكيف كانت الآيات رادعة عن بناء العقل في المقام، ولم تكن رادعة عنه في ذلك المقام؟»^(١).

وأجاب عنه شيخنا المحقق العراقي عليه السلام بما محصله: أن التفكيك بين المقامين في محله، لخروج السيرة الخيرية عن موضوع عمومات الردع، لقيامها على تتميم الكشف وإثبات العلم بالواقع الموجب لخروج موردها عن تلك النواهي تخصصاً. وهذا بخلاف المقام، لأنّ بناءهم على الأخذ بالحالة السابقة إنّما هو من جهة الأصلية في ظرف الجهل بالواقع، لا الأمارية وتتميم الكشف، فعملهم هنا لا يخرج عن كونه عملاً بغير العلم، فيشملة عموم الردع.

نعم، لو أريد بعدم العلم عدم الحجة على الوظيفة الفعلية - ولو ظاهرياً - لا عدم العلم بخصوص الواقع، امتنع الردع هنا أيضاً، إلا أنه خلاف ظهور مثل قوله تعالى: ﴿ولا تقف ما ليس لك به علم﴾ في عدم العلم بالواقع خاصة "١".

وبهذا التوجيه يندفع إشكال التهافت بين كلامي المصنف رحمته.

لكنه لا يخلو من خفاء، ضرورة أن سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة وإن كانت خارجة عن العمومات تخصصاً كما أفاده، إلا أنه لا يلتزم مع ما سلكه المصنف في بحث الخبر لإثبات التخصيص الذي هو تصرف في عقد الحمل لا الوضع، ومن المعلوم أن البحث عن كون التخصيص دورياً فرع شمول عمومات الردع لخبر الثقة موضوعاً.

مضافاً إلى: أن موضوع الآيات الناهية وإن كان «عدم العلم» الظاهر في ما لا يكشف عن الواقع، لكنه لا بدّ من التصرف فيه بإرادة مطلق الحجة، ضرورة أن المرتكب للحرام جهلاً اعتماداً على مثل حديث الرفع، ليس مؤاخذاً على ما ارتكبه قطعاً، مع وضوح أن الوظائف المجعولة للشاك لا يعقل كشفها عن الواقع ولو كشفاً ناقصاً. وحيث إن سياق الآية المباركة أب عن التخصيص، فلا بدّ من التصرف في العلم بإرادة مطلق الحجة منه، وإن كان فاقداً لجهة إحراز الواقع.

وعليه، فما أفاده المحقق العراقي لم يظهر وفاؤه بدفع التنافي بين كلامي المصنف، كما أورده الميرزا عليه.

ويمكن أن يقال: إن مفاد أدلة حجية الخبر إن كان إثبات اعتباره من باب الظن النوعي مما يندرج في موضوع عمومات النهي عن اتباع غير العلم، توجه كلام الماتن رحمته من دعوى استحالة التخصيص في باب الخبر، لاستلزامه الدور، إذ ليس خروجه عنها موضوعياً، فلا بدّ أن يكون بالتخصيص. وأمّا سيرة العقلاء على

الاستصحاب، فحيث إنه لا سبيل لإحراز حجيتها، فهي ظن مشمول لعموم الآيات . وإن كان مفاد أدلة الاعتبار إمضاء سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة، لكونه مورثاً للاطمئنان الذي هو علم عادي، وإنكار التعبد الشرعي، كان خروج الخبر عن عمومات الردع تخصصياً. وحيث إن المصنف بنى في أوائل بحث الأمارات على أن مفاد دليل الاعتبار هو ترتيب آثار الحجة الذاتية على الأمانة غير العلمية - لا إثبات اعتبارها من باب الظن النوعي - فاللازم الاعتراف بالتخصص لا التخصيص، ولا يلزم محذور الدور حينئذٍ، والتهافت بين المقامين مسجل.

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

وأما على الثاني - أعني به دعوى كفاية عدم ثبوت الردع في باب الخبر، وعدم كفايته هنا، وأنّ المعتر هو الإمضاء - فبأنّ المدار في حجية السيرة إن كان على الإمضاء المنوط بالوصول، فمع عدم إحرازه لا كاشف عن رضاه ببناء العقلاء. وإن كان على مجرد عدم ثبوت الردع، لم يكن الردع المحتمل مانعاً عن الأخذ ببنائهم.

والحاصل: أنّ المناط في اعتبار السيرة - سواء أكان عدم ثبوت الردع أم ثبوت الإمضاء - لم يفرّق فيه بين السيرة على الخبر والاستصحاب، فما هو الفارق بين المقامين ؟

وقد يوجّه بعود النزاع لفظياً، وذلك «لأن الشارع بما هو عاقل بل رئيس العقلاء متحد المسلك معهم، إلّا إذا أحرز اختلاف مسلكه معهم بما هو شارع، ومجرد الردع الواقعي لا يكون كاشفاً عن اختلاف المسلك، ولا يوجب رفع اليد عن

اتحاد مسلكه المعلوم منه بما هو عاقل لكل عاقل»^١.

و عليه، فالمناط استكشاف رضا الشارع بالعمل ببناء العقلاء، ويكفي فيه عدم ثبوت الردع، فإنه بنفسه دليل الإمضاء، فلا تفاوت بين كلامي المصنف.

لكنه يشكل بأن مجرد عدم الردع لا يكفي في الإمضاء، لما تقرر من أن الدليل على الإمضاء هو السكوت في ظرف إمكان الردع، وإلا فعدم الردع في ظرف عدم إمكانه لا يكشف عنه، ولعلّ زمان نزول الآيات كان أوّل زمانٍ يمكن فيه الردع عن مثل ما استقرّت عليه سيرة العقلاء في كل ملة ونحلة، فإنّ الردع عن مثله في أوائل البعثة لا يخلو عن صعوبة.

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

ولكنه لا يخلو من غموض، إذ بناءً على شمول الآيات لفروع الدين، وعدم اختصاصها بالأصول - كما هو مبنى الردع - لا وجه لدعوى كونها مسوقةً للنهي عن مخالفة طريق العقلاء، إذ لا قرينة فيها على صرف ظهور مثل «ما لم يعلم» عن مدلوله إلى النهي عن مخالفة الطرق العقلانية.

و عليه، فلا قصور في رادعية الآيات.

«١» نهاية الدراية، ج ٥، ص ٣٠

«٢» منتهى الوصول، ص ٢٢

الوجه الثاني

أن^{١١} الثبوت في السابق موجب للظنّ به في اللاحق.

الوجه الثاني: حجية الاستصحاب من باب الظنّ

(١) حاصل هذا الوجه العقلي هو ادّعاء الظنّ ببقاء الحالة السابقة، الناشئ من ثبوتها، بدعوى أن مجرد ثبوت شيء - مع عدم الظنّ بارتفاعه - يوجب الظنّ بالبقاء. أو دعوى: أن الغالب هو بقاء ما لم يعلم ارتفاعه بعد العلم بثبوتّه. قال الشيخ الأعظم رحمته: «ومنها: أن الثابت في الزمان الأوّل ممكن الثبوت في الآن الثاني، وإلا لم يحتمل البقاء، فيثبت بقاؤه ما لم يتجدّد مؤثّر العدم ...»^(١). ثم بسط الكلام في ردّه، فراجع.

ولا يلزم محذور الدور، فإنّ حجية أصالة العموم وإن كانت منوطة بعدم مخصّصة السيرة لها، وهي مشكوكة حسب الفرض، إلا أنّ في العام اقتضاء الحجية، وسقوطه عن الحجية الفعلية متوقف على وجود المزاحم أعني به الخاصّ الثابت حجّيته، وحيث إنّ مخصّصة السيرة في المقام فرع حجّيتها المتقومة بعدم الردع، فلا تصلح للمعارضة مع العمومات، ويقدّم أصالة العموم عليها، من باب تقديم ما فيه الاقتضاء على ما ليس فيه الاقتضاء، ويثبت الردع حينئذٍ. وقد تحصّل من مجموع ما تقدم: أن سيرة العقلاء على الاستصحاب ممنوعة، وعلى فرض تحقيقها فهي مردوع عنها.

وفيه^١: منع اقتضاء مجرد الثبوت

(١) أورد المصنف رحمته الله على الوجه المتقدم بوجوه ثلاثة:

أحدها: ما يرجع إلى الدعوى الأولى فقط، وحاصله: منع عليّة مجرد الوجود السابق للظنّ بالبقاء، ضرورة أنّ الممكن كما يحتاج في حدوثه إلى مؤثّر، كذلك في بقاءه، إذ وجه الحاجة إلى العلّة المحدثّة هو الإمكان، ومن المعلوم بقاء الممكن على إمكانه بعد وجوده أيضاً، فالعلّة المحوّة إلى المؤثّر في حدوث الممكن - وهي الإمكان - تقتضي احتياج الممكن في بقاءه أيضاً إلى المؤثّر، لعدم خروج الممكن بحدوثه عن الإمكان الذاتي وإن صار واجباً بالغير.

هذا ما يرجع إلى الجواب عن الدعوى الأولى. قال الشيخ الأعظم: «ومحصل الجواب ... منع كون مجرد وجود الشيء سابقاً ~~مقتضياً~~ لظنّ بقاءه ...»^(١).

ثانيها: أنّ كون الغالب فيما ثبت أن يدوم غير معلوم، إذ لم تثبت هذه الغلبة فيما شكّ في بقاءه بعد العلم بحدوثه، لأنّ ما ثبت جاز أن يدوم وأن لا يدوم. وهذا الوجه كالوجه الآتي راجع إلى إبطال الدعوى الثانية، وقد فصلّ الشيخ كلامه في منع هذه الغلبة، فراجع^(٢).

ثالثها: أنّه - بعد تسليم الغلبة المزبورة - لا دليل على اعتبارها، بل نهض على عدم اعتبارها عموماتُ الكتاب والسنة، الناهية عن اتباع غير العلم، كما تقدم في بيان الردع عن السيرة العقلية. هذا إذا أريد الظن النوعي بالبقاء.

(١) «فرائد الأصول، ج ٣، ص ٨٧»

(٢) «المصدر، ص ٨٩»

للظنّ بالبقاء فعلاً^(١) ولا نوعاً، فإنّه لا وجه له^(٢) أصلاً إلاّ كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع إمكان أن لا يدوم، وهو^(٣) غير معلوم.
ولو سلّم^(٤)، فلا دليل على اعتباره^(٥) بالخصوص، مع نهوض الحجّة على عدم اعتباره بالعموم.

وأما الشخصي، فاعتباره منوط بتمامية دليل الانسداد. بل قد يستلزم اعتباره من باب الظنّ الشخصي حصول الظنّ بطرفي النقيض، كما إذا كان حوض خالياً من الماء، ثم صبّ فيه مقدار من الماء يشكّ في بلوغه كراً، فيحصل الظنّ الشخصي بعدمه، وإذا ملئ الحوض ماءً، ثم نقص منه إلى ذلك الحدّ ممّا يشكّ في كربيّة الباقي، فيحصل الظنّ بالكرية، ومن المعلوم أنّ حدّاً شخصياً من الحوض لا يمكن أن يصير مجمعاً لحصول ظنّين مختلفين، وهذا يكشف عن عدم إناطة الاستصحاب بالظنّ الشخصي.

(١) أي: الظنّ الشخصي في مقابل الظنّ النوعي.

(٢) أي: لا وجه لاقترضاء مجرد الثبوت للظنّ بالبقاء، وضمير «انه» للشأن.

(٣) يعني: وكون الغالب فيما ثبت أن يدوم غير معلوم. وهذا إشارة إلى الوجه

الثاني.

(٤) هذا إشارة إلى الوجه الثالث.

(٥) أي: اعتبار الظنّ بالبقاء، يعني: حيث لا دليل على حجّة هذا الظنّ

بالخصوص، فهو باقٍ تحت عموم الأدلّة الناهية عن اقتفاء غير العلم.

وبالجملة: فالجواب الأوّل ناظر إلى عدم تسليم الغلبة، والثاني إلى عدم

اعتبارها بعد تسليمها، لعدم دليل على اعتبارها، والثالث إلى الدليل العامّ على عدم

اعتبار هذه الغلبة، للعمومات الناهية عن العمل بغير العلم.

الوجه الثالث

دعوى الإجماع عليه كما عن المبادئ، حيث قال: «الاستصحاب حجة، لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم، ثم وقع الشك في أنه طراً ما يزيله أم لا؟ وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً، ولولا القول بأن الاستصحاب حجة^(١)، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح^(٢) انتهى^(٣)»، وقد نُقِلَ^(٤) عن

الوجه الثالث: الإجماع

(١) يعني: أن البناء على الحالة السابقة مع تساوي الوجود والعدم بالنسبة إلى الممكن لا يكون إلّا لأجل حجّية الاستصحاب، إذ لو لم يكن حجةً لكان ترجيح البقاء على الارتفاع من دون مرجح.

(٢) نُقِلَ هذه العبارة وعبارة النهاية وغيرهما الشيخ الأعظم في مقام الاستدلال على مدّعه، وهو اختصاص حجّية الاستصحاب بالشك في الرفع^(٢)، وظاهر كلام العلامة «ثم وقع الشك في أنه طراً ما يزيله» هو هذا. فعلى تقدير تمامية الإجماع وعدم ورود مناقشات المصنف وغيره عليه، يكون أخصّ من المدّعى أعني به اعتبار الاستصحاب مطلقاً.

(٣) الناقل هو شيخنا الأعظم رحمته، نُقِلَ الإجماع عن صاحبي النهاية والمعالن والفاضل الجواد، لكن في المعالمن نسبته إلى الأكثر، وهو ينافي تصريح المحقق «الإطباق عليه» والعلامة «الاتفاق عليه» فلاحظ.

«١» مبادئ الوصول إلى علم الأصول، ص ٢٥١

«٢» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٥٣ - ٥٤

غيره ^(١) أيضاً.

وفيه ^(٢): أنّ تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة ممّا له مبانٍ مختلفة في غاية الإشكال، ولو مع الاتفاق، فضلاً ^(٣) عمّا

(١) أي: غير المبادئ.

(٢) ناقش المصنف في الإجماع بما حاصله: أنّ الإجماع إمّا محصّل وإمّا منقول، ويرد على الأوّل وجهان:

الأوّل: أنّ تحصيل الإجماع الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام في المسألة التي لها مدارك مختلفة في غاية الصعوبة حتى مع الاتفاق، لعدم كشفه عن إجماع تعبدى، لاحتمال استناد بعضهم إلى بعض تلك المباني، وبعضهم إلى بعضها الآخر، فيكون الإجماع حينئذٍ مدركياً. ولا أقلّ من احتمال مدركيته، ومن العلوم أنّه لا عبرة به، إذ العبرة بالمدرّك.

ووجه عدم كشفه عن رأي المعصوم عليه السلام - الذي هو مناط حجّية الإجماع - واضح، إذ يمكن أن يكون المتشبت في اعتبار الاستصحاب ببناء العقلاء مثلاً منكرّاً له بناءً على عدم تمامية مستنده المزبور، لعدم تمامية سائر الأدلة أيضاً في نظره. الثاني: أنّ دعوى الإجماع باطلة من أساسها، لكثرة الأقوال في المسألة، ومع كثرتها لا يحصل الاتفاق أصلاً.

ويرد على الثاني أيضاً وجهان:

الأوّل: أنّ الإجماع المنقول ليس حجّةً في خصوص المقام، لكون نقله موهوناً، لخلاف المعظم.

الثاني: أنّ الإجماع المنقول ليس حجّةً في نفسه، كما ثبت في محلّه.

(٣) هذا إشارة إلى الإشكال الثاني على تقدير كون الإجماع المدّعى محصّلاً.

إذا لم يكن^(١) وكان^(٢) مع الخلاف من المعظم، حيث ذهبوا إلى عدم حجّيته مطلقاً أو في الجملة (*)، ونقله موهون جداً لذلك^(٣) ولو قيل^(٤) بحجّيته لولا ذلك^(٥).

(١) أي: لم يثبت الاتفاق، فـ «يكن» هنا تامّة.

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

(٣) أي: لخلاف المعظم، وهذا أول الإشكاليين المتقدم بقولنا: «الأول: أن الإجماع المنقول ليس حجة في خصوص المقام ...» إلخ.

(٤) هذا إشارة إلى الإشكال الثاني على الإجماع المنقول، وهو عدم حجّية الإجماع المنقول في نفسه.

(٥) يعني: لولا الإشكال في تحصيل الإجماع مع اختلاف المباني في حجّية الاستصحاب. ويكن الإشكال في الإجماع في خصوص المقام بأنّ ما حكاه المحقق^(١) هو إطباق العلماء على البراءة الأصلية، وأنها ليست غير الاستصحاب، فكأنّ دعوى الإجماع على الاستصحاب حدسية، من جهة انطباق البراءة الأصلية عليه، لكونه إحدى صغرياتها، فإذا تحقّق تعدّدهما انهدم أساس الإجماع على الاستصحاب.

(*) الأولى تقدم الإشكال الثاني على الأول، بأن يقال: «وفيه أولاً: أنّ تحصيل الاتفاق في مثل هذه المسألة مع الخلاف من المعظم - لذهابهم إلى عدم حجّيته مطلقاً أو في الجملة - في غاية الإشكال. وثانياً بعد تسليمه: أنّه ليس إجماعاً تعدياً، لاختلاف المباني في المسألة».

الوجه الرابع

- وهو العمدة في الباب - الأخبار المستفيضة :

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

الدليل الرابع : الأخبار المستفيضة

الخبر الأوّل : صحيحة زرارة في الشك في الوضوء

(١) لا يخفى أنّ الصحيحة بالألفاظ المذكورة في المتن تختلف يسيراً مع ما في الوسائل والتهذيب، لكن هذا الاختلاف لا يخلّ بالمقصود.

وكيف كان، فيقع الكلام حول هذه الصحيحة المباركة في جهات خمس :
الأولى : في سندها.

والثانية : في أصل دلالتها على اعتبار الاستصحاب في الجملة، في مقابل الاستدلال بها على قاعدة اليقين، أو قاعدة المقتضي والمانع.

والثالثة : في عموم حجّيته لجميع الأبواب ممّا كان الشكّ فيه في الرافع، وعدم اختصاصه بباب الوضوء.

والرابعة : في عموم حجّيته لموارد الشكّ في المقتضي، خلافاً لشيخنا الأعظم وغيره.

والخامسة : في عموم حجّيته للشبهات الحكمية الكلية والموضوعية.
أمّا الجهة الأولى، فمحصلها : أنّه لا ينبغي الإشكال في صحّة سند هذه الرواية، لكون روايتها من الأجلة، إذ رواها شيخ الطائفة هكذا : « وبهذا الإسناد عن الحسين

بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارة، قال: قلت له ...»^(١).

أمّا الحسين ومَن قبله فمن الثقات وأعيان المذهب. وأمّا طريق الشيخ إلى الحسين، فهو كما ذكره في الحديث الثامن من نفس الباب «أخبرني به الشيخ أيّده الله عن أحمد بن محمد بن الحسن، عن أبيه، عن محمد بن الحسن الصفار، عن أحمد بن محمد بن عيسى، وعن الحسين بن الحسن بن أبان، جميعاً عن الحسين بن سعيد»^(٢). وهذا الطريق وإن أمكن البحث في صحته من جهة عدم التنصيص على وثاقة أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد وإن كان من المشايخ العظام، لكن للشيخ إلى محمد بن الحسن بن الوليد طريقاً آخر ذكره في مشيخة التهذيب^(٣)، والواسطة فيه أبو الحسن علي بن أبي جيد القمي، وهو موثق بتوثيق النجاشي لمشايعه عموماً. وأمّا ابن الوليد والصفار وأحمد بن محمد بن عيسى، فجلالة شأنهم غير خفية على من له دراية بالرجال.

وما يتوهم قدحُه في اعتبار الرواية هو الإضمار، بدعوى عدم العلم بكون المسؤول هو الإمام عليه السلام، ومع عدم إحراز كونها كلام المعصوم عليه السلام - الذي هو مخزن علمه تعالى - لا وجه لاعتبارها، لعدم حجّة كلام زرارة بما أنّه فقيه في الدين على غيره، وإتّما يعول على حكايته للسنة التي هي قول المعصوم وفعله وتقريره، قال الشهيد في محكي الذكرى في مضمرة أخرى لزراعة: «ان رواية زرارة موقوفة».

«١» تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٨، باب الأحداث الموجبة للوضوء، الحديث: ١١؛ وسائل

الشيعة، ج ١، ص ١٧٥، الباب الأوّل من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأوّل

«٢» تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٧

«٣» تهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ٦٥ من المشيخة.

لكنّه ممّا لا يمكن المساعدة عليه، لوجوه:

أمّا أولاً: فلأنّ الرواية وإن كانت مضمرةً في التهذيب، إلّا أنّها مسندة إلى مولانا أبي جعفر الباقر عليه السلام في جملة من كتب أصحابنا كالحقائق^(١)، ومحكي القوانين والفصول وفوائد العلامة الطباطبائي وفوائد الوحيد البهبهاني ومفاتيح الأصول والوافية^(٢)، ومن المعلوم أنّ إسناد هذه العدة من أساطين المذهب للرواية إلى المعصوم عليه السلام يكشف عن ظفرهم بالأصل المشتغل على الرواية مسندةً، ومثله يورث الوثوق - بل القطع - باتصال السند بالإمام عليه السلام.

وأمّا ثانياً: فلأنّ زرارة لا يسأل من غير الإمام عليه السلام، لكونه من أجلاء فقهاء الرواة، ومثله لا يستفتي عن غير المعصوم عليه السلام، لا سيّما مع هذا الاهتمام، فالإضرار منه بمنزلة الإظهار من غيره، كما أفاده المصنف في الحاشية^(٣).

وأمّا ثالثاً: فلأنّ ذكرها في كتب الحديث وإثبات الحسين بن سعيد وحماد وحريز لها في أصولهم وكتبهم، شاهد على كونه حديثاً مروياً عنه عليه السلام.

وأمّا رابعاً: فلأنّ هذا الإضرار كغالب الإضرارات نشأ من تقطيع الروايات وذكر كل قطعة منها في الباب المناسب لها، وإلا فهي غير مضمرة بحسب الأصل، قال صاحب المعالم رحمه الله: «الفائدة الثامنة: يتفق في بعض الأحاديث عدم التصريح باسم الإمام الذي يروى عنه الحديث، بل يشار إليه بالضمير، وظنّ جمع من الأصحاب أنّ مثله قطع ينافي بالصحة.

«١» الحقائق الناطرة، ج ١، ص ١٤٣

«٢» نُسب إليهم في شرح الرسائل للعلامة السيد محمد التنكابني، ج ٢، ص ٥٢٣

«٣» حاشية الرسائل، ص ١٧٩

الرجل ينام^(١) وهو على وضوء،

وليس ذلك على إطلاقه بصحيح، إذ القرائن في أكثر تلك المواضع تشهد بعود الضمير إلى المعصوم عليه السلام بنحو من التوجيه الذي ذكرناه في إطلاق الأسماء. وحاصله: أن كثيراً من قدماء رواة حديثنا ومصنفي كتبه كانوا يروون عن الأئمة عليهم السلام مشافهةً، ويوردون ما يروونه في كتبهم جملةً وإن كانت الأحكام التي في الروايات مختلفة، فيقول أحدهم في أول الكتاب: سألت فلاناً ويسمي الإمام الذي يروي عنه، ثم يكتفي في الباقي بالضمير، فيقول: وسألته، أو نحو هذا، إلى أن تنتهي الأخبار التي رواها عنه.

ولارب أن رعاية البلاغة تقتضي ذلك، فإن إعادة الاسم الظاهر في جميع تلك المواضع تنافيها في الغالب قطعاً، ولما أن ثقلت تلك الأخبار إلى كتاب آخر صار لها ما صار في إطلاق الأسماء بعينه، لكن الممارسة تطلع على أنه لا فرق في التعبير بين الظاهر أو الضمير^(٢).

والحاصل: أنه لا ينبغي التردد في اعتبار مضمرات زرارة، خصوصاً بعد البناء على اعتبار مضمرات من دونه في الفضل والجلالة. وأما الجهات الأخرى، فسيأتي التعرض لها تبعاً للمتن.

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

وأجيب عنه تارةً: بحمل «ينام» على إشراف النوم.

أتوجب الحففة^(١) والخفقتان عليه وضوء^(٢) ؟

وأخرى: بما أفاده المصنف في الحاشية من كفاية الاتصال الزماني في المقارنة المعتبرة بين الحال والعامل، إمّا مطلقاً، أو في خصوص المقام ممّا كان أحدهما رافعاً للآخر^(٣).

لكن تأمل فيه تلميذه المحقق الإصفهاني، واختار وجهاً ثالثاً، بعد إنكار أصل اعتبار المقارنة التي ذكرها علماء العربية، وقال: «وليست حقيقة الحالية إلّا جعل أحد المضمونين قيّداً للآخر بحسب فرض المتكلم، فقولك جاء زيد وهو راكب، أي: والمفروض أنّه راكب. وكذلك - ينام وهو على وضوء - أي والمفروض أنّه على وضوء، من دون دخل للاتحاد الزماني بين المضمونين، فالحاليّة عين الفرض والتقدير ...»^(٢)، فتأمل.

(١) قال في الصحاح: «خفق الرّجل حرّك رأسه وهو ناعس»^(٣).

(٢) منشأ هذا السؤال أحد أمرين:

الأول: احتمال ناقضية الحففة بالاستقلال، مقابل سائر النواقض، مع القطع بعدم كونها من النوم الناقض الذي هو نوم القلب، الكاشف عنه غلبة النوم على حاسة السمع، وهي الأذن التي هي آخر حسّ يعرضه النوم، كما أنّ أول ما يغلبه النوم هو حسّ البصر.

وبالجملة: نوم القلب منشأ تعطيل الحواس كلّها. وعليه، فالشبهة حكمية.

الثاني: احتمال مصداقية الحففة للنوم، بمعنى تحقق النوم الناقض بمجرد عروض

«١» حاشية الرسائل، ص ١٧٩

«٢» نهاية الدراية، ج ٥، ص ٣٨

«٣» الصحاح، ج ٤، ص ١٤٦٩

قال: يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، وإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء.

قلت: فإن حُرِّك في [إلى] جنبه شيء، وهو لا يعلم^(١) ؟

الحقيقة، وكونها من مراتب النوم الناقض شرعاً وإن لم يكن نوماً حقيقةً. والظاهر من السؤال هو هذا الاحتمال، بمعنى أن السائل يريد تحديد مفهوم النوم الناقض، وأنه يشمل الحقيقة أم يختص بنوم القلب، فالشبهة مفهومية. وهذا ما استظهره المصنف في الحاشية^(١).

وعليه، فهذه الجملة لا ترتبط بالاستصحاب بناءً على ما هو الحق من منع جريانه في الشبهات المفهومية.

(١) أي: لا يحسّ به ولا يحصل التفاتٌ إليه.

وهذا السؤال كسابقه يحتمل فيه وجهان:

أحدهما: كونه سؤالاً عن الشبهة الموضوعية، يعني يشكّ زرارة - بمجرد غلبة النوم على حاسة الأذن - في تحقق نوم القلب الذي جعله الإمام عليه السلام ناقضاً للوضوء، وأجاب عليه السلام: «لا» وهو نتيجة الاستصحاب.

ثانيهما: كونه سؤالاً عن الشبهة المفهومية، بأن يكون زرارة قد فهم من قوله عليه السلام: «وإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء» موضوعية نوم الأذن لوجوب الوضوء، لا أماريته على نوم القلب، فحصلت الشبهة في دخول هذه المرتبة من النوم في المناط، لتردّد مفهومه بين ما يعمّها وما لا يعمّها. نظير سؤاله الأول الراجع إلى الشكّ في صدق النوم على الحقيقة.

قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمرٌ بين، وإلاّ فإنّه على يقينٍ من وضوئه، ولا ينقض اليقين بالشكّ أبداً، ولكنّه ينقضه بيقين آخر».

وهذه الرواية وإن كانت مضمرة^(١)، إلاّ أنّ إضمارها لا يضرّ باعتبارها، حيث كان مضمّرها مثل زرارة، وهو ممّن لا يكاد يستفتي من غير الإمام عليه السلام،

واستظهر المصنف هنا - كما سيأتي إن شاء الله تعالى في التنبيه الرابع عشر وفي الحاشية - الأوّل، يعني أنّ زرارة بعد أن علم بمنائط النوم الناقض - وهو نوم العين والأذن - سأل من الإمام عليه السلام عن حكم الفتور الحاصل في الحاستين، وأتته أمانة على النوم أم لا؟ فأجاب عليه السلام بنفي أماريته، لأنّ عدم الإحساس بحركة شيء في جنبه ليس لازماً مساوياً للنوم، بل قد يتفق لليقظان إذا كان مشغولاً بأمرٍ يهمّه بحيث لا يلتفت إلى ما يجري حوله.

وعليه، فالسؤال يكون عن شبهة موضوعية، إذ لو كان عن تحديد مفهوم النوم لاقتضى شأنه عليه السلام رفع الشكّ ببيان حدود مفهوم النوم الناقض واقعاً، لا إبقاء السائل على جهله ببيان حكمه الظاهري المغيّا باليقين بالخلاف بقوله عليه السلام: «حتى يستيقن أنّه قد نام».

فكان المناسب أن يقول عليه السلام: «حتى يستيقن أنّه نوم» لا «نام» لظهور «نام» في الشبهة الموضوعية بلحاظ احتوائه على ضمير راجع إلى الشاكّ في تحقق النوم، ومعناه «لا، حتى يجرز أنّ ما حصل في الخارج منه هو النوم» بخلاف «حتى يستيقن أنّه نوم» الظاهر في ناقضية نفس النوم المشكوك صدقه بفتور الحاستين.

(١) وهي من أقسام المرسلة التي لا يعتمد عليها إلاّ بالجبر بعمل المشهور.

لاسيما مع هذا الاهتمام^(١).

وتقريب الاستدلال بها^(٢): أنه لا ريب في ظهور قوله ﷺ: «وإلا فإثمه

(١) يعني: اهتمام وزارة المستكشف من تصديده للسؤال عن شقوق المسألة من تحديد مفهوم النوم الناقض والأمرة عليه. وهذا إشارة إلى الجهة الأولى وهي سند المضرة.

(٢) هذا إشارة إلى الجهة الثانية، وحاصل ما أفاده فيها: أن مورد الاستدلال بهذه الصحيحة هو قوله ﷺ: «وإلا فإثمه على يقين» إذ هو بمنزلة قوله: «وإن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب الوضوء، لأنه كان متيقناً بالوضوء» وهذا هو الاستصحاب، حيث إن جملة «فإثمه على يقين» اسمية، فهي ظاهرة في تحقق اليقين فعلاً أي في زمان تحقق الشك، غاية الأمر أن اليقين تعلق بالحدوث، والشك بالبقاء، فالمكلف متيقن في حال عروض الخففة والخفقتين بتحقيق الوضوء سابقاً، وشاك في انتقاضه بعروض النعاس عليه.

نعم، لو كان مفاد «فإثمه على يقين» أنه كان على يقين من وضوئه، وزال ذلك اليقين بطرء الشك الساري الموجب لانعدام اليقين بالحدوث، لأمكن إرادة قاعدة اليقين من الجملة المتقدمة. لكن قد عرفت أن ظهورها في فعلية اليقين بالحدوث أب عن إرادة غير الاستصحاب منه. هذا ما أفاده المصنف في حاشية الرسائل^(١) حول دلالة الصحيحة على اعتبار الاستصحاب، دون غيرها من قاعدة اليقين.

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

بأمر ارتكازي، لوضوح أن عدم نقض اليقين بخصوص الوضوء بسبب الشك فيه ليس من مرتكزات العقلاء بما هم عقلاء حتى يتّجه التعليل به. وعلى هذا، فالصحيحة دليل على حجية الاستصحاب مطلقاً من دون اختصاصها ببابٍ دون باب.

وما استظهره المصنف من الصحيحة موافق لما أفاده شيخنا الأعظم رحمته بقوله: «وتقرير الاستدلال: أن جواب الشرط في قوله عليه: وإلا فإنه على يقين محذوف، قامت العلة مقامه لدلالته عليه... وإقامة العلة مقام الجزء لا تحصى كثرة في القرآن وغيره، مثل قوله تعالى: فإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى، أي فاعلم أنه غني عن جهرك... وبعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء، وجعل العلة نفس اليقين يكون قوله عليه: ولا ينقض اليقين بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة»^(١).

فإن قلت: الالتزام بحذف الجواب وقيام العلة مقامه خلاف الأصل، ولا يصار إليه إلا بدليل، فليكن جملة «فإنه» هو الجزء، ولازمه اختصاص حجية الاستصحاب بباب الوضوء.

قلت: حذف الجواب وإن كان خلاف الأصل، لكن لا مناص من الالتزام به، إذ لا يصح وقوع ما بعد «فإنه» جزاءً للشرط، لعدم ترتبه عليه، فلا بد أن يكون نفس الجزء محذوفاً، أقيم غيره مقامه، وقد صرح بهذا علماء العربية، فقال ابن هشام: «ويجوز حذف الجواب في غير ذلك - أي في غير موارد وجوب حذفه - نحو: فإن استطعت أن تبغني نفقاً في الأرض أي فافعل، ولو أن قرأناً سيرت به الجبال، الآية أي: كما آمنوا به، بدليل: وهم يكفرون بالرحمن، لو تعلمون علم

على يقين ... إلى آخره» عرفاً^(١) في النهي عن نقض اليقين بشيءٍ بالشك^(٢) فيه، وأنه^(٣) عَلَيْهِ السَّلَامُ بصدد بيان ما هو علّة الجزاء المستفاد^(٤) من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا» في جواب «فإن حُرِّك في جنبه ... إلى آخره» وهو^(٥) اندراج اليقين والشك في

اليقين، أي: لارتدعتم وما أهلكم النكاثِر، ولو افتدئ به، أي: ما تقبّل منه ... إلى أن قال:

التحقيق أن من حذف الجواب مثل: مَنْ كان يرجو لقاء الله، فإنّ أجل الله لآتٍ، لأنّ الجواب مسبّب عن الشرط، وأجل الله آتٍ سواء أوجِد الرجاء أم لم يوجد، وإثما الأصل فليبادر بالعمل، فإنّ أجل الله لآتٍ^(١).

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

(١) هذا و«في النهي» متعلقان بـ «ظهور» يعني: أنّه يستفاد النهي من مجموع الجزاء المحذوف - وهو «فلا إعادة» - وعلّته، وهي «فإنّه على يقين من وضوئه».

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

(٣) معطوف على «النهي».

(٤) صفة لـ «الجزاء» والجزاء المستفاد من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا» هو «لا يجب عليه الوضوء».

(٥) الضمير راجع إلى الموصول في «ما هو» يعني: أنّ علّة عدم وجوب

مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازية غير المختصة باباب دون باب .

الوضوء عند عروض الحفقة والحفتين هو: أن الشك في مورد السؤال يندرج في القضية الارتكازية، من البناء على ما كان، وعدم نقض اليقين إلا بمثله .

وبالجملة: فقلوه عليه: «فإنه على يقين من وضوئه» علة للجزاء المحذوف وهو قوله: «فلا إعادة» والغرض من هذا التعليل هو إدراج اليقين بالوضوء والشك فيه تحت القضية الكلية غير المختصة باباب دون باب .

وبيانه: أنه يعتبر في تعليل حكم بشيء أن تكون العلة المنصوصة قضية كلية مرتكزة في ذهن المخاطب، ويكون الغرض من التعليل التنبيه على صغروية المعلل لعموم تلك العلة، كما إذا قال الشارع: «لا تشرب الخمر، فإنه مسكر» أو قال الطبيب للمريض: «لا تأكل الرمان، فإنه حامض» فإن المفهوم من نحو هذا التعبير استناد النهي عن شرب الخمر وأكل الرمان إلى انطباق عنوان المسكر المفروغ عن حرمة، وعنوان الحامض المضّر بحال المريض عليهما .

وعليه، فالمناط في حسن التعليل كون العلة كبرى كلية ارتكازية، والمعلل من صغرياتها .

و على هذا، فتعليل عدم وجوب إعادة الوضوء في الصحيحة بقوله عليه: «ولا ينقض اليقين بالشك» تعليل بأمر مغروس في أذهان العقلاء، لأجل أن اليقين بما أنه كاشف ذاتي عن الواقع مما ينبغي سلوكه، والشك حيث إنه محض التحير والتردد لا يجوز البناء عليه، لكونه محتمل الضرر، وهذه الكبرى العقلانية المسلمة طبقها الإمام عليه على الاستصحاب، وإن زال اليقين وتبدل بالشك (*).

(*) لا يخفى منافاة إنكاره لبناء العقلاء على العمل بالحالة السابقة عند الشك في بقائها مع ما تكرّر منه هنا وفي الحاشية من الاعتراف بكون قضية «فإنه على يقين»

تعليلاً بأمر مرتكز في أذهان العقلاء، لوضوح عدم التثام هذين الكلامين .
ولذا قد يوجّه تارةً بما في حقائق سيدنا الأستاذ رحمته من أنّ «المقصود أنّه ارتكز في أذهانهم مناسبة العلة للتعليل، كسائر التعليلات الارتكازية، مقابل التعليلات التبعية، مثلاً إذا قال: أكرم زيدا لأنّه عالم فهو تعليل بأمر ارتكازي، وإذا قال: أكرم زيدا لأنّه طويل، فالتعليل لا يناسب الارتكاز ... بخلاف صفة العلم، فحيثه اليقين الذي يطرأ على موضوعه الشكّ ممّا يرتكز في ذهن العرف والعقلاء صلاحيته للحكم بعدم جواز النقض»^١.

وحاصله: أنّ المقصود بكون التعليل بأمر ارتكازي لا تعدي هو: أنّ مناسبة العلة للتعليل ممّا ارتكز في أذهان العقلاء، لا كون العلة بنفسها من المرتكزات الفعلية العقلانية، بحيث يكون لهم حكم فعلي بعدم نقض اليقين بالشكّ، بل هذا حكم شأنه لهم.

وأخرى: بما في تقرير بعض أعظم العصر مدّ ظله من أنّ «قاعدة عدم جواز نقض اليقين بالشكّ قاعدة ارتكازية مسلّمة، فإنّ اليقين والشكّ بمزلة طريقين يكون أحدهما مأموناً من الضرر، والآخر محتمل الضرر، فإذا دار الأمر بينهما لا إشكال في أنّ المرتكز هو اختيار الطريق المأمون.

وما أنكرناه سابقاً إنّما هو تطبيق هذه الكبرى الكلّية على الاستصحاب، لعدم صدق نقض اليقين بالشكّ عرفاً، لأنّ اليقين متعلق بالحدوث فقط، والشكّ متعلق بالبقاء، فلم يتعلّق اليقين بما تعلّق به الشكّ حتّى لا يجوز نقض اليقين بالشكّ، فلا يصدق نقض اليقين بالشكّ عرفاً، فتطبيق هذه الكبرى الارتكازية على الاستصحاب إنّما هو بالتعبد الشرعي لأجل هذه الصحيحة وغيرها من الروايات الآتية.

ولا مانع من كون الكبرى مسلّمة ارتكازية مع كون بعض الصغريات غير واضحة، فإنّ اجتماع الضدين ممّا لا إشكال ولا خلاف في كونه محالاً، مع أنّه وقع الخلاف بينهم في جواز اجتماع الأمر والنهي في شيء واحد، من جهة أنّه هل يكون اجتماعهما من قبيل اجتماع الضدين أم لا ؟^١ .

لكن قد يشكل الوجه الأوّل، بأنّ المناسبة المعتبرة في مقام التعليل ليست مطلق الربط بين العلة والمعلّل، وإمّا هو ربط خاص يحصل إمّا باندراج المعلّل في عموم العلة، بأن يكون من مصاديقها فعلاً، كما مثّل مَنْزُوعٌ بوجوب إكرام زيد العالم ونحوه من موارد منصوص العلة، لثبوت حُسن هذا التعليل عند العقلاء، لكونه مصداقاً فعلياً للعالم الذي ارتكز في أذهانهم رجحان إكرامه وتعظيمه، دون التعليل بطول القامة مثلاً. وإمّا بكون العلة ملاكاً للحكم المعلّل، كتعليل وجوب الصوم ونحوه بالتقوى مثلاً.

وعلى التقديرين - أي سواء أكانت العلة علّةً للجعل أم للمجْعول - يعتبر في حُسن التعليل بها فعلية العلة، إمّا بانطباقها فعلاً على الموضوع المعلّل، كانطباق «العالم» على «زيد» في المثال، وإمّا بملاكيّتها كذلك لحكمه، فمع شأنية العلة وعدم فعليّتها لا يصح تعليل ذي الحكم الفعلي بها، إذ هو نظير تعليل موجود بمعدوم، كما إذا علّل وجوب إكرام زيد الشاعر بكونه شاعراً، مع عدم موضوعية الشعراء فعلاً لوجوب الإكرام، وكان التعليل به لمجرد صلاحيتهم لأنّ تناولهم يد تشريع وجوب الإكرام في المستقبل، فهل يصح مثل هذا التعليل في المحاورات ؟

والمفروض أن المقام من هذا القبيل، ضرورة أنه علّل الحكم الفعلي - وهو عدم نقض اليقين بالوضوء بالشك فيه - بما يصلح لأن يكون مرتكزاً في ذهن العرف

والعقلاء من عدم نقض اليقين بالشك مع عدم كونه مرتكباً فعلياً لهم، وليس هذا إلا من تعليل الحكم الفعلي بالشأني.

فالمتحصل: أنّ التعليل المزبور لا يحسن إلا بكون العلة من المرتكزات الفعلية، وبوضوح انطباقها على المعلّل لدى العقلاء فعلاً، لا قوة وشأناً، وإلا يخرج عن التعليل بأمر ارتكازي فعلي إلى التعليل بأمر ارتكازي شأني.

ويشكل الوجه الثاني أولاً: بأنّه جعلت القاعدة الكلية الارتكازية قاعدة اليقين بقرينة قوله دام ظله: «لأنّ اليقين متعلق بالحدوث فقط» ضرورة أنّ وحدة متعلقي اليقين والشك حقيقة هي قاعدة الشك الساري دون الاستصحاب، ولازم ذلك تطبيق تلك القاعدة تبعداً على الاستصحاب، مع وضوح عدم كونه صغرى لها لا وجداناً ولا تبعداً، لما بين قاعدتي اليقين والاستصحاب من المنافاة.

وبالجملة: فالتطبيق التعبدّي يوجب صغروية الاستصحاب لقاعدة اليقين، وهو كما ترى.

وثانياً: بأنّ المراد بالقاعدة الارتكازية في كلماتهم هو الشك الطاري كما يظهر من أمثلتهم، دون الشك الساري، فلاحظ.

وثالثاً: بأنّه لا يظهر وجه لتنظير اليقين والشك المتعلقين بشيء واحد بطريقتين، أحدهما مأمون الضرر والآخر محتمله، وذلك لأنّه مع تعدد الطريق يمكن فرض الأمن في واحدٍ منهما واحتماله في آخر. بخلاف المقام، فإنّ الوضوء المشكوك في بقاءه مثلاً محتمل الأمن فقط، إذ الوضوء المعلوم وإن كان معلوم الأمن، لكنّه قد خرج عن مورد الابتلاء، لانتفائه، فليس في حال الشك طريقان أحدهما مأمون الضرر والآخر محتمله. نعم، لا إشكال في أنّ لزوم سلوك الطريق المأمون وترك الطريق المحتمل الأمن من المرتكزات العقلانية، لكنه كما عرفت أجني عن مورد البحث.

وبالجملة: فالتطبيق التعبدّي لا يجعل الاستصحاب من صغريات قاعدة اليقين،

ولا من صغريات الطريقين المأمون أحدهما من الضرر والآخر محتمله، وإن فرض كون كلنا القاعدتين من مسلمّات المرتكزات العقلائية.

ورابعاً: بالفرق بين النزاع في المقام ومسألة اجتماع الأمر والنهي، وذلك لأنّ كبرى استحالة اجتماع الضدين من البديهيات الأولى، والنزاع في تلك المسألة متمحض في صغرويتها لاجتماع الضدين وعدمها، فإنّ كانت جهتا الأمر والنهي تعليليتين كانت مسألة الاجتماع من صغريات اجتماع الضدين المستحيل، لكون التركيب حينئذٍ اتحادياً. وإن كانتا تقيديتين خرجت عن مسألة اجتماع الضدين، إذ لا تجتمع الصلاة والغضب مثلاً في واحدٍ حتى يستحيل اجتماعهما، لكون التركيب حينئذٍ انضمامياً. وهذا بخلاف المقام، فإنّ النزاع في ثبوت أصل القاعدة الارتكازية.

والمتحصل: أنّ التنافي بين كلمات المصنف رحمته لا يندفع بما أُفيد. بل هذا الإشكال وارد على كل من يرى صلاحية بناء العقلاء للاستدلال به على اعتبار الاستصحاب، وذلك لدلالة المضمرة صراحةً أو ظهوراً - كما اعترف به المصنف في التنبيه الرابع عشر وفي الحاشية ^(١) - على حجية الاستصحاب حتى مع الظن بالخلاف، ومن المعلوم عدم بناء العقلاء على الحالة السابقة حتى مع الظن بانتقاضها، بل يتفحصون عنها عند الظن بحصول ما ينافيها، ويشهد له كلام زرارة في الصحيحة الآتية أيضاً: «فإنّ ظننتُ أنّه قد أصابه ولم أتيقن، فنظرتُ فلم أرَ شيئاً» حيث لم يعتمد على الحالة السابقة في افتتاح الصلاة، مع ظن إصابة دم الرعاف بالثوب، بل تفحص عنه.

فعلّل الأولى إنكار بناء العقلاء رأساً على الاستصحاب، وإن كان مثل قوله عليه السلام: «وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» لا يخلو من ظهورٍ في إرجاع السائل

إلى ارتكازه، لكن لا مناص من رفع اليد عن هذا الظهور، من جهة أجنبية ما بُني عليه العقلاء - من العمل باليقين لكونه طريقتاً مأموناً دون متابعة الشك - لقاعدة الاستصحاب، لا سيما مع الخصوصيات المعبرة فيه التي لا أثر منها في سيرة العقلاء. وعليه، يكون «عدم نقض اليقين الشك» بياناً لقاعدة كلية أسسها الشارع الأقدس، وليس هذا من مرتكرات العقلاء حتى تكون الأخبار إمضاء لها. وهذا المعنى يمكن استفادته من بعض الأخبار الآتية، فإن الراوي بعد أن تلقى القاعدة من الإمام عليه السلام سأل منه: «هذا أصل؟» ولو كان هذا قاعدة ارتكازية لم يكن مجال لسؤال الراوي، فتدبر.

اللهم إلا أن يدفع الثاني بين كلمات المصنف رحمته بوجه آخر، بأن يقال: إن المراد بالأمر الارتكازي - وكذا الكلية الارتكازية - هو جريان عمل العقلاء في الجملة على الأخذ بالمتيقن السابق ما لم ينقض بيقين آخر، فإن سيرتهم جرت على ذلك من دون استنادها إلى دليل تعبدي من كتاب أو سنة، بل إلى مرتكراتهم، فإن اليقين لما فيه من الإبرام لا يرفع اليد عنه بمجرد الاحتمال، بل يبنون على بقاءه ما لم يعلموا بزواله، إلا إذا ضعف احتمال بقاءه، مع كون مخالفته أهم في نظرهم من موافقته، ولا مانع من إمضاء هذا البناء العقلاني مع قيود، كسائر موارد إمضاء الشارع كالبيع وغيره، فتدبر.

وأما إشكال المصنف على بناء العقلاء، فليس راجعاً إلى إنكار أصل البناء، بل إلى تعديته، حيث قال: «وفيه أولاً منع استقرار بنائهم على ذلك تعبداً» ضرورة أن المنع راجع إلى القيد - وهو التعبد - لا إلى أصل استقرار بنائهم، إذ من المعلوم أن العقلاء بما هم عقلاء ليس بناؤهم على العمل بشيء تعبداً، بل لا بدّ من استنادهم فيه إلى وجهٍ ربما يختلف باختلاف أنظارهم. وأمّا نفس الجري العملي على المتيقن السابق وعدم نقض يقينهم بالشك فيه، فهم متفقون عليه ولا يختلفون فيه.

وعليه، فكلُّ من الاستدلال بأصل البناء العملي العقلاني، ومن حسن التعليل بأمر ارتكازي صحيح، حيث إنَّ اليقين والشك في مورد الرواية المتعلقين بالوضوء صغرى للكبرى الكلية الارتكازية العقلانية - وهي عدم نقض اليقين بالشك - التي جعلها الشارع أصلاً من الأصول ولو كان فيها جهة كشف، لكن الشارع لم يعتبرها من هذه الحثية، كبعض القواعد الواجدة لحيثية الكشف، إلّا أنَّ الشارع اعتبرها بدون لحاظ كشفها، وربما تكون قواعد التجاوز والفراغ والصحة من هذا القبيل.

والوجه في عدم اعتبار طريقتيها هو أنّه اعتبر في موضوعاتها الشك الذي يفترق به الأصل عن الأمانة.

وبالجملة: مقتضى التعليل كون الجري العملي على طبق المتيقن السابق أمراً ارتكازياً عقلياً، وهذا الأمر العقلاني صار مورداً لحكم الشارع ومتبعاً لديه، كسائر الأمور العقلانية التي تناولها يد التعبد الشرعي، على اختلافها في الاعتبار من حيث كون بعضها أمانةً والآخر أصلاً عملياً.

ويكفي في الدلالة على التعبد الشرعي تطبيق تلك الكبرى على المقام وجعله من صغرياتها مع وضوح صغرويته لها وجداناً، فإنَّ مثل هذه التطبيقات من المعصوم عليه السلام بيان للحكم الشرعي، لا مجرد إخبارٍ عن الأمر الخارجي الذي ليس بيانه من شأنه، بل يدل التطبيق على إمضاء الكبرى ومشروعيتها.

فالمحصل: أنَّ الاستصحاب من الأمور الارتكازية العقلانية التي اعتبرها الشارع - مع قيود - أصلاً من الأصول العملية، وليس من السَّير العقلانية المنهي عنها شرعاً كالعمل بالقياس ونظائره.

ولا يرد عليه: أنّه بناءً على ارتكازية الاستصحاب يلزم حجية مثبتاته، وكونه معارضاً لدليل اجتهادي في مورد اجتماعهما، وذلك لما عرفت من عدم اعتباره لأجل الكشف والطريقة، فلاحظ وتدبّر.

واحتمالُ أن يكون الجزاء هو^١ قوله: «فإنَّه على يقين ... إلخ»

(١) هذا شروع في الجهة الثالثة، وهي تقريب دلالة الصحيحة على اعتبار الاستصحاب، وعموم حجته لسائر الأبواب، مع أنَّ ظهورها الأوَّلي بيان قاعدة في باب الوضوء خاصة بعدم الاعتناء باحتمال وجود الناقض.

ومحصَّل ما أفاده هنا: أنَّ الوجوه المحتملة في جزاء الشرط في قوله ﷺ: «وإلا» ثلاثة:

الأوَّل: ما تقدم من كون جزاء الشرط محذوفاً، وقيام علته وهي قوله ﷺ: «فإنَّه على يقين من وضوئه» مقامه، وقد تقدَّم بعضُ الكلام فيه، وعرفت أنَّه مبنى استفادة حجية الاستصحاب في جميع الموارد.

الثاني: كون جزاء الشرط نفس قوله ﷺ: «فإنَّه على يقين» ليكون اللَّام في «اليقين» في قوله ﷺ: «ولا ينقض اليقين بالشك» للعهد، كي يختص اليقين - غير المنقوض بالشك - بباب الوضوء، فالجملة خبرية في مقام الإنشاء، وهو الأمر بالمضي على اليقين بوضوئه والبناء عليه بحسب العمل، فالمعنى: من شكَّ في وضوئه فليأخذ بيقينه السابق.

والمصنَّفُ أورد عليه بما حاصله: أنَّ قوله ﷺ: «فإنَّه على يقين» جملة خبرية لا يصح وقوعها جزاءً للشرط فيما نحن فيه، لأنَّ الجزاء يكون مترتباً على الشرط ترتبَ المعلول على العلة، بحيث إذا تبدَّلت القضية الشرطية بالحملية يصير الشرط موضوعاً والجزاء محمولاً. ففي قولنا: «إن جاءك زيد فأكرمه» يصح أن يقال: المجيء علةٌ لوجوب الإكرام.

ومن المعلوم عدم انطباق هذا الضابط على المقام، لأنَّ معنى قوله ﷺ: «فإنَّه على يقين من وضوئه» - وهو كونه سابقاً على اليقين بالوضوء - غير مترتب على

الشرط أعني به « وإن لم يستيقن أنه قد نام » لوضوح عدم كون ذلك اليقين معلولاً لعدم العلم بالنوم، بل هو معلول لأمر لا يرتبط بالشك في النوم.

ولأجل عدم الترتب المزبور، قال المصنف رحمته بعدم صحة جعله جزاءً إلا بعد انسلاخه عن الخبرية إلى الإنشائية، بأن يكون المراد إنشاء وجوب العمل بالحالة السابقة، والبناء على وجود الوضوء السابق من حيث الآثار، غاية الأمر أن الإنشاء تارةً يكون بلسان جعل الحكم كـ « أقيموا الصلاة » ولا « تشرب الخمر » ونحوهما، وأخرى يكون بلسان جعل الموضوع كقوله عليه السلام: « الطواف بالبيت صلاة » و « أنت متيقن بالوضوء » مثلاً.

فمعنى الجملة حينئذٍ: « أنه إن لم يستيقن النوم، فليبن على وضوئه » ويكون قوله عليه السلام: « ولا ينقض اليقين بالشك » تأكيداً له. وضابطُ الجزاء ينطبق حينئذٍ على المقام، لأنَّ التعبد بالبقاء على الحالة السابقة مترتب على اليقين بالوضوء والشك في النوم.

لكن الحمل على الإنشاء بعيد إلى الغاية، لأنَّ حمل الخبر على الإنشاء مخالف للأصل، ولا يصار إليه إلا بقرينة، وهي مفقودة في المقام، إذ لا محوج إلى ذلك بعد الاستغناء عن جعله جزاءً بالمحذوف المدلول عليه بالجملة السابقة، وهي قوله عليه السلام: « لا » في جواب قول السائل: « فإن حُرِّك في جنبه شيء وهو لا يعلم ».

نعم، قد يراد الطلب من الجملة الفعلية الخبرية مثل « يعيد » إذا كان المتكلم في مقام الإنشاء، وكذا قد تستعمل الجملة الاسمية لإنشاء المادة والمحمول، كما في ألفاظ العقود والإيقاعات مثل « أنت طالق وأنت حر » ونحوهما. وأمّا مثل « فإِنَّه على يقين » فحمله على الإنشاء خلاف الظاهر، لولا دعوى أنه غير معهود.

غير^{١)} سديد، فإنه^{٢)} لا يصحّ إلا بإرادة لزوم العمل على طبق يقينه، وهو^{٣)}

فالمتحصل: أنه لا وجه لاحتمال كون «فإنه على يقين ...» جزء الشرط.
الثالث: أن يكون الجزء قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ولا تنقض اليقين بالشك» وقد ذكر جملة «فإنه» توطئةً ومقدمةً لبيان الجزء، والمعنى حينئذٍ «وإن لم يستيقن أنه قد نام فلا ينقض اليقين بالوضوء بالشك في النوم» ويكون المراد خصوص اليقين الوضوئي، فيختصّ بباب الوضوء، بل يختصّ بخصوص الشك في النوم، ولا يعمّ جميع النواقض، لأنّ اليقين الذي لا يُنقض ولا ينبغي نقضه هو اليقين الملحق بالشك في النوم لا غيره، فيجري الاستصحاب فيما إذا كان الشك متعلقاً بالنوم لا مطلقاً.

لكن هذا الاحتمال أبعد من سابقه، لكونه مخالفاً لما عُهد من القواعد العربية من لزوم خلوّ الجزء عن الواو الظاهرة في المغايرة المنافية لشدة الارتباط والاتصال بين الشرط والجزء، لما عرفت من ترتب الثاني على الأوّل ترتب المعلول على علته، والواو تنافي هذا الترتب. ويشهد له أنّ جملة «لا تنقض» في الروايات الآتية جعلت علّة للحكم بالمضي على الحالة السابقة، لا نفس الحكم بالمضي.

وبالجملة: فهذا الاحتمال الثالث في غاية الوهن والسقوط، وقد عرفت وهن الثاني أيضاً، فالمتعيّن هو الاحتمال الأوّل، وقد تقدّم تقريب دلالته على اعتبار الاستصحاب مطلقاً.

(١) خبر «وا احتمال» وهذا إشارة إلى الاحتمال الثاني، وقد تقدّم وجه فساده بقولنا: «والمصنف أورد عليه بما حاصله: أن قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ...».

(٢) أي: فإنّ كون الجزء «فإنه على يقين» لا يصحّ إلا بتأويل الجملة الخبرية بالإنشائية، وقد تقدّم بيانه بقولنا: «ولأجل عدم الترتب المزبور قال المصنف ...».

(٣) أي: إرادة لزوم العمل على طبق يقينه بعيد، وقد عرفت وجه البعد

إلى الغاية بعيد (*) .

وأبعد منه كون^{١١} الجزء قوله: «لا ينقض ... إلخ» وقد ذكر «فإنه على

بقولنا: «لكن الحمل على الإنشاء بعيد إلى الغاية ... إلخ» .

ولا يخفى أن الشيخ الأعظم جعل هذا الحمل غير خالٍ من التكلف^{١٢} .

(١) هذا هو الاحتمال الثالث، وقد تقدم بيانه بقولنا: «الثالث: أن يكون الجزء

... إلخ» وقد عرفت وجه الأبعدية بقولنا: «لكن هذا الاحتمال أبعد ... إلخ» .

(*) لتوقفه على تأويل الجملة الخبرية إلى الإنشائية .

لكن التزم به المحقق النائيني^{١٣}، إذ لو كان «فإنه على يقين» علةً للجزء المقدّر لزم التكرار في جوابه عليه السلام بلا تكرر السؤال، فإن معنى قوله عليه السلام: «لا حتى يستيقن» هو أنه لا يجب الوضوء، فلو قدّر الجزء «فلا يجب عليه الوضوء» كان تكراراً غير خالٍ عن حرازة^{١٤} .

وفيه: أنه لا موجب لرفع اليد عن ظهور الجملة الاسمية في الإخبار وحملها على إنشاء طلب البقاء على اليقين السابق، ومجرد لزوم التكرار لا يقتضي ذلك إذا كان عليه السلام في مقام بيان ضابطة عامة في باب الوضوء أو مطلقاً، وفائدته تأكيد المطلب وتقريره .

ويشهد له قوله عليه السلام: «حتى يستيقن أنه قد نام» لدلالة سؤال زرارة «فإن حُرِّك ...» وجوابه عليه السلام: «لا» على عدم اعتبار الظن بتحقيق النوم الناقض، وأن العبرة باليقين به، فلا محالة يكون «حتى يستيقن ...» تكراراً لما تضمنته الجملة السابقة، وليس هذا مما ينافيه قواعد البلاغة، كما هو واضح .

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٥٦

«٢» فوائد الأصول، ج ٤، ص ٣٣٧

يقين» للتمهيد.

وقد انقذح بما ذكرنا^(١) ضعف احتمال اختصاص قضية «لا تنقض... إلخ» باليقين والشك في باب الوضوء جداً^(٢)، فإنه ينافيه^(٣) ظهور التعليل في أنه^(٤)

(١) من حمل قوله ﷺ: «فإنه على يقين من وضوئه» على التعليل وقيامه مقام الجزء المحذوف، وهذا شروع في بيان معممات اعتبار الاستصحاب لغير باب الوضوء. وهي أمور ثلاثة ومؤيد واحد، أولها ما تقدم مفصلاً من اقتضاء التعليل بالأمر الارتكازي عدم اختصاصه بمورد الرواية وهو الوضوء.

ولا يخفى أن في هذا الكلام تعريضاً بإشكالٍ أورده الشيخ الأعظم رحمته على عموم حجية الاستصحاب بقوله: «ولكن مبنى الاستدلال على كون اللام في اليقين للجنس... واللام وإن كان ظاهراً في الجنس، إلا أن سبق يقين الوضوء ربما يوهن الظهور المذكور، بحيث لو فرض إرادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيداً عن اللفظ»^(١).

وحاصل التعريض: أن سبق يقين الوضوء وإن كان يوهن ظهور اللام في الجنس، لكنه منوط بعدم ظهور السياق في إدراج المورد تحت القضية الارتكازية العقلانية. وحيث إنك عرفت ظهور التعليل في ذلك، فلا يصير ذكر الوضوء قيداً لليقين، ويبقى ظهور اللام في الجنس على حاله.

(٢) قيد لقوله: «ضعف احتمال».

(٣) أي: ينافي الاختصاص، وضمير «فإنه» للشأن.

(٤) أي: أن التعليل.

بأمر ارتكازي لا تعدي قطعاً^(١)
ويؤيده^(٢) تعليلُ الحكم بالمضي - مع الشكّ في غير الوضوء - في غير

(١) قيد لـ «ينافيه» وغرضه: أنّ الاختصاص خلاف ظاهر التعليل، لظهوره في الارتكازية التي تقتضي أطراد الحكم المعلن، وعدم اختصاصه بباب دون باب.
(٢) أي: ويؤيد ضعف احتمال الاختصاص بتعليل الحكم في أكثر روايات الباب بمضامين قريبة ممّا في المضمرة، ففي الصحيحة الآتية ورد قوله ﷺ: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً».
وفي رواية الخصال عن أمير المؤمنين ﷺ: «مَنْ كَانَ عَلَى يَقِينٍ فَأَصَابَهُ شَكٌّ، فَلْيَمْضِ عَلَى يَقِينِهِ، فَإِنَّ الْيَقِينَ لَا يَدْفَعُ بِالشَّكِّ».

وفي رواية عبد الله بن سنان الواردة في إعادة الثوب من الذمي عن أبي عبد الله ﷺ «لأنك أعرته إياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنّه نجس».
وفي موثقة عمار عنه ﷺ: «إذا شككت فابن على اليقين، قلت: هذا أصل؟ قال: نعم».

وعليه، فقد تكررت جملة «ولا ينقض اليقين بالشك» إمّا بلفظها وإمّا بما يرادفها في الروايات، مع عدم كون مورد السؤال الوضوء أو الطهارات الثلاث حتى يدعى اختصاص هذه الكبرى بها

قال شيخنا الأعظم ﷺ: «لكن الإنصاف أنّ الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور خصوصاً بضميمة الأخبار الآتية المتضمنة لعدم نقض اليقين بالشك»^(١)
ثم إنّ تعبير المصنف هنا بالتأييد - دون الشهادة التي ذكرها في الحاشية^(٢) -

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٥٧

«٢» حاشية الرسائل، ص ١٨٠

هذه الرواية بهذه القضية أو ما يرادفها، فتأمل جيداً.

هذا، مع أنه ^{١١} لا موجب لاحتماله إلا احتمال كون اللام في «اليقين» للعهد، إشارة إلى اليقين في «فأته على يقين من وضوئه» مع أن الظاهر أنه

لعله لأجل أن ما ورد بلسان التعليل - كما في صحيحة زرارة الآتية - يحتمل فيه العهد أيضاً، كما يحتمل في هذه المضمة، فلا بد من قرينة أخرى لإثبات أن اللام للجنس.

وما ورد بعنوان «أنه أصل» لا يخلو سنده عن بحث، فالمهم إثبات كون التعليل في خصوص هذه المضمة بأمر ارتكازي، وإقامة القرائن على عدم كون اللام للعهد، كما سيظهر.

(١) الضمير للشأن، وضمير «لاحتماله» راجع إلى «اختصاص» وهذا إشارة إلى المعنى الثاني، وحاصله: أنه لا وجه لاحتمال اختصاص «لا تنقض» في هذه الصحيحة بباب الوضوء إلا كون اللام للعهد، بأن يكون إشارة إلى اليقين في قوله: «فأته على يقين من وضوئه» كما هو الحال في مثل قوله تعالى: ﴿أرسلنا إلى فرعون رسولا فعضى فرعون الرسول﴾ ^(١).

لكن لا وجه لاحتمال كون اللام هنا للعهد، لأن الظاهر كون اللام للجنس، إلا مع قرينة موجبة للحمل على العهد، وهي مفقودة هنا.

ومجرد سبق المدخول وهو «اليقين» في قوله تعالى: «فأته على يقين من وضوئه» لا يكون قرينة على كون اللام للعهد، وذلك لكمال الملاءمة مع الجنس أيضاً، ضرورة أن اليقين بالوضوء من أفراد طبيعة اليقين، فالملاءمة مع الجنس موجودة أيضاً، ومعها لا موجب لحمل اللام على العهد.

للجنس، كما هو الأصل فيه (*) وسبق^(١) «فإنه على يقين ... إلى آخره»
لا يكون قرينةً عليه^(٢)، مع كمال الملاءمة مع الجنس أيضاً^(٣)، فافهم^(٤).

(١) مبتدأ خبره «لا يكون» وهو دفع دخل مقدّر، وقد تقدم بقولنا: «ومجرد سبق المدخول ... إلخ».

(٢) أي: على العهد.

(٣) أي: مع كمال الملاءمة مع العهد.

(٤) لعله إشارة إلى أنّ الملاءمة مع الجنس لا تمنع عن كون اللام للعهد، إذا كان مقتضى الصناعة العربية حمله على العهد، فالعمدة في منع العهد ظهورُ التعليل في إدراج المورد في القضية الكلية الارتكازية غير المختصة ببابٍ دون باب.

(*) لم يظهر مستند هذا الأصل. مضافاً إلى معارضته بما اختاره في بحث ألفاظ العموم بقوله: «فالظاهر أنّ اللام مطلقاً تكون للتزيين كما في الحسن والحسين عليهما السلام، واستفادة الخصوصيات إنّما تكون بالقرائن التي لا بدّ منها لتعيينها على كل حال»^(١).
وعليه، تكون دلالة على العموم بالإطلاق لا الوضع، وحيث إنّ القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع عن الإطلاق، والمفروض أنّ إضافة اليقين إلى «من وضوئه» ممّا يصلح لاعتماد المتكلم عليه، فالكلام محفوف بما يحتمل كونه قيداً، ولا دافع لهذا الاحتمال، ومعه لا سبيل لإحراز الإطلاق.

وما أفاده المحقق النائيني ووافقه سيدنا الأستاذ عليه السلام على ما حررته عنه من «عدم دخل الإضافة في الحكم، بل ذكر متعلق اليقين في الرواية إنّما هو لكون اليقين من الصفات الحقيقية ذوات الإضافة، فلا بدّ وأن يكون له إضافة إلى شيء، وإنّما أضيف إلى خصوص الوضوء، لأنّ الإضافة الخارجية في مورد السؤال كانت في خصوص

الوضوء ... «^١» غير وافٍ برفع الإجمال، لأنَّ محصَّله عدم دلالة إضافة «اليقين» إلى متعلقه كالوضوء - في مقام الإثبات - إلّا على كون اليقين صفةً حقيقية ذات إضافة، كدلالة نفس اليقين على ذلك.

وعليه، فلا تدل الإضافة المزبورة على دخلها في موضوع الحكم، حتى تمنع عن دلالة الصحيحة على حجية الاستصحاب في جميع الموارد، إذ لا يقدح ذكرُ الإضافة في استفادة الإطلاق من اليقين.

ووجه عدم وفائه بالغرض هو: أنّه لا ملازمة بين مقامي الثبوت والإثبات، ضرورة أنّه وإن لم يكن إشكال في توقف اليقين ثبوتاً - كالحب والبغض ونحوهما من الصفات الحقيقية ذوات الإضافة - على وجود متيقن في لوح النفس الذي هو وعاء الصور العلمية، لامتناع حصول اليقين مطلقاً أو مهملاً، لكنه لا يلزم ذكر متعلق اليقين دائماً في مقام الإثبات، ولا عدم دلالة حين ذكره في الكلام إلّا على مجرد التنبيه على كون اليقين من الصفات الحقيقية ذوات الإضافة، بحيث ينحصر دلالة على ذلك، ولا يدل على دخل متعلقه في موضوع الحكم أصلاً.

أمّا الأوّل، فيشهد له بعض الأخبار الآتية التي ذكر فيها «اليقين» مجرداً عن الإضافة إلى متعلقه، الظاهر في موضوعية نفس اليقين من دون إضافته إلى شيء، كقوله عليه السلام: «من كان على يقين فشك، ولا ينقض اليقين بالشك».

وأمّا الثاني، فلاحتمال دخل متعلقه وجداناً في الموضوع، كسائر العناوين المأخوذة في الخطابات، ولا يندفع احتمال الدخل إلّا بالقرينة، وإلّا فمع احتمال كل من الدخل، والتنبيه على كون اليقين من الصفات ذوات الإضافة. لا يمكن سنفادة الإطلاق من الصحيحة، لإجمال المانع عن الإطلاق الذي يتوقف عموم حجية الاستصحاب عليه.

و بالجملة: فلا ظهور لذكر متعلق اليقين في كونه للتنبيه على أن اليقين من الصفات ذوات الإضافة، حتى لا يمنع من استظهار الإطلاق، بل الإجمال المانع عن استظهاره باقي بحاله.

والظاهر أنه اشتبه مقام الإثبات بالثبوت، فلا سبيل لإثبات الإطلاق إلا التشبث بما أفاده المصنف رحمته من عدم تعلق «من وضوئه» باليقين، بل بمجموع الجار والمجرور.

ويتأكد المطلب بعدم معهودية إضافة اليقين إلى متعلقه بـ «من» بل بالباء، فيقال: «أنا متيقن بوضوئي، أو: على يقين بوضوئي». وجعل «من» بمعنى الباء خلاف الظاهر.

وعلى هذا، فلو فرض كون اللام للعهد أيضاً، لم يقدح في عموم اليقين. لكن ناقش فيه شيخنا المحقق العراقي رحمته أولاً: بأنه مجرد احتمال لا يجدي شيئاً ما لم يبلغ حدّ الظهور المعتدّ به.

وثانياً: بأن غاية ذلك خروج «من وضوئه» عن كونه من الجهات التقييدية لليقين إلى التعليقية، ومثله لا يوجب إطلاقاً في اليقين المأخوذ في الصغرى، فإن اليقين وإن لم يكن مقيداً بـ «من وضوئه» لكنه لا إطلاق له يشمل اليقين بغير الوضوء، لاستحالة إطلاق المعلول لحال فقد علته، فالمراد باليقين هو اليقين الخاص أعني به المتعلق بالوضوء، وكون اللام للعهد معناه الإشارة إلى هذا اليقين الخاص.

وثالثاً: بأن القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع عن جريان مقدمات الحكمة التي يتوقف عليها الإطلاق، وبعد تيقن نوع اليقين المتعلق بالوضوء لا مجال للأخذ بالإطلاق^(١).

ويمكن أن يقال باندفاع جميعها:

مع أنّه ^{١١} غير ظاهر في اليقين بالوضوء، لقوة احتمال أن يكون « من

(١) أي: مع أن « اليقين » في « فإثته على يقين » غير ظاهر ... وهذا إشارة إلى وجه المعمّم الثالث، وحاصله: منع ظهور « اليقين » في اليقين الوضوئي، ولو قيل بكون « فإثته » جزاء الشرط، وذلك لأنّ هذا الظهور إنّما يكون إذا تعلّق « من وضوئه » بـ « اليقين » حتّى يكون من قيوده ومتعلقاته.

وأما إذا كان متعلّقاً بمجموع الجار والمجرور وهو « على يقين » فلا يكون « من وضوئه » من قيوده، إذ يتعلّق حينئذٍ بما يتعلّق به قوله: « على يقين » والتقدير: « فإثته كائن من طرف وضوئه على يقين » فيكون « اليقين » مطلقاً غير مقيّد، كما يقال: إنّ زيدا من ناحية عدالة عمره وعلمه على يقين، فلا قيد في اليقين.

وعليه، فلو أصرّ القائل بأنّ اللام للعهد، لم ينفعه ذلك لإثبات اختصاص جملة

أما المناقشة الأولى، فيما عرفته من ظهور الكلام فيما ادّعاه المصنف، خصوصاً بملاحظة عدم تعدّي اليقين إلى متعلقه إلّا بالباء، فليس هو مجرد احتمال حتى يورد عليه بالإجمال.

وأما الثانية، فبأنّه بعد فرض تعلق كل من « اليقين » و « من وضوئه » بالمقدّر وهو الكون، لأنّهما من الظرف المستقر، يكون حاصله طروء قيدين عرضيين عليه، ولو كان اليقين المتعلق بالكون مضافاً إلى الوضوء، لأجل كونه من الصفات الحقيقية ذوات الإضافة، فكأنّه قيل: « فإثته كائن على يقين، وكائن على وضوء ». ومع كون القيدين في رتبة واحدة بالنسبة إلى المتعلق، لا تعليل ولا تقييد لليقين بالوضوء، فيبقى إطلاقه سليماً عن المقيّد والمانع.

وأما الثالثة، فيما عرفته أيضاً من أنّ القدر المتيقن في مقام التخاطب وإن كان صالحاً لتقييد الإطلاق، إلّا أنّ المدعى - كما مرّ - تجريد اليقين عن حيثية إضافته إلى الوضوء، وبعد تجريده عنها وإلغاء خصوصية الوضوء لا يبقى موضوع للإشكال.

وضوئه « متعلقاً بالظرف ^(١) لا بـ « يقين » وكان المعنى: « فإثّه كان من طرف وضوئه على يقين ».

وعليه، لا يكون الأوسط [الأصغر] إلّا اليقين ^(٢)، لا اليقين بالوضوء ^(٣) كما لا يخفى على المتأمل.

وبالجملة ^(٤): لا يكاد يشك في ظهور القضية في عموم اليقين والشك، خصوصاً ^(٥) بعد ملاحظة تطبيقها في الأخبار على غير الوضوء أيضاً. ثم لا يخفى ^(٦) حسن إسناد النقض

« ولا ينقض اليقين » بالوضوء، لفرض أنّ المعهود وهو « فإثّه على يقين » مهمل الخصوصية حسب الفرض، فاليقين المعهود مطلق غير مقيد بشيء حتى يدعى اختصاصه بالوضوء.

(١) وهو « على يقين » لا المجرور فقط، فالمضاف وهو « طرف » محذوف.
(٢) فصورة القياس من الشكل الأوّل هكذا: « كان المكلف على يقين من ناحية وضوئه، ثم شك في حدث النوم، وكلُّ مَنْ كان على يقينٍ وشكّ لم ينقضه به »
والنتيجة وجوب بناء المكلف على اليقين السابق، وعدم نقضه مهما كان متعلقه.
(٣) لما عرفت من عدم تعلق « من وضوئه » باليقين، حتى يكون « اليقين » مقيداً بالوضوء، بل اليقين مطلق، فلا يختص بباب الوضوء.

(٤) هذه خلاصة المعّمات الثلاثة، وتأييدها بتطبيق الإمام عليه السلام للكبرى على موارد أخرى، كالطهارة الخبثية والشك في الركعات وغيرها.

(٥) تقدم هذا التأييد بقوله: « ويؤيده تحليل الحكم ... » وتقدم توضيحه.

(٦) هذا شروع في بيان الجهة الرابعة المتكفلة لإثبات حجية الاستصحاب في كلّ من الشك في مقتضي والرافع، وضعف التفصيل بينهما، وتوضيحه: أنّ من الأقوال

في الاستصحاب - كما أُشير إليه - التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع بالحجية في الثاني دون الأول، واختاره جملة من الأعيان قديماً وحديثاً كالمحقق الخوانساري وصاحب الفصول وشيخنا الأعظم والمحقق النائيني وغيرهم رحمهم الله، ولما اهتم به الشيخ وغيره، تعرّض له مَنْ تأخّر عنه كالمصنف هنا وفي الحاشية، ولا بأس ببيان بعض كلمات أرباب هذا التفصيل ثم توضيح المتن، فأقول مستعيناً به عزّ وجلّ:

قال المحقق الخوانساري رحمته الله في ذيل مسألة أجزاء الحجر ذي الجهات الثلاث عن ثلاثة أحجار، في جواب الاستدلال باستصحاب بقاء النجاسة: «الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر، وهو أن يكون دليل شرعي على أنّ الحكم الفلاني بعد تحقّقه ثابت إلى حدوث حال كذا أو وقت كذا مثلاً معيّن في الواقع، بلا اشتراطه بشيء أصلاً، فحينئذٍ إذا حصل ذلك الحكم، فيلزم الحكم باستمراره إلى أن يعلم وجود ما جعل مزيلاً له ... إلى أن قال

الظاهر أنّ المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنّه عند التعارض لا ينقض به، والمراد بالتعارض أن يكون شيءٌ يوجب اليقين لولا الشك، وفيما ذكره ليس كذلك» ^(١).

وقال في الفصول: «واعلم أنّ المستفاد ممّا يعتمد عليه من هذه الأخبار ... حجية الاستصحاب في الأشياء التي مقتضاها البقاء والاستمرار لولا عروض المانع، بقرينة لفظ النقض، فإنّ المفهوم منه اقتضاء الشيء المتيقن للبقاء على تقدير عدم طروء الناقض المشكوك فيه، إذ عدم البناء على بقاء ما علم ثبوته في وقتٍ لا يعدّ

نقضاً له، إذا لم يكن في نفسه مقتضياً للبقاء ... إلخ»^(١).

وقال شيخنا الأعظم: «ثم إنَّ اختصاص ما عدا الأخبار العامة بالقول المختار واضح، وأمَّا الأخبار العامة، فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد، وفيه تأمُّل، قد فتح بابه المحقِّقُ الخوئساري في شرح الدروس، توضيحه: أنَّ حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية ...»^(٢).

وتوضيح كلام الشيخ: أنَّ الأخبار المستدل بها على اعتبار الاستصحاب على طائفتين إحداها خاصة، وثانيتهما عامة.

أمَّا الخاصة - كمضرة زرارة الواردة في الوضوء، وموثق عمَّار الوارد في إعاره الثوب الطاهر من الذمي وغيرهما - فموردها الشك في الرفع، بعد الفراغ عن اقتضاء المستصحب للبقاء لولا المزيل.

وأمَّا العامة - مثل خبر محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «فإنَّ الشك لا ينقض اليقين» وغيره - فهي أيضاً تدل على القول المختار، لوجود المقتضي وفقد المانع.

وحيث إنَّ المصنف ناقش كلام شيخنا الأعظم عليه السلام في إثبات المقتضي لحجية الاستصحاب في خصوص الشك في الرفع، ولم يتعرض لما أفاده في دفع المانع عنه، فلذا تقتصر في توضيح مرام الشيخ على ما أفاده لإثبات المقتضي للقول بالاختصاص.

وبيانه: أنَّ معنى «النقض» الحقيقي رفع الهيئة الاتصالية الحسيّة الحاصلة في

«١» الفصول الغروية، ص ٣٧١

«٢» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٧٨

الأشياء وإبانة أجزائها، كنقض الحبل والغزل والجدار، ونحوها مما يكون له هيئة اتصالية حسية، ومنه قوله تعالى: ﴿كَالْتِي نَقَضْتَ غُزُلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا﴾^(١). وإذا تعذر حمله على المعنى الحقيقي، فلا بدّ من حمله على أقرب المجازات. ويدور الأمر في المقام بين إرادة أحد معنيين مجازيين.

الأوّل: رفع اليد عن الشيء الثابت مع وجود المقتضي لبقائه لولا عروض المزيل كالطهارة والزوجية الدائمة.

والثاني: رفع اليد عن مطلق اليقين وإن لم يكن في متعلقه استعداد الاستمرار، كاليقين بالزوجية الانقطاعية أو بإضاءة السراج إلى ساعتين لقلّة زيتيه.

ومن المعلوم أنّ الأقرب إلى المعنى الحقيقي هو الأوّل، أعني به الأمر الثابت الذي فيه اقتضاء البقاء في عمود الزمان، فكأنّه عليه السلام قال: «لا ترفع اليد عن المتيقن الثابت القابل للاستمرار بالشك في بقاءه».

وجه الأقربيه ما تقرّر من أنّ الجملة المشتملة على فعلٍ إذا تعلّق به شيءٌ، وتعذرّ الأخذُ بمُدلول كليهما معاً، قدّم ظهور الفعل على ظهور متعلقه، كما إذا قال المولى: «لا تضرب أحداً» فإنّ ظهور «الضرب» في «الضرب المؤلم» حاكمٌ على إطلاق «أحد» الشامل للأحياء والأموات، ويكون خصوصية الفعل منشأً لتخصيص «أحد» بالأحياء، ولا يصير عمومُ المتعلق قرينةً على تعميم الضرب لغير الأحياء.

وفي المقام، حيث كان إرادة رفع اليد عمّا من شأنه البقاء أقرب إلى معنى «النقض» الحقيقي، فلذا يتصرف في عموم المتعلق أعني به «اليقين» ويُخصّص بما فيه استعداد البقاء، وبه يتمّ المطلوب وهو اختصاص الاستصحاب بالشك في الرفع.

فإن قلت: أسند النقض في الأخبار إلى نفس «اليقين» لا إلى «المتيقن» حتى يتصرف فيه بقربة النقض، ويحمل على خصوص ما يقتضي البقاء، دون ما لا يقتضيه. قلت: نعم، لكن المراد الجدِّي منه هو المتيقن، إذ لو أريد النهي عن نقض اليقين، فإمّا أن يكون النهي بلحاظ نفس اليقين، وإمّا بلحاظ آثاره، وكلاهما ممنوع، وسيأتي توضيحه عند تعرض الماتن له.

وقد تحصّل: أنّ المنقوض في أخبار الاستصحاب لا بدّ أن يكون ممّا يقتضي البقاء، بحيث يكون الشك في بقاءه مستنداً إلى الشك في وجود الرفع، كالنوم وسائر النواقض المعهودة بالنسبة إلى الموضوع. هذا توضيح مرام الشيخ رحمته. وأورد عليه المصنف بالبحث تارةً في مدلول مادة «النقض» وأخرى في هيئة «لا تنقض».

ومحصّل ما أفاده حول المادة: أنّ النقض الذي هو ضدّ الإبرام والإحكام إمّا أسند إلى نفس اليقين الذي هو أمر مبرم وشيء مستحكم، لكونه أقوى مراتب الإدراك، لما فيه من الجزم المانع عن احتمال النقيض، فهو ممّا يعتد ببقائه واستمراره، بخلاف الظن، فإنّه لا يظن باستمراره، بل يظن بزواله.

وبالجملة: فلا محوج إلى جعل «النقض» مسنداً إلى «المتيقن» حتى يقال بعدم صحة إسناده إليه إلّا إذا كان المتيقن ممّا فيه اقتضاء البقاء والدوام، لكونه أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي، بل المسند إليه هو نفس اليقين الذي فيه معنى الإبرام والاستحكام، لما عن شرح الإشارات من أنّ «اليقين هو التصديق بطرف مع الحكم بامتناع الطرف الآخر، ويعتبر فيه أمور ثلاثة: الجزم والمطابقة والثبات».

وعليه، فلا نظر إلى المتيقن حتى يعتبر فيه اقتضاء الدوام.

ويشهد لكون المصحّح للإسناد هو اليقين نفسه - لا متعلقه المقتضي للبقاء -

- وهو ضد الإبرام^(١) -

أُمور:

أولها: ظهور القضية في ذلك، لإسناد النقض فيها إلى نفس اليقين.

ثانيها: أنه لو كان مصححُ إسناد النقض إلى اليقين قابليةً المتيقن للبقاء لا إبرام اليقين، لصحَّ إسنادُه إلى الحجر الذي يقتضي ثقله بقاءه في مكانه، بأن يقال: «نقضت الحجر من مكانه» أي رفعته، مع عدم صحته وركابته بلا إشكال. وعليه، فمصححُ الإسناد ثباتُ اليقين واستحكامه لا غيره.

ثالثها: صحة إسناد النقض إلى اليقين مطلقاً وإن تعلّق بأمرٍ لم يحرز اقتضاؤه للبقاء، ولذا يصح أن يقال: «لا تنقض اليقين باشتعال السراج بالشك فيه» حتى إذا لم يحرز اقتضاؤه للبقاء، كما إذا لم يعلم أن وقوده كان ليترأ واحداً أم نصف لبتير، فعلى الأول يكون السراج مشتعلاً فعلاً، والشك في اشتعاله حينئذٍ ينشأ من احتمال رافع له كهبوب الرياح وغيرها، وعلى الثاني لا يكون مشتعلاً، لفناء الوقود.

وعليه، فلا موجب لجعل المنقوض هو المتيقن الذي فيه اقتضاء البقاء والدوام، بدعوى كونه أقرب إلى المعنى الحقيقي أعني به الأمر المبرم الحسِّي، فيتعين إرادته إذا دار الأمر بينه وبين إرادة مطلق رفع اليد عن شيء ولو لعدم المقتضي له.

وذلك لما عرفت من صحة إسناد النقض إلى نفس اليقين، بل هو المتعين، لأنَّه ظاهر القضية كما عرفت، وإذا كان الإسناد بلحاظ نفس اليقين لا المتيقن، صحَّت دعوى عموم اعتبار الاستصحاب للشك في كلٍّ من المقتضي والرافع.

هذا بعض الكلام في المادة. وأمَّا الهيئة فسيأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

(١) قال في القاموس: «النقض في البناء والحبل والعهد: ضد الإبرام»^(١).

إلى ^(١) اليقين، ولو ^(٢) كان متعلّقاً بما ليس فيه اقتضاء البقاء والاستمرار، لما ^(٣) يتخيّل فيه ^(٤) من ^(٥) الاستحكام، بخلاف الظن، فإنّه ^(٦) يظن

« وأبرم الأمر: أحكمه، والأصل فيه إبرام الفتل إذا كان ذا طاقين، وأبرم الحبل: أجاد فتله » ^(١).

(١) متعلق بـ «إسناد النقض».

(٢) وصلية، يعني: ولو كان اليقين متعلّقاً بما ليس فيه اقتضاء البقاء والاستمرار، كما إذا تعلّق بالتدرجيات، نظير العين الجارية التي تحفّ في بعض أيام السنة، فإنّه يُبنى على جريانها عند الشك في الجفاف، لوجود اليقين بالجريان، ويُسند النقض المنهي عنه إلى نفس اليقين به، مع عدم اقتضاء المتعلق للبقاء.

(٣) تعليل لحسن إسناد النقض إلى اليقين لا المتيقن، وهذا شروع في مناقشة كلام الشيخ الأعظم رحمته، ولم يتعرض المصنف لما أفاده الشيخ أولاً حتى يورد عليه ثانياً، رعاية للاختصار، ولكنك عرفت ما رامه الشيخ ببيان واضح، فلاحظه للوقوف عليه.

(٤) أي: في اليقين. واستحكام اليقين إنّما هو لكونه أجلى أنحاء الإدراكات وأقوى مراتبها.

(٥) بيان للموصول في «لما».

(٦) أي: فإنّ الظن لأجل تزلزله وعدم ثباته يظنّ بعدم استحكامه، فلا يصح إسناد النقض إليه، وإن كان المظنون ممّا فيه اقتضاء البقاء لو خُلّي وطبعه، فلا يقال: «لا تنقض الظن بالوضوء بسبب الشك فيه» إذ لا إبرام في الظن - وهو الرجحان التوأم مع احتمال الخلاف - حتى يصح إسناد النقض إليه، مع أنّ المظنون - وهو

أثّه ليس فيه إبرام واستحكام وإن كان ^(١) متعلقاً بما فيه اقتضاء ذلك ^(٢)، وإلا ^(٣) لصحّ أن يُسند ^(٤) إلى نفس ما فيه المقتضي له، مع ركاقة ^(٥) مثل «نقضت الحجر من مكانه» ولما صحّ ^(٦) أن يقال: «انتقض اليقين باشتعال السراج» فيما إذا شكّ في بقاءه للشكّ في استعداده ^(٧)،

الطهارة - ممّا فيه اقتضاء البقاء.

(١) الضمير المستتر وضميراً «فيه، أثّه» راجعة إلى الظن.

(٢) أي: اقتضاء البقاء.

(٣) أي: وإن لم يكن مصحّحُ النقض ما في اليقين من الإبرام والاستحكام - بل كان المصحّحُ له ما في المتيقن من اقتضاء الدوام والاستمرار - لكان استعمال النقض فيما فيه مقتضى البقاء صحيحاً، مع عدم صحته. وهذا هو الشاهد الثاني المتقدم بقولنا: «ثانيها: أثّه لو كان مصحّحُ اسناد النقض ... إلخ».

(٤) الضمير المستتر فيه راجع إلى النقض.

(٥) بل لا يصحّ استعماله، إذ المراد بنقض الحجر بقرينة «من مكانه» هو نقله إلى مكانٍ آخر، ومن المعلوم عدم ورود النقض بمعنى النقل.

نعم، إذا أُريد به كسره وإبانة أجزائه فهو صحيح، لكن لا يلائمه قوله: «من مكانه» لأنّ هذه الكلمة قرينة على إرادة النقل من النقض، وهو غير معهود. وبالجملة: يمكن أن يراد بنقض الحجر كسره والفصل بين أجزائه، وصحته حينئذٍ منوطة باستعمال أبناء المحاورة.

(٦) معطوف على «لصحّ» وهذا هو الشاهد الثالث المتقدم بقولنا: «ثالثها: صحة إسناد النقض ... إلخ».

(٧) أي: شكّ في بقاء الاشتعال من جهة الشكّ في استعداد السراج له، فقوله: «لشكّ» متعلق بـ «شكّ في بقاءه».

مع بداهة صحته وحسنه^(١).

وبالجملة^(٢): لا يكاد يشك في أن اليقين كالبيعة والعهد إنما يكون حُسن إسناد النقض إليه بملاحظته^(٣) لا بملاحظة متعلقه^(٤)، فلا موجب^(٥) لإرادة ما هو

(١) الضميران راجعان إلى «القول» المدلول عليه بقوله: «أن يقال».

(٢) هذه نتيجة ما أثبتته من الشواهد الثلاثة على كون المسند إليه نفس «اليقين» وأن مصحح الإسناد هو إبرام اليقين وثباته واستحكامه في نفسه، مهما كان متعلقه.

(٣) أي: بملاحظة اليقين، وقد أسند النقض إلى العهد والبيعة لما فيهما من ثبات الوصلة، فمنه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾^(١) و﴿لَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾^(٢).

وكذا في نقض البيعة، كقوله ﷺ في شأن المنافقين: «وأسرعوا لنقض البيعة»^(٣).

(٤) هذا الضمير وضمير «إليه» راجعان إلى اليقين.

(٥) يعني: بعد صحة إسناد النقض إلى نفس اليقين، لا موجب لما ذكره الشيخ الأعظم من إرادة المتيقن - الذي فيه اقتضاء البقاء - من اليقين.

وقد عرفت أن أساس كلامه ﷺ كان على إثبات إسناد النقض إلى المتيقن، وكون خصوص ما فيه استعداد البقاء أقرب إلى معنى «النقض».

لكنك عرفت أيضاً أنه لا أساس له، وأن مصحح الإسناد هو استحكام اليقين، لا متعلقه حتى يفصل بين ما فيه استعداد الدوام وغيره، ومن المعلوم أن وصف اليقين - بما هو اعتقاد جازم - لا يفرق فيه بين تعلقه بما يبقى في عمود الزمان وما لا يبقى،

«(١) البقرة، الآية: ٢٧»

«(٢) النحل، الآية: ٩١»

«(٣) مفاتيح الجنان، الزيارة الجامعة لأئمة المؤمنين ﷺ»

أقربُ إلى الأمر المبرم، أو أشبهُ^(١) بالمتين المستحكم ممّا فيه اقتضاء البقاء، لقاعدة^(٢) «إذا تعذّرت الحقيقة فأقرب المجازات» بعد تعذر إرادة مثل ذلك الأمر^(٣) ممّا يصح إسناد النقص إليه حقيقةً. فإن قلت^(٤):

فالمناط هو اليقين بما أنّه مرتبة راسخة من العلم غير قابلة للزوال.

(١) معطوف على «أقرب» أي: لإرادة ما هو أشبه بالمتيقن المستحكم.

(٢) تعليل للمنفى وهو قوله: «إرادة ما هو الأقرب» كما نصّ عليه الشيخ رحمته.

(٣) أي: ذلك الأمر المبرم المحسوس.

(٤) المستشكل يريد إثبات مقالة الشيخ الأعظم، من اختصاص حجية

الاستصحاب بالشك في الرفع، وعدم حجيته في الشك في المقتضي.

ولا يخفى أنّ هذا الإشكال ليس تنمّةً لكلام الشيخ وإن كان مرتبطاً بأصل

دعواه، وإنّما هو إشارة إلى دليل آخر على اختصاص أخبار الاستصحاب بالشك في

الرفع، ذكره المصنف في الحاشية بقوله: «نعم يمكن تقريب دلالة الأخبار على

الاختصاص بالشك بالرفع بوجه أدق وأمتن، وهو: أنّه قد عرفت أنّ استعمال لفظ

النقص فيها إنّما هو بلحاظ تعلقه باليقين، وقد عرفت أيضاً أنّه لا يصح النهي عنه

بحسبه إلّا فيما انحل اليقين حقيقةً واضمحلاً، كما في مورد قاعدة اليقين، أو مسامحةً

كما في الشك في الرفع في مورد الاستصحاب ... إلخ»^(١).

وتوضيحه: أنّه لا ريب في امتناع تعلق وصفي اليقين والشك بأمر واحد في

زمان واحد، لكونهما متضادين، فلا بدّ من اختلاف زمانيهما أو متعلقيهما، فإن اتّحد

المتعلق وتغاير زمان حصول اليقين والشك - بحيث تعذّر اجتماعهما - كان مورد

قاعدة اليقين، كما إذا تيقن يوم الجمعة بعدالة زيد، ثم شكَّ يوم السبت في عدالته بنحوٍ انتقض يقيُّنه السابق بسبب سراية الشك إلى العدالة في يوم الجمعة.

وإن تعدَّدَ المتعلق واتَّحدَ زمان حصول الوصفين، بأنَّ تعلقَ اليقين بحدوث الشيء والشك في بقاء ذلك الحادث كان مورد الاستصحاب، لاجتماع اليقين والشك زماناً في الاستصحاب، لأنَّه في حال شكه في البقاء يكون متيقناً بالحدوث.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنَّ صحة إسناد النقض إلى اليقين في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا تنقض اليقين بالشك» تتوقف على كون الشك ناقضاً لليقين وهادماً له حقيقةً، كنقض النوم مثلاً للطهارة، وهذا المعنى إنّما يتصور في قاعدة اليقين، لسراية الشك فيها إلى اليقين وانحاء الصورة العلمية عن لوح التَّفَسُّس، دون الاستصحاب، لبقاء اليقين على حاله، ضرورة أنَّ الشك في الاستصحاب يكون في البقاء دون الحدوث، فالشك مجتمِع مع اليقين لا ناقض له حتَّى يصح النهي عن نقضه به.

وحيث إنّ الشارع الأقدس طَبَّقَ هذه الجملة على الاستصحاب في مضمرة زرارة - من اليقين بالوضوء والشك في انتقاضه بالخففة والخفقتين - فلا جرم يكون إسناد النقض إلى اليقين بعناية المجاز، وهي: أنَّ متعلق اليقين لما كان من شأنه البقاء - لوجود مقتضيه - كان كأنَّه متيقن البقاء في آن الحدوث، فاليقين تعلقٌ بحدوثه حقيقةً وبيقائه اعتباراً، نظير ثبوت المقبول كاللطفة بثبوت القابل كالإنسان، فإنَّ ثبوت المقبول بالذات ثبوت للقابل بالعرض، واليقين بالمقبول يقين بالقابل اعتباراً، فذلك اليقين السابق بالحدوث ذاتاً يقينٌ ببقائه اعتباراً لأجل قابليته للبقاء، والمفروض أنَّ اليقين بالبقاء قد ارتفع وتبدَّلَ بالشك، وصحَّ بالمساحة أن يقال: إنَّه اضمحل، ويتَّجه حينئذٍ النهي عنه بحسب العمل.

نعم^(١)، ولكنه حيث لا انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقة^(٢)، فلو لم يكن هناك اقتضاء البقاء في المتيقن لما^(٣) صحَّ إسناد الانتقاض إليه بوجهٍ ولو مجازاً، بخلاف ما إذا كان^(٤) هناك،

وهذا بخلاف الشك في المقتضي، لعدم انحلال اليقين فيه لا حقيقةً ولا مسامحةً. والحاصل: أنَّ اليقين في الاستصحاب وإن لم يُنْقَضْ حقيقةً، فالإسناد لا يخلو من مسامحة، إلَّا أنَّه فرق بين تعلق اليقين بما من شأنه البقاء والدوام وما ليس كذلك، إذ في الأوَّل يتعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين، فيقوى شباهته بما إذا انتقض اليقين حقيقةً كما في قاعدة اليقين، بخلاف الثاني، إذ لا يصح أن يقال: لولا الشك في الرفع لكان على يقينٍ بالبقاء.

هذا بيان ما أفاده المصنف هنا وفي الحاشية، وقد عرفت أنَّه وجه آخر لتخصيص أخبار الاستصحاب بموارد إحراز المقتضي والشك في الرفع.

(١) أي: سلَّمنا أنَّ إسناد النقص إلى اليقين في صحيحة زرارة وغيرها إمَّا هو بلحاظ نفسه دون المتيقن، ولكن الشأن حيث لا انتقاض ... إلخ.

(٢) ضرورة كون الشك في البقاء لا في أصل الحدوث، وإلَّا كان مورداً لقاعدة اليقين، حيث ينتقض فيها اليقين حقيقةً بسبب سراية الشك إليه.

(٣) جوابُ «لو لم يكن» وجملة الشرط والجواب جواب لقوله: «حيث لا انتقاض».

ومحصَّله: أنَّ إسناد النقص في باب الاستصحاب إلى اليقين ليس حقيقياً، لبقاء اليقين بالحدوث على حاله، والإسناد المجازي منوط بكون المتيقن ممَّا يقتضي البقاء والدوام.

(٤) أي: إذا كان اقتضاء البقاء محرزاً في المستصحب.

فإنه^(١) وإن لم يكن معه أيضاً^(٢) انتقاض^(٣) حقيقة^(٤) إلا^(٥) أنه صحّ إسناده إليه مجازاً، فإنّ اليقين معه^(٥) كأنه تعلّق بأمرٍ مستمرٍّ مستحكمٍ قد انحل وانفصم بسبب الشك فيه، من جهة الشك في رافعه.

قلت^(٦): الظاهر أنّ وجه الإسناد هو لحاظ اتحاد متعلقي اليقين والشك

(١) الضمير للشأن، وضمير «معه» راجع إلى اقتضاء البقاء في المتيقن.

(٢) أي: كما إذا لم يكن من شأن المتيقن البقاء والاستمرار.

(٣) اسمٌ «يكن» والتعبير بالنقض كما في الصحيحة أولى من التعبير بالانتقاض.

(٤) استدراك على قوله: «وإن لم يكن» وضمير «أنه» للشأن، يعني: أن مصحح الاستعمال المجازي في إسناد النقض إلى اليقين إنّما يوجد في خصوص مورد إحراز مقتضي والشك في الرافع.

(٥) أي: مع اقتضاء المتيقن للبقاء، وضميراً «كأنه» إليه «راجعان إلى اليقين».

(٦) هذا جواب الإشكال، وقد ذكره في الحاشية بعد بيان الدليل المتقدم بما لفظه: «لكنك عرفت أنّ الظاهر أنّ وجه إطلاق النقض وإسناده إلى اليقين في مورد الاستصحاب، إنّما هو بملاحظة اتحاد متعلقي اليقين والشك ذاتاً، وعدم ملاحظة تعددهما زماناً»^(١).

ومحصّله: أنّ الإشكال المتقدم مبني على دخل الزمان في متعلقي اليقين والشك، ضرورة مغايرة المقيد بالزمان الأوّل للمقيد بالزمان الثاني، فإنّ عدالة زيد يوم الجمعة التي هي مورد اليقين تغاير عدالته في يوم السبت التي هي مورد الشك،

ومن المعلوم أنّ الشك في عدالته يوم السبت لا يوجب زوال اليقين بعدالته يوم الجمعة حتى يصحّ إسناد النقض إليه، فلا بدّ من اعتبار مصحّح للإسناد، وهو ما تقدم من العناية والمسامحة.

لكن الظاهر إمكان الإسناد بعناية أخرى أقرب إلى أذهان العرف، وهي تجريد الشك واليقين عن الزمان ولحاظ اتحاد متعلقيهما، يعني إلغاء متعلق اليقين من حيث كونه حدوث الشيء، ومتعلق الشك من حيث كونه بقاءه، فكأنّ هذين الوصفين تعلّقاً بذاتٍ واحدة وهي العدالة. وحيث كان الملحوظ نفس المتعلق كان هذا المقدار كافياً في صحة إسناد النقض إلى اليقين، ولا يبقى مجال لتخصيص مفاد الأخبار بالشك في الرافع فقط.

ففي المثال المتقدم يصح أن يقال: «عُلِمَت العدالة ثم شكّ فيها» فبلحاظ اتحاد متعلقي اليقين والشك ذاتاً يصحّ إسناد النقض إلى اليقين، ويقال: انتقض اليقين بعدالة زيد بالشك فيها، سواء أكان المتيقن مقتضياً للبقاء أم لا.

فإن قلت: إنّ إسناد النقض إلى اليقين حيث كان مجازياً على كل حال، فمقتضى قاعدة «إذا تعذّرت الحقيقة فأقرب المجازات أولى» هو حمل «النقض» على رفع اليد عن خصوص اليقين المتعلق بما فيه اقتضاء البقاء، لكونه أقرب إلى المعنى الحقيقي من حمله على رفع اليد عن مطلق اليقين وإنّ تعلّق بما ليس في ذاته اقتضاء الدوام. وعليه، يختص اعتبار الاستصحاب بالشك في الرافع دون المقتضي، فثبت مدعى الشيخ رحمه الله.

قلت: وإن كان ذلك أقرب ظاهراً، إلّا أنّ المدار في الأقربية إلى المعنى الحقيقي هو العرف لا العقل، واليقين المتعلق بما فيه اقتضاء البقاء أقرب إلى المعنى الموضوع له

ذاتاً، وعدم^١ ملاحظة تعددها زماناً، وهو^٢ كافٍ عرفاً في صحة إسناد النقض إليه واستعارته^٣ له، بلا تفاوتٍ في ذلك^٤ أصلاً في نظر أهل العرف

اعتباراً لا عرفاً، لما عرفت من كون النقض مسنداً إلى نفس اليقين الذي هو أمر مبرم من دون لحاظ العرف لمتعلقه، فلا يتفاوت في نظرهم بين كون متعلق اليقين ممّا فيه اقتضاء البقاء وبين كونه ممّا لم يكن فيه ذلك. فالأقربية بنظر العقل لا توجب اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الراجع، بعد كون المناط في الأقربية نظر العرف المتبع في تشخيص مداليل الخطابات الشرعية، كما لا يخفى.

ويشهد له أنّ العرف لا يفهم من تشبيه «زيد» مثلاً بالأسد إلا الشجاعة، مع كون الأقرب عقلاً إلى الحيوان المفترس هو الواجدية لجميع صفات الأسد، لا خصوص الشجاعة التي هي إحدى صفاته.

(١) معطوف على «لحاظ» أي: أنّ وجه الإسناد هو عدم ملاحظة ... الخ.

(٢) أي: اتحاد متعلقي اليقين والشك ذاتاً كافٍ في صحة إسناد النقض إلى اليقين.

(٣) أي: استعارة «النقض» لليقين، وهو عطف تفسيري لـ «صحة اسناد».

ووجه الاستعارة تشبيه اليقين بالأمر المبرم المستحكم، وإثبات أثره وهو الانقسام للمشبه، فالمقصود من التشبيه إثبات قابلية اليقين للانتقاض، فيكون نظير «وإذا المنية أنشبت أظفارها».

(٤) أي: في صحة إسناد النقض إلى اليقين.

والحاصل: أنّ تمام المناط في صحة إطلاق النقض على شيء هو إبرامه واقتضاؤه للبقاء، سواء أكان الشك فيه للشك في المقتضي أم الراجع.

ويشهد له صحة إطلاق النقض في مورد انتفاء المقتضي، كصحته عند وجود

بين ما كان هناك اقتضاء البقاء وما لم يكن. وكونه ^(١) مع المقتضي أقرب بالانتقاض وأشبه لا يقتضي تعيينه [تعيينه] لأجل قاعدة «إذا تعذرت الحقيقة» فإن ^(٢) الاعتبار في الأقربىة إنما هو بنظر العرف ^(٣)، لا الاعتبار، وقد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله ^(٤).
هذا كله في المادة ^(٥).

وأما الهيئته ^(٦)، فلا محالة يكون المراد منها النهي عن الانتقاض

الرافع، فيقال: «التيتم ينتقض عند وجدان الماء» كما يقال: «ينتقض بالحدث» بلا تفاوت بين الاستعمالين عرفاً.

(١) مبتدأ خبره «لا يقتضي» وضميره راجع إلى النقض، وهو دفع توهم تقدم بيانهما بقولنا: «فإن قلت: إن إسناد النقض ... قلت: وإن كان ذلك أقرب ... إلخ».

(٢) تعليل لقوله: «لا يقتضي». وقد تقدم تقريره في قولنا: «قلت: وإن كان ذلك أقرب ... إلخ».

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

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

(٥) أي: في مادة النقض، وقد عرفت أن كلمة «النقض» لا تصلح لأن تكون قرينة على تخصيص عموم دليل الاستصحاب بالشك في الرافع.

(٦) هذا ناظر إلى ما أفاده الشيخ الأعظم، من اقتضاء هيئة «لا تنقض» لتخصيص عموم «اليقين» بموارد الشك في الرافع بإرادة المتيقن من اليقين. والمصنف منع هذه الدلالة.

وتفصيله: أن قوله عَلَيْهِ: «لا تنقض اليقين» وما هو بمنزلة يحتمل فيه وجوه أربعة:

أحدها: نقض نفس اليقين، كما هو ظاهر القضية.

ثانيها: نقض آثار اليقين وأحكامه الشرعية.

ثالثها: نقض نفس المتيقن.

رابعها: نقض آثار المتيقن وأحكامه.

وعلى التقادير: لا يمكن أن يراد بالنقض معناه الحقيقي الذي هو فعل اختياري. أما بالنسبة إلى نفس اليقين، فلوضوح انتقاضه قهراً بعروض الشك، فلا وجود لـ لِيُزَيِّنَ حتى يصح تعلق النهي بنقضه، ومن المعلوم اعتبار كون الفعل المتعلق به الأمر أو النهي مقدوراً للعبد، وعدم صحة تعلق التكليف بغير المقدور.

وأما بالنسبة إلى أحكام اليقين، فلأن الحكم تابع لموضوعه وجوداً وعدماً، فمع انتفاء الموضوع ينتفي الحكم أيضاً، وإلا يلزم الخلف والمناقضة كما قرر في محله، فإذا فرض كون اليقين موضوعاً لأحكام شرعية، فلا محالة تنتفي بانتفائه، كارتفاع وجوب التصديق إذا نذر ذلك ما دام متيقناً بحياة زيد، وزال يقينه.

مضافاً إلى: أن حدوث الأحكام وبقائها بيد الشارع، فلا معنى لإبقاء العبد أحكام الشرع إلا بحسب العمل، فوجوب البقاء على الحالة السابقة حكم شرعي أمره بيد الشارع، ولكن العمل به وامتناله من الأفعال الاختيارية للمكلف.

وأما بالنسبة إلى المتيقن كالوضوء والحياة وغيرها، فلأن بقاء المتيقن في الخارج تابع لعلته المبقية، فإن كانت هي باقية فهو باق، وإلا فلا، فإبقاء المتيقن ليس فعلاً اختيارياً قابلاً لتعلق التكليف به، فإذا كان المتيقن هو الوضوء، فبقاؤه منوط بعدم طروء الناقض واقعاً، لا بإبقاء المكلف له.

وأما بالنسبة إلى آثار المتيقّن - كجواز الدخول في الصلاة وغيرها ممّا يشترط فيه الطهارة - فلما تقدّم في آثار المتيقّن من عدم كون الأحكام الشرعية تحت قدرة المكلف واختياره.

وبالجملة: فالنقض الحقيقي غير مرادٍ هنا قطعاً، سواء أُريد باليقين نفسه كما هو ظاهر القضية، أم المتيقّن من باب المجاز في الكلمة، أم آثار المتيقّن بالإضمار وتقدير «آثاره» بأن يكون قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لا تنقض اليقين» بمنزلة قوله «لا تنقض آثار المتيقّن» فيكون هنا مجازان أحدهما في الكلمة، لأنّه استعمل اليقين في المتيقّن، والآخر في الحذف، وهو تقدير «الآثار» المضاف إلى اليقين الذي أُريد به المتيقّن.

وإذا ثبت عدم كون النقض حقيقياً على كلّ تقدير، فلا محالة يراد به النقض من حيث العمل، لأنّه ممّا يمكن تعلّق النقض به، إذ مرجع عدم النقض حينئذٍ إلى عدم رفع اليد عن العمل السابق الواقع على طبق اليقين، فكأنّه قيل: «أبق عملك المطابق لليقين» وهذا المعنى قابل لتعلّق الخطاب به، لأنّه في حال اليقين بالوضوء كان يصلّي ويطوف ويمسّ كتابة المصحف مثلاً، وفي حال الشك يُبقي هذه الأعمال. ولا فرق في إرادة إبقاء العمل من «لا تنقض» بين إرادة المتيقّن من «اليقين» وإرادة آثار اليقين، وإرادة آثار المتيقّن منه.

وقد ظهر من هذا البيان: أنّ الإبقاء من حيث العمل لا فرق فيه بين تعلّق اليقين بما فيه اقتضاء البقاء، وتعلّقه بما ليس فيه ذلك، لوضوح صدق الإبقاء عملاً في كلتا الصورتين على حدّ سواء في نظر العرف.

وعليه، فمن حيث الهيئة أيضاً لا سبيل لاستفادة اختصاص حجية الاستصحاب بالشكّ في الرافع، هذا.

بحسب ^(١) البناء والعمل ^(٢) لا الحقيقة، لعدم ^(٣) كون الانتقاض بحسبها تحت الاختيار، سواء كان متعلقاً باليقين كما هو ^(٤) ظاهر القضية، أم [أو] بالمتيقن، أم [أو] بآثار اليقين، بناءً ^(٥) على التصرف فيها ^(٦) بالتجاوز ^(٧) أو الإضرار ^(٨)،

وقد اتضح أيضاً عدم الوجه في التصرف في « لا تنقض » بإرادة المتيقن من اليقين، أو الإضرار بإرادة آثار اليقين كما ذكره الشيخ، بناءً منه على كون « النقض » محمولاً على معناه الحقيقي لو بُني على أحد هذين التصرفين. وذلك لما عرفت من عدم كون النقض حقيقياً على كل تقدير، فلا يجدي التصرف المزبور في صحة حمل النقض على معناه الحقيقي.

(١) متعلق بـ « الانتقاض ».

(٢) عطف تفسيري للبناء، كما قد يعبر عنه أحياناً بالبناء العملي، الذي هو المطلوب في الاستصحاب وسائر الأصول العملية، دون البناء القلبي والالتزام النفساني.

(٣) تعليل لقوله: « فلا محالة يكون ... » وضمير « بحسبها » راجع إلى الحقيقة.

(٤) أي: تعلق النقض باليقين ظاهراً قوله: « لا تنقض اليقين » بحسب الوضع الأدبي، لكون اليقين مفعولاً لـ « لا تنقض ».

(٥) قيد لكل من « المتيقن و آثار اليقين » وهما الاحتمال الثالث والثاني من الاحتمالات الأربعة المتقدمة.

(٦) أي: في القضية، والمراد جملة « لا تنقض اليقين ».

(٧) يعني: المجاز في الكلمة، بإرادة المتيقن من اليقين.

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

بكلام الشيخ رحمته الله.

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

-
- (١) تعليل للتعميم الذي ذكره بقوله: سواء كان متعلقاً باليقين ... إلخ.
- (٢) متعلق بـ «لا يتعلق النقض» ووجه عدم التعلق هو انتقاضه قهراً بتبدله بالشك، فلا معنى للنهي عن نقضه.
- (٣) وهو المتيقن كالوضوء في مضرة زرارة، ووجه عدم صحة النهي عن نقضه هو ما عرفت: من أن بقاء الوضوء في الخارج تابع لعلته المبقية له، من عدم طروء الناقض، لا بإبقاء المكلف له.
- (٤) معطوف على «ما» الموصول، يعني: كذلك لا يتعلق النهي عن النقض بأحكام اليقين، لأن الحكم الشرعي المترتب على اليقين ينتفي بزوال اليقين، كما هو شأن انتفاء كل حكم بانتفاء موضوعه، ولا معنى للنهي عن نقضه حينئذٍ.
- (٥) هذه نتيجة ما تقدّم من أن الإبقاء من حيث العمل لا يفرّق فيه بين تعلّق اليقين بما من شأنه الدوام وبما ليس كذلك، وفيه ردٌّ على كلام الشيخ الأعظم رحمته حيث إنّه بعد بيان اختصاص النقض بما إذا كان الشك في الرفع، قال ما لفظه:
- «ثم لا يتوهم الاحتياج إلى تصرف في اليقين بإرادة المتيقن منه، لأن التصرف لازم على كل حال، فإن النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير، بل المراد نقض ما كان على يقين منه، وهو الطهارة السابقة أو أحكام اليقين» ^(١).

بذلك^١ في بقاء الصيغة على حقيقتها، فلا يجوز له^٢ فضلاً عن^٣ الملزِم، كما توهم (※).

فإنَّ ظاهره إمكان إرادة النقض الاختياري إذا كان متعلّقاً بالمتيقن أو أحكام اليقين، وعدم إمكان إرادته إذا تعلّق بنفس اليقين.

لكن قد عرفت عدم إمكان إرادة النقض الاختياري مطلقاً وإن تعلّق بالمتيقّن أو آثار اليقين، فلا يجوزٌ للتقدير أو الإضرار، إذ المفروض أنَّ هذا التصرف لا يوجب حملَ النقض على معناه الحقيقي حتى يجوز ارتكابه.

مضافاً إلى منع لزوم التصرف حتى لو صحَّ به حملُ «النقض» على حقيقته؟ ووجه المنع دوران الأمر بين التصرف في الصيغة بإرادة النقض العملي، وفي اليقين بإرادة المتيقن أو آثار اليقين، والتصرف في الهيئة أهون من ارتكاب المجاز في اليقين، لعدم وجود علاقةٍ تصحّح استعمال اليقين في المتيقن.

هذا، مع ما عرفت من أنَّ المناسب للنقض نفس اليقين بما هو أمر مبرم.

(١) أي: بالتجوّز أو الإضرار.

(٢) أي: للتصرف بالتجوّز أو الإضرار، وضمير «حقيقتها» راجع إلى الصيغة.

(٣) هذا إشكال آخر على الشيخ تقدّم بقولنا: «مضافاً إلى منع لزوم ...».

(※) هذا الإشكال غير وارد على الشيخ، لأنّه قال بعد عبارته المتقدمة:

«وكيف كان فالمراد إمّا نقض المتيقن، فالمراد بالنقض رفع اليد عن مقتضاه، وإمّا نقض

أحكام اليقين أي الثابتة للمتيقن من جهة اليقين، والمراد حينئذٍ رفع اليد عنها»^١.

وهو يدلُّ بوضوح على إرادة النقض العملي الذي هو فعل اختياري قابل لورود

لا يقال: لا محيص عنه ^(١)، فإن ^(٢) النهي عن النقض بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبة إلى اليقين وآثاره، لمنافاته ^(٣) مع المورد.

فإنه يقال: إنما يلزم ^(٤) لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه وبالنظر الاستقلالي،

(١) أي: لا محيص عن التصرف في متعلّق النقض وإرادة نفس المتيقّن، وغرض المستشكل تثبيت ما أفاده شيخنا الأعظم رحمته من إرادة المتيقّن من اليقين في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين» وذلك لأنّ اليقين في الصحيحة - أعني به اليقين بالوضوء - طريقي محض، ضرورة أنّ الآثار الشرعية من جواز الدخول في الصلاة وغيره تترتب على نفس الوضوء لا على اليقين به، فلا أثر لليقين حتى يترتب عليه بنهي الشارع عن النقض، وإنّما يصحّ ذلك في اليقين الموضوعي الذي يترتب عليه شرعاً آثار وأحكام، لصحة الحكم ببقاء الأثر المرتّب على اليقين بعد زواله. ولكن المفروض كون اليقين في مورد الصحيحة طريقاً محضاً.

وعليه، فهذا التصرف لازم، لا أنّه بلا ملزم.

(٢) تعليل لقوله: «لا محيص» وقد عرفت تقريبه بقولنا: «وذلك لأنّ اليقين في الصحيحة ... إلخ».

(٣) أي: لمنافاة النقض بحسب العمل مع مورد الصحيحة، حيث يكون اليقين فيه طريقاً محضاً إلى الوضوء.

(٤) أي: إنّما يلزم المنافسة مع المورد. وهذا دفع الإشكال، وحاصله: أنّ متعلّق النقض وإن كان مفهوم اليقين الذي يقتضي الاستقلالية، إلّا أنّه يكتسب الآلية

النقض عليه، لا الحقيقي. نعم قد يوهّم كلامه الأوّل إرادة النقض الحقيقي، لكن لا بدّ من ملاحظة تمام كلامه لاستفادة مرامه، زيد في علوّ مقامه.

و الطريقة من مصاديقه الخارجية.

وبيانه: أن اليقين الخارجي بكل شيء يكون مغفولاً عنه، بحيث لا يرى المتيقن إلا نفس المتعلق، من دون التفات إلى الصورة الذهنية التي هي متعلق العلم حقيقةً، لكن المرئي وهو الصورة الذهنية - لمكان رؤية الخارج له - لا يرى إلا خارجياً، نظير الصورة المنعكسة في المرآة، فإن الرائي يرى نفسه وإن كان المرئي حقيقةً هو ظلّه.

وبالجملة: فمصاديق اليقين كلها طرق وآلات لكشف متعلقاتها، ولما كان وجود الطبيعي عين الأفراد، فلا بدّ من كون الطبيعي كمصاديقه ليتحد معها وينطبق عليها، فلا محالة تسري الآلية من المصاديق الخارجية إلى الطبيعي أعني به اليقين الذي أسند إليه النقض، فيكتسب اليقين الكلّي من أفراده المراتية والطريقة، فيكون اليقين الكلّي الذي يسند إليه النقض في ظاهر القضية ملحوظاً طريقاً. وهذه العناية ينطبق نقض اليقين على المورد، فكأنه قال: «لا تنقض المتيقن».

وعلى هذا، فالموضوع هو المتيقن لا اليقين.

ونظير المقام النص الوارد في وجوب إعادة الصلاة على من استيقن أنّه زاد فيها، فإنّ الموضوع لوجوب الإعادة نفس زيادة الركن لا اليقين بها، غاية الأمر أنّ اليقين يوجب تنجزه.

ونظيره أيضاً في المحاورات العرفية ما يقال: «إذا علمت بمجيء زيد فأكرمه» مع أن لبّ مراد المولى إكرام زيد على تقدير المجيء، لا على العلم به، وإثما يؤخذ العلم في الخطاب طريقاً ومرآةً لمتعلقه، ولذا يقوم كل كاشف عن الواقع مقامه. نعم، قد يؤخذ اليقين موضوعاً للحكم بحيث يكون هو تمام الموضوع أو جزأه،

لا ما^(١) إذا كان ملحوظاً بنحو المرآتية وبالنظر الآلي، كما هو^(٢) الظاهر في مثل قضية «لا تنقض اليقين» حيث تكون ظاهرة عرفاً في أنها كناية عن لزوم البناء والعمل، بالتزام^(٣) حكم مماثل للمتيقن تعبداً

على تفصيل تقدم في مباحث القطع^(٤).

(١) معطوف على «لو كان» واسم «كان» ضمير راجع إلى اليقين.

(٢) أي: كون اليقين ملحوظاً بنحو المرآتية هو الظاهر من جملة «لا تنقض اليقين» ولعله لأنّ الغالب في اليقين المأخوذ في الخطابات هو الطريقية، وهذه الغلبة توجب الظهور في خلاف الموضوعية.

أو بملاحظة مناسبة الحكم والموضوع في خصوص أخبار الاستصحاب، فإنّها خطابات ملقاة إلى العرف، وليس مفادها عندهم ترتيب آثار اليقين، بل ظاهرة في معنى كنائي، وهو جعل حكم مماثل تعبداً إذا كان المستصحب حكماً شرعياً، وجعل حكم مماثل لحكم المستصحب إذا كان موضوعاً لحكم شرعي.

والوجه في هذا الظهور الكنائي تعذر تعلّق هيئة «لا تنقض» بنفس اليقين، لانتقاضه قهراً، ولا بآثار اليقين، لأنها أحكام عقلية غير قابلة للجعل التشريعي، ولا نفس المتيقن، لأنّه إن كان حكماً فبقاؤه وارتفاعه بيد الشارع لا بيد العبد، وإن كان موضوعاً لحكم شرعي، فكذلك، لأنّ بقاءه تابع لاستعداد ذاته للبقاء، لا بيد المكلف حتى ييقنه. فيتعين حينئذ كون مفاد الجملة جعل حكم مماثل.

(٣) الأولى تعديته بـ «على» ليصح تعلقه بكل من البناء والعمل، لأنّه لم يعهد تعديّة البناء - بمعنى العمل - بالباء، فلاحظ.

إذا كان ^(١) حكماً، ولحكمه ^(٢) إذا كان موضوعاً، لا عبارة ^(٣) عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالالتزام ^(٤) بحكمٍ مماثلٍ لحكمه شرعاً، وذلك ^(٥) لسراية الآلية

(١) يعني: إذا كان المتيقّن حكماً، كما في استصحاب الأحكام كالوجوب.
(٢) أي: ولحكم المتيقّن إذا كان المستصحب من الموضوعات ذوات الآثار الشرعية كالحياة والعدالة والغنى والفقر وغيرها.

ولا يخفى أنّ مدلول أخبار الاستصحاب أمر واحد وهو الكناية عن لزوم العمل بالمتيقّن السابق تبعداً، ولكن يختلف هذا البناء العملي باختلاف المستصحب، فقد يكون إنشاء حكمٍ مماثلٍ لنفسه إن كان حكماً، وقد يكون إنشاء حكمٍ لمثل حكمه إن كان المستصحب موضوعاً ذا أثر شرعي، فالاختلاف في مصاديق ذلك المكّنّ عنه، لا في نفس مفاد دليل الاستصحاب.

(٣) معطوف على «ظاهرة عرفاً» يعني: لا أنّ قضية «لا تنقض» لزوم العمل بآثار نفس اليقين حتى ينافي مورد الرواية، من جهة كون اليقين فيها طريقاً قطعاً.
(٤) ظرف مستقرّ نعت لقوله: «العمل» يعني: لا أنّها عبارة عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين الحاصل ذلك - أي العمل بآثار اليقين - بالالتزام بحكمٍ مماثلٍ لحكم اليقين.

(٥) تعليل لقوله: «كما هو الظاهر» ودفع لتوهم تقدّم بيانه، ومحصل التوهم: أنّ الطريقية والاستقلالية من الحالات العارضة على اليقين المصادقي دون المفهومي، لوضوح أنّ مفهوم اليقين لا يكون مرآة حتى يلاحظ فيه المرآتية، كما أنّ مفهوم المرآة لا يكون آلة للنظر والإراءة، بل مصداقه الخارجي، ومن الواضح أنّ اليقين في قولهم **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: «لا تنقض اليقين» قد استعمل في المفهومي منه، فكيف يُلاحظ مرآة للمتيقّن؟ بل لا بدّ من إرادة الاستقلالي منه، فيتوجّه حينئذٍ إشكال المنافاة مع اليقين

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

بالوضوء الذي هو مورد الرواية، إذ لا ريب في إرادة اليقين الآلي هنا.
وأجاب المصنف عنه بقوله: «وذلك لسراية» وعرفت توضيحه بقولنا: «ولمّا كان وجود الطبيعي عين الأفراد فلا بدّ ... إلخ».

(١) أي: يؤخذ اليقين - في موضوع حكم الشارع بجرمة النقض مثلاً - بلحاظ مرآتي، ويكون تمام الموضوع ذات المتيقن، وحيث إنّ لم يستعمل هذا اليقين في أفرادها التي يكون التّظر إليها استقلالياً، لكونها جزء موضوع الحكم أو تمام الموضوع، كان التّظر إلى هذا المفهوم الكلّي أيضاً آلياً، لسراية أحكام المصاديق إلى الطبيعي.

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

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

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

(٥) لعلّه إشارة إلى: أنّ مجرد سراية الآلية من اليقين الخارجي إلى اليقين المفهومي لا يوجب ظهور القضية عرفاً في كون اليقين ملحوظاً مرآة وطريقاً إلى المتيقن.

(*) أورد شيخنا المحقق العراقي على جعل اليقين مرآةً لمعلقه أولاً: بمخالفته للأصل المعولّ عليه، من ظهور كل عنوان في الحكاية عن إرادة مفهومه استقلالاً.

نعم، يكون ذلك وجهاً لصحة لحاظ الطريقة في اليقين المفهومي إذا اقتضت
الضرورة لحاظ الآلية فيه. فدعوى ظهور مثل قضية « لا تنقض » في اليقين الطريقي
لا تخلو عن الجراف.

وعليه، فلا يمكن المساعدة على ما ذكره شيخنا الأعظم رحمته من إرادة المتيقن
بالتصرف المزبور، فتأمل جيداً.

وثانياً: بأن لازم المراتية - على ما اعترف به المصنف في المعنى الحرفي - أن
يكون اليقين بمفهومه مغفولاً عنه في مقام الاستعمال، مع أنه ليس كذلك في المقام.
بل لازم ذلك استعمال اليقين في خلاف وضعه، لوحدة المعنى الاسمي والحرفي
ذاتاً واختلافهما بحسب الاستعمال، فمعنى مراتية اليقين هنا استعماله بنحو المعنى
الحرفي. ودعوى سراية المراتية من المصاديق إلى المفهوم ممنوعة، إذ لازم سراية المراتية
عدم الالتفات إلى حيثية استحكامه أيضاً، ومعه كيف يمكن جعل هذه الحيثية
مصححةً لإضافة النقض إليه؟ فلا بد أن يكون المصحح للإضافة حيثية اتصال المتيقن،
وهذا ينتج اختصاص الاستصحاب بموارد الشك في الرفع بعد إحراز بقاء مقتضي،
وهو ضد المقصود من عموم حجته، لأجل إسناد النقض إلى اليقين ^(١).

ثم سلك رحمته مسلكاً آخر لإثبات عموم حجية الاستصحاب في الشك في
المقتضي أيضاً بما حاصله: أن اليقين مأخوذ في القضية عنواناً لا مرأةً للمتيقن، فهو
بمعناه الاسمي موضوع لحرمة النقض، سواء ترتب الأثر عليه أم على المتيقن، إذ قد
يترتب الحكم الشرعي على اليقين بنفسه، كالعلم بالنجاسة الموضوع للمانعة على ما
هو ظاهر بعض الأخبار، وقد يترتب على المتيقن كالطهارة الحديثة، لترتب الآثار

الشرعية عليها لا على العلم بها. وحيث كان المنقوض هو اليقين الملحوظ استقلاً، والفروض إطلاق اليقين والشك من حيث المتعلق، كان الاستصحاب حجةً في جميع الانقسامات الأولى.

وتوهم استلزام هذا البيان لاجتماع للحاظ الآلي والاستقلالي في اليقين المنقوض، لاقتضاء ترتب آثار اليقين للحاظه استقلاً، وترتب آثار المتيقن للحاظه آلياً، مندفع بأن المقصود لحاظ اليقين استقلاً فقط، لكن آثار اليقين قد ترتب عليه حقيقة، كما في العلم المأخوذ في الموضوع، وقد ترتب عليه بالعبارة، لكونها آثاراً للمتيقن. لكن محرّكية الأحكام الواقعية لما كانت منوطة بالعلم بها، وكان التعبد ببقاء اليقين في ظرف الشك بلحاظ الجري العملي، صحّ عدُّ أحكام المتيقن أحكاماً لليقين. وعليه، فالملاحظ هو اليقين الاستقلالي فقط، فلم يلزم اجتماع لحاظين في إسناد واحد.

لكنه لا يخلو من غموض، أمّا إشكاله على الماتن، فيجيب عنه بأن مقصود المصنف رحمه الله من آلية اليقين للمتيقن ليس هو النظر الآلي المقوم للمعنى الحرفي المقابل للمعنى الاسمي، ضرورة إسناد النقض هنا إلى اليقين، فلو كان اليقين ملحوظاً آلةً وعبرةً للمتيقن - كما هو الحال في الابتداء المغفول عنه في «سرت من البصرة» المدلول عليه بحرف الجر، والظرفية المغفول عنها في «زيد في الدار» ونحوهما من المعاني الحرفية - لم يصح إسناد النقض إلى اليقين. بل المراد أن إضافة النقض إلى اليقين إمّا تكون بلحاظ آثار المتيقن، لانتقاض اليقين بتبدله بالشك، ومن المعلوم أن هذا الاستعمال المجازي متوقف على النظر إلى اليقين ولحاظه بما هو اسم، كاستعمال الأسد في الرجل الشجاع، لإناطة صحته بالالتفات إلى معناه الحقيقي وإرادة معنى آخر منه، فكأنه قال رحمه الله: «لا تنقض المتيقن» ممّا يصح تعلق النقض الاختياري به.

والحاصل: أن ما قرّره المصنف في المعنى الحرفي من الغفلة عنه لا ربط له بما أفاده هنا من استعمال اليقين مجازاً بلحاظ آثار المتيقن. ولو كان مراده من المراتية هو الآلية

المقصودة في المعاني الحرفية، لاختلّ إسناد النقض إلى نفس اليقين، كما لا يصح وقوع الحرف ركناً في الكلام، كأن يقال: «من ابتداء» و«في ظرفية».

ومما ذكرنا ظهر اندفاع إشكاله الثاني - من كون المعنى الحرفي مغفولاً عنه - فإنّ اليقين هو المسند إليه والمثبت إليه في مقام الإسناد، ولم يلزم لحاظ المتيقن حتى يراعى حيثية اتصاله واستعداده للبقاء.

وأما ما أفاده تتبيّر في تحقيق مختاره، فلا يخلو أيضاً من شيء، فإنّ خطاب «لا تنقض» حيث كان من الخطابات الشرعية، فلا بدّ أن يكون النقض بلحاظ الأثر الشرعي، وحيث إنّ في اليقين نادر جداً تعيّن إرادة آثار المتيقن، وكون اليقين حينئذٍ آلياً لا استقلالياً.

وما أفاده من كون أحكام المتيقن آثارَ اليقين بالعبارة لا يفي بدفع الإشكال، إذ لا أثر لليقين إلّا لتنجيز الأحكام الواقعية، وهو أثر عقلي لا شرعي. وعليه، فأثار المتيقن أجنبية عن اليقين، فكيف تعد من آثاره؟

والنقضُ بصحة التعبد بلحاظ الأثر العقلي - كما هو الحال في اقتضاء أدلة الأمارات لقيامها مقام القطع الطريقي مع انحصار الأثر في التنجيز والتعذير - غير متّجه، وذلك لتوقف ورود هذا النقض على كون المجعول الشرعي في الأمارات تتميم كشفها وتزليلها منزلة القطع، وقد تقدم في مبحث الأمارات ضعف هذا المبنى وعدم التعبد الشرعي فيها، وأنّ أدلة الأمارات إمضاء لبناء العقلاء من دون تعبد وتزليل في البين، فلا مورد لهذا النقض أصلاً.

ثم إنّ ينبغي تعقيب كلام المصنف تتبيّر بوجوه أخرى استدللّ بها على اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الرفع، لترتب الآثار الفقهية عليه، فنقول وبه نستعين: إنّّه ينبغي قبل التعرض للأدلة بيان أمرين:

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

في عمود الزمان، فإنَّ شكَّ في مقدار اقتضائه للاستمرار فيه فهو شك في المقتضي .
وإنَّ شك في زواله من ناحية عروض زماني مزيل له كان من الشك في الرفع .
وقد أصرَّ المحقق النائيني ^(١) تبعاً لأستاذه المحقق السيد محمد الإصفهاني رحمتهما على
أنَّ هذا هو مراد الشيخ .

ويستفاد ذلك ممَّا صرح به الشيخ في تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك في
البقاء بقوله: «الثالث: من حيث إنَّ الشك في بقاء المستصحب قد يكون من جهة
المقتضي، والمراد به الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء، كالشك في بقاء
الليل ... إلخ» ^(٢) .

نعم، كلامه في مناقشة استدلال المحقق في المعارج ظاهر في إرادة معنى آخر منه،
حيث قال الشيخ: «وفيه: أنَّ المراد بالمقتضي إمَّا العلة التامة للحكم، أو للعلم به أعني
به الدليل، أو المقتضي بالمعنى الأخص» ^(٣) .

لكن التأمل فيه يرشد إلى أنَّه يُحْتَمَلُ بصدد إبطال دليل المحقق، وأنَّ المقتضي في
كلامه هو العموم أو الإطلاق، ولا ربط له بما اختاره الشيخ في معنى المقتضي من
استعداد المستصحب للبقاء لولا طروء المزيل، فلاحظ كلاميهما .

وعلى هذا، فلا يراد بالمقتضي الملاك، وفي قبالة الرفع وهو ما يمنع عن تأثير
الملاك في الحكم، كإقتضاء العلم لوجوب الإكرام وموانعة الفسق عنه، إذ لا سبيل
لإحراز مناطات الأحكام إلَّا الخطابات، ولازمه انسداد باب الاستصحاب في
الأحكام، لتبعية الحكم لملاكه تبعية المعلول لعلته، والشك في الحكم ملازم للشك في

«١» فوائد الأصول، ج ٤، ص ٣٢٦، والنسبة إلى السيد الفشاركي نقلها سيدنا الأستاذ عن الميرزا

في مجلس الدرس

«٢» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٤٦ - ٤٧

«٣» المصدر، ص ٨٣ - ٨٤

مناطه .

مضافاً إلى جريان النزاع على مذهب غير العدلية ممن ينكر أصل التبعية للملاكات .

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

كما لا يراد بالمقتضي أيضاً موضوعات الأحكام أي ما يستتبع حكماً شرعياً تكليفاً أو وضعياً، كإقتضاء الوضوء للطهارة وعقد النكاح لعلقة الزوجية، ورافع هذه الأمور كنواقض الوضوء والطلاق والفسخ .

وذلك لاعتبار اتحاد القضيتين، وإحراز المقتضي بمعنى الموضوع أمر متسالم عليه، فلا ينبغي جعل التفصيل بين المقتضي والرافع ناظراً إلى المقتضي بهذا المعنى .

ثانيهما: في تعيين موارد الشك في المقتضي والرافع، فنقول: إن المستصحب إما أن يكون موضوعاً وإما أن يكون حكماً شرعياً .

فإن كان موضوعاً، وشك في بقاءه من جهة التردد في مقدار عمره، فهو شك في المقتضي، وإن شك فيه للشك في حدوث قاصر زمني موجب لانعدامه عن صفحة الوجود - مع قابليته ذاتاً للبقاء لولاه - فهو شك في الرافع .

وإن كان حكماً شرعياً، فإما أن يكون محدوداً بغاية معينة في لسان الدليل، وإما أن لا يكون محدوداً بها .

فعلى الأوّل قد ينشأ الشك في البقاء من عدم إحراز المقتضي، كما إذا شك حكماً في أنّ غاية وقت صلاة العشاء نصف الليل أو آخره، أو مفهوماً، كالعلم بأن غاية وجوب الإمساك هو الغروب المردّد مفهومه بين استتار القرص وزوال الحمرة المشرقة .

وقد ينشأ الشك في البقاء من الشك في تحقق الغاية بنحو الشبهة الموضوعية،

كالشك في طلوع الشمس لغيمٍ ونحوه، وهذا ملحق بالشك في الرفع، إذ الرفع هو الحادث الزماني، ومن المعلوم أنّ غاية وقت فريضة الغداة نفس الزمان أعني به الطلوع.

وعلى الثاني - وهو عدم محدودية الحكم الشرعي بغاية معيّنة - فالشك في بقاء يستند إلى الشك في طروء المزيل أعني به العناوين الثانوية كالضرر والاضطرار، لا من الشك في المقتضي، لإمكان إحراز دوامه إمّا بنفس دليل تشريعه، وإمّا بدليل آخر، مثل قوله عليه السلام: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة»^(١). إذا عرفت هذا فاعلم: أنّه قد استدللّ على عدم اعتبار الاستصحاب في الشك في المقتضي بوجوه خمسة:

أولها: ما تقدم في التوضيح عن المحقق الخوانساري وصاحب الفصول والشيخ الأعظم تتبع، وأجاب عنه في المتن.
ثانيها: ما أفاده المصنف هنا مجملًا، وفي حاشية الرسائل ببيان أوفى، وأجاب عنه في المتن أيضاً، وقد تقدم بيانه.

ثالثها: ما أفاده الفقيه الهمداني تتبع من تقدير اليقين بالبقاء في ظرف الشك، قال: «قد يراد من نقض اليقين بالشك رفع اليد عن آثار اليقين السابق حقيقةً في زمان الشك، وهذا المعنى إنّما يتحقق في القاعدة، وأمّا في الاستصحاب فليس إضافة النقض إلى اليقين بلحاظ وجوده في السابق، بل هو باعتبار تحققه في زمان الشك بنحو من المسامحة والاعتبار، إذ لا يرفع اليد عن اليقين السابق في الاستصحاب أصلاً، وإنّما يرفع اليد عن حكمه في زمان الشك، وليس هذا نقضاً لليقين، كما أنّ الأخذ بالحالة السابقة ليس عملاً باليقين، بل هو أخذٌ بأحد طرفي الاحتمال، فلا بدّ في تصحيح إضافة النقض إليه بالنسبة إلى زمان الشك من اعتبار وجود تقديره له، بحيث يصدق

هذه الملاحظة أنّ الأخذ بالحالة السابقة عمل باليقين، ورفع اليد عنه نقض له، ومن المعلوم أنّ تقدير اليقين مع قيام مقتضيه هين عرفاً ... وأما تقدير اليقين في موارد الشك في المقتضي فبعيد جداً ...»^(١).

ويرد عليه ما في حاشية المحقق الإصفهاني رحمته من الإشكال الإثباتي، وذلك لمخالفة إسناد النقض إلى اليقين التقديري لظواهر أخبار الاستصحاب «فإنّ الظاهر من قوله عليه السلام: ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين هو اليقين المذكور بقوله عليه السلام: وإلاّ فإنّه على يقين من وضوئه، أو: لأنك كنت على يقين من طهارتك، لا اليقين المقدّر، فيعلم منه أنّ النقض باعتبار اليقين المذكور، لا اليقين المقدّر، ومن الواضح أنّ اليقين المتعلق بالبقاء في ظرف تعلقه بالحدوث هو اليقين بالحدوث، لأنّه مضاف إلى الحدوث بالذات وإلى البقاء بالعرض»^(٢).

رابعها: ما أفاده المحقق النائيني رحمته وهو: أنّ اليقين المقتضي للجري العملي غير متحقق في الشك في المقتضي، وذلك لأنّ مفاد أخبار الباب وجوب إبقاء اليقين السابق عملاً، وحيث إنّ اليقين مرآة للمتيقن، فالمقصود إبقاء المتيقن بترتيب آثاره في زمان الشك، بحيث لو خُلّي وطبعه لكان يبقى العمل على وفق اليقين ببقاء المتيقن، وهذا يتوقف على اقتضاء المتيقن للدوام في عمود الزمان ليتحقق الجري العملي على طبقه، فلو لم يكن له ذلك الاستعداد لم يصدق النقض، وإنّما هو الانتقاض، لفرض عدم اقتضائه للجري العملي، كي يكون رفع اليد عنه نقضاً لليقين بالشك.

ولو لم يجرز قابليته للبقاء، فلا أقلّ من الشك في صدق النقض على رفع اليد عنه، لدورانه بين النقض والانتقاض، فلا يندرج في عموم قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» لامتناع التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية. مثلاً يكون رفع اليد عن

«١» حاشية الرسائل، ص ٣٤٨

«٢» نهاية الدراية، ج ٥، ص ٥٤

ترتيب آثار الزوجية على العقد الدائم لمجرد الشك في الطلاق أو الفسخ نقضاً لليقين بالشك، بخلافه في العقد المنقطع بعد بلوغ الأجل، فإنه من انتقاض المتيقن وهو الزوجية الموقته.

وإذا تردّد العقد بين الدوام والانقطاع، فعدم ترتيب أحكام الزوجية بعد شهر مثلاً ليس نقضاً لليقين بها بالشك، لاحتمال كونه انتقاضاً، وهو شبهة موضوعية لدليل حرمة النقض، هذا ^(١).

لكن يمكن أن يقال: إنّ اليقين - كما تقدم - يمتاز عن الظنّ والشك بباته واستحكامه كالحبل والغزل، والعناية المصحّحة لإسناد النقض إليه هي حيثية قراره في النفس ورسوخه فيها، وأمّا الجري العملي عليه فهو حكم العقل أو العقلاء بلزوم رعاية الواقع المنجز به أو بسائر الطرق، فالإبرام والاستحكام من مقتضيات ذات اليقين، ولا يكون منشأ عروضهما عليه واتصافه بهما جهة اتصال المتيقن واستمراره أو وجوب الجري العملي عليه، حتى يتجه ما أفاده ^(٢) من لزوم إحراز المقتضي لهذا التحرك العملي، فمصحّح الإسناد هو ذات اليقين بما أنّه انكشف تام لا يعنّيه شك وريب، ولا فرق في هذا بين تعلقه بما هو طويل العمر وقصيره.

والحاصل: أنّ النقض أسند إلى نفس اليقين، فاللازم هو إبقاء الجري العملي على طبقه، ومن المعلوم تحقّقه في كلّ من الشك في المقتضي والرافع، فلو دار العقد بين الدوام والانقطاع مدة شهر، فبعد مضيّ تلك المدة لا مانع من جريان استصحاب الزوجية المتيقنة، والجري العملي على طبق اليقين السابق.

خامسها: ما أفاده المحقق النائيني أيضاً من: أنّ الشك في المقتضي يوجب انهدام اليقين السابق، إذ يعتبر في الاستصحاب حدوث اليقين أولاً وتبدله بالشك ثانياً، وصدق نقض اليقين بالشك متوقف على أن يكون زمان الشك ممّا تعلق به اليقين في

زمان حدوثه، وهذا إنما يصح إذا كان المتيقن مرسلًا بحسب الزمان، حتى لا يكون اليقين بوجوده من أول الأمر محدوداً بوقت خاص. فإذا لم يعلم استعداد المستصحب للبقاء في مدة معينة كعشرة أيام، وشككنا في اليوم الثامن في بقاءه، للجهل بمقدار عمره، لم يكن استمراره في هذه المدة معلوماً كي يصير مشكوكاً فيه حتى يبين على بقاءه، بل وجوده في اليوم الثامن مشكوك فيه من أول الأمر، فلا يقين بالاستمرار حدوثاً حتى يبين عليه بقاءً.

وعليه، يختص «لا تنقض» بما أحرز قابلية المتيقن للدوام، وتمحض الشك في وجود الرافع^(١).

لكنه كسابقه لا يخلو من غموض.

أمّا أولاً: فلأنّ المعتر في الاستصحاب أمران:

أحدهما: اليقين بثبوت الحالة السابقة، وعدم زواله بسراية الشك إليه، وإلاّ انطبق عليه قاعدة اليقين.

والآخر: الشك في البقاء.

أمّا اعتبار إحراز إرسال المتيقن في صحة إسناد النقص، فلا دليل عليه، كما لا تتوقف صحة الإسناد المزبور عليه، لكفاية نفس إبرام اليقين في ذلك.

وعليه، فلو لم يحكم عليه بالاستمرار لصدق عليه النقص بالشك، وهو ممنوع شرعاً.

وأمّا ثانياً: فلأنّ دعوى لزوم أن يكون زمان الشك ممّا تعلق به اليقين في زمان حدوثه حتى يختص الدليل بالشك في الرافع، غير ظاهرة، ضرورة أنّ القطع بالحدوث منحصر بزمان الحدوث، ولا يشمل زمان وجود الرافع، لاحتمال طروء المزيل في الآن الثاني، فيقال: إنّ وجود المتيقن - مع احتمال وجود الرافع - غير متيقن من أول

ثم^{١١} إنه حيث كان كلٌّ من الحكم الشرعي وموضوعه مع الشكّ قابلاً

(١) هذا هو الجهة الخامسة من الجهات المتعلقة بصحيحة زرارة، والغرض من هذا الكلام إثبات عموم الصحيحة لحجية الاستصحاب في كلٍّ من الموضوع والحكم، ببيان: أنّ اليقين في قولهم **لَا تَقْضِي**: «لا تنقض اليقين بالشك» مطلق يشمل اليقين بكلٍّ من الموضوع والحكم، ولم تقم قرينة على إرادة أحدهما بالخصوص، فمقتضى إطلاق

الأمر، كعدم تيقن بقاء العقد بعد شهرٍ لاحتمال كونه مؤقتاً، فلا يحرز المقتضي فيه من بدو وجوده.

ومن المعلوم أنّه لا فرق في انتفاء العلم بوجود المتيقن في زمان الشكّ بين كون علّة الشكّ عدم العلم بوجود المقتضي في زمان الشكّ، وبين كونها الشكّ في طروء الرافع، حيث إنّ زمان الشكّ في وجود المتيقن لم يتعلق به اليقين حين حدوثه، بل يكون من قبيل الشكّ الساري - على التقريب المتقدم من الميرزا **قَالَ** - لصيرورة وجود المتيقن في زمان الشكّ مشكوكاً فيه من أوّل الأمر، وهذا غير الاستصحاب، مع أنّ المنكر لحجية الاستصحاب في الشكّ في المقتضي لا يقصد إرجاع الشكّ فيه إلى قاعدة اليقين، بل مع فرض صدق الشكّ في البقاء ينكر اعتباره.

هذا كله، مضافاً إلى النقض على هذا القول بأمورٍ تسالموا على جريان الاستصحاب فيها، مع أنّها من الشكّ في المقتضي.

منها: استصحاب عدم النسخ، مع أنّ الشكّ فيه في سعة الجعل وضيقه، إذ حقيقته انتهاء أمد الحكم، لئلا يلزم البدء المستحيل في حقه تعالى.

ومنها: استصحاب الموضوعات الخارجية، كحياة زيد وعدالة عمرو ونحوهما، لعدم كون استعدادها للبقاء منضبطاً حتّى يشكّ في بقائها من جهة الرافع خاصة، بل أكثر ما يقع الشكّ فيه منشؤه عدم إحراز قابليتها للاستمرار، فليتمل.

وقد تحصل: صحّة ما ذهب إليه الماتن من عموم حجية الاستصحاب في كل من الشكّ في المقتضي والرافع.

للتنزيل بلا تصرف^(١) وتأويل، غاية الأمر تنزيل الموضوع^(٢) بجعل مماثل لحكمه، وتنزيل الحكم^(٣) بجعل مثله - كما أُشير إليه آنفاً^(٤) - كان^(٥) قضية

الدليل هو إرادة كلٍّ يقينٍ سواء تعلّق بالموضوع أم بالحكم. غاية الأمر: أنّه إن تعلّق بالموضوع كان مقتضى «لا تنقض» جعل حكمٍ مماثلٍ لحكمه، وإن تعلّق بالحكم كان مقتضاه جعل حكمٍ مماثلٍ لنفسه. وهذا التعميم يستفاد من التعليل الوارد في الصحيحة، الظاهر في كونه تعليلاً بأمر ارتكازي عقلائي، لا بأمرٍ تعبدى.

ومورد الرواية وإن كان شبهةً موضوعية، حيث إنّ الشكّ في انتقاض الطهارة نشأ من احتمال تحقّق النوم بالخفقة أو الخفقتين، بعد العلم بأصل الحكم وهو ناقضية النوم لها، إلّا أنّه لا يخصّص عموم الوارد، كما قرّر في محله، فالعبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد، كما هو واضح.

فالمتحصّل: أنّ الاستدلال بهذه الصحيحة تام، ومدلولها عام لاعتبار الاستصحاب في الموضوعات والأحكام.

(١) يعني: بلا تصرفٍ زائد على ما تقدّم من حمل النقض على النقض العملي، لتعذّر إرادة النقض الحقيقي من «لا تنقض» على كلّ تقدير، كما عرفت آنفاً.

(٢) كاستصحاب الزوجية إذا شكّ في ارتفاعها بطلاق ونحوه، فإنّ مقتضى هذا الاستصحاب جعل حكمٍ مماثلٍ لحكم الزوجية الواقعية، كوجوب الإنفاق ظاهراً بالنسبة إلى المرأة المشكوكة زوجيتها، فوجوب الإنفاق حال العلم بالزوجية حكم واقعي، وحال إحرازها بالاستصحاب حكم ظاهري مماثل للواقعي.

(٣) كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة الثابت زمن حضوره ﷺ.

(٤) حيث قال في (ص ١٣٥): بالتزام حكمٍ مماثلٍ للمتيقن تعبداً إذا كان حكماً

... إلخ.

(٥) جواب «حيث كان» وهذا بيان عموم حجّة الاستصحاب للشبهات

« لا تنقض » ظاهرة في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية. واختصاص^{١١} المورد بالأخيرة لا يوجب تخصيصها بها^{٢١}، خصوصاً بعد ملاحظة أنها^٣ قضية كلية ارتكازية قد أُتي بها في غير موردٍ لأجل الاستدلال بها^٤ على حكم المورد، فتأمل^٥.

الحكمية الكلية والموضوعية، وقد عرفت توضيحه.

(١) مبتدأ خبره « لا يوجب » أي: واختصاص المورد - وهو ناقضية الحففة والخففتين للوضوء - بالأخيرة وهي الشبهة الموضوعية، لا يوجب تخصيص الوارد بالمورد، كما عرفته آنفاً.

(٢) أي: تخصيص قضية « لا تنقض » بالشبهة الموضوعية.

(٣) أي: أن قضية « لا تنقض » قضية كلية إرتكازية.

(٤) أي: بالقضية الكلية الارتكازية، وقوله: « لأجل » تعليل لقوله: « قد أُتي ».

(٥) لعله إشارة إلى: أن كون المورد من الشبهة الموضوعية مبني على جعل الطهارة من الأمور الخارجية التي كشف عنها الشارع. وأمّا بناءً على كونها من المجموعات الشرعية، فيكون المورد من الشبهة الحكمية.

لكن يبقى حينئذ سؤال عموم الصحيحة للشبهات الموضوعية، وجوابه هو دلالة « لا تنقض اليقين » على ذلك. هذا ما يتعلق بشرح كلمات المصنف حول أولى صحاح زارة (*).

(*) وبقيت أمور لم يتعرّض لها هنا، فينبغي التنبيه عليها تمييزاً للاستدلال بهذه

الصحيحة على حجية الاستصحاب، وعموم حجيته في جميع الأبواب.

منها: ما قيل: من ظهور الرواية في خلاف ما تسالموا عليه من حكومة الأصل

السببي على المسيبي، وبيانه: أن سؤال زرارة ثانياً بقوله: «فإن حُرِّك شيء في جنبه وهو لا يعلم» إما أن يكون سؤالاً عن حكم الشبهة الموضوعية وإما عن الشبهة المفهومية، وقد تقدم في التوضيح أن الأول هو الذي استظهره المصنف في الحاشية. وعليه، يشكل بأن الشك في بقاء الوضوء حيث إنه ناشئ من عروض النوم، كان المناسب إجراء الاستصحاب في عدم النوم، لا في الوضوء الذي يتسبب الشك في بقاءه عن الشك في طرؤه حدث النوم، إذ لازمه إما رفع اليد عن حكومة الأصل السببي على المسيبي، وإما عدم دلالة الصحيحة على الاستصحاب، بل على قاعدة المقتضي والمانع، حيث إنه لا أصل حاكم عليها، وهو أيضاً مما لا يرتضيه المصنف، كما سيأتي كلامه قريباً.

وأجيب عن الإشكال تارة: بأن قوله ﷺ «وإلا فإنه على يقين من وضوئه» منطبق على عدم النوم، يجعل عدم وجوب الوضوء كناية عن عدم تحقق سببه وهو النوم، لشدة الملازمة بينهما ولو في خصوص المورد.

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

وثالثة: بعدم جريان أصالة عدم النوم في نفسها في المقام، لكونها مثبتة، ضرورة اشتراط حكومة الأصل السببي على المسيبي بكون الترتب شرعياً، واندراج المستصحب ببركة الأصل السببي تحت الكبرى الكلية الشرعية حتى يترتب عليه الحكم المترتب على ذاك العنوان، كاستصحاب العدالة لاندراج الموضوع تحت كبرى جواز الطلاق عنده.

وفي المقام، لم يرد كبرى شرعية بأن الوضوء باقٍ مع عدم النوم، كي يحرز جزؤه العدمي بالأصل، وإثما هو حكم عقلي مستفاد من أدلة ناقضية النوم، كقوله ﷺ:

«لا ينقض الوضوء إلا ما خرج من طرفيك أو النوم»^(١). فيحكم العقل بأنّ الوضوء إذا تحقق، وكانت نواقضه محصورة غير متحققة وجداناً إلاّ النوم المنفي بالأصل، فهو باقٍ، وهذا الشك لا يرتفع بأصالة عدم النوم إلاّ بالأصل المثبت.

وأنت خير بما في الجميع.

أمّا في الأوّل: فلمنافاته لظهور الرواية في تطبيق الاستصحاب على نفس الوضوء، ولا موجب لرفع اليد عنه، حتى توجب دلالة الاقتضاء إرادة معنى كنائي منه.

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

وأمّا في الثالث: فلأنّ ما أُفيد من عدم الترتب الشرعي غير ظاهر جدّاً، فإنّ الدليل المتكفل لبيان ناقضية النوم ليس مفاده إلاّ تقييد المجعول الشرعي في مرحلة البقاء بعدم ذلك الناقض، كتقييد حدوث الشيء بعدم مانعه كلبس ما لا يؤكل في الصلاة، ولا يعقل إهمال الحاكم لما يزاحم المقتضي حدوثاً أو بقاءً، بل لا بدّ من تقييد موضوع حكمه بعدمه، وهذا معنى الأخذ في لسان الدليل، كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ وَجَدَ طَعْمَ النَّوْمِ فَإِنَّمَا أُوجِبَ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ»^(٢)، من موضوعية عدم النوم لعدم وجوب الوضوء، فالمتوضئ الشاك في تحقق النوم لا يجب عليه الوضوء، لإحراز جزئه العدمي بالاستصحاب، ويعود الإشكال وهو جريان الاستصحاب في المسبب دون السبب.

ولعلّ الصحيح في دفع الإشكال أن يقال: إنّ حكومة الأصل السببي على

«١» وسائل الشيعة، ج ١، ص ١٧٩، الباب ٣ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث الأوّل

«٢» المصدر، ص ١٨١، الحديث: ٨

المسبي وإن كانت مسلمة عند الأكثر فيما إذا كان الترتب شرعياً كالمقام، إلا أن ذلك إنما يثمر إذا كان الأعلان متخالفين بحسب المفاد، كما في استصحاب نجاسة الثوب المغسول بماء مستصحب الطهارة. وأمّا إذا كان مفاد كليهما واحداً لم يترتب ثمره عملية على تحكيم الأصل السبي على المسبي.

هذا، مضافاً إلى ورود نظير المقام في موثقة مسعدة بناءً على كون قوله عليه السلام: «وذلك مثل الثوب ...» تطبيقاً للصدر على الأمثلة، إذ فيها ما هو مورد قاعدة اليد والاستصحاب، ومع ذلك حكم عليه السلام بحلّية كل شيء لم يعلم أنّه حرام، التي هي قضية قاعدة الحل.

فلعلّ الوجه في عدوله عليه السلام عن إجراء الأصل في السبب إلى إجرائه في المسبب هو عدم ثمره عملية مترتبة على حكومة الأصل السبي على المسبي هنا، فتأمل جيداً. ومنها: ما في دلالة المضمرة على عموم حجبة الاستصحاب في جميع الموارد من الإشكال، وقد تعرض له الشيخ الأعظم وأجاب عنه، قال: «وربما يورد على إرادة العموم من اليقين بأنّ النفي الوارد على العموم لا يدل على السلب الكلي»^(١).

ثم أجاب عنه بما توضّحه: أنّ أداة السلب إن كانت واردةً على العموم الثابت - أي الملحوظ معنيّاً قبل ورود السلب عليه - كان من سلب العموم، لا عموم السلب، حيث إنّ مدخول أداة السلب - وهو العموم - مقدّم رتبةً على أداته.

وإن لم يكن كذلك، بأن كان العموم متولّداً من السلب - بحيث لو لم يكن سلباً لم يكن عمومً، كما في النكرة والمفرد المحلّي باللام الواقعيّ في حيّز السلب، إذ العموم فيهما وليد السلب ومعلوله ومتأخّر عنه، ولا يمكن أن يتقدم على السلب حتّى يسلب بنفس النفي المولّد له كما هو واضح - كان حينئذٍ من عموم السلب، لأنّ العموم يتحصل بنفس السلب.

ففي المقام: يستفاد عموم السلب من كلمة «لا» الناهية في قولهم لَا يَكُونُ: «لا تنقض اليقين» إذ اليقين بنفسه لا يفيد العموم، بل عموم سلبه يستفاد من كلمة «لا» وهذا يسمّى بعموم السلب، فمعنى الجملة المذكورة حينئذٍ هو: أنّه لا تنقض شيئاً من أفراد طبيعة اليقين بالشك.

فتحصل من جميع ما ذكرناه وفاء مضمرة زرارة سنداً ودلالةً باعتبار الاستصحاب في جميع الموارد.

قاعدة المقتضي والمنع

ومنها: ما أفاده بعض المدققين من إنكار دلالة الصححة على الاستصحاب، وإثماً تدلّ على قاعدة الاقتضاء والمنع، لأنّه لَا يَكُونُ جعل غاية عدم إيجاب الوضوء الاستيقان بالنوم الذي يكون رافعاً له، فإذا أحرز المقتضي وهو الوضوء، وشكّ في الرافع وهو النوم، بُني على عدمه.

وأجاب المصنف عنه في الحاشية بظهور قوله لَا يَكُونُ: «لا تنقض اليقين بالشك» في وحدة متعلقي اليقين والشك، فالمعنى: لا تنقض اليقين بشيءٍ بالشك فيه، لا بالشك في رافعه. وعدم وجوب الوضوء مع الشك في النوم إثماً هو لتحقيق الشك في الوضوء وارتفاعه، فهى الشارع عن نقض اليقين به بمجرد الشك فيه، وإن كان منشأ الشك في بقاءه الشك في وجود الرافع أو رافعية الموجود.

وهذا المعنى كما ترى أجني عن قاعدة المقتضي والمنع، لتعدد متعلق الوصفين فيها حقيقةً، لتعلق اليقين فيها بالمقتضي والشك بالرافع، ولم يتعلق الشك بالمقتضي أصلاً، لكونه معلوماً مطلقاً، سواء شك في وجود الرافع أم لا، ومن المعلوم ظهور «لا تنقض اليقين بالشك فيه» في اتحاد المتعلق، ومعاندة وصفي اليقين والشك، بتعلق الأوّل بالحدوث والثاني بالبقاء، فإرادة القاعدة من «لا تنقض» تتوقف على تقدير، بأن يقال: «لا تنقض اليقين بالمقتضي بسبب الشك في رافعه» ولا ملزم بذلك.

هذا ما أفاده المصنف في الحاشية^(١) ووافقه غيره.

وحيث إنّ هذه القاعدة ممّا شيد أركانها بعضُ المحققين، ورُتب عليها كثيراً من الأصول اللفظية والعملية، وارتضاها بعضُ أجلة تلامذته من المعاصرين، رأينا من المناسب التعرّض لشطرٍ من الكلام حولها، فنقول وبه نستعين:

إنّه ينبغي لتوضيح المقصود منها تقديم مقدمة، وهي:

أنّ المراد بالمقتضي في هذه القاعدة - على ما يستفاد من كلماتهم - هو ما يصلح لأن يترسّخ منه الوجود ويترتب عليه الأثر، وتعبير بعض الأعظم من أساتيدنا^(٢): «المقتضي هو ما يعطي الوجود» فهو قوام أجزاء علّة وجود الشيء، فلا يطلق المقتضي في كلماتهم إلّا على ما يفيض الوجود، والشرط متمم لفاعلية الفاعل أو لقابلية القابل.

وكيف كان، فلا يطلق «المقتضي» عندهم على العدم، إذ لا يعقل علّة العدم للوجود وتأثيره فيه، إذ الفاقد لا يعطي.

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

وأما المانع، فالظاهر أنّ مرادهم به مطلق ما يمنع المقتضي عن تأثيره في المقتضى، سواء أكان مانعاً كالرطوبة المانعة عن تأثير النار في الإحراق، أم مزاحماً له، كوجود الضد المراحم لتأثير المقتضي لوجود الضد الآخر، فكل ما يحتمل منعه لتأثير المقتضي في مقتضاه يبيّن على عدمه بناءً على حجّية قاعدة المقتضي والمانع.

وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول: إنّ البحث يقع في مقامين:

«١» حاشية الرسائل، ص ١٩٠

«٢» وهو المحقق العراقي

الأول: فيما يراد من لفظي المقتضي والمنع.

والثاني: في دليل هذه القاعدة.

أما المقام الأول، فمحصله: أنَّ الوجوه المحتملة في معنى المقتضي في هذه القاعدة ثلاثة:

أحدها: أن يراد به ما يقتضي وجود الأثر التكويني، كاقضاء النار لإحراق ما يجاوره من الثوب ونحوه، ومن المنع حينئذٍ ما يمنعها عن تأثيرها في الإحراق، كالرطوبة الغالبة المانعة عن تأثيرها في احتراق مجاورها، فيكون كلٌّ من المقتضي والمنع تكوينياً، واعتبار القاعدة حينئذٍ يقتضي البناء على تحقق المقتضي عند العلم بوجود مقتضيه مع الشك في وجود المنع.

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

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

ثم إنَّ نقض اليقين بالشك في هذه القاعدة يتصور على وجهين:

أحدهما: أنَّ المقتضي لاقتضائه لشيء نُزِّل منزلة الأمر المبرم، فأخذ مقتضاه منه، وعدم ترتيبه عليه نقض له، وتصح نسبة النقض في هذا الوجه إلى كلٍّ من اليقين والmtيقن.

ثانيهما: أنَّ العلم بالمقتضي وإن كان علماً به فقط، لكنه حيث كان محكوماً

عند العقلاء بترتيب مقتضاه عليه عند الشك في مانعه، فلا جرم يكون المكلف على يقين وبصيرة من أمره، فمن هذه الجهة يكون علمه بالمقتضي يقيناً مبرماً يصح إسناد النقض إليه، وجعل عدم ترتيب مقتضاه عليه نقضاً وحلاً له. ومثل هذا اليقين يجتمع مع الشك، كما هو مقتضى نقض شيء بشيء، حيث إنه يجب اجتماع الناقض والمنقوض ليكون حلاً لإبرامه. وهذا الوجه محكي عن بعض المدققين^(١).

وأما المقام الثاني، فنخبة الكلام فيه: أنه لا يظن من أحد القول بحجية قاعدة المقتضي والمانع، فيما إذا أريد بالمقتضي ملاكات الأحكام الشرعية، إذ لا سبيل إلى إحرازها إلا بيان المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، وعلى فرض إحرازها في بعض الموارد، فالعلم بشرائطها مفقود، إذ مجرد العلم بملاك حكم مع عدم إحراز الشرائط ليس مورداً لقاعدة المقتضي والمانع.

ولو أريد بالمقتضي إطلاق دليل الحكم أو عمومه في مقام الإثبات، لم يكن ذلك من المقتضي بمعناه المصطلح وهو الملاك الداعي إلى التشريع، فيدور الأمر بين إرادة المقتضي التكويني كالنار المقتضية للإحراق، وبين موضوع الحكم الشرعي. الظاهر أنه لا سبيل للالتزام بالمصير إلى المعنى الأول، لعدم دليل على اعتباره لا نقلاً ولا عقلاً.

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

وأما الثاني، فلمخدوشية ما ادّعي عليه من بناء العقلاء على الأخذ بالمقتضي عند إحراز مقتضيه، وعدم الاعتداد باحتمال خلافه، وذلك لعدم ثبوت بنائهم إلا على بقاء ما شك في بقاءه بعد إحراز حدوثه، وليس ذلك إلا بعد العلم بترتب الأثر

على المقتضي والشك في بقاءه، ومن المعلوم أنّ هذا هو معنى الاستصحاب دون قاعدة المقتضي والمنع، وأجني عن القاعدة رأساً.

فما قيل من: «أنّ حكم العقل باعتبارها يظهر من بناء العقلاء عليها وركوهم إليها الكاشف عن تصديق العقل وإدراكه إياها»^{١١}، ممّا لا يمكن المساعدة عليه، ضرورة أنّه لا يبيّن العقلاء على موت جماعة ركبوا السفينة في البحر في حال تموج البحر و كثرة أمواجه - المقتضية عادةً لغرق السفينة - بمجرد الشك في وجود مانع من الغرق، وترتيب آثار موتهم بتقسيم أموالهم وتوزيع أزواجهم.

وهل ينون على موت من ابتلي بمرض السكتة أو اصطدام السيارة المقتضيين للموت مع الشك في وجود مانع عنه؟ ونظائر ذلك كثيرة، فإنّه لا إشكال في عدم بناء العقلاء على ترتيب الآثار في أمثال هذه الموارد بمجرد العلم بوجود مقتضياتها والشك في وجود الموانع، هذا كله في المقتضيات التكوينية.

وأما المقتضيات التشريعية - وهي موضوعات الأحكام الشرعية، كموضوعية الماء الملاقي للنجاسة لحكم الشارع بانفعاله، ومانعية الكرّ أو الاتصال بالمادّة عنه - فالظاهر أنّه لا دليل على اعتبارها أيضاً، إلّا ما قد يدعى «من دلالة بعض الروايات عليه، مثل قولهم لَا يَكْفِي: لا تنقض اليقين بالشك، ولا تنقض اليقين إلّا بيقين مثله، وإياك أن تنقض اليقين بالشك، ومن كان على يقين فشك فليمض على يقينه بتقريب: أنّها صريحة في الركون إلى اليقين، وعدم الاعتداد بالشك عند الاجتماع والمعارضة، بل التحذير عن نقض اليقين بالشك يكشف عن أن النقض به ممّا لا يرتكبه العاقل ...» إلى آخر ما أفيد^{١٢}، فراجع.

لكنك خبير بأنّ النقض لا يصدق إلّا مع وجود أمرين:

«١» الفوائد العلية (القواعد الكلية) للعلامة السيد البهبهاني رحمته الله، ص ١٣

«٢» المصدر، ص ٢٠

أحدهما: فعلية اليقين والشك واجتماعهما في الزمان، كما مرّ سابقاً.
والآخر: وحدة متعلقهما، كاليقين بعدالة زيد يوم الجمعة، والشك في بقائها يوم السبت، فيجتمع اليقين والشك في يومه، ولا ينطبق ذلك على قاعدة اليقين، لارتفاع اليقين رأساً، وكون الموجود الفعلي هو الشك فقط، ولا على قاعدة المقتضي والمانع، لتعدد متعلق اليقين والشك فيها، لتعلق اليقين بوجود المقتضي والشك بحدوث مقتضاه، ولا يصدق نقض اليقين بشيءٍ بالشك في شيءٍ آخر، إذ لا معنى لنقض اليقين بوضوء زيد بالشك في بلوغ عمرو مثلاً، فإنّه في غاية الركافة، بل ينطبق على الاستصحاب فقط، فلم ينهض دليل على قاعدة المقتضي والمانع بشيءٍ من محتملاتها الثلاثة المذكورة.

ولو شكّ في اعتبارها، فمقتضى الأصل عدم حجيتها، فإنّه المرجع في كل ما شكّ في حجيته، كما قرّر في محله.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أنّ القاعدة - بناءً على اعتبارها - تكون أمانةً لا أصلاً عملياً، لأنّ العلم بوجود المقتضي طريق إلى إحراز أثره، كإحراز مؤدّي الأمانة، ولازمها حجية مثبتاتها كسائر الأمارات، وحكومتها أو ورودها على جميع الأصول العملية التي منها استصحاب حال العقل وأصالة البراءة.

ودعوى «إبتناء جميع الأصول العملية عليها من الاحتياط والتخير والبراءة، واستصحاب المقتضي المعبر عنه باستصحاب حكم النص، والعموم والإطلاق، فالأمر في الأخير منها ظاهر. وأمّا الأولى، فمرجعها إلى الأخذ بالعلم باشتغال الدّمة بالتكليف المقتضي للاحتياط ووجوب الموافقة القطعية كما هو ظاهر»^(١) غير مسموعة.

إذ فيها أولاً: أجنبية تلك الأصول عن قاعدة المقتضي والمانع، لكونها دليلاً

اجتهادياً مثبتاً لوجود المقتضى عند القطع بوجود مقتضيه، وليس هذا شأن الأصل العملي الذي يبين وظيفة الشاك في الحكم الواقعي.

وثانياً: أن القاعدة إن كانت أصلاً عملياً، فلا معنى لإجرائها في شؤون الألفاظ من العموم والإطلاق ونحوهما. وإن كانت من الأصول اللفظية، فلا وجه لإجرائها في الأصول العملية.

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

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

وأما أصالة الاحتياط العقلي، فهي مستندة إلى حكم العقل بلزوم تحصيل المؤمن من المواخذة.

وكذا أصالة التخيير، فإنها أيضاً مستندة إلى لزوم التأمين من تبعات التكليف بما أمكن من الموافقة. وتسمية هذه الأمور بالمقتضي غير معهودة، كما هي.

وبالجملة: فقاعدة المقتضي والمانع بمعناها المتداول عند القوم أجنبية عن الأصول العملية.

الثاني: الظاهر أن مورد القاعدة - وهو البناء على وجود المقتضى عند العلم بوجود مقتضيه - يختص بالشك في الحدوث، كما إذا لاقت النجاسة ماءً مشكوكاً

الكريّة، أو قليلاً يحتمل أن يكون ذا مادة، و لم يعلم حالتهما السابقة، فإنّ القاعدة بناءً على اعتبارها تقتضي انفعاله .

وأما إذا شكّ في بقاءه على النجاسة للشك في اتصاله بالكرّ أو المادة، فالحكم ببقاء نجاسته يستند إلى غير القاعدة كالاستصحاب، لأنّ الشك في بقاء الموجود لا في أصله، والقاعدة تتكفل لإثبات الحدوث، وأما الشك في بقاء الحادث، فهو مجرى الاستصحاب الموضوعي أو الحكمي، كما إذا شكّ في اتصاله بأنابيب الماء .

الثالث: أنّه لا بأس بالتعرض لبعض الفروع التي فرعوها على قاعدة المقتضي والمانع، وزعموا أنّها متفرعة على تلك القاعدة بحيث ينحصر مستندها بها .

منها: ما أشرنا إليه آنفاً من نجاسة الماء المشكوك الكريّة أو القليل المشكوك كونه ذا مادة إذا لاقى النجاسة، بتقريب: أنّ الماء مقتضي للانفعال بمجرد ملاقاته للنجاسة، والكريّة أو المادة مانعة عنه، ومع العلم بالملاقاة وعدم إحراز المانع من الكريّة وغيرها يحكم بالنجاسة .

هذا، والمسألة وإن كانت فقهية، إلّا أنّه لا بأس بالإشارة إليها حتّى تظهر حقيقة الحال، فنقول وبه نستعين :

إنّ في المسألة قولين :

أحدهما الانفعال، وهو ما ذهب إليه جمعٌ منهم الشيخ الأعظم رحمته ^(١) .
ثانيهما عدم الانفعال، وهو ما اختاره جمعٌ أيضاً، منهم صاحب الجواهر والعروة ربيعها ^(٢) .

واستدل للقول الأوّل بوجوه :

«١» كتاب الطهارة، ج ١، ص ١٦٠

«٢» جواهر الكلام، ج ١، ص ١٥٤ : العروة الوثقى، ج ١، ص ٨٣، (فصل الماء الراكد)

أحدها: قاعدة المقتضي والمنع، بتقريب: أنه يستفاد - من مثل قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ في الوضوء من الماء الذي يدخله الدجاجة الواطئة للعدرة «لا، إلا أن يكون الماء كثيراً قدر كُرٍّ من ماء»^١ ونحوه غيره - كون الملاقة مقتضية للنجاسة، والكرية مانعة عنها، فمع العلم بالمقتضي والشك في وجود المنع يحكم بوجود المقتضي أعني به النجاسة.

ثانيها: استصحاب عدم الكرية هنا لإثبات عدم الكرية لهذا المشكوك، بناءً على اعتبار الأصل المثبت.

ثالثها: التمسك بالعام في الشبهة المصادقية للمخصّص.

رابعها: قاعدة تعليق الحكم الترخيصي على أمر وجودي، والبناء على ضد ذلك الحكم حتى يثبت الأمر الوجودي، فبيئاً على الانفعال حتى يثبت الكر الذي رتب عليه الحكم التسهيل وهو عدم الانفعال، هذا ملخص ما قيل في وجه الحكم بالنجاسة.

ومن هنا تعرف أولاً: أن الحكم ليس منحصراً بالانفعال.

وثانياً: على فرض الانحصار: أنه لا ينحصر وجهه في قاعدة المقتضي والمنع، بل المنكرون لها كالشيخ أيضاً يقولون بالانفعال.

واستدلّ للقول الثاني - وهو الطهارة - بما قيل من عموم مثل «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء، إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه»^٢ وإن كان ضعيفاً، لكونه مخصّصاً بغير الكر والمادة، فيستفاد منه بعد التخصيص: أن الماء القليل غير ذي المادة ينفعل، والكر وذو المادة لا ينفعلان، والماء الموجود الملاقي للنجاسة لا يعلم اندراجه في القليل ذي المادة، أو اندراجه في الكر، فلا وجه للاستدلال له بشيء من الأدلة الاجتهادية، وتصل النوبة إلى الأصل العملي، ومقتضاه الطهارة، لقاعدتها أو استصحابها.

«١» وسائل الشيعة، ج ١، ص ١١٧، الباب ٩ من أبواب الماء المطلق، الحديث: ٦

«٢» المصدر، ص ١٠١، الباب الأول من أبواب الماء المطلق، الحديث: ٨

هذا كله بناءً على تسليم صغروية هذه المسألة لقاعدة مقتضي و المانع .
 لكنه غير معلوم ، إذ لم يتضح من الأدلة أنّ ملاقة النجاسة للماء مقتضيه
 للانفعال والكرية مانعة عنها ، لاحتمال أن تكون القلّة شرطاً في انفعاله بالملاقاة ،
 فلا بدّ في الحكم بانفعاله حينئذٍ من إحراز قلّته ، كما ربما تستفاد شرطية القلّة في
 الانفعال من قوله عليه السلام : «كلّما غلب الماء ريح الجيفة فتوضّأ من الماء واشرب ...
 إلخ»^(١) . وكذا قوله عليه السلام : «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شيء ... إلخ» فإنّهما
 يدلّان على عدم انفعاله بمجرد الملاقاة ، بل إذا كان قليلاً أو تغيّر أحد أوصافه الثلاثة
 بالنجاسة ، فالقلّة أو التغير شرط في الانفعال ، لا أنّ الملاقاة مقتضية للانفعال والكرية
 مانعة عنه .

فالنّتيجة : أنّ صغروية هذا الفرع للقاعدة غير ثابتة أولاً ، وعدم انحصار مستند
 القائلين بالنجاسة - بعد تسليم صغرويته لها - في هذه القاعدة ثانياً ، لاحتمال استنادهم
 فيها إلى بعض الوجوه المشار إليها .
 وبالجملّة : فلا يستفاد من الأدلة اقتضاء الملاقاة مطلقاً للنجاسة ، بل المتيقن
 اقتضاء ملاقة خصوص الماء القليل لها .

ثم إنّ لهذه المسألة مباحث شريفة تطلب في علم الفقه المبارك .
 ومنها : حكمهم بحلّة المرأة المشكوكة حرمة نكاحها ، للشك في علقه النسب
 معها ، فإنّ بعضهم بنى هذا الحكم على قاعدة مقتضي و المانع ، بتقريب : اقتضاء المرأة
 لجواز النكاح ، وكون الأختية مثلاً مانعة عنه ، هذا .

لكن الظاهر أجنبيته عن هذه القاعدة ، إذ المستفاد من أدلة النكاح اقتضاء بعض
 العناوين كالأمومة والأختية وغيرهما للحرمة الأبديّة ، وبعضها للحرمة المشروطة

«١» وسائل الشيعة ، ج ١ ، ص ١٠٢ ، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق ، الحديث الأوّل

ومنها^{١١}: صحيحة أخرى لزرارة، قال:

الخبر الثاني: صحيحة زرارة في الشك في الطهارة من الخبث

(١) أي: ومن الأخبار الدالة على حجية الاستصحاب مطلقاً صحيحة زرارة، وهذه الرواية بناءً على إضمارها - كما رواها الشيخ في كتابه "١" - معتبرة لعين ما تقدم في المضمرة الأولى، وبناءً على إسنادها إلى الإمام أبي جعفر الباقر عليه السلام كما في علل الصدوق "٢" فالأمر أوضح، فإنه رواها عن أبيه، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن حماد، عن حريز، عن زرارة، عنه عليه السلام، وهذا السند حسن بإبراهيم بن هاشم على المشهور، وصحيح بناءً على المختار من ثبوت وثاقة إبراهيم، فلا إشكال من ناحية السند.

كالجمع بين الأختين، وبعضها حلّية النكاح بلا شرط كالأجنبية، فليس شيء من تلك العناوين المحرمة للنكاح من قبيل المانع، وكون حلّية تزويج المرأة من قبيل المقتضي، حتى يُنفى حرمة النكاح في المرأة المشكوكة من حيث علقه النسب بقاعدة المقتضي والمانع، بل يجوز نكاحها بناءً على صحة استصحاب عدم الأزلي، وإلا فبقاعدة الحل الجارية في الشبهات الموضوعية بناءً على عدم انقلاهما في الموارد الثلاثة، والتفصيل في محله من الفقه الشريف.

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

«١» التهذيب، ج ١، ص ٣٢١، الباب ٢٢، الحديث: ٨؛ الاستبصار، ج ١، ص ١٨٣، الحديث:

« قلت له ^(١): أصاب ثوبي دمٌ رُعاف ^(٢) أو غيره ^(٣)، أو شيءٌ من المني، فعَلِمْتُ ^(٤)»

ثم إن صاحب الوسائل لم يذكر هذه الصحيحة جملةً، بل وزَّعها على أبواب متفرقة من أحكام النجاسات ^(١).

(١) هذه الرواية المباركة اشتملت على جملة من الفروع، لا بأس بالإشارة إليها قبل بيان مورد الاستدلال بها على الاستصحاب.

أوّلها: حكم نسيان نجاسة الثوب في الصلاة بعد العلم بها، وأجاب عليه السلام بوجوب غسل الثوب، وإعادة الصلاة، وقد تضمّن هذا الحكم روايات أخرى أيضاً، مع التعليل في بعضها «بأنّه عقوبة لنسيانه» ^(٢) دون الجاهل.

(٢) قال في المجمع: «هو بضم الراء: الدم الذي يخرج من الأنف يقال: رعف الرجل من بابي قتل ونفع - والضم لغة - إذا خرج الدم من أنفه، والاسم الرعاف، ويقال الرعاف الدم نفسه، قاله في المصباح» ^(٣).

وعليه، فيحتمل أن يكون «رعاف» هنا نعتاً أو عطف بيان لـ «دم». ويحتمل أن يكون مضافاً إليه، لكون «فُعَال» مصدراً للداء - كما في الألفية - نظير: سُعال وُعُطاش وزُكام وغيرها.

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

(٤) بالتشديد، بمعنى: جعلتُ له علامةً.

«(١) فلاحظها في وسائل الشيعة، ج ٢، ص ١٠٠٦، الباب ٧، الحديث: ٢، وفي ص ١٠٥٣، الباب ٣٧، الحديث الأول، وفي ص ١٠٦١، الباب ٤١، الحديث الأول، وفي ص ١٠٦٥، الباب ٤٤، الحديث الأول

«(٢) المصدر، ص ١٠٦٤، الحديث: ٥

«(٣) مجمع البحرين، ج ٥، ص ٦٤

أثره إلى أن أُصيب له الماء ^(١)، فحضرت الصلاة، ونسيتُ أنْ بثوبي شيئاً، وصلّيتُ، ثم إني ذكرت بعد ذلك.

قال: تعيد الصلاة وتغسله.

قلت ^(٢): فإن لم أكن رأيتُ موضعه، وعلمتُ أنه قد أصابه، فطلبته ولم أقدر عليه، فلما صلّيتُ وجدته؟

قال: تغسله وتعيد.

قلت ^(٣): فإن ظننتُ أنه قد أصابه ولم أتقن ذلك، فنظرتُ فلم أرَ شيئاً،

(١) كذا في النسخ، وفي المصدر زيادة كلمة « فأصبتُ ».

(٢) هذا السؤال إشارة إلى الفرع الثاني، وهو حكم العلم الإجمالي بنجاسة الثوب، بأن علم إجمالاً بأن القذارة أصابت ثوبه، وتفحص عنها ولم يظفر بها، وصلّى، ثم رأى تلك النجاسة.

وأجاب عليه السلام بلزوم غسل الثوب وإعادة الصلاة، وأنه لا فرق بين العلم الإجمالي بالنجاسة والتفصيلي بها.

وقد يشكل على هذه الفقرة من الرواية بأن مثل زرارة كيف يتصور في حقه افتتاح الصلاة مع فرض التفاته إلى نجاسة ثوبه؟ وفرض حصول القطع بعدم نجاسة الثوب بالفحص عنها بعيد، وأبعد منه عدم منجزية العلم الإجمالي بنظر زرارة.

لكن يندفع الإشكال بإمكان حمل فعل المسلم على الصحة هنا، وأن زرارة افتتح الصلاة بوجه مشروع، بأن غفلَ عن نجاسة ثوبه حين افتتاحها، فصلّى ثم وجدها، ولا دافع لهذا الاحتمال كي يشكل الأمر.

(٣) هذا إشارة إلى الفرع الثالث وهو حكم رؤية النجاسة بعد الصلاة مع الظن بالإصابة قبلها، بأن علم بطهارة ثوبه، ثم ظنّ بأنه أصابه دمٌ ونحوه، وتفحص عنه

فصليتُ، فرأيتُ فيه ؟

قال : تغسله ولا تعيد الصلاة .

قلتُ : لِمَ ذلك ؟

قال : لأنك كنتَ على يقينٍ من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً .

قلتُ^(١) : فإني قد علمت أنه قد أصابه، ولم أدر أين هو، فأغسله ؟

قال : تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك .

قلتُ^(٢) : فهل عليّ إن شككتُ في أنه أصابه شيءٌ أن أنظر فيه ؟

ولم يظفر به، وصَلَّى، ثم وجده .

وأجاب عليه السلام بوجوب تطهير الثوب للفريضة الآتية، وعدم وجوب الإعادة . وتعجّب زرارة من حكمه عليه السلام بعدم وجوب الإعادة مع اشتراك هذه الفروع الثلاثة في وقوع الصلاة في النجاسة، ولذا سأل عن لِمَ الحكم، فأجابه عليه السلام بـ: «لأنك كنت على يقين من طهارتك، فشككت، ولا ينبغي نقض اليقين بالطهارة بالشك في النجاسة» وسيأتي لهذا التعليل مزيد بيان عند شرح كلام الماتن إن شاء الله تعالى .

(١) هذا إشارة إلى الفرع الرابع، وهو كيفية تطهير الثوب عند العلم الإجمالي بنجاسته، بأن علم إجمالاً بنجاسته، ولم يعلم موضعها تفصيلاً، وأراد الصلاة .

وأجاب عليه السلام بوجوب تطهير الناحية التي علم إجمالاً بإصابة القذر لها، حتى يحصل اليقين بطهارة الثوب، فإذا علم بأن موضع النجس في طرف اليمين مثلاً، لم يحصل العلم بطهارته إلا بغسل تمام ذلك الطرف .

(٢) هذا السؤال إشارة إلى الفرع الخامس، وهو ما إذا شك في نجاسة الثوب،

قال : لا ، ولكنك إنما تريد أن تُذهب الشك الذي وقع في نفسك .
قلت ^(١) : إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة ؟

فهل يجب الفحص عنها للدخول في الصلاة أم يجوز الشروع فيها بدون الفحص ؟
وأجاب عليه السلام بقوله : « لا ، ولكنك إنما تريد » يعني : أن الفحص ليس شرطاً لجواز الدخول في الصلاة ، فيجوز الاعتماد على الطهارة المعلومة سابقاً إن كانت ، وإلا فعلى قاعدة الطهارة ، والدخول في الصلاة ، لكن الفحص حسنٌ لإزالة الشك الذي وقع في نفسه . وهذه الجملة دليل على عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية .

(١) هذا السؤال إشارة إلى الفرع السادس ، حيث سأل وزارة عن حكم رؤية النجاسة في الثوب أثناء الصلاة .

وأجابه عليه السلام بنقض الصلاة وإعادتها إن كان شاكاً - من أول الأمر - في موضع النجاسة ، والبناء على ما أتى به وغسل الثوب وإتمام الصلاة إن لم يكن شاكاً من أول الأمر .

وفي هذا الجواب احتمالان :

أحدهما : أن يكون المراد بقوله عليه السلام : « إذا شككت في موضع منه » الشك البدوي ، ومحصله : أنه إذا شككت في إصابة النجس لموضع من الثوب ورأيت النجاسة في الأثناء تعيد الصلاة .

وعلى هذا ، فالشك في الموضع كناية عن أصل إصابة القذر للثوب ، ويكون قوله عليه السلام : « وإن لم تشك » مفهوماً له ، يعني : وأما إذا لم يكن لك شك ، ثم رأيت ، فلعله أصاب الثوب في الأثناء ، ويحكم بصحة ما مضى من الصلاة بمقتضى قاعدة عدم نقض اليقين بالشك ، وتغسل الثوب ، وتأتي بباقي العبادة مع فرض عدم تخلل المنافي .

قال: تنقض الصلاة وتعيد، إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً، قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لأَنَّك لا تدري، لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»^(١).

ثانيهما: أن يكون الشك في الموضع كنايةً عن العلم الإجمالي بإصابة النجاسة للثوب، لكنّه يشك في موضع الإصابة، وأنه في هذه الناحية أو في تلك، والحكم بالإعادة حينئذٍ لأجل العلم بالنجاسة قبل الصلاة وعدم مشروعية دخوله فيها، فتجب الإعادة، سواء قلنا بشرطية الطهارة الواقعية أو الإحرازية، أم بمانعية النجاسة المعلومة، لفرض فقدان الشرط أو اقتران الصلاة بالمانع.

ثم صرح عليه السلام بمفهوم الجملة الشرطية، وقال: «وإن لم تشك» ومدلوله: «أنّه إذا لم تعلم بالنجاسة ولم تشك في موضع من الثوب لا تعيد» وذلك للاستصحاب، لأنّه يتيقن الطهارة قبل الصلاة، وبعد رؤية النجاسة في الأثناء يشك في إصابتها الآن أو وجودها قبل الصلاة، بحيث وقعت الأجزاء السابقة في النجس، ومقتضى اليقين السابق والشك اللاحق جريان استصحاب الطهارة المتيقنة قبل الصلاة، وعليه تطهير الثوب للأجزاء الباقية وإنّماها إذا لم يتخلل المنافي (*).

هذه هي الفروع التي تضمّنتها صحيحة زرارة. وأمّا مورد الاستدلال بها على اعتبار الاستصحاب مطلقاً، فسيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

(*) لا يبعد ظهور الكلام في الاحتمال الأول، فإنّ قول زرارة: «إن شككت في موضع منه» وإن كان ملتصقاً مع كلا الاحتمالين:

أمّا الاحتمال الأول، فلإمكان إرادة الشبهة البدوية من الشك، ويكون التقييد

«١» تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٤٢١، الباب ٢٢ باب تطهير البدن والثياب من النجاسات، الحديث: ٨، المسلسل: ١٣٣٥

بالموضع لأجل أنه عند ما رأى النجاسة - في نفس الموضع المشكوك في إصابه النجاسة له أولاً - يحصل له العلم غالباً بكونها هي المشكوكه وأما الاحتمال الثاني، فإمكان إرادة الشبهة المقرونة من الشك، حيث إن تقييد الشك بالموضع ظاهر في الفراغ عن العلم بأصل إصابة النجاسة للتوب، وإثما الشك في موضعها.

مضافاً إلى أن الشك البدوي لا يساوق بطلان الصلاة عند احتمال إصابته في الأثناء، وتخصيصه عليه السلام لاحتمال الإصابة بالوقوع في الأثناء قرينة على إرادة الشبهة المقرونة من الجملة الأولى.

إلا أن هناك قرائن تدل على إرادة الشبهة البدوية

منها: ظهور نفس الشك فيها، خصوصاً في جملة المفهوم «وإن لم نسئ» حيث لم يقيده عليه السلام بالموضع، ومن المعلوم صلاحية هذا للقرينة على إرادة الشك البدوي من الصدر.

ومنها: ظهور الكلام في استناد البطلان إلى رؤية النجاسة والعمم بها. ولو كانت الشبهة مقرونة لاستند النقض والبطلان إلى العلم الإجمالي، لا إلى الرؤية في الأثناء.

ومنها: أن فرض إرادة العلم الإجمالي من «الشك» يستلزم كونه تكراراً لجوابه عليه السلام عن السؤال الرابع، وهو العلم الإجمالي بالنجاسة. والعلم الإجمالي هنا وإن كان حاصلًا في الأثناء بخلافه هناك، إلا أنه غير فارق.

وكيف كان، فأورد شيخنا الأعظم على الاستدلال بهذه الصحيحة بقوله: «مع أنه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاة مع النجاسة فلا يعيد، وبين وقوع بعضها معها فيعيد كما هو ظاهر قوله عليه السلام: فتعيد إذا شككت ...»^(١).

و قد ظهر مما ذكرنا ^{١١} في الصحيحة الأولى تقريب الاستدلال بقوله :

(١) من أنه استدلال بالكبرى الارتكازية على المورد، وأن الإمام عليه السلام في الجواب عن السؤال الثالث: «لأنك كنت على يقين ...» في مقام تعليل الحكم - بعدم وجوب إعادة الصلاة - بأمر ارتكازي، لا بأمر تعبدى حتى يختص اعتبار الاستصحاب بمورد الرواية.

وعليه، فهذه الرواية دالة على اعتبار الاستصحاب مطلقاً، سواء أكان الشك في المقتضى أم الرافع، وسواء أكان في الشبهات الحكمية الكلية أم الموضوعية، لدالتها على جعل الحكم الظاهري المائل للمستصحب أو لحكمه، فلا حاجة إلى إعادة ما تقدم من تقريب الاستدلال بالصحيحة الأولى.

يعني: أنه مع اشتراك صورة الظن بالإصابة وهذه الصورة في كون الشك بدوياً، كيف يتجه الحكم بالإعادة هنا دون تلك الصورة؟ ومع هذا الإجمال يشكل الأخذ بظهوره لأولى.

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

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

« فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك » في كلا الموردين ^(١)، ولا تُعيد.

نعم ^(٢) دلالته في المورد الأول على الاستصحاب مبني على أن يكون المراد

(١) المورد الأول هو السؤال الثالث، أعني به الظن بإصابة النجاسة، والمورد الثاني هو السؤال السادس أعني به رؤية النجاسة في أثناء الصلاة، واحتمال وقوعها في الأثناء. ولأجل اشتمال الكلام في الموردين المزبورين على « اللام » الذي هو كالنص في التعليل يصير كالنص في تعليل الحكم بكبرى ارتكازية، بخلاف التعليل في الصحيحة الأولى، لأنه لاشتماله على « الفاء » - المحتمل كونه جزاء الشرط - يخرج عن الظهور القوي في التعليل.

مضافاً إلى أن التعبير بـ « ليس ينبغي » مما يختص بموارد التأنيب والعتب أظهر في إفادة التعليل بكبرى ارتكازية، ولم يرد مثل هذا التعبير في الصحيحة الأولى.

(٢) استدراك على ظهور دلالة هذه الصحيحة على حجية الاستصحاب مطلقاً

بفقرته الثالثة والسادسة، وإثبات قصور الجملة الثالثة عن إثبات المقصود.

وتوضيحه: أنه يحتمل أن يكون المراد باليقين في المورد الأول - أعني به الظن بإصابة النجاسة للثوب - هو اليقين بالطهارة الحاصل بالنظر والفحص، لا اليقين بطهارة الثوب قبل الفحص، بناءً على أن يكون قول الراوي: « فلم أر شيئاً » كنايةً عن حصول العلم له بالطهارة بسبب النظر والفحص، فالشك الحاصل بعد الصلاة يسري إلى اليقين المتحقق بالنظر، وبسراية الشك إليه يندرج في قاعدة اليقين، ويصير أجنبياً عن الاستصحاب.

ويحتمل أن يكون المراد باليقين هو الحاصل قبل ظن الإصابة، فيكون قوله: « فلم أر شيئاً » كنايةً عن عدم العلم بالإصابة، لا العلم بعدم الإصابة، كما هو مقتضى الاحتمال الأول، والمراد بالشك هو احتمال وقوع النجاسة بعد ذلك اليقين. فإذا كان

من «اليقين» في قوله ﷺ: «لَأَتُكَّ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ» اليقين^(١)
 بالطهارة قبل ظن الإصابة كما هو الظاهر^(٢)، فإنه لو كان المراد

عالمًا بطهارة الثوب قبل الصلاة بساعتين مثلاً، ثم ظنَّ بالإصابة في الساعة الثانية،
 فتفحص ولم يجد النجاسة وصلّى، وبعد الصلاة رأى القذارة في الثوب واحتمل
 وقوعها على الثوب قبل الصلاة، لم يوجب الظنَّ بالإصابة زوالَ اليقين السابق على
 هذا الظن.

إذا عرفت هذين الوجهين المحتملين في «اليقين» تعرف إناطة صحة الاستدلال
 به على الاستصحاب بما إذا أُريد باليقين اليقينُ بالطهارة قبل ظن الإصابة، لا اليقين
 بها - الحاصل بالنظر - الزائل بالشك، إذ لو أُريد به هذا اليقين لم ينطبق على
 الاستصحاب بل على قاعدة اليقين، لزواله بسريان الشك إليه، بخلاف اليقين قبل
 النظر، فإنه بعد الصلاة باقٍ أيضاً، كسائر موارد الاستصحاب.

واستظهر المصنف من قوله: «فلم أرَ شيئاً» هذا الاحتمال، ولعلّه لأجل عدم
 استلزام عدم الوجدان لعدم الوجود دائماً أو غالباً، حتى يكون الاستلزام العادي أو
 الغالب قرينةً على إرادة اليقين الحاصل بسبب الفحص وعدم الظفر بالنجاسة.

نعم، قد يحصل اليقين بالفحص، لكن إرادته منوطة بالقرينة.
 وعليه، فقوله ﷺ: «لَأَتُكَّ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ مِنْ طَهَارَتِكَ» ينطبق على
 الاستصحاب، فلا استدلال به من هذه الجهة تام.

(١) خبرُ «يكون» وقوله: «قبل ظن الإصابة» ظرف لهذا اليقين.

(٢) لعدم دلالة «فلم أرَ شيئاً» على حصول اليقين بعدم الإصابة حتى يكون
 مقصوده ﷺ من قوله: «لَأَتُكَّ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ» هذا اليقين الحاصل بالنظر كي ينطبق
 على قاعدة اليقين، بل المراد هو اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة.

منه اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده ^(١) الزائل ^(٢) بالرؤية بعد الصلاة، كان ^(٣) مفادُه قاعدة اليقين، كما لا يخفى.

ثم إنّه أشكل على الرواية ^(٤) بأنّ الإعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة في

(١) أي: بعد ظنّ الإصابة، وضمير « منه » راجع إلى « اليقين ».

(٢) صفة لـ « اليقين » يعني: اليقين بالرؤية الزائل بعد الصلاة.

(٣) جواب الشرط في قوله: « لو كان ».

(٤) أي: على الاستدلال بقوله ﷺ: « تغسله ولا تعيد الصلاة، لأنك كنت على يقين ... » وقد حكى شيخنا الأعظم هذا الإشكال عن السيد الصدر، فقال: « لكن عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك إنّما يصلح علّة لمشروعية الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة مع الشك فيها، وأنّ الامتناع عن الدخول فيها نقضٌ لآثار تلك الطهارة المتينة، لا لعدم وجوب الإعادة على من تيقّن أنّه صلّى في النجاسة، كما صرح به السيدُ الشارح للوافية ... » ^(١).

وتوضيح الإشكال: أنّ الإعادة ليست نقضاً لليقين بالشك حتى تحرم بالنهي عنه في قوله ﷺ: « لا تنقض » بل هي نقض لليقين باليقين، إذ المفروض حصول العلم بالنجاسة ووقوع الصلاة فيها، فتكون الإعادة نقضاً لليقين بالطهارة باليقين بضدّها، فلا ينطبق « لا تنقض اليقين بالشك » على المقام، بل ممّا ينطبق عليه « وانقضه بيقين آخر » فلا يرتبط المعلّل - وهو عدم وجوب الإعادة - بالعلّة وهي حرمة نقض اليقين بالشك. مع وضوح كون العلّة بمنزلة الكبرى للحكم المعلّل، بحيث يصح تأليف قياس من العلّة والمعلّل، كما في تعليل حرمة الخمر بكونه مسكراً، لصحة أن يقال:

النجاسة ليست نقضاً لليقين بالطهارة بالشك^(١) فيها، بل^(٢) باليقين بارتفاعها^(٣)، فكيف يصح أن يُعلَّلَ عدم الإعادة بأتها نقض اليقين بالشك^(٤)؟
نعم^(٥) إنّما يصح أن يُعلَّلَ به^(٦) جوازُ الدخول في الصلاة، كما لا يخفى.
ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الإشكال

«الخمر مسكر، وكل مسكر حرام، فالخمر حرام».

ولا يصح تأليف قياس هنا، فلا يقال: «الإعادة نقض اليقين بالشك، وكل نقض اليقين بالشك حرام، فالإعادة حرام» لما عرفت من عدم كون الإعادة نقضاً لليقين بالشك بل باليقين.

وعليه، فلا يصلح «لا تنقض» لتعليل عدم وجوب الإعادة به.

نعم، يصح أن يكون قوله ﷺ: «لأنك كنت ...» علّةً لجواز الدخول في الصلاة، لأنّ زرارة كان حال افتتاحها شاكاً في الطهارة بعد العلم بها سابقاً، فعدم جواز الدخول في الصلاة نقضٌ لليقين بالطهارة بالشك فيها، فتعليلُ جواز الدخول في الصلاة بقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» في محله، كما لا يخفى.

(١) متعلق بـ «نقضاً» وضمير «فيها» راجع إلى الطهارة.

(٢) أي: بل الإعادة نقض لليقين باليقين.

(٣) أي: بارتفاع الطهارة.

(٤) مع أنّه نقض لليقين باليقين، وعليه يسقط الاستدلال بالرواية.

(٥) استدراك على قوله: «فكيف يصح» وغرضه إثبات صحة التعليل بلحاظ

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

إلخ».

(٦) أي: بقوله ﷺ: «وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك».

إلا بأن يقال ^١: إن الشرط في الصلاة

١١ لا يخفى أنه قد تفصي عن هذا الإشكال بالالتزام بإجزاء الأمر لظاهره
رساقي بينه عند عرض المصنف له، إلا أنه لعدم صحته اختار **مَنْزُ** وجهاً **آخر**
لإثبات حُسن التعليل أفاده في الحاشية ^١ وأثبتته في المتن، وقال في آخر كلامه **إِنَّ**
الإشكال على فرض تسليمه لا يقدر في الاستدلال بالرواية على الاستصحاب
وتوضيح ما أفاده في حل الإشكال بقوله: «ان الشرط في الصلاة ...» هو: أن
الطهارة الخبثية شرط علمي للصلاة، بمعنى كفاية إحرازها - ولو بأصلٍ معتبر - في
صحة الصلاة، وليست شرطاً واقعياً كالطهارة الحديثة التي تدور صحة الصلاة
وفسادها مدارها وجوداً وعدمًا.

وعليه، فالمكلف المريد للصلاة إما ملتفت إلى الطهارة الخبثية وإما غافل
عنها، فإن كان غافلاً عنها وصلّى، فصلاته صحيحة، لعدم اعتبار هذه الطهارة في
حقّه، كما صرح به في الحاشية.

وإن كان ملتفتاً إلى الطهارة الخبثية، فالشرط حينئذٍ هو إحراز الطهارة
لا وجودها الواقعي، فيكفي في صحة صلاته إحرازها - حين افتتاح الصلاة - بعلمٍ أو
علمي أو أصلٍ عملي ولو أصالة الطهارة، وإن انكشف وقوعها في النجس، إذ
الشرط للملتفت هو إحراز الطهارة لا نفسها، والمفروض تحققه بأحد الوجوه المحرزة
وعلى هذا، فيصح التعليل المزبور، ضرورة أنه بعد البناء على كون الشرط
للملتفت هو إحراز الطهارة - لا نفسها - يحسن تعليلُ عدم وجوب الإعادة بكون
الإعادة نقضاً لليقين بالشك، حيث إنّه في حال الصلاة كان شاكاً في بقاء الطهارة بعد

فعلاً^(١) حين الالتفات إلى الطهارة هو إحرازها، ولو بأصلٍ أو قاعدة، لا نفسها^(٢)، فتكون^(٣) قضية استصحاب الطهارة حال الصلاة

١. كان متيقناً بها قبل الدخول في العبادة، ثم ظن إصابة النجاسة. وحيث إن هذا الظن ملحق بالشك حكماً، لعدم الدليل على اعتباره، فهو شك في بقاء الطهارة، ومن المعلوم أن الاستصحاب أوجب إحراز الطهارة في حال الصلاة، فالإعادة تكون منافيةً للاستصحاب المحرز للطهارة، وموجبةً لجعل هذا الإحراز الاستصحابي كالعدم، ضرورة أن منشأ الإعادة حينئذٍ هو كون الصلاة فاقدة للشرط، وإلا فلا وجه لها. وخلو العبادة عن الشرط موقوف على عدم العبرة باليقين السابق على الصلاة، وجواز نقضه بالشك اللاحق، إذ مع اعتباره وعدم جواز نقضه بالشك يكون الشرط - أعني به إحراز الطهارة - موجوداً، فالصلاة واجدة للشرط، فلا وجه للإعادة. وبالجملية: فتعليلُ عدم الإعادة بحرمة نقض اليقين بالشك - بناءً على كون الشرط للملتفت إحراز الطهارة - في غاية المنانة.

ثم إنه بَيَّنَّا أشكال على هذا الحل بوجهين، وأجاب عنهما، وسيأتي بيانه. (١) قيد لـ «ان الشرط» وهو في مقابل الشرط الاقتضائي المجعول في حق الغافل، يعني: أن الشرط الفعلي للملتفت إلى الطهارة هو إحرازها، لا الطهارة الواقعية.

(٢) يعني: لا نفس الطهارة كي تبطل الصلاة بفقدانها، كما تبطل بفقدان الطهارة الحديثة.

(٣) هذا متفرع على كون الشرط في حق الملتفت إحراز الطهارة، أي: فيكون مقتضى استصحاب الطهارة - حال الصلاة - عدم إعادة الصلاة.

عدم إعادتها^(١) ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعدها^(٢)، كما أن إعادتها بعد الكشف تكشف^(٣) عن جواز النقض وعدم^(٤) حجّة الاستصحاب حالها^(٥)، كما لا يخفى، فتأمل جيّداً.

لا يقال: لا مجال حينئذٍ^(٦) لاستصحاب الطهارة،

(١) لفرض إحراز الطهارة باستصحابها، أو بقاعدتها إن لم يكن يقيناً سابق بالطهارة.

(٢) قيد لقوله: «انكشف» ومتعلّق به، يعني: ولو انكشف بعد الصلاة وقوعها في النجاسة، فالأوّل أن يقال: ولو انكشف بعدها وقوعها في النجاسة.

(٣) ضرورة كشف الإعادة عن عدم حجّة الاستصحاب حال الصلاة، إذ مع حجّيته وحرمة نقض اليقين بالشكّ، لا وجه للإعادة، لكون الصلاة حينئذٍ واجدة للشرط واقعاً.

وبهذا ظهر الفرق بين حلّ الإشكال بهذا البيان، وحلّه بالإجزاء الآتي بيانه، لفرض أن المحرّز للطهارة - على ما أفاده المصنف - واجد للشرط الواقعي المجعول في حقّ المتنّف وهو إحراز الطهارة، فلا ربط له بإجزاء الأمر الظاهري المبنيّ على كون الشرط هو الطهارة الواقعية، لكن مع البناء على إجزاء الطهارة الظاهرية عنها، لإجزاء الأمر الظاهري.

(٤) عطف تفسيري لـ «جواز النقض».

(٥) ظرف لجواز النقض، يعني: جواز نقض اليقين بالشكّ حال الصلاة.

(٦) أي: حين كون الشرط إحراز الطهارة لا نفسها، وهذا أوّل الوجهين اللذين

أشرنا إليهما في (ص ١٧٥).

تقريبه: أنّه - بناءً على عدم كون الطهارة الواقعية شرطاً - لا مقتضي لجريان

فإنّها إذا لم تكن ^١ شرطاً لم تكن موضوعاً لحكم ^٢، مع أنّها ليست بحكم ^٣، ولا ^٤ محيى في الاستصحاب عن كون المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم.

الاستصحاب فيها، وذلك لاعتبار كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعي، ومن المعلوم أنّ الطهارة الواقعية المستصعبة ليست حكماً شرعياً كوجوب صلاة العيدين في عصر الغيبة، ولا موضوعاً لحكم كالعدالة التي يترتب عليها جواز الاقتداء وقبول الشهادة.

أمّا الأول، فواضح.

وأمّا الثاني، فلغرض كون الشرط إحرازها لا وجودها الواقعي. وحيث إنّ لم يترتب أثر شرعي على نفس المستصحب وهو الطهارة الواقعية، لم يجري الاستصحاب، لأنّه يجري لإثبات الواقع ظاهراً.

وعليه، فمقتضى القاعدة بطلان الصلاة، لفقدان شرطها، أعني به إحراز الطهارة، وعدم صحّة ما تقدّم من تعليل عدم الإعادة بالاستصحاب، إذ المفروض عدم جريانه في الطهارة.

(١) الضمائر البارزة والمستترة ترجع إلى الطهارة، فالأولى تأنيثها، لا تذكيرها كما في جملة من النسخ.

(٢) وهو في الصلاة الشرطية.

(٣) يعني: أنّ الطهارة ليست حكماً شرعياً أيضاً، حتى يصحّ جريان الاستصحاب فيها بلحاظ نفسها، فلا وجه لاستصحابها، كما عرفت.

(٤) أي: والحال أنّ اللازم في التبعّد الاستصحابي كون المستصحب حكماً أو موضوعاً له، لأنّ ما يكون في حيطة تصرف الشارع - بما هو شارع - حكمه بقاء الحكم الشرعي السابق أو بقاء موضوع بلحاظ حكمه، فدليل الاستصحاب قاصر عن

فإنّه يقال ^(١): إنّ الطهارة وإن لم تكن شرطاً

إثبات ما ليس حكماً أو موضوعاً له، لخروجه عن دائرة التعبد.

(١) هذا جواب الإشكال، وتوجيه لجريان الاستصحاب في الطهارة بوجهين: أحدهما: كون الطهارة الواقعية شرطاً اقتضائياً، وحاصله: أنّ الشرط بمقتضى ظاهر الأدلّة هو الطهارة الواقعية، غاية الأمر أنّه دلّ مثل هذه الصحيحة على أنّ الاستصحاب المحرز لها إذا أخطأ، كان الشرط الفعلي هذا الإحراز لا نفس الطهارة، وليس المقصود من كفاية هذا الإحراز عزل الطهارة الواقعية عن الشرطية رأساً حتى يمتنع جريان الاستصحاب فيها.

والداعي إلى الالتزام بكون الطهارة الواقعية شرطاً اقتضائياً هو الجمع بين ما دلّ على اعتبار الطهارة، لظهوره في اعتبار الطهارة الواقعية خاصّة ^(١)، وبين ما دلّ - كهذه الصحيحة - على صحّة الصلاة مع فقدانها فيما إذا جرى فيها الاستصحاب، فإنّ مقتضى الجمع بين هاتين الطائفتين هو حمل الطائفة الأولى على الشرطية الاقتضائية، والثانية على الشرطية الفعلية.

ثانيهما: أنّه لا يعتبر في جريان الاستصحاب أزيد من كونه دخیلاً في الشرط وإن لم يكن المستصحب بنفسه شرطاً، كاستصحاب طهارة الماء الذي يتوضأ به، وإباحة الساتر الذي يُصلّي فيه، وغير ذلك ممّا هو شرط للشرط، فإنّ شرط الصلاة هو الوضوء والساتر، وأمّا طهارة الماء وإباحة الساتر فهما قيدان لشرط الصلاة. وعليه، فإذا فرض كون الشرط في المقام إحراز الطهارة تصير الطهارة قيداً للإحراز الذي هو الشرط، فتأمل.

فعلاً^(١)، إلا أنّها غيرُ منعزلة عن الشرطية رأساً، بل هي^(٢) شرط واقعي اقتضائي، كما هو قضية التوفيق بين بعض الإطلاقات^(٣) ومثل هذا الخطاب^(٤)

(١) هذا إشارة إلى الجواب الأوّل المتقدّم بقولنا: «أحدهما! ...».

(٢) أي: طهارة لباس المصلّي.

(٣) كصحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «لا صلاة إلا بطهور، ويجزىك من الاستنجاء ثلاثة أحجار، بذلك جرت السنّة من رسول الله صلى الله عليه وآله، وأمّا البول فإثمه لا بدّ من غسله»^(١)، وحيث إنّ المراد بالطهور ما يتطهّر به - كما ورد أنّ الماء أحد الطهورين - فمدلول الصحيحة اعتبار الطهارة من الخبث واقعاً في الصلاة مطلقاً، سواء أحرزها بحرز وتبيّن خطؤه أم لا.

ولا يخفى أنّ ذيل الرواية مانع عن استظهار شرطية الطهارة من الحدث من الجملة الأولى. نعم لا بأس باستفادته من أدلة أخرى، كعقد المستثنى من حديث «لا تعاد».

(٤) المراد بهذا الخطاب هو ما ورد في صحيحة زرارة من قوله عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك ...» والمراد بمثله كلّ ما يدلّ على التوسعة في شرطية الطهارة من الخبث واقعاً في الصلاة، وكفاية إحرازها، وصحة الصلاة حال الجهل، كصحيح عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرّجل يصلي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو ستور أو كلب أيعيد صلاته؟ قال: إن كان لم يعلم فلا يعيد»^(٢). ودلالة «لم يعلم» على صحة الصلاة حال الجهل بالنجاسة واضحة.

(١) الاستبصار، ج ١، ص ٥٥، الباب ٣١ من أبواب كتاب الطهارة، الحديث: ١٥

(٢) وسائل الشيعة، ج ٢، ص ١٠٦٠، الباب ٤٠ من أبواب النجاسات، الحديث: ٥

هذا مع ^(١) كفاية كونها من قيود الشرط ^(٢)، حيث إنّه كان إحرازها بخصوصها لا غيرها ^(٣) شرطاً ^(٤).
لا يقال ^(٥):

ولعلّ المصنف استند في حكمه بصحة الصلاة حال الغفلة عنها - كما حكيها عن حاشية الرسائل - إلى إطلاق «لم يعلم» الشامل للجهل عن النفات وللغفلة أيضاً، وإن كان استظهار الإطلاق من «لم يعلم» محلّ تأمل.
وقريب منه غيره. لكنه لا بدّ من تقييد ما دلّ على صحة الصلاة مع الجهل بالنجاسة بصورة الالتفات حتى يحرز الطهارة بأمانة أو أصل.

(١) هذا إشارة إلى الجواب الثاني المتقدم بقولنا: ثانيهما: أنّه لا يعتبر ... إلخ.

(٢) بعد كفاية دخل المستصحب في الحكم الشرعي ولو بوسائط.

(٣) الضمائر الثلاث ترجع إلى الطهارة، والمراد بالغير الطهارة الواقعية.

والنتيجة: أنّ المصنف صحّ بهذين الجوابين جريان الاستصحاب في نفس الطهارة لأجل إحرازها، وبه يتّجه انطباق التعليل بـ «لأنّك كنت على يقين من طهارتك» على المورد.

(٤) خبر «كان إحرازها».

(٥) هذا ثاني الإشكاليين على شرطية إحراز الطهارة، وحاصله: أنّه لو سلّمنا كون شرط الصلاة للملتفت هو إحراز الطهارة - لأنّه مقتضى التوفيق بين الأخبار - لا نفس الطهارة، لكان اللازم أن يعلّل عدم وجوب الإعادة بالإحراز، بأن يقال: «لا تجب الإعادة، لأنّك أحرزت الطهارة حال الصلاة» لا أن يقال: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك» الظاهر في أنّ زرارة كان على طهارة واقعية أحرزها تعبدّاً بالاستصحاب، إذ على هذا يكون الشرط الطهارة الواقعية المحرزة بالاستصحاب،

سلمنا ذلك^(١)، لكن قضيته أن يكون علة عدم الإعادة حينئذٍ^(٢) بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة، هو إحراز^(٣) الطهارة

لا إحرازها، كما هو واضح.

وبالجملة: فالتعليل بالصغرى أعني بها «لأنك كنت على يقين من طهارتك» والكبرى وهي «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» يُنتج كون الشرط نفس الطهارة لا إحرازها، ضرورة أن اليقين في الاستصحاب طريق محض، فالمدار على الواقع الذي تعلّق به اليقين، والمفروض انكشاف خلافه، ولا يبقى مجال لإحراز الشرط بالاستصحاب.

وعلى مبنى شرطية إحراز الطهارة، يكون اليقين بالطهارة موضوعاً للحكم، كموضوعية اليقين بحياة الولد لوجوب التصدّق إذا نذر والده أن يتصدّق كل يوم بدرهم ما دام متيقناً بها، وانتفاء الوجوب بمجرد الشك فيها، بخلاف تعليق النذر على نفس الحياة، لإمكان إحرازها حينئذٍ بالاستصحاب.

فالمتحصل: أن التعليل بثبوت نفس الطهارة - كما هو ظاهر القضية - يكشف عن عدم صحة جعل الشرط إحراز الطهارة، فلا بد أن يكون الشرط الطهارة الواقعية، لكن يعود الإشكال، وهو أنه مع فرض فقدان الطهارة من الحبث كيف حكم الإمام عليه السلام بعدم وجوب الإعادة بقوله: «ولا تعيد»؟

(١) أي: سلمنا كون مقتضى الجمع بين الأخبار اعتباراً إحراز الطهارة الخبثية في الصلاة، لا وجودها الواقعي، لكن مقتضى التوفيق المذكور أن يكون ... إلخ.

(٢) أي: حين كون مقتضى التوفيق بين الأخبار شرطية الإحراز، لا الطهارة

المحرزة.

(٣) خبرُ «أن يكون».

حالتها^(١) باستصحابها^(٢)، لا الطهارة^(٣) المحرزة^(٤) بالاستصحاب.
مع أن^(٥) قضية التعليل أن تكون العلة له^(٦) هي نفسها لا إحرازها^(٧)،
ضرورة^(٨) أن نتيجة قوله: «لأنك كنت على يقين ... إلخ» أنه على الطهارة،
لا أنه مستصحبها^(٩) كما لا يخفى.

- (١) أي: حال الصلاة، وهو ظرف لقوله: «إحراز الطهارة».
- (٢) أي: باستصحاب الطهارة، وهو أيضاً ظرف لـ «إحراز الطهارة».
- (٣) معطوف على «إحراز الطهارة».
- (٤) التي هي مفاد قوله ﷺ: «لأنك كنت على يقين من طهارتك».
- (٥) أي: والحال أن مقتضى التعليل وجود الطهارة الواقعية التي أحرزت
بالاستصحاب، إذ اليقين في الاستصحاب طريق محض إلى المتيقن.
- (٦) أي: لعدم الإعادة.
- (٧) معطوف على «نفسها» والضمير في المعطوف والمعطوف عليه راجعان إلى
الطهارة.

(٨) تعليل لقوله: «مع أن قضية التعليل ... إلخ» وحاصله: أنه بعد ما تقدم
- من كون اليقين في الاستصحاب آلياً لا استقلالياً - يكون التعليل مشيراً إلى قياس
مؤلف من صغرى وجدانيّة وهي «أنك تمنّ تيقن الطهارة وشكّ فيها» وكبرى
تعبدية، وهي «كلّ من تيقن الطهارة وشكّ فيها فهو متطهر» ويُنتج «أنك متطهر».

فالعلة في الحقيقة هي وجود الطهارة الواقعية لا استصحابها.

- (٩) يعني: فرق بين أن يقول ﷺ: «كانت الطهارة حال الصلاة تعبداً
بالاستصحاب» كما هو ظاهر الرواية، وبين أن يقول: «كان استصحاب الطهارة في

فأته يقال^(١):

حال الصلاة «الظاهر في كون الشرط إحراز الطهارة لا وجودها.

(١) هذا جواب الإشكال الثاني، ومحصله: أن ما ذكره المستشكل - من كون المناسب لشرطية إحراز الطهارة تعليل عدم الإعادة بالإحراز، لا بنفس الطهارة المستصحبة - وإن كان صحيحاً، لكنّه مبني على كون التعليل بلحاظ حال الانكشاف، لا بلحاظ حال الصلاة.

توضيحه: أن في التعليل احتمالين:

أحدهما: أن يكون الإمام عليه السلام في مقام تعليل عدم الإعادة بعد الفراغ من الصلاة، والمناسب لهذا الفرض هو التعليل بإحراز الطهارة، يعني: «إثك كنت مع إحراز الطهارة بالاستصحاب» ولا سبيل حينئذٍ للتعليل بوجود الطهارة المستصحبة، إذ المفروض أن زارة علم بعد الصلاة بانتفاء الطهارة ووقوع الصلاة في الثوب المتنجس، فلا يصح أن يقال بعد انكشاف الخلاف: «إثك كنت على طهارة مستصحبة» وعلى هذا يتجه الإشكال المذكور في المتن بقوله: «لا يقال».

ثانيهما: أن يكون الإمام عليه السلام في مقام تصحيح الصلاة بلحاظ الحال التي افتتح زارة صلاته عليها، فيقول عليه السلام: «إثك كنت حين افتتاح الصلاة على يقين من طهارتك، ثم شككت فيها، ولا ينبغي نقض اليقين بالشك» فهو عليه السلام علل جواز افتتاح الصلاة - مع الجهل بطهارة الثوب - بأنه كان على طهارة أحرزها بالاستصحاب.

ويشهد لكون التعليل بهذا اللحاظ أنه لو كان بلحاظ حال الفراغ من الصلاة، لم تكن الإعادة نقضاً لليقين بالشك، بل باليقين بوقوع الصلاة في النجس.

نعم^(١)، ولكن التعليل إنّما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال، لنكتة^(٢) التنبيه

لكن يبعده أجنبية العلة عن المعلّل، إذ السؤال إنّما هو عن علة عدم الإعادة، لا عن علة جواز الشروع في الصلاة.

إلا أن يقال: إنّ تعليل جواز الدخول في الصلاة «بأنك كنت على يقين من طهارتك» يراد به إحراز الطهارة بالاستصحاب تعبيراً عن الإحراز بملزومه وهو الاستصحاب، تنبيهاً على اعتباره. والاقتصار على عدم نقض اليقين بالشك في مقام تعليل عدم الإعادة دليل على كون لازمه وهو الإحراز علة لعدم وجوب الإعادة. والإشكال على استصحاب الطهارة مع عدم كونها شرطاً فعلاً، مندفع بكفاية كونها شرطاً اقتضائياً كما أفاده، وإن كان لا يخلو من التأمل.

وبالجملة: فهذا التقريب يستقيم تعليل عدم الإعادة بعدم نقض اليقين بالشك، إذ الاستفادة منه - وهو الإحراز - كما يكون علة لجواز الشروع في الصلاة، كذلك يكون علة لعدم وجوب إعادتها، إذ المفروض أنّ الإحراز الثابت بالاستصحاب شرط للصلاة بالنسبة إلى الجاهل حدوثاً وبقاءً، فلا وجه للإعادة ولو مع انكشاف وقوعها في الثوب المتنجس. وليست الطهارة الواقعية شرطاً في حقّ الجاهل، وإلا كان اللازم إعادة الصلاة في صورة انكشاف وقوعها في النجس، كما لا يخفى.

(١) يعني: سلّمنا أنّ مقتضى التعليل كون الشرط الطهارة الواقعية لا إحرازها، ولكنه إنّما يتم إن كان التعليل بملاحظة حال الفراغ من الصلاة، مع أنّه ليس كذلك، وإنّما هو بالنظر إلى حال افتتاح الصلاة، وأنّ زرارة في تلك الحالة واجد للطهارة الخبثية الواقعية ببركة الاستصحاب.

(٢) تعليل لقوله: «إنّما هو بلحاظ» وقد عرفته بقولنا: «إلا أن يقال: إنّ تعليل جواز الدخول في الصلاة ... إلخ».

على حجية الاستصحاب، وأنه ^(١) كان هناك ^(٢) استصحاب، مع ^(٣) وضوح استلزام ذلك لأن يكون المجدي بعد الانكشاف هو ذاك ^(٤) الاستصحاب لا الطهارة ^(٥)، وإلا ^(٦) لما كانت الإعادة

(١) معطوف على «حجية» والضمير للشأن.

(٢) أي: تحقق قبل انكشاف الحال استصحاب، فـ «كان» تامة.

(٣) غرضه أن لحاظ حال الجهل بالطهارة في التعليل يكون لوجهين: أحدهما: التنبيه على اعتبار الاستصحاب.

والآخر: أن المجدي في عدم الإعادة - بعد انكشاف الحال - هو استصحاب الطهارة، وإلا فلا وجه لعدم الإعادة بعد الانكشاف، إذ لا محرز للطهارة حينئذٍ سواء، والمفروض انكشاف خلافه، فتجب الإعادة، لعدم كونها من نقض اليقين بالشك بل باليقين، فكون الإعادة نقضاً لليقين بالشك لا يتصور إلا بالنسبة إلى ما قبل الانكشاف.

(٤) خبر «يكون» وقوله: «ذلك» إشارة إلى التعليل.

(٥) إذ الاستناد إلى الطهارة الواقعية لا ينفي وجوب الإعادة، بل يقتضي وجوبها، فالمجدي لنفي وجوب الإعادة هو إحراز الطهارة الثابت بذاك الاستصحاب، لا نفس الطهارة.

(٦) أي: وإن لم يكن التعليل بلحاظ حال قبل الانكشاف - بل بلحاظ ما بعده - لما كانت الإعادة نقضاً لليقين بالشك، بل باليقين، لوضوح أن التعليل بنفس الطهارة لا يقتضي عدم الإعادة بعد انكشاف الخلاف، بل مقتضاه وجوب الإعادة، لانكشاف خلو الصلاة عن الشرط أعني به الطهارة الخبئية، فلا بد أن يكون التعليل بلحاظ ما قبل الانكشاف.

نقضاً^(١)، كما عرفت في الإشكال^(٢).

ثم إنّه لا يكاد يصحّ التعليل، لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء^(٣) كما قيل، ضرورة^(٤) أن

(١) يعني: نقضاً لليقين بالشك، بل نقضاً له باليقين.

(٢) بقوله: «ثم إنّه أشكل على الرواية بأنّ الإعادة ...» هذا تمام تحقيق المصنف فيما اختاره في تطبيق التعليل على قوله: «تغسله ولا تعيد».

(٣) هذا أحد الوجوه التي وجّه بها التعليل المذكور في الرواية، وقد ذكرنا أنّ المصنف لم يذكر من تلك الوجوه إلّا وجهين:

أحدهما: ما تقدم من كون التعليل مبنياً على شرطية الإحراز.

ثانيهما: ما تعرّض له هنا، وقد عُرّي هذا الوجه إلى شريف العلماء رحمهم الله وذكره الشيخ الأعظم بقوله: «وربما يتخيل حسن التعليل لعدم الإعادة، بملاحظة اقتضاء امتثال الأمر الظاهري للإجزاء، فتكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلاً على تلك القاعدة وكاشفة عنها»^(١).

وحاصله: ابتناء التعليل على اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، حيث إنّه على هذا المبنى تكون الطهارة الظاهرية الثابتة بالاستصحاب بمنزلة الطهارة الواقعية، في ترتب صحّة العمل عليها واقعاً، وإن انكشف خلافها خطأً بالاستصحاب.

(٤) تعليل لقوله: «لا يكاد» توضيح مناقشة المصنف في هذا الوجه هو: أنّ تعليل عدم وجوب الإعادة باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء خلاف ظاهر الصحيحة، لظهورها - بل صراحتها - في كون علته حرمة نقض اليقين بالشك، حيث إنّ الإعادة

العلّة عليه ^(١) إنّما هو اقتضاء ذاك الخطاب الظاهري حال الصلاة للإجزاء وعدم إعادتها، لا لزوم ^(٢) النقص من الإعادة، كما لا يخفى (*).

تكون نقضاً له به، لا قاعدة اقتضاء الأمر الظاهري للجزاء. فلو كان المناط في التعليل إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي وبنى المكلف على الإعادة، لم يوجب ذلك أن يقال له: «إنّ الإعادة نقض لليقين بالشك» لأنّه من نقض اليقين باليقين. وعليه، فمسألة الإجزاء أجنبية عن المقام.

(١) أي: بناءً على اقتضاء الأمر الظاهري للجزاء، يكون ذلك مقتضياً للإجزاء وعدم الإعادة.

(٢) معطوف على «اقتضاء» يعني: أنّ تعليل الإعادة بكونها نقضاً لليقين بالشك أجنبي عن مسألة الإجزاء، إذ المقتضي للجزاء بالفرض هو الأمر الظاهري.

(*) أورد عليه بعدم الفرق بين الالتزام بكفاية الطهارة الظاهرية أي كون الشرط إحراز الطهارة من الخبث ولو ظاهراً، وبين القول باعتبار الطهارة الواقعية، إلّا أن التعليل يكون بلحاظ إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي حتّى مع تبين الخلاف. بل قد يقال: «بوحدة الجوابين حقيقة، إذ لا معنى لكبرى الإجزاء هنا إلّا توسعة دائرة الشرطية، كإجزاء الصلاة المأتي بها إلى جهة أخبرت البينة بكونها هي القبلة، لاقتضاء إخبارها بالتوسعة في شرطية القبلة الواقعية في الصلاة» ^(١).

لكنّه لا يخلو من غموض، للفرق بين الوجهين، بناءً على ما صرح به المصنف رحمه الله في بحث الإجزاء بقوله: «والتحقيق أنّ ما كان منه يجري في تنقيح ما هو موضوع التكليف وتحقيق متعلقه، وكان بلسان تحقق ما هو شرطه، أو شرطه كقاعدة الطهارة

اللَّهُمَّ إِلَّا أَنْ يُقَالَ: إِنَّ التَّعْلِيلَ بِهِ ^(١) إِثْمًا هُوَ بِمِلَاحِظَةِ ضَمِيمَةِ اقْتِضَاءِ

(١) أي: بقوله ﷺ: «لَأَنَّكَ كُنْتَ عَلَى يَقِينٍ ... إلخ» وغرضه توجيه كلام القائل بأنَّ التعليل بلحاظ الإجزاء، بنحو لا يرد عليه الإشكال المتقدم وغيره. وتوضيحه: أنَّ تعليل عدم الإعادة «بعدم جواز نقض اليقين بالشك» إن كان بلحاظ ما قبل الانكشاف، وقلنا باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، فلا محيص عن الالتزام بعدم الإعادة، ضرورة أنَّ إعادتها - ولو بعد الانكشاف - يكشف عن بقاء

أو الحلية - بل واستصحابهما في وجه قوي - ونحوها بالنسبة إلى كل ما اشترط بالطهارة أو الحلية، يجزي ^(١).

من أنَّ مقتضى أدلة هذه الأصول العملية هو التوسعة في دائرة الشرط الواقعي، ويستنتج منه أنَّ تعليله ﷺ بكبرى الاستصحاب بيان لصغرى الطهارة الظاهرية وكبرى التوسعة في الشرط معاً، فلا تقدير في الكلام. وهذا بخلاف ابتناء المسألة على الإجزاء، فإنه لا بدَّ من تقدير «وكل أمرٍ ظاهري مقتضى للإجزاء» حتى ينطبق التعليل على المورد، لوضوح أنَّ حكومة دليل قاعدة الطهارة واستصحابها ظاهراً على مثل «لا صلاة إلا بطهور» الظاهر في اعتبار خصوص الطهارة من الخبث واقعاً، تقتضي الاكتفاء بإحراز الطهارة ولو ظاهراً، بحيث يكون انكشاف الخلاف من باب تبدل الموضوع، ولذا حكموا في مسألة الصلاة إلى غير جهة القبلة الواقعية بأنها إن كانت ما بين المشرق والمغرب فهي مجزية، من جهة التوسعة في القبلة للجاهل المتحرّي، وإلا فعليه الإعادة.

وهذا المعنى لا ربط له بالإجزاء المتقوم بكون الشرط أو الجزء وجوده الواقعي خاصة، وإثماً يكتفي الشارع بالناقص لبديته عن التام، وقناعته في مقام تفرغ الذمّة.

الأمر الظاهري للإجزاء^(١)، بتقريب: أن^(٢) الإعادة لو قيل بوجوبها كانت موجبة لنقض اليقين بالشك في الطهارة قبل الانكشاف^(٣) وعدم^(٤) حرمة شرعاً،

الأمر الواقعي بالمشروط بالطهارة، وعدم سقوطه، وهو خلاف البناء على قاعدة الإجزاء في الأوامر الظاهرية.

والعدول عن التعليل بقاعدة الإجزاء إلى «عدم جواز نقض اليقين بالشك» للتنبيه على ما يكون علّة للأمر الظاهري في المقام، من أنه الاستصحاب، لتولّد أمرٍ ظاهري بالصلاة من استصحاب طهارة الثوب. ولما كان التعبد بالاستصحابي علّة لإنشاء هذا الأمر صحّ التعليل بمنشأ الأمر الظاهري أعني به الاستصحاب، وإلاّ فالعلّة حقيقة لعدم الإعادة هي قاعدة الإجزاء في الأوامر الظاهرية، وهي مطوّية، فهناك قياس كبراه تلك القاعدة، بأن يقال: «الاستصحاب أمر ظاهري، وكلّ أمر ظاهري يقتضي الإجزاء، فيُنتج: أن الاستصحاب يقتضي الإجزاء».

وعليه، فتعليلُ عدم وجوب إعادة الصلاة بعد الانكشاف بالاستصحاب يكون تعليلاً بما هو سبب العلّة ومولّد لها، كما لا يخفى.

(١) بأن يكون العلّة لعدم وجوب الإعادة مجموع الصغرى - وهي حرمة نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها - والكبرى، وهي اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء.

(٢) يعني: أن القول بوجوب الإعادة يستلزم أن يكون إمّا لأجل انتفاء الصغرى، وهي جواز نقض اليقين بالشك بالنسبة إلى ما قبل الانكشاف، وإمّا لأجل انتفاء الكبرى، وهي اقتضاء الأمر الظاهري الناشئ عن الاستصحاب للإجزاء، والمفروض اقتضاؤه له.

(٣) إذ بعد الانكشاف يكون من نقض اليقين باليقين، ولذا وجب غسل الثوب.

(٤) معطوف على «نقض» أي: موجبة لعدم حرمة النقض شرعاً.

وإلا^{١١} لَلَزِمَ عدمُ اقتضاء ذلك الأمر^{١٢} له، كما لا يخفى، مع اقتضائه شرعاً^{١٣} أو عقلاً^{١٤}، فتأمل^{١٥} (*).

(١) يعني: وإن لم تكن الإعادة موجبةً لنقض اليقين بالشك، بل كان نقض اليقين بالشك حراماً، ومع ذلك كانت الإعادة واجبةً، لَلَزِمَ أن تكون الإعادة لأجل عدم اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، وهو خلاف الفرض من اقتضائه له. وبالجملـة: ففرضه أن وجوب الإعادة إمّا مستند إلى جواز نقض اليقين بالشك، وإمّا إلى عدم اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء.

(٢) أي: الأمر الظاهري للإجزاء.

(٣) كما إذا فرض اشتمال المأقيّ به على مقدارٍ من المصلحة الداعية إلى التشريع، مع كون الفائت بمقدار الإلزام وممكن التدارك، فإنّ الإجزاء حينئذٍ لا بدّ وأن يكون بحكم الشارع، فيكون الإجزاء شرعياً.

(٤) كما إذا فرض اشتمال المأقيّ به على تمام مصلحة المأمور به أو معظمها، ولكن لم يكن الفائت بمقدار الإلزام، أو كان بذلك المقدار ولكن لم يمكن استيفاءه، فإنّ الإجزاء حينئذٍ يكون عقلياً، لسقوط الأمر بارتفاع ملاكه الداعي إلى تشريعه.

وبالجملـة: فاقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء إمّا شرعي وإمّا عقلي.

(٥) وجه التأمل ما أفاده في الهامش. وما في بعض الشروح من أن «المصنف ضرب على هذه الحاشية مؤخراً» كأنه نشأ من خلط هذه بحاشية أخرى على قوله: «ثم أشكل» حيث ضرب عليها في النسخة المصححة بقلمه بعد طبعته الأولى.

(*) وجه التأمل: أن اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء ليس بذاك الوضوح، كي يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقض من الإعادة، كما لا يخفى.

ولعلّ ذلك^(١) مراد من قال بدلالة الرواية على أجزاء الأمر الظاهري.

هذا^(٢) غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل.

مع^(٣) أنّه لا يكاد يوجب الإشكال^(٤) فيه والعجز^(٥) عن التفصي عنه

ويمكن بيان وجه آخر للتأمل، وهو: أن مقتضى تعليل عدم الإعادة باقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء بطلان صلاة من علم بالطهارة الخبيثة، وصلى عالماً بها، ثم انكشف بعد الصلاة خلافه، وأنّ صلاته وقعت في النجس، إذ ليس هنا أمر ظاهري يقتضي الإجزاء، بخلاف ما إذا كان الشرط الفعلي إحراز الطهارة، لصحة صلاة من علم بعدم النجاسة وصلى ثم انكشف الخلاف، لأنّه أحرز الطهارة، فتأمّل.

(١) أي: ولعلّ ما ذكرناه بقولنا: «اللهم إلّا أن يقال: إنّ التعليل به إنّما هو

بملاحظة ضمنية اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء» هو مراد القائل بدلالة الرواية ... إلخ.

(٢) أي: ما تقدّم من كون المعتبر في حقّ الملتفت إحراز الطهارة من الخبث،

ومن إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي بناءً على توجيه المصنف له.

(٣) هذا هو الوجه الثاني الذي أفاده المصنف رحمته في دفع إشكال عدم مناسبة

التعليل للحكم المعلّل، وحاصله: أنّه - على فرض عدم تمامية ما تقدّم في الوجه الأوّل من اعتبار إحراز الطهارة - لا يوجب الإشكال في توجيه التعليل وكيفية تطبيقه على المعلّل إشكالاً في دلالة الرواية على الاستصحاب، ضرورة أنّ دلالة «لا تنقض اليقين بالشك» على الاستصحاب ممّا لا ينبغي إنكاره، فعويصة التطبيق لا توجب قصوراً في دلالته عليه.

(٤) فاعل «يوجب» و«إشكالاً» مفعوله.

(٥) معطوف على «الإشكال» وضميراً «فيه، عنه» راجعان إلى التوجيه.

إشكالاً في دلالة الرواية على الاستصحاب، فإنه ^(١) لازمٌ على كل حال، كان مفاده قاعدته أو قاعدة اليقين، مع بدهة عدم خروجه ^(٢) منهما،

(١) أي: فإن الإشكال لازم على كل حال، وغرضه أن الإشكال في تطبيق العلة على المورد لازم على كل تقدير، سواء أكان مدلول الصحيحة قاعدة اليقين بناءً على ما عرفت من احتمال إرادة اليقين الحاصل بالنظر والفحص، أم الاستصحاب. والوجه في لزوم الإشكال على كل حال هو: أن الإعادة بعد انكشاف الخلاف - وحصول العلم بوقوع الصلاة في النجس - تكون من نقض اليقين باليقين لا بالشك، ولو كان الإشكالُ يندفع بإرادة قاعدة اليقين لتعين حملُ التعليل عليها بدلالة الاقتضاء، لكنه لا يندفع بها، فلا موجب للعدول عن ظهورها في الاستصحاب إلى غيره.

وعليه، فالإشكال على المتن بما في بعض الكلمات «من عدم لزوم محذور في التطبيق إذا كان مفاد الجملة قاعدة اليقين دون الاستصحاب» ^(٣) لم يظهر وجهه، إذ بناءً على كلٍّ منهما لا بدّ من توجيه تعليل الإمام عليه السلام عدم الإعادة، مع فرض علم زرارة بعد الفراغ بوقوع صلاته في ثوب متنجس.

(٢) أي: عدم خروج مفاد التعليل من الاستصحاب أو قاعدة اليقين، لأنّ نقض اليقين بالشك لا يتصور إلّا في هاتين القاعدتين، إذ اليقين السابق إمّا يرتفع بالشك اللاحق رأساً، وإمّا لا يرتفع به، بل يكون الشك متعلقاً بالبقاء ولا يسري إلى الحدوث، والأوّل قاعدة اليقين، والثاني هو الاستصحاب.

ولا يمكن إرادة أمر ثالث حتى يحمل عليه التعليل ليسلم من الإشكال، إذ

فتأمل جيداً (*).

لا يتوهم إلا إرادة قاعدة المقتضي والمانع، ولا مجال لاحتمالها، لأنّ المورد ممّا علّم فيه المانع وهو النجاسة، فلا معنى للبناء على المقتضي عند الشك في مانعه في خصوص المورد.

(*) الظاهر أنّ الاعتراف بالعجز عن تطبيق كبرى الاستصحاب على المورد - مع فرض عدم إخلاله بالاستدلال بالصحيحة المباركة - أولى من الوجه المتقدم، وذلك لأنّ مشكلة التطبيق نشأت من عدم مناسبة العلة بحسب دلالة ظاهر الكلام للحكم بعدم وجوب الإعادة. وتوجيهه بأنّه بلحاظ حال الدخول في الصلاة - حيث لم ينكشف الخلاف بعدُ - غير ظاهر، لعدم مناسبه لسؤال زرارة عن علة عدم وجوب الإعادة مع تبين فقد الشرط أو الإقتران بالمانع.

نعم، قد يتجه الربط بين العلة والسؤال بعدم كون قوله عليه السلام: «لأنّك كنت ...» تعليلاً لعدم الإعادة بحسب لبّ الواقع، فإنّ الإعادة وعدمها حكم عقلي مترتب على بقاء الأمر من جهة عدم موافقة المأتي به للمأمور به، فالتعليل وإن كان ظاهراً في رجوعه إلى عدم الإعادة، لكن لا بدّ من كونه بلحاظ التصرف في منشئها أي الإرشاد إلى سقوط الأمر، وعدم اشتغال ذمته بالصلاة المأتي بها في ثوب مستصحب الطهارة. ويؤيد هذا المطلب ظهور قوله عليه السلام: «لأنّك كنت» في الماضيّة، ويكون محصل جوابه عليه السلام عدم وجوب الإعادة، للتوسعة في شرطية الطهارة من الخبث، وكفاية إحرازها ولو بالاستصحاب المتحقق قبل افتتاح الصلاة، لاجتماع أركانه من اليقين بالطهارة والشك في الإصابة.

نعم يشكل كون التعليل بلحاظ ما قبل انكشاف الخلاف بما أفاده شيخنا المحقق العراقي رحمه الله:

أولاً: من أنّ قوله عليه السلام: «وليس ينبغي لك» مسوق لتنبيه ذهن السائل على ما

هو المرتكز في الأذهان في نحو هذه الأوامر من الطريقية المحضة لليقين لا الموضوعية، إذ تكون إعادة الصلاة حينئذٍ بانكشاف وقوعها في النجس من نقض اليقين باليقين .

ولو كان مقصوده عليه السلام بيان كفاية إحراز الطهارة حال الدخول في الصلاة حتى مع تبين الخلاف، لكان المناسب تعليل عدم الإعادة بما يفيد موضوعية الإحراز الاستصحابي وإن انكشف خطؤه، ومن المعلوم أنّ إفادة هذا المعنى منوطة بإعمال تعبد آخر غير ما يفيدته مثل «ليس ينبغي لك» الظاهر في كون التعبد الاستصحابي طريقاً محضاً لإحراز الطهارة الواقعية .

ودعوى: استفادة موضوعية الإحراز الاستصحابي في باب الطهارة الخبئية في صحة العمل وفي الشرطية واقعاً، بحيث يكون انكشاف الخلاف من باب تبدل الموضوع، غير مسموعة، فإنّه مضافاً إلى منافاته لظهور الجملة في طريقية الاستصحاب ينافي اعتراف المصنف بكونها كبرى كلية وقضية ارتكازية غير مختصة بباب دون باب .

وثانياً: أنّه بناءً على شرطية إحراز الطهارة من الخبث حال الالتفات إليها، لا مجال لجريان الاستصحاب في المقام، لعدم ترتب أثر عملي على إبقاء المستصحب تعبداً في ظرف الشك، لخروج الطهارة الواقعية عن موضوع الشرطية، وترتب الأثر على الإحراز . فالمقام نظير ما إذا نذر أن يعطي كل يوم فقيراً درهماً ما دام ولده حياً، فإذا شك في حياته استصحبها، وترتب عليها وجوب التصديق . بخلاف ما إذا نذر كذلك ما دام متيقناً بحياة ولده وشك فيها، فإنّه لا يجري فيها الاستصحاب، لعدم ترتب الأثر على نفس الحياة التي هي مورد الاستصحاب، وترتبه على إحرازها .

وحيث إنّ موضوع دليل الشرطية إحراز الطهارة، سواء أكانت في الواقع أم لا، فلا أثر عملي لها واقعاً كي تستصحب، وإنّما ينشأ الأثر من ناحية الاستصحاب، وهو لا يخلو عن شبهة الدور .

وما أفاده الماتن في الإجابة عن هذا الإشكال تارةً بكون الطهارة الواقعية شرطاً اقتضائياً، وأخرى بكونها من قيود ما هو الشرط، غير وافٍ بدفعه .

أما الأول، فبأن مجرد الشرطية الاقتضائية غير كافية في جريان الاستصحاب ما لم تبلغ مرحلة الفعلية، لأن الاستصحاب وظيفة عملية يتوقف جريانه على ترتب الأثر العملي على المستصحب الذي لا بد أن يكون بنفسه حكماً أو موضوعاً له، والطهارة الواقعية ليست شيئاً منهما، فلا يجري فيها الاستصحاب.

وأما الثاني، فبأن المراد من قيد الشرط إن كان هو الطهارة بوجودها للحاظي الاعتقادي الحاصل بالإحراز، فهو - مع أنه منعدم بزوال اعتقاده - غير مجدٍ في جريان الاستصحاب، لاشتراط جريانه بترتب الأثر على المستصحب بوجوده الواقعي لا بوجوده الذهني.

وإن كان المراد به الطهارة الواقعية لزم بطلان الصلاة في المقام، لانعدامها حسب الفرض^(١).

ومما ذكرنا ظهر الفرق بين قيدية الطهارة وإباحة ماء الوضوء، لترتب الأثر على إباحة الماء واقعاً فتستصحب، والمفروض عدم كون الطهارة الخبثية كذلك. هذا كله، مضافاً إلى النقض بما إذا صَلَّى المكلف عالماً بالنجاسة اضطراراً لبردٍ ونحوه، وتبين بعد الصلاة طهارة ثوبه وعدم اضطراره إلى لبسه، فحيث إنه لم يحرز طهارته، فلا بد من الحكم بفساد صلاته وجوب إعادتها.

وكذا لو انحصر لباس المصلي في ثوب متنجس، فإنه بناءً على وجوب الصلاة فيه - كما ذهب إليه جمعٌ منهم صاحب العروة^(٢) - لا الصلاة عرياناً - إذا صَلَّى فيه وانكشف طهارته، صحّت صلاته بلا إشكال، مع عدم إحرازه للطهارة حين افتتاح الصلاة.

وقد تحصيل: أن تطبيق التعليل على المورد بما أفاده الماتن وأتعب نفسه الشريفة

«١» نهاية الأفكار، ج ٤، ص ٥٠

«٢» العروة الوثقى، ج ٢، ص ٣٤٨، فصل في شرائط لباس المصلي، المسألة: ٣٨

لتثبيته، لا يخلو من الإشكال نقضاً وحلاً.

وقد تفصّي عن معضلة التطبيق بوجوه أخرى:

منها: صحة تعليل عدم وجوب الإعادة بالاستصحاب، سواء قلنا بشرطية الطهارة الخبثية أم بمانعية النجاسة.

ومنها: تطبيق التعليل بلحاظ كون المانع هو النجاسة الواقعية لولا المَعْدَر، فصلاة زرارة غير مقترنة بالمانع لاقتراها بالمعذر، ولا معنى لإعادة الصلاة الصحيحة بعد اجتماع شرطها وفقد مانعها.

ومنها: غير ذلك.

وحيث إنّ تحقيق المسألة موكل إلى الفقه الشريف بملاحظة شتات الأخبار الواردة في شرطية الطهارة الخبثية أو ممانعية النجاسة في الصلاة، فالأولى إيكال البحث عن ذلك إلى محله. ونقتصر في المقام على بيان آخر حول تطبيق التعليل احتمله شيخنا الأعظم، من حسم مادة الإشكال بعدم كون النجاسة المرئية بعد الصلاة هي المظنونة إصابتها قبلها، بل تكون قذارة جديدة، قال مَنْعُ: «والثاني: أن يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلاة مع احتمال وقوعها بعدها. فالمراد أنّه ليس ينبغي أن ينقض يقين الطهارة بمجرد احتمال وجود النجاسة حال الصلاة...»^(١).

وقوّاه المحقق العراقي مَنْعُ بشهادة تغيير الراوي أسلوب العبارة، حيث قال: «فلما صليتُ فيه فرأيتُ فيه» خالياً عن الضمير الذي أتى به في الفقرة السابقة بقوله: «فيما صليتُ وجدته» فإنّه لو كانت النجاسة المرئية هي المظنونة لكان الحري أن يقول: «رأيتُه». ويؤيد هذا كلامه عَلَيْهِ في الجملة الأخيرة التي أبدى فيها احتمال وقوع النجاسة حين رؤيتها، وعدم كونها في الثوب أو البدن من أوّل الصلاة.

وعلى هذا، يستقيم تعليل عدم الإعادة بعدم نقض اليقين بالشك فيها، لأنّ

إعادتها باحتمال وقوعها في النجاسة عينُ الاعتناء باحتمال نجاسة الثوب حالها، وهي نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها^(١).
لكنه لا يخلو من شيء.

أما الأول، فلأنّ هذه الفقرة من الصحيحة وإن رواها الشيخ بلا ضمير، ومقتضى إطلاق صاحب الوسائل كلمة « مثله » على رواية الصدوق لها هو ظفّره بنسخة خالية عن الضمير أيضاً، إلّا أنّ الموجود في نسخة العلل المطبوعة في النجف الأشرف « فرأيتُه فيه » وهذا ممّا يعترف المحقق العراقي رحمته بظهوره في النجاسة المظنونة السابقة على الدخول في الصلاة.

نعم، يمكن منع دلالة « فرأيتُه » على اتحاد القذارة المرئية والمظنونة بأنّ مثل هذا الكلام صدر من زرارة في جملة أخرى بقوله: « إنّ رأيتُه في ثوبي وأنا في الصلاة ؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيتُه، وإن لم تشك ثم رأيتُه رطباً قطعت الصلاة ... إلخ » فإنّه - مع اشتماله على الضمير - يحتمل فيه إرادة كل من النجاسة المشكوكة بدوّاً والمعلومة إجمالاً.

وعليه، فلا يكون وجود الضمير فارقاً في مدلول الكلام، حتّى يبحث عن ترجيح رواية الشيخ أو الصدوق أعلى الله مقامهما.

وأما الثاني، فلأنّ السياق شاهد على كون السؤال عن حكم النجاسة المظنونة كما اعترف الشيخ بأنّه خلاف ظاهر السؤال، واستبعده المحقق العراقي من جهة استيحاش السائل عن التفرقة بين الفرضين وسؤاله عن لِمّ التفصيل.

والحاصل: أنّ حمل التعليل على كونه تعليلاً للحكم بلحاظ النجاسة المحتمل وقوعها بعد الصلاة غير ظاهر.

الهمّ إلّا أن يقال: إنّ وجود الضمير وعدمه سيّان في احتمال وقوع النجاسة

ومنها^(١) : صحیحة ثالثة لزرارة: «وإذا لم یدر فی ثلاثٍ هو أو أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين

الخبر الثالث: صحیحة زرارة في الشك في الركعات

(١) أي: ومن الأخبار المستدل بها على اعتبار الاستصحاب صحیحة ثالثة لزرارة، رواها ثقة الإسلام هكذا: «علي بن إبراهيم، عن أبيه، ومحمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زرارة، عن أحدهما عليه السلام، قال:

قلت له: مَنْ لم یدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟ قال: یركع ركعتين وأربع سجداث وهو قائم بفاتحة الكتاب، ويتشهد،

بعد الصلاة كما أُشير إليه آنفاً، فإنّ الضمير على تقدير وجوده راجع إلى النجس المظنون قبل الصلاة، فمعنى الرواية: «إني ظننت النجس قبل الصلاة ولم أره بعد الفحص، فارتفع الظن به وصليتُ، وبعد الصلاة رأيتُ النجس» ولا يدلُّ على أنّ المرئي فعلاً هو ذلك النجس الذي كان مظنوناً قبل الصلاة، بحيث يحصل العلم لزرارة بأنّ النجاسة المرئية عين المظنونة، حتى وقعت الصلاة في النجس، بل يحتمل كونه ذلك كما يحتمل وقوعه بعدها.

واستيحاش زرارة لعلّه كان لأجل عدم إحراز الطهارة، واحتمال اقتران صلاته بالمنع، أو فقدانها للشرط، أو كان لأجل احتمال عدم حجية الاستصحاب في صورة الظن بخلاف الحالة السابقة. أو كان مع فرض علمه بوقوع الصلاة في النجس، لأجل زعمه كون الطهارة الخبثية كالحديثية شرطاً واقعياً، فالتعليل حينئذٍ يدل على كفاية إحراز الطهارة الخبثية بالاستصحاب، وعليه يستقيم التعليل.

بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين، فيبني عليه، ولا يعتدّ بالشك في حالٍ من الحالات»^(١).

والاستدلال^(٢) بها على الاستصحاب مبني على إرادة اليقين بعدم الإتيان

ولا شيء عليه، وإذا لم يدر ... إلخ»^(٣).

(١) ينبغي البحث في هذه الصحيحة في جهتين، الأولى في سندها، والثانية في دلالتها على حجية الاستصحاب.

أمّا الأولى، فمحصّلها: أن الطريق الأوّل صحيح على الأظهر، لوثاقه رواته. وأمّا الطريق الثاني، فحال «الفضل» أشهر من أن يُذكر، وكفاه فخراً ما روي عن الإمام أبي الحسن الثالث عليه السلام في حقه «أعبط أهل خراسان بمكان الفضل بن شاذان وكونه بين أظهرهم»^(٤).

وأمّا محمد بن إسماعيل، فالظاهر أنّه النيشابوري بقرينة روايته عن الفضل، لا ابن بزيع ولا البرمكي، وهو إن لم يكن ثقةً، فلا أقل من عدّه حديثه حسناً، والتعبير بالصحيحة يكون بلحاظ الطريق الأوّل.

وأمّا الجهة الثانية، فستأتي.

(٢) هذا بيان الجهة الثانية، وهي تقريب دلالة الحديث على المدعى،

«١» الكافي، ج ٣، ص ٣٥١، باب السهو في الثلاث والأربع، الحديث: ٣، ورواه عنه الشيخ في التهذيب، ج ٢، ص ١٨٦، الحديث: ٤١، وفي الاستبصار، ج ١، ص ٣٧٣، باب ٢١٧، الحديث: ٣، ورواه الوسائل في ج ٥، ص ٣٢١ و٣٢٣، بابي ١١ و١٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث: ٣

«٢» رجال الكشي، ج ٢، ص ٨٢٠، الرقم: ١٠٢٧

بالركعة الرابعة سابقاً^(١) والشك في إتيانها.
وقد أشكل^(٢) بعدم إمكان

وتوضيحه: أن ظاهر السؤال إحراز المصلي للركعة الثالثة أي علمه بإتيانها، وإثما الشك في وجود الرابعة. وظاهر جوابه عليه السلام أنه يبني على عدم الإتيان بالرابعة، فإن المصلي قبل عروض الشك عالم بعدم تحقق الركعة الرابعة، حيث إنه قبل الشروع في الصلاة وبعد افتتاحها لم يكن آتياً بشيء من الركعات، ثم قطع بانتقاض العدم في الركعات الثلاث، وشك في انتقاض عدم الإتيان بالرابعة، فيستصحب عدمه. ولو لم يبن على يقينه السابق بعدم تحقق الركعة، ولم يأت بها فعلاً، كان عدم إتيانها نقضاً لليقين بالشك.

وعليه، فقوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك» بمنزلة العلة للجواب وهو قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى» يعني: أن علة الحكم بوجوب إضافة ركعة إليها - في الشك بين الثلاث والأربع - هو التعبد الشرعي الاستصحابي، لأن عدم إضافة ركعة نقض لليقين بالشك.

ثم أكد عليه السلام حجية كبرى الاستصحاب بقوله: «ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر».

قال شيخنا الأعظم بعد نقل الرواية: «وقد تمسك بها في الوافية، وقرّره الشارح، وتبعه جماعة ممن تأخر عنه»^(٣).

(١) قيد لعدم الإتيان، وضمير «إتيانها» راجع إلى الركعة الرابعة.

(٢) أورد على الاستدلال بالرواية بوجهين، هذا أحدهما، والمستشكل هو شيخنا الأعظم رحمته، قال بعد تقريب الدلالة: «وفيه تأمل، لأنه إن كان المراد

بقوله عليه السلام: قام فأضاف إليها أخرى القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة - حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل - فهو مخالف للمذهب ... إلخ»^(١).

والوجوه التي أفادها في مقام الإشكال ترجع إلى جهتين:
إحداهما: إثبات قصور المقتضي، بمنع أصل دلالة الصحيحة على حجية الاستصحاب.

وثانيتهما: إثبات وجود المانع من حجية ظهوره بعد تسليم أصل الظهور، لعدم كونه مراداً جذباً للإمام عليه السلام، لصدوره تقيّةً.

وبيانه: أن قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى» إمّا أن يراد منه إضافة ركعة موصولة إلى الصلاة، أو يراد إتيان ركعة مفصولة، وهي المسماة بصلاة الاحتياط. فإن كانت الركعة موصولة، تم الاستدلال بها على اعتبار الاستصحاب، كما عرفت في تقريب دلالتها عليه.

وإن كانت مفصولةً، كان مفاد الرواية أجنبياً عن الاستصحاب، لأن معناها حينئذٍ هو «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن على ما يحصل به اليقين ببراءة الذمة» ومن المعلوم أن ما يتحقق به البراءة هو البناء على الأكثر - في الشك بين الثلاث والأربع - والإتيان بركعة مفصولة، لتكون متممةً للفريضة على فرض نقصانها واقعاً، ونافلةً على تقدير تماميتها.

وحيث دار الأمر بين الاحتمالين، كان الترجيح مع الاحتمال الثاني، لوجوه

خمسۃ تستفاد من كلام الشيخ، وأوضحها المحققُ الاشتياني رحمۃ اللہ علیہ «^١».

الأول: ظهور «قام فأضاف» في الركعة المنفصلة، بقرينة قوله عليه السلام في صدر الرواية: «يركع ركعتين وأربع سجّدت - وهو قائم - بفاتحة الكتاب» ضرورة أن تخصيص الفاتحة بالذكر قرينة على إرادة ركعتين مفصولتين، إذ لو أُريد بيان أحد فردي التخيير من الفاتحة والتسبيحات الأربع في الأخيرتين من الرباعيات، لكان المناسب ذكر العدل وهو التسبيحات، فإطلاق حكمه عليه السلام بقراءة الفاتحة - النافي للعدل - ظاهر في الركعتين المفصولتين، ويكون هذا هو المراد أيضاً من قوله عليه السلام: «قام فأضاف» لوحدة السياق.

الثاني: أن الإتيان بركعة الاحتياط موصولةً موافق لمذهب العامة من البناء على الأقلّ، ومخالف لما استقرّ عليه المذهب - من بطلان الركعة المتصلة في علاج الشكوك الصحيحة - ولزوم البناء على الأكثر. وحينئذٍ فيتعين إرادة اليقين بالبراءة من البناء على اليقين وعدم نقضه بالشك، تحفظاً على أصالة عدم التيقّة، لوضوح أن إرادة الاستصحاب من الرواية مستلزمة لطرح هذا الأصل العقلائي، ولا يجوز طرحه بلا قرينة قطعية على صدور الكلام تيقّةً.

الثالث: أن حمل الرواية على اليقين ببراءة الذمّة موافق لمدلول جملة من الأخبار الواردة في كيفية صلاة الاحتياط، مثل قوله عليه السلام: «متى ما شككت فخذ بالأكثر» «^٢»، و«إذا شككت فابن عليّ اليقين» «^٣»، و«تأخذ بالجزم» «^٤»، ونحوها، إذ المراد بالبناء على اليقين هو البناء على الأكثر، والإتيان بصلاة الاحتياط مفصولةً،

«١» بحر الفوائد، ج ٣، ص ٣٣

«٢» وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٣١٧، الباب ٨ من أبواب الحلل الواقع في الصلاة، الحديث الأوّل

«٣» المصدر، ص ٣١٨، الحديث: ٥٢

الموجب لليقين بفراغ الذمة عن التكليف بالصلاة. وهذا بخلاف حملها على الاستصحاب مقتضي للبناء على الأقل والإتيان بصلاة الاحتياط موصولة، فإنه مخالف لسائر الأخبار الواردة في كيفية صلاة الاحتياط، فيتعين إرادة اليقين بالفراغ من التكليف.

الرابع: فهم الفقهاء اليقين بالبراءة، لا اليقين بعدم الإتيان بالرابعة.

الخامس: لزوم التفكيك بين المورد والقاعدة المستشهد بها له بناءً على إرادة الركعة الموصولة، إذ القاعدة تقتضي الإتيان بها موصولة، فلا بد حينئذٍ من الالتزام بأن أصل البناء على اليقين الذي هو مقتضى الاستصحاب حكم واقعي، لكن تطبيقها على المورد بالإتيان بالركعة موصولة إنما هو من باب التقية.

هذا توضيح ما أفاده الشيخ الأعظم رحمته ونتيجة تحقيقه: أن النهي عن نقض اليقين بالشك لا يراد منه النهي عن نقض اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة بالشك فيه حتى يكون مضمونه الاستصحاب، بل يراد منه النهي عن رفع اليد عن تحصيل اليقين بالفراغ، بأن يكفي بعمل يشكّ معه في براءة الذمة، وهو منحصر في البناء على الأكثر والإتيان بركعة الاحتياط مفصولة، لأنه على تقدير الإتيان بثلاث ركعات تكون هذه الركعة متممة لها، ولا يقدر زيادة التشهد والتسليم وتكبيرة الافتتاح في صحة العمل. وعلى تقدير الإتيان بالأربع تكون هذه الركعة نافلة.

وهذا بخلاف البناء على الأقل وفعل ركعة الاحتياط موصولة، لاحتمال كون المجموع خمس ركعات، فلا يحصل اليقين بالفراغ، لوضوح مانعية الركعة المضافة.

وإن لم يأت بركعة أخرى أصلاً - مع بناءه على الأكثر - احتمل نقصان العبادة. وعليه، فتحصيل اليقين بالفراغ منحصر في الطريق الذي علّمه الإمام عليه السلام من البناء على الأكثر وفعل ركعة الاحتياط مفصولة. وهذا المعنى وإن كان بعيداً عن

إرادة ذلك^١ على مذهب الخاصة^٢، ضرورة^٣ أن قضيته^٤ إضافة ركعة أخرى

ظاهر اللفظ، لكن لا مناص من الالتزام به تخلصاً من احتمال التقية (*).

ولا يخفى أن قول المصنف رحمته في حكاية إشكال الشيخ: «بعدم إمكان إرادة ذلك» ظاهر في أن جهة الإشكال سقوط أصالة الجِدِّ عن الاعتبار، لا سقوط أصالة الظهور، لوضوح أن امتناع كون شيء مراداً جدياً للمتكلم متفرع على انعقاد ظهور كلامه في معنى لا يمكن الأخذ به لوجود المانع.

وعلى هذا، فلا إشارة في كلام الماتن إلى الإشكال الأول، وهو منع أصل الظهور. ولكننا أوضحنا تمام ما أفاده الشيخ رحمته هنا، من منع أصل الظهور، وحجتيه بعد تسليم ظهوره، للوقوف على تمام مرامه، ولئلا يلزم تقطيع كلامه بذكر بعضه في التوضيح وبعضه في التعليقة.

(١) أي: إرادة اليقين بعدم الإتيان بالرابعة المجدي لإثبات اعتبار الاستصحاب.

(٢) من البناء على الأكثر بالتسليم على الثالثة المتيقنة، والإتيان بصلاة الاحتياط مفصولة، لا موصولة بالركعة الثالثة.

(٣) تعليل لقوله: «عدم إمكان» وتقدم بيانه في توضيح كلام الشيخ الأعظم رحمته.

(٤) يعني: أن مقتضى اليقين بعدم الإتيان بالرابعة والشك فيه - الذي هو الاستصحاب - الإتيان بركعة موصولة.

(*) والكل لا يخلو من الغموض.

أما الوجه الأول، فيتوجه عليه أولاً: منع ظهور الصدر في إتيان الركعتين مفصولتين، حتى يكون قرينة على إرادة مثله في قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى» فإن الأمر بقراءة الفاتحة فيها وإن كان دالاً بظهوره الإطلاقي على كونها مفصولتين،

موصولة، والمذهب^(١) قد استقرّ على إضافة ركعة بعد التسليم مفصولة. وعلى هذا^(٢) يكون المراد باليقين اليقين بالفراغ بما علّمه الإمام عليه السلام من^(٣) الاحتياط بالبناء على الأكثر، والإتيان^(٤) بالمشكوك بعد التسليم مفصولة.

(١) الواو حالية، يعني: والحال أنّ المذهب قد استقرّ على خلافه، والإتيان بها مفصولةً.

(٢) أي: وبناءً على استقرار المذهب على وجوب فعل صلاة الاحتياط مستقلةً، فلا محيص عن إرادة اليقين بالفراغ الحاصل بالبناء على الأكثر - الذي علّمه الإمام عليه السلام - حتى لا يخالف المذهب كما عرفت، لا اليقين بعدم الإتيان بالرابعة، إذ مع حمل الرواية على الاستصحاب الموافق لرأي المخالفين يسقط الاستدلال بها - على حجية الاستصحاب عندنا - عن الاعتبار، لعدم العبرة بالحكم الصادر تقيّةً. وعلى كلٍّ، فهذه الرواية أجنبية عن الاستصحاب.

(٣) بيان للموصول في قوله: «بما علّمه» ومبيّن لليقين بالفراغ.

(٤) معطوف على «الأكثر» يعني: وعلى الإتيان بالمشكوك، والأولى إلحاق «فيه» بـ «بالمشكوك» بأن يقال: «بالمشكوك فيه».

وليس ذكر الفاتحة بياناً لأحد فردي الواجب التخييري، حيث إنّ التخير في الثالثة والرابعة من الرباعيات بين الفاتحة والتسبيحة يمثل قوله عليه السلام: «إن شئت سبّحت وإن شئت قرأت» مختص بالحافظ لعدد الركعات. وحيث إنّ ركعتي الاحتياط ممّا يحتمل كونهما نافلةً، لاحتمال تمامية الصلاة واقعاً، فإثبات التخير بأدلتها بالنسبة إلى هاتين الركعتين يكون من التمسك بالدليل في الشبهة الموضوعية له، وهو غير سديد. وعليه، فالأمر بقراءة الفاتحة ظاهر في الانفصال.

إلا أنّ عدم تعرضه عليه السلام للتشهد والتسليم والتكبير - وغيرها من الخصوصيات

مع كونه في مقام تعليم وظيفة الشاك بين الاثنين والأربع - قرينة على إرادة ركعتي الاحتياط موصولتين بالركعتين المحرّزتين، وقد روى زرارۃ في حديث آخر حكم الشك بين الاثنين والأربع، عنه عليه السلام: «يُسَلِّمُ ويقوم، فيصلّي ركعتين، ثمّ يسلم ولا شيء عليه» ^(١) وكذا غيره، كما لا يخفى على من لاحظ روايات الباب.

بل ربما يُشعر ذكر قراءة الفاتحة بالخصوص - وعدم أمره عليه السلام بإتمام ما بيده - كون الحكم صادراً تقيّةً، لأنّ تعيّن الفاتحة في جميع الركعات مذهب جمع من المخالفين، ومعه كيف تتم قرينة الصدر المفروض إجماله على الذيل؟

وثانياً: أنّه - مع تسليم ظهور الصدر في الموصولتين - لم تتم القرينة على ما هو المراد بالذيل، لأنّ وحدة السياق إنّما يعتمد عليها إن لم يكن في الكلام قرينة أو ما يصلح للقرينة على الخلاف، وحيث إنّ قوله عليه السلام: «قام فأصاف» مخوف بلفظ «ولا ينقض» الظاهر في الاستصحاب، لم يبقَ له ظهور في الانفصال حتّى يحمل «لا ينقض» على اليقين بالفراغ.

ومع الغض عن هذا كله، فلا منافاة بين ظهور الجملة في الاستصحاب، وبين قرينة قراءة فاتحة الكتاب على إتيان ركعة الاحتياط مفصولةً، فإنّ غايته - كما صرّح به المصنف هنا وفي الحاشية ^(٢) - تقييد ظهوره الإطلاقي المقتضي لفعل صلاة الاحتياط موصولةً.

وأما الوجه الثاني: - وهو اقتضاء أصالة عدم التقيّة لعدم كون المراد البناء على الأقل، وأنّه يتعين حمله على إرادة تحصيل اليقين بالفراغ - فيردّه: أنّ جملة: «لا تنقض» إمّا أنّها غير ظاهرة في أحد الاحتمالين، وإمّا ظاهرة في أحدهما، ولا يصح التمسك بهذا الأصل هنا مطلقاً.

«١» وسائل الشيعة، ج ٥، ص ٣٢٣، الباب ١١ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث: ٤

«٢» حاشية الرسائل، ص ١٨٤

أما على الأول، فلأن أصالة عدم التقية - التي هي من صغريات أصالة الجدل - إنما تجري في الكلام الظاهر في معنى يشك في مطابقته للمراد الجدّي، وليس من شأنها تعيين المراد من الكلام المحمل كما في المقام، حيث يدور أمر «اليقين» بين اليقين بعدم فعل الرابعة واليقين بالبراءة.

وأما على الثاني، فلأنه مع فرض ظهور الجملة في الاستصحاب المقتضي للبناء على الأقل، ولزوم الإتيان بالركعة موصولة - كما هو مذهب العامة - لا تجري أصالة الجدل أيضاً، بداهة حجية أصالة الظهور، وكونها مثبتة لصدور المضمون تقية، في رتبة سابقة على أصالة عدم التقية الراجعة إلى أصالة الجدل التي هي أصل لإحراز المراد الجدّي من الكلام، فلا تجري فيما إذا أحرز بأصل أو غيره عدم كون الظاهر مراداً جدياً للمتكلم.

ومن المعلوم أنه مع فرض حجية أصالة الظهور في كلام لم يصدر لبيان الحكم الواقعي - لموافقته لمذهب المخالف - لا يبقى شك في الإرادة الواقعية كي يتحقق موضوع أصالة عدم التقية، فإن أصالة الظهور حاکمة عليها ورافعة لموضوعها. إلا أن يمنع الظهور، بدعوى أن ظهور الكلام في معنى منوط بتمامية ما له من القيود والملابسات، ومن المعلوم أن مجموع ما في الصحيحة من الصدر والذيل ظاهر في ما ذهب إليه الخاصة دون مذهب العامة.

ثم إنه بناءً على ظهور الصحيحة في الاستصحاب تقية، يدور الأمر بين إعمالها في التطبيق فقط، بأن يكون النهي عن نقض اليقين بالشك بداعي بيان الحكم الواقعي وهو حجية الاستصحاب، وتطبيقه على خصوص الشك في الركعات بالبناء على الأقل تقية، وبين كونه ^{عائلاً} آتقى في الكبرى أيضاً. وحيث إن اللازم الاقتصار في الخروج عن أصالة عدم التقية على الضرورة، تعين أن تكون التقية في تطبيق الاستصحاب على الشك في الركعات، من حيث ظهورها في إتيان الركعة المشكوك متصلة.

وهذا التفكيك بين الكبرى والمورد ليس بعزيز، فقد ورد في بعض الأخبار قول

مولانا الإمام الصادق عليه السلام لأبي العباس بعد ما سأله اللعين عن الإفطار في اليوم الذي شكّ الناس في الصوم: «ذاك إلى الإمام إن صمتَ صُمتنا، وإن أفطرتَ أفطرتنا»^(١) فإنّه عليه السلام طبّق «ما للإمام» على إمام الضلالة العباسي، وأتما قال ذلك مخافة ضرب عنقه، كما بيّنه عليه السلام بعد خروجه عن مجلس اللعين، ولكن نفس حجية حكم الحاكم في الهلال لا تقيّة فيه، ولذا استدلّ بهذه الرواية على نفوذ حكمه فيه.

وكذا ورد تطبيق كبرى: «رفع ما استكروها عليه» الذي هو حكم واقعي على بطلان الحلف بالطلاق والعتاق إكراهاً، لبطالتهما عندنا حتّى مع الاختيار، لكنّه أسند بطلانهما حال الإكراه إلى حديث الرفع تقيّةً.

وبهذا ظهر الجواب عن خامس الوجوه المتقدمة في كلام الشيخ عليه السلام أيضاً.

وأما الوجه الثالث - وهو موافقة المضمون لموثقة عمار الآتية - ففيه:

أولاً: عدم ظهور الموثقة - كما صرّح به الشيخ - في البناء على اليقين، لاحتمال إرادة البناء على الأقل، فكيف تصلح الرواية المجملة في نفسها لتعيين المراد من جملة «لا تنقض» حتّى مع الغض عن ظهورها في الاستصحاب.

وثانياً: أنّ مانعية ظهور الموثقة في قاعدة البناء على اليقين عن الأخذ بظهور جملة «لا تنقض» في الاستصحاب منوطة بقرينية وحدة السياق في روايات متعددة انعقد لكلّ منها ظهور في معنًى، وحيث إنّ القرينة منفصلة فلا مانع من الأخذ بمدلول كلّ منها، إلّا مع وجود المزاحم للحجية. وهو مفقود في المقام، إذ لا تنافي بين البناء على الأقل بالاستصحاب وبين البناء على اليقين، وإتما هو تقييد الظهور الإطلاقي، وذلك خفيف المؤونة.

وأما الوجه الرابع - وهو فهم الفقهاء - فلم يثبت من غير السيد المرتضى عليه السلام ذلك، لأنهم استفادوا منها كغيرها من أخبار الباب وجوبَ الإتيان بصلاة الاحتياط،

«١» وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٩٥، الباب ٥٨ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، الحديث: ٤

ويمكن الذب عنه ^(١) بأن الاحتياط

(١) الصحيح أن يقال: «ويمكن ذبه» حيث إنَّ الذَّبَّ عن الشيء هو حفظه ودفع ما لا يلائمه، وهو ضدُّ المقصود، لأنَّ المراد دفع إشكال الشيخ لا حفظه. وكيف كان، فناقش المصنف في كلام الشيخ الأعظم رحمته هنا وفي الحاشية بما تقرّبه: أنَّ الأمر بإتيان الركعة مفصولاً - كما هو مذهب الخاصة - لا ينافي إرادة اليقين بعدم الإتيان بالرابعة الذي هو مقتضى الاستصحاب.

وهذا المقدار لا يصادم ظهور الجملة في الاستصحاب الدال على مجرد البناء على الأقل، لا على كيفية الإتيان بها المدلول عليها بسائر أخبار الباب، أو بصدر نفس هذه الرواية، بناءً على قرينة ذكر الفاتحة على الركعتين المفصولتين.

قال العلامة المجلسي في شرح الرواية: «وظاهر الخبر البناء على الأقل، ويمكن حمله على المشهور أيضاً، بأن يكون المراد بقوله عليه: يركع الركعتين أي بعد السلام، وكذا قوله: قام فأضاف إليها أخرى... ولا يخفى أنَّ الأول أظهر...» ^(١).

وقال المحدث الكاشاني بعد بيان معنى الفقرات: «ولم يتعرّض في هذا الحديث لذكر فصل الركعتين أو الركعة المضافة للاحتياط ووصلها، كما تعرّض في الخبر السابق، والأخبار في ذلك مختلفة، وفي بعضها إجمال» ^(٢).

وعليه، فدعوى استظهار الأصحاب رحمهم لقاعدة البناء على اليقين من هذه الصحيحة، عهدتها على مدّعيتها.

وبالجملة: فشيءٌ مما أفاده شيخنا الأعظم رحمته لا يمنع حجية الصحيحة في الاستصحاب، فضلاً عن أصل ظهورها.

«١» مرآة العقول، ج ١٦، ص ١٩٣

«٢» الوافي، ج ٨، ص ٩٨٠ (باب الشك في ما زاد على الركعتين) الحديث: ٢

وجه عدم المنافاة: أنَّ فعل الركعة مفصولاً ینافی إطلاق استصحاب عدم الإتيان بالرابعة لا حقیقته ومقتضاه.

وتوضیحه: أنَّ مقتضى استصحاب عدم الإتيان بالمشكوك فيه هو لزوم ترتيب جميع الآثار المترتبة على عدمه واقعاً، كما في استصحاب عدم موت زيد، فإنَّ مقتضاه ترتيب جميع آثار عدم موته - من وجوب الإنفاق على زوجته، وحرمة تزويجها، وعدم جواز تقسيم ماله بين ورثته وغير ذلك - على حياته المشكوكه، فإذا فرض قيام دليل على عدم جواز ترتيب بعض هذه الآثار على استصحاب عدم الموت، لم يكن ذلك الدليل منافياً لحقیقة الاستصحاب، بل كان مقيداً لإطلاقه.

وعلى هذا، فيمكن أن يقال في المقام: إنَّ مقتضى إطلاق البناء على عدم وجود الركعة الرابعة هو إتيانها موصولةً، لأنَّ مقتضى أدلة الأجزاء والشرائط، لكن قُيد هذا الإطلاق بأدلة الشكوك الصحيحة الدالة على كيفية الإتيان بصلاة الاحتياط، من لزوم البناء على الأكثر، والإتيان بالركعة المشكوكه مفصولاً، ومن المعلوم أنَّ هذا التقييد لا ینافی إرادة الاستصحاب من هذه الصحيحة، فالمراد باليقين فيها هو اليقين بعدم الرابعة، دون اليقين الاحتياطي وهو البناء على الأكثر.

وبعبارة أوضح: إنَّ لقوله عَلَيْهِ السَّلَام: «لا تنقض اليقين بالشك» ظهورين:

أحدهما: وجوب البناء على اليقين.

والآخر: وجوب الإتيان بالمشكوك فيه على النحو الذي يقتضيه الدليل الأولي، كما إذا كان عالماً بعدم الإتيان بالرابعة، لكون وظيفته حينئذٍ فعلها موصولةً بالركعات الثلاث.

وإذا قام الدليل على وجوب الإتيان بالركعة المشكوكه مفصولاً - فيما إذا أحرز عدم الركعة المشكوكه بالاستصحاب - كان ذلك منافياً للظهور الثاني لقوله عَلَيْهِ السَّلَام: «لا تنقض» فنرفع اليد عن هذا الظهور دون الظهور الأول، كما لا يخفى.

كذلك ^(١) لا يَأْبَى عن إرادة اليقين بعدم الركعة المشكوكة، بل ^(٢) كان أصلُ الإتيان بها باقتضائه ^(٣)، غاية الأمر إتيانها ^(٤) مفصولةً يُنافي إطلاقَ النقض ^(٥) (*)

(١) يعني: أن الاحتياط بالبناء على الأكثر - والإتيان بالمشكوكة بعد التسليم كما هو المذهب - لا يَأْبَى عن إرادة اليقين الاستصحابي، وهو البناء على عدم الإتيان بالركعة المشكوكة، حتى يكون مفادها موافقاً للعامة، ويتعيّن حملها على اليقين بالفراغ وهو البناء على الأكثر.

(٢) إضراب على قوله: «لا يَأْبَى» وحاصله: أن استقرار المذهب على الإتيان بالركعة المشكوكة منفصلةً لا ينافي ولا يمنع الاستدلالَ بهذه الصحيحة على الاستصحاب، حتى نلتجئ إلى حمل «اليقين» على اليقين بالفراغ بالبناء على الأكثر، لا اليقين بعدم الركعة المشكوكة.

بل يمكن أن يقال: إنَّ وجوب أصل الإتيان بالركعة المشكوكة إتما هو لأجل استصحاب عدم الإتيان بها، غاية الأمر أنَّ الدليل الخاص دلَّ على إتيانها مفصولةً، وهو لا ينافي أصل وجوب الإتيان بها بالاستصحاب.

وبالجملة: فلا تنافي بين دلالة الصحيحة على الاستصحاب المقتضي إطلاقه لزومَ فعل الركعة المشكوكة موصولةً، وبين ما دلَّ على وجوب فعلها مفصولة، إذ التنافي بينهما إتما هو بالإطلاق والتقييد.

(٣) أي: باقتضاء اليقين بعدم الركعة.

(٤) هذا الضمير وضمير «بها» راجعان إلى الركعة.

(٥) يعني: والتنافي بين الإطلاق والتقييد لبس تنافياً عرفاً، وقد عرفت تقريب إطلاق الاستصحاب.

عدم اقتضاء الاستصحاب بنفسه للإتيان بالركعة المشكوكة موصولةً حتى يقيّد بما دلّ على إتيانها مفصولةً، فإنّ مفاد الاستصحاب هو عدم الإتيان بالركعة الرابعة خاصّةً، وأمّا كيفية فعلها فليست للاستصحاب، كما أنّ اعتبار سائر الشرائط فيها ليس بدليل الاستصحاب، بل بإطلاق أدلة الشرائط الموجبة لاعتبارها في كل صلاةٍ، سواء كانت واجبةً، واقعاً كما في الركعة الرابعة المعلومة، أم ظاهراً كما في الركعة المشكوك فعلها، وهي تقتضي وصلها بالركعات الثلاث المعلومة مطلقاً، والأدلة المبيّنة لكيفية صلاة الاحتياط من وجوب الإتيان بها مفصولةً تقيّد تلك الأدلة الأولى الدالة بإطلاقها على لزوم اتصال الركعة الرابعة المشكوكة.

وعليه، فالصحيح ملاحظة نسبة الإطلاق والتقييد بين أخبار صلاة الاحتياط وبين أدلة الأجزاء والشرائط، لا بين إطلاق الاستصحاب وبين أخبار صلاة الاحتياط^١.

لكن يمكن أن يقال: إنّ الإيراد المذكور إنّما يتجه لو كان مقصود المصنف من قوله: «إطلاق النقض» إطلاقه اللفظي، حتى يقيّد بأدلة البناء على الأكثر، ضرورة عدم انعقاد هذا الإطلاق في دليل الاستصحاب كي يقيّد.

وأما لو كان مقصوده منه إطلاقه المقامي أي كون ظهور اللفظ ناشئاً من عدم ذكر القيد مع اقتضاء المقام بيانه لو كان، كما يدعى في دلالة صيغة الأمر على كون الوجوب نفسياً عينياً تعيينياً، لتوقف الغيرية ونحوها على مؤونة زائدة ثبوتاً وإثباتاً، لم يرد عليه شيء، إذ يقال في تقريب هذا الإطلاق المقامي في الصحيحة: **إِنَّهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ** يبيّن وظيفة الشاك في الرابعة بإلقاء كبرى الاستصحاب إلى زرارة، ومن المعلوم أنّ عدم بيانه لكيفية فعل الركعة المشكوكة - بضميمة الأدلة الأولى المقتضية لفعل الركعة موصولةً - يدلّ على لزوم وصلها بالركعات الثلاث المعلومة، لتوقف وجوب فعلها

مفصولةً على بيان زائد، وحيث انعقد الظهورُ الإطلاقي في الاتصال في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «قام فأضاف إليها أخرى، ولا ينقض اليقين بالشك» فلا تمنع أخبار صلاة الاحتياط عن أصل هذا الظهور في البناء على الأقل، وإنما تمنع إطلاقه في الإتيان بها موصولةً، فيرفع اليد عنه، ويبقى أصل دلالته على البناء على الأقل سليماً عن المزاحم.

إلا أن يمنع هذا الإطلاق المقامي أيضاً بما أفاده سيدنا الأستاذ رَحِمَهُ اللهُ فيما حرّره عنه في الدورة السابقة باقتضاء نفس الاستصحاب للإتيان بالركعة موصولةً، لقيامه مقام العلم في التنجيز الموجب لكون العمل على طبق اليقين، ومن المعلوم أن اليقين بعدم الإتيان بالركعة يوجب فعل الركعة موصولة، لا أن إتيانها موصولة قضية إطلاق الاستصحاب القابل للتقييد.

وعليه، فلا إطلاق في «النقض» أصلاً لا لفظياً ولا مقامياً حتى يتجه تقييده بأدلة صلاة الاحتياط، بل الرواية كاشفة عن انقلاب وظيفة الشاك عن الحكم الواقعي الأولي، وعدم جريان الاستصحاب فيه.

لكن الحق أن يقال: إن الاستصحاب وإن كان لقيامه مقام العلم مقتضياً لوجوب الإتيان بالركعة المشكوك موصولةً، كما في جبر النقيصة المعلومة، لكن حكم العقل بإتيان المشكوك موصولة معلق على عدم تصرف الشارع في كيفية الإطاعة، وبعد تصرفه فيها بأدلة صلاة الاحتياط والإتيان بالمشكوك موصولة، لا مجال للعمل بما يقتضيه الاستصحاب، وإطلاق ما دل على جبر ما نقص من الأجزاء موصولاً، إذ تكون أدلة صلاة الاحتياط حاكمية على الإطلاق المزبور.

فالنتيجة: أن أدلة صلاة الاحتياط حاكمية على ما يقتضيه الاستصحاب، وإطلاق ما دلّ على لزوم جبر نقص الصلاة بما يتصل بها.

وبالجملة: فالاستصحاب يثبت النقص، وأدلة صلاة الاحتياط تبين كيفية حره، ولا تهافت بينهما أصلاً.

وان أبيت عن الحكومة، فلا أقل من اندراجهما في النص والظاهر، فإن أدلة صلاة الاحتياط نصّ في الانفصال، وتلك ظاهرة في الاتصال.

وقد قام الدلیل^(۱) علی التقیید فی الشکّ فی الرابعة و غیره^(۲)، وأنّ^(۳) المشکوکة لابدّ أن یؤتیٰ بها مفصولةً، فافهم^(۴).
وربما أشکل^(۵)

(۱) وهو رواية عمّار الساباطي، قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن شيءٍ من السهو في الصلاة، فقال: ألا أعلمك شيئاً إذا صنعته ثم ذكرت أنّك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء؟ قلت: بلى، فقال: إذا سهوت فابنِ على الأكثر، فإذا فرغت وسلّمت، فقم وصلّ ما ظننت أنّك نقصت، فإن كنت قد أتممت لم يكن عليك في هذه شيء، وإن ذكرت أنّك نقصت كان ما صلّيت تمام ما نقصت»^(۱).

(۲) معطوف على «الشك» يعني: غير الشكّ في الرابعة من الشكوك الصحيحة في الركعات، كالشكّ بين الاثنين والثلاث من الرباعية.

(۳) معطوف على «التقييد» ومفسّر له.

(۴) لعلّه إشارة إلى: أنّ الاستصحاب لا يقتضي بنفسه كيفية الإتيان من الوصل، بل مقتضاه إحراز عدم وجود الرابعة فقط.

وعليه، فدليل كيفية الإتيان بالمشكوكة لا ينافي أصالة عدم الإتيان بها، فيكون دليل البناء على الأكثر وفعل المشكوكة مفصولةً مبيّناً للكيفية، بعد ما لم يكن الاستصحاب مبيّناً لها.

أو إشارة إلى: ضعف ما أجاب به عن الإشكال، لأنّ الإتيان بالركعة مفصولةً ينافي حقيقة الاستصحاب، لا إطلاقه، وسيأتي في التعليقة، فلاحظ.

(۵) هذا هو الإشكال الثاني على الاستدلال بالصحیحة على حجّة الاستصحاب، وهذا يفترق عن الإيراد الأوّل المتقدم عن الشيخ، بأنّ إirاده بأنّه كان

أيضاً^(١) بأنه لو سلّم دلالتها على الاستصحاب كانت من الأخبار الخاصة الدالة عليه^(٢) في خصوص المورد^(٣)، لا العامة^(٤) لغير مورد^(٥)، ضرورة^(٦) ظهور

موهناً لأصل الدلالة، وهذا ناظر إلى منع عموم حجية الاستصحاب، لأنّ الصحيحة تكون أخصّ من المدعى أعني به اعتبار الاستصحاب في جميع الموارد.

توضيحه: أنّ الفقرات المذكورة في الصحيحة بقرينة قوله **عَلَيْهَا**: «قام فأضاف إليها» تكون مبنية للفاعل، فمرجع الضمير فيها هو المصلّي الشاك، وإرادة العموم منها موقوفة على إلغاء خصوصية المورد، ومن المعلوم إناطة إلغائها بالقطع بعدم دخلها في الحكم، للعلم بالمناط، ودعوى هذا القطع ممنوعة جداً.

وعليه، يختص اعتبار الاستصحاب بمورد هذه الصحيحة، ولا يُتعدى عنه إلى غيره، ولو بُني على التعدي فلا يتعدى إلّا إلى ركعات الصلاة.

ولو سلّم إمكان التعدي إلى غيرها، فيتعدى إلى الشبهات الموضوعية، دون الشبهات الحكمية التي هي مورد البحث للأصولي.

وكيف كان، فلا ينبغي عدّ هذه الصحيحة من الروايات العامة الدالة على حجية الاستصحاب في جميع الموارد.

(١) أي: كالأشكال المتقدم المانع عن أصل دلالة الرواية على الاستصحاب.

(٢) أي: على الاستصحاب.

(٣) وهو الشك بين الثلاث والأربع. ولا وجه لإلغاء الخصوصية.

(٤) عطف على الخاصة، أي: لا تكون الصحيحة من الأخبار العامة، كما كانت

الصحيحتان الأوليان من الأخبار العامة.

(٥) يعني: لا لمورد واحد، بل لكل مورد، كما هو المدعى.

(٦) تعليل لكون هذه الصحيحة من الأخبار الخاصة، ومنشأ الظهور ما عرفته

الفقرات في كونها مبنیة للفاعل ^(١)، ومرجع الضمير فيها هو المصلّي الشاك.
وإلغاء خصوصية المورد ليس بذلك الوضوح ^(٢)، وإن ^(٣) كان

من بناء الأفعال للفاعل في « قام، فأضاف إليه أخرى » وهكذا سائر الفقرات.

(١) بقرينة العطف، ولو كانت الأفعال من « لا ينقض، ولا يدخل، ولا يخلط » مبنیة للمفعول، كانت ظاهرة في حجية الاستصحاب في جميع الموارد، لأنّ شأن اليقين أن لا ينقض بالشك. وهذا بخلاف البناء للفاعل، لظهوره في حكم اليقين بعدم الرابعة لا غيره.

مضافاً إلى أنّه عَلَيْهِ السَّلَامُ في مقام تعليم السائل وظيفة الشك بين الركعات، فلا دلالة لها على حكم اليقين والشك في موارد أخرى.

(٢) لتوقفه على قرينة قطعية، حيث إنّ لا سبيل إلى إحراز الملاك من الخارج إلاّ بقرينة قطعية، وهي مفقودة.

(٣) وصلية، وضمير « يؤيده » راجع إلى إلغاء الخصوصية، وهذا جواب الإشكال المتقدم، وهو يرجع إلى وجهين، هذا أولهما، وهو ناظرٌ إلى تنقيح المناط من الخارج.

وحاصله: أنّ تطبيق « لا تنقض اليقين » في غير هذه الصحیحة على موارد - كالصحيحين المتقدمين اللّتين طبق الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ « لا تنقض اليقين » في أولاهما على الطهارة الحديثة، وفي ثانيتهما على الطهارة الخبثية، وكذا في غيرهما كبعض الأخبار الآتية - يؤيّد إرادة العموم هنا، وعدم الاختصاص بالمورد أعني به الصلاة.

ثانيهما: دعوى تنقيح المناط اللفظي، بحيث يوجب اندراج هذه الصحیحة في الأخبار العامة، ومحصّله: أنّه يمكن دعوى ظهور نفس « لا تنقض » في العموم عرفاً، لا أنّه ظاهر في اختصاصه بباب الصلاة حتّى يحتاج استفادة العموم منه إلى إلغاء

يؤيده^(١) تطبيق قضية « لا تنقض اليقين » وما يقارنها^(٢) على غير مورد.

خصوصية المورد.

وتوضيح ظهوره في العموم: أن المناسب لإسناد « النقض » إلى « اليقين » هو كون اليقين أمراً مبرماً وشيئاً مستحكماً، وهذه المناسبة تقتضي عدم دخل مورد اليقين والشك - أي المتيقن والمشكوك فيه - في الحكم بعدم نقض اليقين بالشك، فالمستفاد من الرواية حينئذ: أن المصلّي الشاكّ في إتيان الركعة الرابعة لا ينقض اليقين - بما هو اعتقاد جزمي - بالشكّ لكونه موهوناً، لا لخصوصية تعلّق اليقين بعدم الركعة الرابعة.

وعلى هذا، فيكون « ولا ينقض اليقين » في هذه الصحيحة ظاهراً - لأجل مناسبة الحكم والموضوع - في عدم نقض اليقين من حيث هو بالشكّ، وأنّ المناط هو اليقين والشكّ، فيستفاد منه حجّة الاستصحاب مطلقاً من دون خصوصية للمورد، وهذه الاستفادة تنشأ من نفس ألفاظ الرواية لا من القرينة الخارجية. هذا، مضافاً إلى: اقتضاء نفس التعليل كون المعلّل به حكماً كلياً كي يصلح تعليل الأمر التعبدية به. وعليه، فلا خصوصية لليقين بالركعات الثلاث.

(١) وجه التعبير بالتأييد دون الدلالة هو: أن ورود جملة « لا تنقض » بنحو العموم، أو في موارد خاصة كباب الطهارة وصوم شهر رمضان ونحوهما، لا يقتضي إلغاء خصوصية المورد في هذه الرواية، لعدم انعقاد ظهوره في العموم مع احتفافه بقرينة المورد. فالعمدة في إثبات العموم هو الوجه الثاني أعني به تنقيح المناط اللفظي.

(٢) أي: ما يقارب قضية « لا تنقض » في المضمون، كقوله عليه السلام في الروايات الآتية: « فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين » أو « بأنّ اليقين لا يدفع بالشكّ » أو « اليقين لا يدخل فيه الشكّ ».

بل دعوى^(١) أن الظاهر من نفس القضية^(٢) هو أن مناط حرمة النقض إنما يكون لأجل ما في اليقين والشك^(٣)، لا لما في المورد من الخصوصية، وأن^(٤) مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك، غير بعيدة (*).

(١) مبتدأ خبره «غير بعيدة» وهذا هو الوجه الثاني المتقدم بيانه بقولنا: «ثانيهما ...».

(٢) أي: مع الغض عما يتحد معها لفظاً أو يقاربها معنى، الوارد في سائر الأخبار.

(٣) يعني: ما في اليقين من الإبرام والاستحكام، وما في الشك من الوهن، فلا ينبغي نقض الأمر المبرم بما ليس فيه إبرام، ومن المعلوم عدم دخل مورد اليقين فيه أصلاً.

(٤) معطوف على «أن مناط» يعني: أن الظاهر من نفس الجملة أن مثل «اليقين» مما فيه إبرام وإتقان، لا ينقض بالشك.

(*) وتفصيل الكلام: أن محتملات الصححة المباركة كثيرة:

الأول: ما أفاده الشيخ الأعظم رحمته من إرادة اليقين بالفراغ بالبناء على الأكثر في الشك في الركعات، وقد تقدم.

ويرد عليه: ما أفاده المحققان العراقي والإصفهاني رحمتهما من مخالفته لظاهر الجملة جداً، لأن اليقين بالبراءة غير موجود بالفعل، ضرورة توقف وجوده على الإتيان بالوظيفة المقررة من فعل صلاة الاحتياط مفصولة، مع ظهور «لا تنقض اليقين بالشك» بل صراحته في اليقين الموجود فعلاً، ومثله لا يناسب إلا الاستصحاب، خصوصاً بملاحظة ورود هذه الجملة في الأخبار السابقة الظاهرة بل الصريحة في

الاستصحاب^(١).

الثاني: ما أفاده المحدث الفيض الكاشاني رحمته من دلالتها على مجرد حرمة استئناف الصلاة بمجرد الشك بين الثلاث والأربع، ووجوب الإتيان بركة أخرى، بلا دلالة على كونها مفصولة وموصولة، فراجع^(٢).

وحاصله: أن معنى «لا تنقض اليقين»: لا تبطل المتيقن - وهي الركعات الثلاث - بسبب الشك في الرابعة حتى تستأنف الصلاة.

ويرد عليه: مخالفته للظاهر، من جهة التفكيك في اليقين والشك بين فقرات الرواية، بحمل اليقين على المتيقن وهو الركعات الثلاث المحرزة، وجعل الشك بمعنى المشكوك تارةً وبمعناه الظاهر أخرى في قوله: «ولكنه ينقض الشك باليقين».

مضافاً إلى أن سكوت الرواية عن كيفية فعل الركعة الأخرى مع كون السؤال لاستعلام وظيفة الشاك، يساق إهمال جواب السائل، وهو خلاف ظاهره من قناعة زرارة بما علمه عليه السلام.

الثالث: ما أفاده صاحب الفصول رحمته من أن قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك» ظاهر في الاستصحاب، وسائر الفقرات تبين كيفية الإتيان بالركعة، قال: «بأن قوله: ولا ينقض اليقين بالشك مسوق لبيان أنه لا ينقض يقينه بعدم فعل الرابعة سابقاً بالشك في فعلها لاحقاً...»^(٣).

وهذا وإن كان متيناً، إلا أن استفادة كيفية الإتيان بركة الاحتياط توجب ارتكاب خلاف الظاهر، للزوم حمل اليقين والشك على المتيقن والمشكوك، وهو بلا ملزم، لإمكان الأخذ بظاهرها، ويكون النهي عن إدخال الشك في اليقين بمعنى

«١» نهاية الأفكار، ج ٤، ص ٤٧؛ نهاية الدراية، ج ٥، ص ٨٤

«٢» الوافي، ج ٢، ص ١٤٧

«٣» الفصول الغروية، ص ٣٧١

حرمة تصرفه فيه ومزاحمته له، فيكون مفاد هذه الجملة تأكيد الاستصحاب المدلول عليه بالجملة الأولى. وأمّا كیفیة ركعة الاحتياط فإمّا أن تستفاد من صدر الصحیحة بقرينة ذكر فاتحة الكتاب، أو من سائر الروایات، كما أفاده المصنف في الحاشية (۱).

لكن الحمل على التأكيد غير ظاهر، لفرض اجتماع اليقين والشك في الاستصحاب بلحاظ تعدد متعلقيهما من حيث الحدوث والبقاء، وإلا فامتناع اجتماع الوصفين مع الغض عن تعدد المتعلق في غاية الوضوح. وحيث إنّ الخلط بين شيئين مترتب على أمرين موجودين بالفعل، فلا بدّ أن يكون النهي عن الخلط بالنظر إلى متعلقيهما، وهما المشكوك والمتيقن، ويتم حينئذٍ كلام الفصول.

الرابع: ما في تقريرات المحقق النائيني رحمته الله من دلالتها على الاستصحاب - كما أفاده الماتن - من تقييد إطلاق «لا ينقض اليقين بالشك» - المقتضي لفعل ركعة الاحتياط موصولة - بما دلّ على كیفيتها. نعم خالف المصنف فيما استظهره في الحاشية - من جعل سائر فقرات الرواية تأييداً وتأكيداً لجملة «لا ينقض» تحفظاً على ظهور اليقين والشك في نفس الوصفين - واستفاد الميرزا رحمته الله منها كیفیة الإتيان بركعة الاحتياط، لا تأكيد الجملة الأولى.

قال مقرر بحثه الشريف: «وقد أشار الإمام عليه السلام في الرواية إلى هذا التقييد بقوله عليه السلام: ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر. فإنّ المراد بهما عدم وصل الركعة المشكوكة بالركعات المتيقنة، لأنّ إدخال المشكوك في المتيقن وخلط أحدهما بالآخر إمّا يكون بوصل المشكوك فيه بالمتيقن وعدم الفصل بينهما، فالإمام عليه السلام أراد أن يبيّن حكم المسألة لزراعة بنحو الكناية والإشارة حتّى لا ينافي ذلك التقية منه، فعبر صلوات الله عليه أولاً بما يكون ظاهراً في الركعة الموصولة ليوافق مذهب العامة، ثمّ عقبه ببيان آخر يستفاد منه الركعة المفصولة على طبق مذهب الخاصة،

فقال عليه السلام: ولا يدخل الشك في اليقين. فظهر أنّه لا يلزم في الرواية أزيد من تقييد الإطلاق.

بل يمكن أن يقال: إنّ هذا أيضاً لا يلزم، فإنّه لا نسلم أنّ إطلاق الاستصحاب يقتضي الإتيان بالركعة الموصولة. بل الاستصحاب لا يقتضي أزيد من البناء على عدم الإتيان بالركعة المشكوكة. وأمّا الوظيفة بعد ذلك ما هي، فهي تتبع الجعل الشرعي، والمفروض أنّ الوظيفة التي قرّرها الشارع للشاك في عدد الركعات هي الإتيان بالركعة المفصلة، فإنّ الحكم يتبدل في حق الشاك واقعاً، ويكون تكليفه الواقعي عدم وصل الركعة.

فالأقوى أنّ الرواية لا تنصرف عن بقية الروايات في ظهورها في حجية الاستصحاب «^١».

وادّعى المحقق العراقي رحمته أيضاً هذا الظهور على ما في تقرير بحثه الشريف «^٢». وما أفيد حقّ، إلّا أنّ منع إطلاق الاستصحاب منوط باتصال دليل المقيد، إذ مع انفصاله ينعقد الظهور الإطلاقي، ثم يقيد بدليل منفصل.

الخامس: ما في تقارير شيخنا المحقق العراقي رحمته من تطبيق الاستصحاب في الرواية على الاشتغال بالتكليف بالصلاة، والشك في ارتفاعه بالاكتفاء بالركعة المرددة بين الثالثة والرابعة «^٣».

ومحصّل ما أفاده يرجع إلى قاعدة الاشتغال التي هي قاعدة عقلية مقتضاها لزوم تحصيل الفراغ اليقيني عمّا اشتغلت به الذمّة قطعاً.

لكن الرواية تكون حينئذٍ إرشاداً إلى تلك القاعدة، ولا يكون مفادها حكماً

«١» فوائد الأصول، ج ٤، ص ٣٦٣ - ٣٦٤

«٢» نهاية الأفكار، ج ٤، ص ٥٨

«٣» المصدر، ص ٦٢

تعبدياً كما هو المطلوب، وليس المورد من الموارد التي يجتمع فيها الحكم العقلي والشرعي المولوي كالظلم والإحسان ونحوهما، فإنّ الظلم قبيح عقلاً و حرام شرعاً، والإحسان حسن عقلاً ومستحب أو واجب شرعاً.

وذلك لأنّ حكم العقل في تلك الموارد واقع في سلسلة علل الأحكام، بخلاف المقام، فإنّه واقع في سلسلة معلولاتها، ضرورة أنّ قاعدة الاشتغال تقتضي عقلاً لزوم تفريغ الذمّة عن ثقل التكليف، وتحصيل المؤمّن من تبعاته، فمورد قاعدة الاشتغال مرحلة الامتثال المتأخر عن تشريع الحكم وعمله، فلاوجه لجرى الاستصحاب في الاشتغال، لعدم قابليته للتعبد أولاً، بل وكذا مع فرض قابليته له أيضاً، للزوم إحراز ما هو محرز وجداناً بالتعبد ثانياً، بل لا معنى لإرشاديته أيضاً مع إحرازه الوجداني .

فالمستحصل: أنّ إرادة اليقين بالتكليف تنطبق على قاعدة الاشتغال دون الاستصحاب الذي هو المقصود .

السادس: ما اختاره المصنف رحمته في المتن والحاشية، وبتسليم الإطلاق في الاستصحاب يندفع عنه بعض ما يرد على التقاريب الأخرى للاستصحاب، من منافاة الإتيان بالركعة المفصولة لحقيقته لا لإطلاقه . ولكن مع ذلك يتوجه على مختاره رحمته جملة من المناقشات .

الأولى: ما أفاده شيخنا الأعظم رحمته في الإشكال على دلالة موثقة عمّار على الاستصحاب بقوله: «ومّا ذكر يظهر عدم صحة الاستدلال بموثقة عمّار عن أبي الحسن عليه السلام قال: إذا شككت فابن عليّ اليقين، قلت: هذا أصل ؟ قال: نعم، فإنّ جعل البناء على الأقل أصلاً ينافي ما جعله الشارع أصلاً في غير واحد من الأخبار، مثل قوله عليه السلام: أجمع لك السهو كلّ في كلمتين: متى ما شككت فابن عليّ الأكثر ...» ^١ .

و حاصله منافاة اليقين بالبراءة لليقين الاستصحابي .

لكنه لا يخلو من غموض ، فإن الاستصحاب وإن كان مقتضياً للبناء على الأقل ، إلا أنه لا ينافي التعبد بالبناء على الأكثر الوارد في كثير من الأخبار ، ضرورة عدم اقتضاء ذلك إلا التشهد والتسليم في ما بيده ، وأما فعل ركعة الاحتياط مفصولة فهو مدلول جملة أخرى تالية للأمر بالبناء على الأكثر ، كقوله عليه السلام في رواية عمّار المتقدمة في كلام الشيخ : « متى ما شككت فخذ بالأكثر ، فإذا سلّمت فأتمّ ما ظننت أنك نقصت »^(١) فالإتيان بركعة مفصولة ليس مدلولاً للأمر بالبناء على الأكثر ، حتى يكون معارضاً لما يدل على البناء على الأقل .

وعليه ، فلا فرق في لزوم الإتيان بركعة أخرى بين البناء على الأقل والبناء على الأكثر ، من حيث لزوم الإتيان بذوات الركعات المشكوكة ، وأما كيفية إتيانها فهي تستفاد من جملة أخرى .

نعم ، لو كان في البين مجرد الأمر بالبناء على الأكثر بلا بيان للكيفية ، تمّ ما أفاده الشيخ من امتناع التعبد بالمتنافيين وهما الأقل والأكثر ، لكن بعد ملاحظة شتات الروايات الآمرة بالبناء على الأكثر لم أظفر على رواية واحدة فاقدة لكيفية الإتيان بها^(٢) .

والحاصل : أن وجوب الإتيان بركعة أخرى أو أزيد ممّا يقتضيه البناء على الأقل أيضاً ، وأما كيفية الإتيان بها والتشهد والتسليم على الركعة المرددة ، فإنما هو مدلول جملة أخرى .

وعليه ، فلا يكون التعبد بعدم إتيان الرابعة مخالفاً لما استقرّ عليه المذهب .

«١» وسائل الشيعة ، ج ٥ ، ص ٣١٧ ، الباب ٨ من أبواب الخلل

«٢» فلاحظ باب ٨ و ١٠ و ١١ و ١٣ من أبواب الخلل من الوسائل

الثانية: ما أورده شيخنا المحقق العراقي رحمته على جريان الاستصحاب في الشك في الركعات ولو لم تكن أدلة خاصة بالبناء على الأكثر، وذلك لإشكال الإثبات «لأن وجوب التشهد والتسليم على ما يستفاد من الأدلة مترتب على رابعة الركعة بما هي مفاد كان الناقصة، لا على وجود الرابعة بمفاد كان التامة، وباستصحاب عدم الإتيان بالرابعة أو عدم وجودها بمفاد ليس التامة، لا يثبت اتصاف الركعة المأتية بعد ذلك بكونها رابعة، فكان المقام نظير استصحاب عدم وجود الكرّ غير المثبت لكرية الموجود»^(١).

ونوقش فيه تارة بعدم الدليل على وجوب إيقاع التسليم في آخر الركعة الرابعة بعنوانه، وإثما اللازم رعاية الترتيب بين الأجزاء، فإذا سلم بعد الإتيان بالركعة المشكوكة حصل الترتيب، لوقوعه بعد الرابعة، غايته أنه لا يعلم كون الرابعة هذه أو سابقتها.

وأخرى بإمكان إثبات كون المصلي في الرابعة بالاستصحاب أيضاً، لعلمه بأنه دخل فيها إما في الركعة السابقة أو في ركعة الاحتياط، ويشك في خروجه عنها، فيستصحب بقاؤها، ويترتب عليه وقوع التشهد والتسليم في الرابعة^(٢).

أقول: بناءً على صحة المبنى فقهيّاً - من اشتراط وقوع التشهد والتسليم في الركعة الرابعة بمفاد «كان» الناقصة، لا على وجودها بمفاد كان التامة - لا يجدي استصحاب عدم وجود الرابعة، لقصوره عن إثبات اتصاف المأتي بها بعنوان الرابعة، إلا على القول بالأصل المثبت.

ومنه يعلم الخدشة في استصحاب بقاء الرابعة وعدم الخروج عنها، فإنّ اليقين بالدخول في الرابعة والشك في الخروج عنها وإن كان متحققاً بمفاد كان التامة،

«١» نهاية الأفكار، ج ٤، ص ٦٠

«٢» مصباح الأصول، ج ٣، ص ٦٢

لكن لا يثبت به رابعة ما بيده من الركعة حتى يحرز حين التشهد والتسليم وقوعهما في الرابعة، بل بعد التسليم في ركعة الاحتياط يحصل له العلم بوقوعهما في الرابعة، فإنه نظير استصحاب وجود كرماء في الدار لإثبات كرية الموجود.

فعلّ الأولى في عدم مساعدة شيخنا المحقق العراقي رحمته على تقدير اعتبار التقيد كما أنه ليس ببعيد، لانفهامه من النص الدال على كون التسليم آخر الصلاة، إذ المراد بآخرها هي الركعة الأخيرة، سواء أكانت رابعة أم غيرها، فلا بد في وقوع التسليم في محله من إحراز الرابعة إذا كانت هي الأخيرة، أو غيرها إذا كانت الأخيرة هي الثالثة مثلاً. وكذا يمكن استظهار اعتبار إحراز عنوان الأوليّة والثانية في ركعات الصلوات اليومية من النصوص الواردة في استحباب خصوص بعض السور في الأوليين منها، فإنه لا بد في قراءة تلك السور من إحراز أوليّة الركعة وثانيتها، فراجع أبواب القراءة من الوسائل - أن يقال: إنّ الظاهر اختصاص اعتبار التقيد بحافظ العدد، ولذا لو سلّم غافلاً عن عنوان هذه الركعة والتفت بعد التسليم إلى كونها هي الرابعة مثلاً صحّت صلاته.

وكذا الحال في صورة الشك، لأنّ ما دلّ على البناء على الأكثر وفعل صلاة الاحتياط مفصولة يدل التزاماً على إلغاء اعتبار إحراز عنوان الرابعة حين وقوع التشهد والتسليم بالنسبة إلى الشاك.

فالنتيجة: أنّ استصحاب عدم الرابعة لا يكون مثبتاً، فيجري كما أفاده بعض الأعاضم.

الثالثة: ما أفاده المحقق العراقي أيضاً من انتفاء أحد ركني الاستصحاب وهو الشك في البقاء، ولذا التزم رحمته بكون عدم جريان الاستصحاب في ركعات الصلاة على القاعدة، ولو لم تكن أدلة خاصة توجب البناء على الأكثر في الشكوك الصحيحة، فليس عدم جريان الاستصحاب فيها لأجل تلك الأدلة.

وكيف كان، فوجه اختلال الشك في البقاء على ما في تقرير بحثه الشريف هو

ما أفاده المقرر بقوله: «فإنّ الذي تعلّق به اليقين والشك إنّما هو عنوان الرابعة المردّدة بين الشخصين، إذ هو قبل الشروع فيما بيده من الركعة المردّدة بين الثالثة والرابعة يقطع بعدم وجود الرابعة، وبعد الشروع في أحد طرفي المعلوم بالإجمال أعني به الركعة المردّدة بين الثالثة والرابعة يشكّ في تحقق الرابعة.

ولكنه بهذا العنوان ليس له أثر شرعي حتّى يجري فيه الاستصحاب، إذ الأثر إنّما يكون لواقع ما هو الرابعة الذي ينتزع عنه هذا العنوان، وهو الشخص الواقعي الدائر أمره بين ما هو معلوم الوجود وما هو معلوم العدم، ومثله ممّا لا شكّ فيه أصلاً، إذ هو على تقدير كونه ما بيده من الركعة يقطع بوجوده، وعلى تقدير كونه غيره الذي أفاد الإمام عليه السلام بالقيام إليه يقطع بعدم وجوده. فعلى التقديرين لا شكّ فيه حتّى يجري فيه الاستصحاب.

وبهذه الجهة أيضاً منعنا عن الاستصحاب في الفرد المردّد بلحاظ انتفاء الشكّ فيه، لدورانه بين ما هو مقطوع البقاء وما هو مقطوع الارتفاع»^(١).

أقول: قد عرفت أنّ للشكّ في الركعات موضوعية، فهو كما يوجب تبدل حكم الاتصال بالانفصال، كذلك ينفي شرطية إحراز عنوان رابعة الركعة، لامتناعه مع الشكّ، إذ بقاء شرطيته حتّى مع الشكّ يوجب بطلان الصلاة ولزوم استئنافها، لأنّه مقتضى الشرطية المطلقة، وكذلك تنفي موضوعية الشكّ.

ويظهر من عدم شرطية إحراز عنوان الرابعة أنّ المستصحب عدم ذات الرابعة، وهو متعلّق الشكّ أيضاً، ولا مانع من استصحابه إلى أن يؤتى بصلاة الاحتياط. والركعة المشكوكة توجب الشكّ في انتقاض عدم ذات الرابعة بها، كسائر موارد الشكّ في رافعية الموجود، كما إذا شكّ في رافعية الرعاف للوضوء مثلاً، فهل يصحّ منع استصحاب الوضوء، بدعوى أنّه بناءً على الرافعية نقطع بارتفاع الوضوء، وبناءً

على عدمها نقطع ببقائه ؟

وعليه، فلا يختلّ الشك الذي هو ركن الاستصحاب، فإنّ متعلق اليقين والشك هو عدم ذات الركعة، والأثر الشرعي في الشك في الركعات مترتب على وجود ذاتها بمفاد كان التامة. ولا يجرز هذا الوجود الطارد لذلك العدم إلّا بعد تحقق الركعة مفصولاً. فلا يقاس المقام باستصحاب الفرد المردّد، لتردد نفس المستصحب هناك بين ما هو مقطوع البقاء، وما هو معلوم الارتفاع. مضافاً إلى عدم تمامية ما أُفيد في الفرد المردّد، كما يأتي في محله إن شاء الله تعالى.

الرابعة: ما أفاده المحقق الإصفهاني رحمته وبيانه: أنّه بناءً على كون صلاة الاحتياط صلاةً مستقلةً جابرةً للمصلحة الفاتئة على تقدير النقص، ونافلةً على تقدير التمامية - كما هو صريح جملة من الأخبار - يشكل جريان الاستصحاب، لاقتضاء التعبد بعدم فعل الرابعة للتعبد ببقاء وجوبها الضمني المتعلق بها، ووجوب الإتيان بها موصولةً بالنحو الذي تعلق به اليقين، ولا يثبت بهذا الاستصحاب وجوب ركعة مفصلة، لكونها ذات أمر مستقل حسب الفرض.

ودعوى: إجراء الاستصحاب بلحاظ التعبد بجزء موضوع وجوب صلاة الاحتياط، لأنّ موضوعه «الشك غير الآتي بالرابعة» وهو شكٌ وجداناً وغير آتٍ بالرابعة تعبداً، ممنوعة أولاً: بأنّ تمام الموضوع في الأخبار هو الشك بين الثلاث والأربع بلا تقييده بعدم الإتيان بالرابعة، فلا مجال للاستصحاب.

وثانياً: باستحالة هذا التقييد في نفسه، للزوم لغوية تشريع صلاة الاحتياط، لوضوح أنّ حقيقة التكليف الذي هو الإنشاء بداعي جعل الداعي بالإمكان منوطة بفعليته المتوقفة على وصوله والعلم بموضوعه، إذ مع الجهل بالموضوع يمتنع الدعوة والتحريك.

وعليه، فإن علم المكلف بعدم الإتيان بالرابعة انتفى إيجاب ركعة الاحتياط بانتفاء موضوعه. وإن لم يعلم به امتنع فعلية وجوب الركعة، لما عرفت من توقف

فعليته على وصول موضوعه أعني به عدم الإتيان بالرابعة، ومن المعلوم امتناع جعل الحكم الذي لا يبلغ مرتبة الفعلية أصلاً، فلا مناص من كون تمام الموضوع لإيجاب الركعة نفس الشك بلا تقيده بعدم الإتيان كي يجري الأصل لإحرازه، لأنّ التعبد الظاهري بشيء فرع معقولة التكليف الواقعي به، حتى يتحقق احتمال باحتمال ثبوت موضوعه واقعاً، وحيث إنّهُ ممتنع فلا معنى للتعبد "١".

لكنه لا يخلو من غموض، حيث إنّ الظاهر جريان استصحاب عدم الإتيان بالرابعة بلا إشكال، ضرورة أنّ موضوع وجوب صلاة الاحتياط في الشكوك الصحيحة في الركعات - سواء أكان الشك بين الثلاث والأربع أم غيرهما - هو الشك في وجود الركعة المشكوك فيها المحكوم بعدمه للاستصحاب، إذ مع عدم جريانه تقتضي قاعدة الاشتغال بطلان الصلاة، ووجوب استئنافها بنفس الشك، كالشك في الأولين، وفيما إذا لم يدر كم صلى، لأنّ الشك يمنع عن العلم براءة الذمة. وأمّا مع جريان الاستصحاب المثبت لأحد طرفي الشك - وهو عدم الإتيان - والعمل بما يقتضيه النص الخاصّ تصح الصلاة، ويثبت براءة الذمة عنها.

وما دلّ على متممة صلاة الاحتياط على تقدير النقصان يدلّ على أنّ احتمال النقصان المؤيد بالحجة - وهي الاستصحاب - أوجب تداركه بصلاة الاحتياط مستقلة التي دلّ عليها دليل خاص، بحيث لو لم يكن ذلك النص لكان نفس الاستصحاب موجباً لتدارك النقيصة مع لزوم فعلها موصولة. إلا أنّ الشك في الركعات أوجب انقلاب الحكم بالاتصال إلى الحكم بالانفصال، وهو لا ينافي استصحاب عدم الإتيان، كما تقدم في بعض التعاليق.

وبالجملة: فاستصحاب عدم الإتيان أوجب الاحتياط لا نفس الشك، ولذا لا تجب صلاة الاحتياط بالشك في النقصان فيما لا يجري فيه الاستصحاب - كالشك

في الركعات بعد التسليم - لقاعدة الفراغ الحاكمة على الاستصحاب، مع وجود نفس الشك في تحقق الركعة، لكنه لعدم جريان استصحاب عدمها فيه لا تجب صلاة الاحتياط .

والإشكالُ على الاستصحاب بما أفاده من الوجهين المزبورين غير ظاهر .

إذ في أولهما: ما تقدّم من دخل عدم الإتيان الثابت بالاستصحاب في موضوع وجوب صلاة الاحتياط، وعدم كون مجرد الشك تمامَ الموضوع لوجوبها، ولا إشكال في جريان الاستصحاب في جزء موضوع الحكم .

وفي ثانيهما - وهو استحالة التقييد بعدم الإتيان في نفسه لأجل عدم فعلية الحكم أصلاً، حيث إنّه مع العلم بعدم الإتيان بالركعة المشكوكة لا تشرع صلاة الاحتياط، للزوم الإتيان بها موصولة، والمفروض أنّ الاستصحاب يقوم مقام القطع بعدم الإتيان، ومع عدم مشروعية وجوب صلاة الاحتياط في ظرف العلم كيف يقوم الاستصحاب مقامه ويثبت به وجوبها ؟ - أنّ الاستصحاب يقوم مقام العلم في إثبات أصل عدم الإتيان، وأمّا كيفية العمل المترتب عليه، فهي ممّا يقتضيه النص الخاص الدال على موضوعية الشك في الركعات، وانقلاب حكم تدارك النقيصة المشكوكة من الاتصال إلى الانفصال، ولذا لا تجب إعادة الصلاة مع حصول العلم بالنقيصة بعد صلاة الاحتياط .

وبالجملة: فالاستصحاب ينزّل الشك في إتيان الركعة منزلة القطع بعدمه في لزوم التدارك، دون كفيته المدلول عليها بدليل آخر، حتى يقال بامتناع التعبد الظاهري، لعدم معقولية التكليف الواقعي، فوجوب صلاة الاحتياط بمجرد الشك المقرون بعدم الإتيان للاستصحاب فعليّ، لفعلية موضوعه وهو الشك .

الخامسة: ما أورده بعضُ أعظمِ العصر مد ظله من أنّ التنافي بين الصحيحة للإتيان بركعة الاحتياط موصولة وروايات صلاة الاحتياط، ليس بالإطلاق والتقييد كي يجمع بينهما بذلك، بل بالتباين، فالأخذ بالصحيحة يستلزم رفع اليد عن

الروایات الآخر التي عليها اعتماد المذهب «^۱».

ويتجه عليه أولاً: ما تقدم من إمكان انعقاد الظهور الإطلاقي المقتضي للإتيان بالمشكوكه موصولة، وهو قابل للتقييد بروایات صلاة الاحتياط، فالتعارض ليس بالتباين.

وثانياً: منافية دعوى التعارض التبايني لما أفاده عقيب هذا بأسطر من صحة التمسك بالاستصحاب لتحقيق موضوع وجوب صلاة الاحتياط، أعني به الشاك غير^۴ الآتي بالركعة الرابعة، وأخبار صلاة الاحتياط حاکمة على الأدلة الأولية الدالة على وجوب الإتيان بها موصولة. ومن المعلوم أن هذه الصحیحة لو اقتضت بنفسها الإتيان بالرابعة موصولة، كانت منافية لما دلّ على إتيانها مفصولة، وكيف تنتجه حكومة أحد المتعارضين بالتباين على الآخر؟ ولا سبيل لتصحیحها إلا الالتزام بإطلاق الاستصحاب القابل للتقييد.

ومع إنكار الإطلاق، وعدم دلالة الصحیحة إلا على اقتضاء الاستصحاب لعدم الإتيان بالركعة - من دون تعرض لبيان الوظيفة - تُقدّم أخبار صلاة الاحتياط على الصحیحة أيضاً، لدالتها على الوظيفة وكيفية جبر النقيصة، ومن المعلوم تقدم المبيّن على المجهول، لكونه بياناً له.

وعليه، فلا تنافي بين الصحیحة وأخبار صلاة الاحتياط، لتوقف التنافي التبايني بينهما على دلالة الصحیحة على الإتيان بالركعة موصولة، والمفروض عدم دلالتها على ذلك.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أمور:

الأول: تركب موضوع وجوب صلاة الاحتياط من الشك وعدم الإتيان بالمشكوك فيه للاستصحاب.

الثاني: موضوعية الشك لانقلاب الحكم من فعل النقيضة موصولةً إلى الإتيان بها مفصولةً بالنص الخاص، سواء أكان أمرها نفس الأمر الضمني أم الاستقلالي، فإنّ الشك أوجب الانفصال والاجتزاء بصلاة الاحتياط بهذا النص، لا بالاستصحاب حتى يقال: إنّه لا يثبت وجوب ركعة مفصولة.

الثالث: عدم لزوم لغوية تشريع وجوب صلاة الاحتياط، لما مرّ آنفاً من فعليته بمجرد تحقق موضوعه وهو الشك، وعدم الإتيان بالركعة المشكوكة بالاستصحاب الذي قد عرفت عدم مانع من جريانه، لعدم لزوم محذور ثبوتي ولا إثباتي من تركّب الموضوع من الشك وعدم الإتيان بالرابعة تعبدًا، وليس موضوع العلم بعدم الإتيان بالرابعة حتى يقال بلزوم لغوية تشريع حكم لا يبلغ مرتبة الفعلية أصلاً.

الرابع: أنّه لا فرق في حكم صلاة الاحتياط بين كونها متممةً لنفس الصلاة أو لملاكمها، فإنّ المتّبع في مقام الإثبات هو النص الدال على لزوم الإتيان بها بداعي أمرها، سواء أكان ذلك الأمر واقعاً هو الأمر الضمني أم غيره.

الخامس: أنّ الاستدلال بهذه الصحيحة على الاستصحاب في محله، ولا يرد عليه شيء من الإشكالات المذكورة في كلمات الأعلام الذين أراحوا عنّا الشبهات والأوهام، وأضاءوا بتحقيقاتهم قلوب ذوي الأفهام.

وقد ظهر ممّا ذكرنا صحة الاستدلال برواية إسحاق بن عمار «قال لي أبو الحسن الأوّل عليه السلام: إذا شككت فابن عليّ اليقين، قال: قلت: هذا أصل؟ قال نعم»^(١).

فإنّ الأمر بالبناء على اليقين ظاهر في وجوده فعلاً في زمان الشك، لا اليقين المعلوم كي يحتمل انطباقه على قاعدة اليقين.

كما أنّ حملها على تحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر لا يخلو من تعسف،

ضرورة أن ذلك اليقين مما يجب تحصيله بفعل ركعة الاحتياط، وليس موجوداً بالفعل حتى يبنى عليه، ولا معنى للأمر بالبناء على شيء معدوم سيوجد فيما بعد. وإشكال الشيخ الأعظم عليه: تارة بمنافاة البناء على الأقل - الذي هو مقتضى الاستصحاب - للبناء على الأكثر الذي عليه المذهب. وأخرى «بعدم الدلالة على إرادة اليقين السابق ولا المتيقن السابق على المشكوك اللاحق»^١ غير ظاهر. أما الأول، فيما تقدم في الجواب عن أول الإشكالات الواردة على مختار المصنف، فلاحظ.

مضافاً إلى عدم القرينة - كسبق السؤال ونحوه - على صدور كلامه عليه السلام في مورد الشك في الركعات، وأصالة الإطلاق تدفع احتمال الاختصاص به. وأما الثاني، فبأن الأمر بالبناء على اليقين في ظرف الشك دليل على فعالية اليقين، وهو يقتضي سبق المتيقن على المشكوك، ولا يعتبر سبق نفس اليقين على الشك، فلو حصل في آن واحد وتعلق أحدهما بالحدوث والآخر بالبقاء، جرى الاستصحاب. وعليه، فالدلالة تامة.

وأما السند، فقد عبروا عنها بالموثقة، وهو كذلك إن كان علي بن إسماعيل الذي وقع في طريق الصدوق إلى إسحاق هو الميثمي، فإنه «من وجوه المتكلمين من أصحابنا» كما في رجال النجاشي^٢.

لكن استظهر بعض أعظم العصر أنه في هذا الطريق علي بن إسماعيل بن عيسى، بقرينة رواية عبد الله بن جعفر الحميري الذي روى عن علي في طريق الصدوق إلى زرارة، وروايته عن حماد بن عيسى في طريقه إلى زرارة وحريز. وعليه، ينصرف

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٦٧

«٢» رجال النجاشي، ص ٢٥١، الرقم: ٦٦١

ومنها ^(١) قوله: «من كان على يقين فأصابه شكٌ فليمض على يقينه،

الخبر الرابع: رواية الخصال

(١) أي: ومن الأخبار المستدل بها على الاستصحاب قوله ﷺ ... إلخ، وهذه الرواية اشتهرت برواية الخصال، لكن المصنف رحمه الله لم ينقلها بألفاظها، فإنّ المروي عن مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين روايتان، إحداهما: في الخصال في حديث الأربعمائة هكذا: «من كان على يقين فشك، فليمض على يقينه، فإنّ الشك لا ينقض اليقين» ^(١).

وثانيتهما: في إرشاد الشيخ المفيد على ما نقله العلامة المجلسي عنه في كتاب العلم، هكذا: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: من كان على يقين فأصابه شكٌ فليمض على

علي بن إسماعيل في هذه الطبقة إلى ابن عيسى ^(٢).

وأما توثيق ابن عيسى، فيكفي فيه كونه من رجال كامل الزيارات.

فإنّ تمّ الأمران أمكن توصيف رواية إسحاق هنا بالموثقة، وإلا فلا.

هذا كله مع أنّ الرواية في الفقيه هكذا: «وروي عن إسحاق» ^(٣) ويحتمل عدم

شمول طريق الصدوق إلى إسحاق المذكور في المشيخة لمثل هذه الرواية، فهي لا تخلو من شبهة الإرسال.

لكنه ضعيف، ولذا عبّر صاحب الوسائل عنه «بإسناده» فتأمل.

«١» الخصال، ص ٦١٩، باب الواحد إلى المائة، الحديث: ١٠، طبع مكتبة الصدوق

«٢» معجم رجال الحديث، ج ١١، ص ٢٧٦، طبع بيروت

«٣» الفقيه، ج ١، ص ٣٥١، كتاب الصلاة، الحديث: ١٠٢٥

فإنَّ الشكَّ لا ينقض اليقين، أو فإنَّ اليقين لا يدفع بالشكَّ.»

يقينه، فإنَّ اليقين لا يُدفع بالشكَّ»^(١).

ونقل صاحبُ الوسائل رواية الخصال وفيها «ثم شكَّ»^(٢) والظاهر أنَّه سهو، ولعلَّه ظفر بنسخةٍ من الخصال وفيها «ثمَّ» بدل الفاء.

وعليه، فاللفظ المذكور في المتن لا يوافق شيئاً من الروایتين، فهو مُتَّكِرٌ خلط بينهما، ولعلَّه حسب أنَّهما رواية واحدة منقولة بلفظين.

وكيف كان، فالبحث في هذه الرواية يقع في جهتين: الأولى في السند، والثانية في الدلالة.

أمَّا الجهة الأولى، فهي: أنَّ طريق المفيد إلى أميرالمؤمنين صلوات الله وسلامه عليه غير معلوم، لعدم حضور الإرشاد حتَّى أراجعَه.

وأمَّا طريق الصدوق في الخصال، فهو هكذا: «حدَّثنا أبي رضي الله عنه، قال: حدثنا سعد بن عبد الله، قال حدثني محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، عن القاسم بن يحيى، عن جدِّه الحسن بن راشد، عن أبي بصير ومحمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: حدَّثني أبي ... الخ.

وليس في هذا السند من يناقش فيه سوى القاسم بن يحيى، فإنَّه لا توثيق له، بل ضعفه ابن الغضائري والعلامة^(٣)، ولذا عُدَّت الرواية من الضعاف كما في تقرير بعض الأعظم مد ظله^(٤)، مع أنَّه حكم بوثاقة الرَّجل في كتاب رجاله، لوقوعه في

«١» بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٧٢، باب ٣٢ من كتاب العلم، الحديث: ٢؛ الإرشاد، ج ١، ص ٣٠٢

«٢» وسائل الشيعة، ج ١، ص ١٧٦، الباب ١٠ من أبواب نواقض الوضوء، الحديث: ٦

«٣» لاحظ: مجمع الرجال، ج ٥، ص ٣٥، والخلاصة، ص ٢٤٨

«٤» مصباح الأصول، ج ٣، ص ٦٧

وهو^{١١} وإن كان يحتمل قاعدة اليقين،

اسناد كامل الزيارات، وأيد وثاقته بحكم الصدوق بصحة ما رواه في زيارة الحسين عليه السلام عن الحسن بن راشد، وفي طريقه إليه القاسم بن يحيى. وعلى هذا ينبغي عدُّ هذه الرواية معتبرة لا ضعيفة. وأما الجهة الثانية، فسيأتي بيانها.

(١) أي: وقوله عليه السلام وإن كان يحتمل ... وهذا شروع في بيان الجهة الثانية أعني بها دلالة الرواية على الاستصحاب. والمصنف وافق شيخنا الأعظم عليه السلام في دعوى ظهورها البدوي في قاعدة اليقين، وفي ختام البحث استفاد كلَّ منهما حجة الاستصحاب.

ومحصل ما أفاده الماتن: أنَّ الروایتين يحتمل فيهما كلٌّ من قاعدة اليقين والاستصحاب.

أما الأول، فلأنَّ قوله عليه السلام: «فأصابه شك» أو «فشك» ظاهر في اختلاف زمان حصول وصفي اليقين والشك، حيث إنَّ «الفاء» العاطفة ظاهرة في التعقيب، ومن المعلوم أنَّ اختلاف زمان الوصفين مع اتحاد متعلّقيهما يكون في قاعدة اليقين دون الاستصحاب، لعدم اعتبار اختلاف زمانهما فيه، بل المعتبر فيه اختلاف زمان الموصوفين أعني بهما المتيقّن والمشكوك، دون زمان الوصفين، لإمكان اتحاد زمانهما فيه، بل إمكان تقدّم زمان الشكّ على زمان اليقين أيضاً - كما إذا فرض أنّه حصل يوم السبت الشكّ في عدالة زيد، وفي يوم الأحد صار عالماً بعدالته يوم الجمعة - كما هو واضح.

وهذا بخلاف قاعدة اليقين، فإنَّ الشكّ يكون سارياً إلى اليقين ومُزيلاً له وموجباً لتبدّله بالشكّ، ولازمه اتحاد زمانَي المتيقّن والمشكوك، واختلاف زمان

حصول الوصفين، لامتناع وحدة أزمنة الوصفين ومتعلّقيهما، كما إذا علم بعدالة زيد في يوم الجمعة واقتدئ به، وفي يوم السبت شكّ في عدالته، وسرئ هذا الشكّ إلى ذلك اليقين، حتى صارت العدالة في يوم الجمعة مشكوكاً بعد أن كانت معلومة، ومقتضى البناء على اليقين وعدم نقضه لزوم ترتيب آثار اليقين على المتيقّن، بمعنى عدم قضاء الصلاة في المثال.

والحاصل: أنّ الشكّ في القاعدة يتعلق بالحدوث، ولأجله سُمّي بالشكّ الساري، لسرايته إلى حدوث اليقين، بخلاف الاستصحاب، فإنّ الشكّ فيه طارٍ متعلّق بالبقاء، ولا يهدم اليقين بالحدوث، لعدم سرايته إليه.

وأما الثاني، فلوجهين:

أحدهما: أنّ المتعارف في التعبير عن مورد الاستصحاب هو مثل هذه العبارة الظاهرة في اختلاف زمان الوصفين، ولعلّ الوجه في التعبير عن الاستصحاب بالعبارة الظاهرة في اختلاف زمان الوصفين - مع عدم اعتباره فيه - هو اتحاد الوصفين مع متعلّقيهما من المتيقّن والمشكوك اللذين هما مختلفان زماناً في الاستصحاب، فإنّ اليقين لمآتيته للمتيقّن وفنائه فيه فناء الحاكي في المحكي يتّحد مع متعلّقه، فيسري اختلاف زماني الموصوفين إلى الوصفين، بحيث يصح أن يعبر عن الاستصحاب بمثل هذه العبارة الظاهرة في اختلاف زمان الوصفين، فيكون إسناد التأخر إلى الشكّ مجازاً وبالعرض، بملاحظة تأخر المشكوك عن المتيقّن، كما إذا قال: «كنتُ على يقينٍ من عدالة زيد فشككت الآن فيها» فإنّه ظاهر في إرادة اليقين بها قبل هذا اليوم، وقد شكّ في عدالته اليوم.

ثانيهما: أنّ الذيل قرينة على إرادة الاستصحاب من الصدر، حيث إنّ

لظهوره^(١) في اختلاف زمان الوصفين، وإثما يكون ذلك^(٢) في القاعدة،

قوله عليه السلام: «فإنَّ الشك لا ينقض اليقين» هو القضية الارتكازية التي أُريد بها الاستصحاب في غير واحدة من روايات الباب، فهذا الذيل - الذي هو كالنص في الاستصحاب - بملاحظة وروده في سائر الروايات يصير قرينةً على إرادة الاستصحاب من الصدر.

فالتنتيجة: أنه ينبغي عدُّ هذه الرواية من الأخبار الدالة على الاستصحاب، إلا أن يناقش في سندها بقاسم بن يحيى.

(١) أي: لظهور قوله عليه السلام: «مَنْ كان على يقينٍ فشكٌّ» في اختلاف ... الخ، وهذا تعليل لكون المنسبق إلى الذهن - بدوًّا - من الرواية قاعدة اليقين، وقد أفاده الشيخ الأعظم بقوله: «وحيث إنَّ صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين، وظهرها اتحاد زمان متعلقهما، تعيّن حملها على القاعدة الأولى ...»^(١) «(*) فلا يقين في زمان حدوث الشك، ولا شكٍّ في حال حدوث اليقين، وهذا شأن قاعدة اليقين.

(٢) يعني: اختلاف زمان الوصفين يكون في القاعدة.

(*) وتوضيح ما أفاده الشيخ في استفادة قاعدة اليقين من الرواية هو: أنَّ صراحتها بمقتضى «مَنْ كان» الدالة على النسبة التحقيقية، و«الفاء» العاطفة الدالة على ترتب حدوث الشك على حدوث اليقين زماناً، وظهورها في وحدة المتعلق المستفاد من عدم ذكره أو من إسناد «النقض» المتقوم بتوارد الوصفين على أمر واحد، تدلّان على قاعدة اليقين.

ويؤيده أنَّ إسناد النقض يكون حقيقاً أو أقرب إلى معناه الحقيقي ممّا هو في

الاستصحاب، لوضوح أنَّ المنهي عنه فيها رفع اليد عن نفس الآثار المرتبة على المتعلق في زمان اليقين به، كما تقدم في مثال الاقتداء. بَمَن تيقَّن يوم الجمعة بعدالته فيه، ثم انقلب يقينه بالشك فيها.

وعليه، فلا تنطبق الرواية على الاستصحاب الذي يكون المعتر في اختلاف زمان متعلقي الوصفين، سواء اتحد زمان نفس الوصفين أم اختلف، لما عرفت من صراحة الرواية في تعاقب زمان الوصفين، وهو ممَّا لم يعتبر في الاستصحاب، هذا. وناقش فيه شيخنا المحقق العراقي رحمته بمنع دلالة مثله على الزمان، بل أقصى ما تقتضيه هي الدلالة على مجرد السبق الشامل للزماني والرتبي وغيرهما، نظير سبق العلة على معلولها والموضوع على حكمه، كما تشهد له صحة قولك: «كان الزمان وكانت العلة ولم يكن معها معلول» وقولك: «أدخل البلد فَمَن كان مطيعاً فأكرمه، من كان عاصياً فاضرب عنقه» بلا عناية أو تجوز، فيكون السبق في المقام رتبياً بالقياس إلى الحكم الذي هو وجوب الماضي عليه، لا سبقاً زمانياً حتى يستفاد منه قاعدة اليقين^(١).

ولكنه غير ظاهر، فإنَّ السبق وإن كان أعمَّ من الزماني والرتبي كما أفاده، إلَّا أنَّ مقصود شيخنا الأعظم رحمته من السبق المدلول عليه بالفعل الماضي و«الفاء» هو الزماني فقط، بقرينة ترتب حدوث الشك على حدوث اليقين الذي لا يكون إلَّا زمانياً، إذ لا معنى للترتب الذاتي والرتبي بينهما، وليس المقصود لحاظ ترتب وجوب الماضي على اليقين حتى يكون رتبياً، كما في تأخر كل حكم عن موضوعه، فإنَّه أجنبي عمَّا يدَّعيه الشيخ بقوله: «إنَّ اليقين والشك لا يجتمعان حتى ينقض أحدهما الآخر، بل لا بدَّ إمَّا من اختلافهما في زمان نفس الوصفين، وإمَّا في زمان متعلقهما»^(٢).

«١» نهاية الأفكار، ج ٤، ص ٦٣

«٢» فرائد الأُول، ج ٣، ص ٦٨

وعليه، فكلام الشيخ الأعظم في تطبيق الرواية على القاعدة دون الاستصحاب، سليم عن هذا الإشكال.

إلا أنّ الصحيح ما أفاده في آخر كلامه من دلالة الرواية على الاستصحاب، لورود مثل هذا التعبير في صحاح زرارة ممّا لا يراد منه إلاّ الاستصحاب دون القاعدة^(١).

بل الظاهر دلالة هذا المضمون على الاستصحاب حتّى مع الإغماض عن وروده في سائر الأخبار، وذلك لما أفاده المصنف في الحاشية^(٢)، وأوضحه شيخنا المحقق العراقي رحمته من ظهور «فليمض على يقينه» في بقاء وصف اليقين السابق على فعليته في ظرف الشك الذي هو زمان وجوب المضى عليه، كما هو الحال في جميع العناوين الاشتقاقية وغيرها المأخوذة في القضايا الطلبية، كقوله: «أكرم العالم» حيث التزموا بلزوم اتصاف الذات بالوصف العنواني حين إضافة الإكرام إليها، حتّى بناءً على وضع المشتق للأعم، وليس ذلك إلاّ لظهور هذه القضايا في لزوم اتحاد ظرف التطبيق فيها مع ظرف النسبة الحكمية.

وعلى هذا، فلا ينطبق المضمون إلاّ على الاستصحاب، وذلك لظهور الكلام في وجوب المضى على اليقين الموجود فعلاً، أي لزوم ترتيب الآثار والجري العملي على طبق اليقين السابق، وهذا غير متصور في القاعدة، لتبدل اليقين بالشك، ووجوب إحراز الوظيفة عند الشك، وعدم البناء في ذلك على اليقين الزائل، فإذا علم بعدالة زيد يوم الجمعة وشكّ فيها يوم السبت، بحيث صارت عدالته في يوم الجمعة، مشكوكة، لم يجز ترتيب آثار العدالة يوم السبت، بل يجب إحرازها في جواز ترتيبها^(٣).

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٧٠.

«٢» حاشية الرسائل، ص ١٨٤.

«٣» نهاية الأفكار، ج ٤، ص ٦٤.

دون الاستصحاب، ضرورة^(١) إمكان (*) اتحاد زمانهما،

(١) تعليل لقوله: «وإنما يكون ذلك في القاعدة ...» حيث إنه يمكن حصول العلم بعدالة زيدٍ والشك فيها في آنٍ واحد مع اختلاف زمان المتعلقين، وهما كون العدالة معلومةً في يوم الجمعة ومشكوكَةٌ في يوم السبت مثلاً، فالعلم والشك يحصلان في زمان واحد مع اختلاف زمان متعلقيهما في الاستصحاب.

وتما ذكرنا ظهر عدم إرادة الجامع بين القاعدة والاستصحاب من الرواية، إذ المطلوب في القاعدة هو البناء على صحة الأعمال الصادرة حال اليقين وعدم وجوب تداركها في حال الشك، لا ترتيب الآثار في ظرف الشك، وتزليل شكّه منزلة اليقين كما هو المطلوب في الاستصحاب، وحيث لا يصلح الجزاء لإرادة الجامع، فلا محالة لا يراد من الشرط إلا الاستصحاب.

(*) في تقريرات بحث سيدنا الفقيه الأعظم صاحب الوسيلة عليه السلام ما لفظه: «قول المصنف في المتن: - ضرورة إمكان اتحاد زمانهما - تبعاً لما في الرسائل ليس على ما ينبغي، بل الأولى أن يقولوا بدل - الإمكان - اعتبار اتحاد زمانهما كما لا يخفى»^(١).

ومحصل مراد سيدنا عليه السلام من اعتبار اتحاد زمانهما هو: أنه يعتبر في الاستصحاب اجتماع اليقين بالحدوث مع زمان الشك، وعدم ارتفاعه في زمان الشك، كاليقين بعدالة زيد يوم الجمعة مع الشك في بقائها يوم السبت، فيوم السبت زمان اجتماع اليقين بعدالته يوم الجمعة مع الشك في بقائها فعلاً، فزمان وصفي اليقين والشك - وهو يوم السبت في المثال - واحد، ومن المعلوم أن بقاء اليقين بالحدوث في زمان الشك معتبر، واعتبار اتحاد زماني الوصفين بهذا المعنى - أي بقاء اليقين في زمان الشك - ضروري في الاستصحاب، إذ مع ارتفاع اليقين وسراية الشك إلى زمان

إلا^(١) أن المتداول في التعبير عن مورده^(٢) هو مثل هذه العبارة^(٣)، ولعلّه^(٤)

(١) استدراك على قوله: «وإن كان يحتمل» وغرضه استظهار الاستصحاب من الرواية، وذلك لوجهين تقدم بيانهما.

(٢) أي: مورد الاستصحاب.

(٣) وهي قوله عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شك، فليمض على يقينه».

(٤) أي: ولعلّ التعبير عن الاستصحاب - بالعبارة الظاهرة في قاعدة اليقين -

حدوثه - بحيث يرتفع رأساً - يكون ذلك قاعدة اليقين، وأجنبياً عن الاستصحاب، وعليه، فما أفاده سيدنا عليه السلام حقّ بلا شبهة.

لكن الظاهر أن مراد المصنف من «إمكان اتحاد زمانهما» تفرينه قوله: «لظهوره في اختلاف زمان الوصفين» هو زمان حصول الوصفين في مقابل قاعدة اليقين، لظهور «من كان على يقين فشك» في تقدّم زمان حدوث اليقين على زمان حدوث الشك على ما هو مقتضى «الفاء» ففي قاعدة اليقين يعتبر أمران:

أحدهما: اختلاف زمان حدوث الوصفين.

ثانيهما: اتحاد متعلقيهما، بأن تصير العدالة المتيقنة يوم الجمعة مشكوكة يوم السبت، بحيث يسري الشك إليها، وتصير العدالة المتيقنة مشكوكة في نفس يوم الجمعة أيضاً.

ومن المعلوم أنّ اختلاف زمان حصول الوصفين معتبر في القاعدة دون الاستصحاب، إذ الغالب فيه اختلافهما زماناً وعدم اتحادهما فيه، مع إمكان حصول الوصفين أيضاً فيه. زمان واحد، كما إذا حصل له في آن واحد العلم بعدالة زيد يوم الجمعة والشك في بقائها يوم السبت مثلاً، لكن هذا الاتحاد ليس معتبراً في الاستصحاب حتى يلزم إبدال «الإمكان» في المتن والرسائل باعتبار اتحاد زمانهما، فتأمل جداً.

بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين وسرايته ^(١) إلى الوصفين، لما بين اليقين والمتيقن من نحوٍ من الاتحاد، فافهم ^(٢).

هذا مع ^(٣) وضوح أن قوله: «فإن الشك لا ينقض ... إلخ» هي القضية المرتكزة الواردة مورد الاستصحاب في غير واحدٍ من أخبار الباب ^(٤).

إنما هو بملاحظة، وهذا إشارة إلى أول الوجهين المتقدم بقولنا: «أحدهما: أن المتعارف في التعبير ... إلخ».

(١) أي: سراية اختلاف زمان الموصوفين إلى الوصفين، وهذه السراية لأجل الربط الوثيق بين اليقين والمتيقن، ربط الكاشف بالمنكشف والمحكي بالمحكي.

(٢) لعله إشارة إلى: أن الاتحاد المزبور وإن كان يصحح الإسناد المجازي إلى نفس الوصفين، لكنه لا يوجب ظهور اللفظ فيه ما لم يكن هناك قرينة عليه.

(٣) هذا هو الوجه الثاني لاستظهار الاستصحاب من الرواية، وقد تقدّم بقولنا «ثانيهما ...» وأفاده شيخنا الأعظم في آخر كلامه بقوله: «لكن الإنصاف أن الرواية - سيما بملاحظة قوله: فإن الشك لا ينقض اليقين، وبملاحظة ما سبق في الصحاح من قوله: لا ينقض اليقين بالشك، حيث إن ظاهره مساوقته لها - ظاهرة في الاستصحاب، ويبعد حمله على المعنى الذي ذكرنا» ^(١).

(٤) أو لوجه آخر كما في الحاشية من كون الغالب في موارد الاستصحاب سبق حدوث اليقين على الشك، وندرة اتّحادهما زماناً، فالتعبير بـ «كان على يقين فشك» جارٍ مجرى التعابير العرفية ^(٢).

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٧٠.

«٢» حاشية الرسائل، ص ١٨٤.

ومنها^(١): خبر الصفار عن عليّ بن محمد القاساني، قال: «كتبتُ إليه

وعليه، لا تكون الجملة ظاهرةً في قاعدة اليقين، إذ المفروض عدم اختصاص سبق اليقين ولحوق الشكّ بالقاعدة، بل هو الحال في الاستصحاب أيضاً، وحينئذٍ فاستظهار القاعدة لا بدّ أن يكون لوحدة المتعلّق، لكنّه أيضاً لا يمنع من ظهور الرواية في الاستصحاب، كما عرفت.

الخبر الخامس: مكاتبة القاساني في صوم يوم الشك

(١) أي: ومن الأخبار المستدلّ بها على الاستصحاب خبرُ الصفّار، والبحث هنا في جهتين: السند والدلالة.

أمّا الجهة الأولى، فمحصلها: أنّ الظاهر عدم صحّة السند، حيث إنّ للشيخ إلى الصفّار طريقين كما تقدم في صحيحة زرارة، في أحدهما «أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد» وهو محل الكلام، إلّا أن طريقه الثاني صحيح، ومحمد بن الحسن الصفّار من أجلاء الطائفة وأعيان المذهب.

لكن الكلام كلّّه في القاساني، إذ لا توثيق له حتّى بنحو العموم، بل حكي تضعيف الشيخ إياه، ودعوى اتحاده مع «علي بن محمد بن شيرة القاساني» الموثّق غير ثابتة، واعتماد ابن الوليد عليه ورواية الصفار عنه لا يشهدان بوثاقته.

كما أن دعوى المحقق الآشتياني رحمته الله انجبار ضعف السند بعمل المشهور^(١) غير ثابتة، فإنّ الروايات المتكفّلة لهذا المضمون كثيرة كما سيأتي ذكرها، وفيها المعتبرة سنداً، ولا يبقّى معه وثوق باستناد المشهور إلى خصوص هذه المكاتبة كي ينجرّ ضعفها بذلك.

وأنا بالمدينة عن اليوم الذي يشكّ فيه من رمضان هل يُصام أم لا ؟
فكتب: اليقينُ لا يدخل فيه الشكّ، صُم للرؤية^(١) وأفطر للرؤية^(٢)»
حيث^(٣) دلّ على أنّ اليقين بشعبان لا يكون مدخولاً بالشكّ

وعليه، فالحقُّ مع الشيخ وغيره ممّن ذهب إلى عدم سلامة سندها.

وأما الجهة الثانية، فسيأتي الكلام فيها.

(١) الظاهر أنّ «اللام» في الموضعين للتوقيت بمعنى «عند» فالصوم للرؤية ناظر إلى حكم يوم الشكّ في أوّل شهر رمضان، والإفطار للرؤية ناظر إلى حكم آخر الشهر أي الشكّ في أنّه يوم الثلاثين من رمضان أو عيد الفطر.

وليس «اللام» بمعنى «إلى» إذ عليه ينعكس الأمر، ويصير المعنى: «صُم إلى الرؤية وأفطر إلى الرؤية» فتكون الجملة الأولى ناظرةً إلى حكم يوم الشكّ في آخر شهر رمضان، ومن المعلوم مخالفته لظهور سؤال الكاتب «هل يصام» في أنّه شاكّ في دخول شهر رمضان. كذا أفاده سيدنا الفقيه الاصفهاني^(٢).

ويشهد له كلام ابن هشام في المغني من كون التوقيت أحد معاني اللام، فراجع^(٣).

(٢) هذا شروع في الجهة الثانية، وهي تقريب دلالة المكاتبة على الاستصحاب، ببيان: أنّ المراد بقوله عَلَيْهِ: «اليقين لا يدخل فيه الشكّ» هو اليقين بشعبان، إن كان يوم الشكّ في أوّل رمضان، فإنّ اليقين بشعبان أو بعدم دخول رمضان لا ينتقض بالشكّ في دخول رمضان، بل ينتقض بالعلم بدخوله، فالمستفاد منه الحكمُ ببقاء

(١) وسائل الشيعة، ج ٧، ص ١٨٤، الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان، الحديث: ١٣

(٢) منتهى الوصول، ص ٥٤

(٣) مغني اللبيب، ج ١، ص ٢٨١

شعبان عند الشكّ في دخول الشهر المبارك.
أو اليقين بشهر رمضان إن كان يوم الشكّ في آخره، فإنّه يبنى على بقائه حتى يحصل العلم بدخول شوال.

وعلى كلّ تقدير، تدلّ المكاتبة على اعتبار الاستصحاب، فلا يجوز الصوم بنية شهر رمضان إلّا بالعلم بدخول الشهر، ويحرم الإفطار إلّا بالعلم بدخول شوال.
ثم إنّ شيخنا الأعظم جعل هذه المكاتبة أظهر الأخبار الدالة على حجّة الاستصحاب، لأمر:

منها: كون اللام في «اليقين» للجنس، لعدم سبق ما يوجب احتمال العهد فيه، كما كان في صحاح زارة من اليقين بالوضوء، أو بالطهارة من الخبث، أو بعدم الإتيان بالركعة الرابعة.

ومنها: أنّ احتمال إرادة اليقين بالبراءة المتطرّق في الصحيحة الثالثة وفي وثيقة عمّار، بما لا مجال له هنا، كما أنّ إرادة قاعدة اليقين المتقدمة في حديث الأربعمئة غير محتملة هنا، لعدم وجود الفعل الماضي و«فاء» العاطفة الدالّين على السبق واللاحق.

ومنها: أنّ الإمام عليه السلام ألقى كبرى «اليقين لا يدخل فيه الشك» وفرّع عليه وجوب الصوم للرؤية والإفطار كذلك، وهذا التفريع ظاهر في عدم خصوصية للصوم والإفطار، وإلّا المناط كلّه يكون في حرمة نقض اليقين - عملاً - بالشكّ، وهو كبرى الاستصحاب. ولو لم يكن مقصوده عليه السلام بيان حجّة الاستصحاب لكان يكتفي في الإجابة عن السؤال بقوله: «صُم للرؤية وأفطر للرؤية» فعدم دخول الشكّ في اليقين وعدم مزاحمته له وعدم نفوذه فيه، لا يدلّ إلّا على الاستصحاب.

في بقاءه ورواله بدخول^(١) شهر رمضان، ويتفرّع عليه^(٢) عدم وجوب الصوم إلا بدخول شهر رمضان.

وربما يقال^(٣): إن مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشكّ

وهذا يظهر صحّة ما أفاده المصنف في الصحيحة الأولى من أن إسناده النقض إلى اليقين ليس بلحاظ المتيقّن، وإثما هو لثبات اليقين واستحكامه مهما كان متعلّقه. (١) متعلق بـ «زواله» وضميره وضمير «بقائه» راجعان إلى شعبان.

(٢) أي: ويتفرّع على عدم دخول الشكّ في اليقين عدم وجوب الصوم، قال شيخنا الأعظم رحمته: «فإنّ تفرّيع تحديد كلّ من الصوم والإفطار برؤية هلاّلي رمضان وشوأل على قوله: - اليقين لا يدخله الشكّ - لا يستقيم إلا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشكّ أي مزاحماً به»^(١).

(٣) غرضه منع دلالة هذه المكاتبة على الاستصحاب، ببيان: أنّ دلالتها على الاستصحاب مبنية على إرادة اليقين بشعبان من قوله عليه: «اليقين لا يدخل فيه الشكّ» ليكون مفاده عدم نقض اليقين السابق بالشكّ.

لكن يمكن إرادة اليقين بدخول شهر رمضان، بأن يكون المراد أنّ شهر رمضان يعتبر في صومه دخولاً وخروجاً اليقين.

والقرينة على إرادة هذا المعنى نصوص تدلّ على أنّ فريضة الصوم لا يجوز الدخول فيها إلا على وجه اليقين. رحيث إنّ نفس جملة «صم للرؤية وأفطر للرؤية» موجودة في كثير من الأخبار التي عرفت مضمونها وسيأتي جملة منها، فلا ينقد لفضية: «اليقين لا يدخل فيه الشكّ» ظهور في الاستصحاب، لاحتفاف الكلام بقوله عليه: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» المفروض إرادة اعتبار اليقين في

فريضة صوم رمضان بدواً وختماً منه، وعدم جواز إدخال اليوم المشكوك كونه من رمضان في المتيقن، وهو الزمان المعلوم كونه شهر الصيام.

وبعبارة أخرى: إنّ مفاد «اليقين لا يدخل فيه الشك» هو عدم قيام الشكّ مقام اليقين في ترتيب آثار رمضان، من الالتزام بالصوم بنية كونه من رمضان، فيكون الإتيان به بهذا العنوان منوطاً باليقين بدخول الشهر، وكذلك الكلام في منتهاه.

وعليه، فالرواية تكون بصدد بيان حكمٍ واقعيٍّ من أحكام صوم رمضان، ولا مساس لها بالحكم الظاهري وهو استصحاب شعبانية يوم الشك، أو استصحاب رمضانة يوم الشك في آخره.

أمّا الروايات التي تُشرفُ الفقيه على القطع بلزوم إحراز رمضان، فهي كثيرة، وفيها المعبرة سنداً، وتبرّك بذكر جملةٍ منها:

الأولى: رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: قال: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، وليس بالرأي ولا بالتظنّي، ولكن بالرؤية».

الثانية: رواية محمد بن الفضيل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث، قال: «صوموا للرؤية، وأفطروا للرؤية».

الثالثة: رواية سماعة أو رفاعة عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظنّ».

الرابعة: رواية إسحاق بن عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّه قال: في كتاب علي عليه السلام: صُم لرؤيته وأفطر لرؤيته، وإيّاك والشكّ والظنّ، فإنّ خفي عليكم فأتموا الشهر الأوّل ثلاثين».

الخامسة: رواية أبي أيوب إبراهيم بن عثمان الخزّاز عن أبي عبد الله عليه السلام في حديثٍ قال: «إنّ شهر رمضان فريضة من فرائض الله، فلا تؤدّوها بالتظنّي».

يُشْرِف^(١) [على] القطع بأنّ المراد باليقين^(٢) هو اليقين بدخول شهر رمضان^(٣)، وأتته^(٤) لا بدّ في وجوب الصوم ووجوب الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الاستصحاب ؟ فراجع ما عقد في الوسائل لذلك^(٥)

وهكذا سائر روايات الباب. ولا بُدّ في دعوى تواتر جملة « صم للرؤية وأفطر للرؤية » فقد تكرّرت في أكثر أخبار الباب البالغة ثمانية وعشرين خبراً^(٦). وعليه، فحاصل هذا الإشكال الإثباتي هو نفي ظهور الرواية - فضلاً عن أظهرتها - في الاستصحاب، إذ ليس المراد استصحاب شعبانية يوم الشكّ أو رمضانة اليوم الثلاثين المرّد بين كونه آخر رمضان وأوّل شوال، بل المقصود إثبات دوران فريضة الصوم في رمضان مدار اليقين، ولا ينبغي إدخال اليوم الثلاثين من شعبان - المشكوك كونه أوّل رمضان - في شهر الصيام، فلا يجوز نيّة صوم رمضان فيه، كما لا يجوز الإفطار في يوم يشكّ في أنّه أوّل شوال، لأنّ جواز الإفطار موقوف على اليقين بدخول شوال برؤية هلاله.

وعلى هذا، فالرواية أجنبية عن الاستصحاب.

(١) الأولى أن يقال: تُشْرِفُ الفقيه على القطع.

(٢) في قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: اليقين لا يدخل فيه الشكّ.

(٣) لا اليقين بشعبان الذي هو مبنى الاستصحاب.

(٤) معطوف على « أن المراد » ومفسّر له، والضمير للشأن.

(٥) أي: لا اشتراط وجوب الصوم - ووجوب الإفطار - باليقين بدخول الشهر

وخروجه.

من الباب ^١ تجده شاهداً عليه ^٢ (*) .

(١) الظاهر أن مراده هو عنوان الباب الثالث الذي استظهره الشيخ الحرّ العاملي رحمته الله من مجموع الأخبار الواردة بهذا المضمون، فقال: «باب أن علامة شهر رمضان وغيره رؤية الشمس، فلا يجب الصوم إلا للرؤية أو مضيّ ثلاثين، ولا يجوز الإفطار في آخره إلا للرؤية أو مضيّ ثلاثين، وأنه يجب العمل في ذلك باليقين دون الظن».

وعليه، فلا وجه للإيراد على المصنف «بعدم وجود خبر بهذا المضمون»، لما عرفت من أن الظاهر إرادة عنوان الباب الذي هو فتوى المحدث العاملي، وأخبار الباب تدلّ عليه بوضوح، كما عرفت بعضها.

(٢) أي: على أن المراد باليقين في المكاتبه هو اليقين بدخول شهر رمضان.

(*) مضافاً إلى ما في تقرير المحقق النائيني رحمته الله من أن المناسب لإفادة الاستصحاب هو التعبير بنقض اليقين بالشك، لا دخوله فيه، ومن المعلوم أن إرادة «النقض» من الدخول تحتاج إلى عناية ورعاية ^١.

وأورد عليه بعدم غرابة هذا الاستعمال، لوقوعه في ثلاثة صحاح زرارة، حيث قال عليه السلام: «ولا يدخل الشك في اليقين» كما وقع نظيره في كلمات العلماء أيضاً في قولهم: دليله مدخول أي منقوض. واللغة تساعده، فإن دخول شيء في شيء يوجب التفكيك بين أجزائه المضلة، فيكون موجباً لنقضه وقطع هيئته الاتصالية ^٢.

وبهذا البيان ينهدم أساس الإشكال، ويتعين الأخذ بظهور الجملة في الاستصحاب، لعدم الفرق في إفادة اعتباره بين التعبير بالنقض والدخول.

«١» أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٧٣

«٢» مصباح الأصول، ج ٣، ص ٦٨

لكن الظاهر خلافه، إذ فيه - مضافاً إلى منافاته لما أفاده مد ظله في ثالثة صحاح زرارة من حمل النهي عن إدخال الشك في اليقين على الإتيان بالركعة المشكوكة موصولةً ووجوب فعلها مفصولة^١، و لم يحملها على تأكيد جملة «ولا ينقض اليقين بالشك» الدال على الاستصحاب أي عدم الإتيان بالركعة الرابعة.

والوجه في التهافت بين الكلامين أنّ الدخول إن كان مساوفاً للنقض، لم يفرّق بين موارد استعماله، فاللازم حمله على الاستصحاب في كلا الموضعين، وإن كان الدخول بمعنى آخر غير النقض فليكن كذلك في الخبرين، والتفصيل لا وجه له - أنّه لا مانع من حمل المكاتبة على ما تضافرت الأخبار عليه من بناء فريضة الصوم على اليقين وعدم الاعتداد بالتظني، لاحتفاف فقرة «اليقين لا يدخل فيه الشك» بما يدلّ على إناطة الصوم والإفطار بالرؤية، المفروض تكرره في كثير من الأخبار، وليست كالقرينة المنفصلة التي لا تمنع عن الأخذ بظهور هذه المكاتبة في الاستصحاب، فإنّه مع وحدة مداليلها ووضوح المراد منها، كيف يستقرّ ظهور المكاتبة في الاستصحاب؟

هذا، مع أنّ الاعتماد على الروايات الأخرى في مقام الاستظهار من رواية أخرى أمرٌ واقع، وقد التزم به هذا القائل في تعميم جملة «ولا ينقض اليقين بالشك» الواردة في أولى صحاح زرارة، وعدم اختصاصه بباب الوضوء، وإثبات كون اللام للجنس لا للعهد، بالقرينة الخارجية وهي ورود الفقرة في روايات متعددة، فلاحظ ما أفاده هناك^٢.

هذا، كله بناءً على انعقاد ظهور المكاتبة في الاستصحاب، ورفع اليد عنه بقرينة سائر الروايات. وأمّا بناءً على ما ذكرناه في توضيح المتن - من أنّ صدرها بمجرده وإن كان دالاً بدوّاً على الاستصحاب، لكن احتفافه بالذيل المتكرر في كثير من

«١» مصباح الأصول، ج ٤، ص ٦٤

«٢» المصدر، ص ١٨

الأخبار مانع عن انعقاد ظهوره فيه، كما هو الحال في كل قرينة متصلة - فالأمر أوضح، إذ لا ظهور فيه في الاستصحاب حتى يبحث عن مانعية الروايات المنفصلة عنه وعدمها.

وقد ظهر ممّا ذكرنا ظهور صدر المكاتبه في الاستصحاب لو كانت مجردة عن الذيل، ولذا عدّ المصنف جملة: «ولا يدخل الشك في اليقين» الواردة في الصحيحة الثالثة مؤكّدةً لنفس الصدر الدال على الاستصحاب، لا بياناً لكيفية فعل ركعة الاحتياط، لتعارف التعبير عن الاستصحاب بالنقض والدخول، وإن كان الأول أظهر في الدلالة عليه من الثاني.

وقد يورد على الماتن تارة: بأنّ ظهور «اليقين» في الفعلي يقتضي إرادة اليقين بعدم دخول رمضان، وهو لا ينطبق إلّا على استصحاب عدم رمضانية يوم الشك، وعدم شوالية اليوم المردّد بين الثلاثين من رمضان وعيد الفطر. وحمل اليقين على اعتبار العلم بشهر الصيام دخولاً وخروجاً خلاف ظهوره في الفعلية.

وأخرى: بأنّ تعليق الصوم والإفطار على الرؤية - المراد بها اليقين بهلاي رمضان وشوّال، وعدم حسابان يوم الشك من أيام رمضان أصلاً - ينافي تسالمهم على وجوب صوم يومٍ يحتمل كونه آخر رمضان أو أوّل شوّال، فإنّه لو كان معني الرواية بناء شهر الصيام على اليقين وعدم إدخال يوم الشك فيه، كيف يتجه الحكم بوجوب صوم يوم الشك من آخره؟ وهل هو إلّا من إدخال الشك في اليقين؟

وعليه، فلا بدّ من إرادة الاستصحاب من المكاتبه كي ينطبق على الفتوى المسلمة.

وأنت خير بما فيهما، أمّا في الأوّل: فلأنّ فعلية اليقين فرع ظهور المكاتبه في الاستصحاب، والمفروض مانعية القرينة المتصلة عن ذلك، كما عرفت.

وأمّا في الثاني: فلأنّ معني إناطة الإفطار بالرؤية وجوب الصوم إلى أن يعلم بهلال شوّال، فما لم يحرز ذلك يجب عليه الإمساك بعنوان رمضان، وليس وجوب صوم يوم

الشك مستنداً إلى استصحاب بقاء الشهر كي يلزم دخول يوم الشك في شهر الصيام، فإنّ منكر حجية الاستصحاب أيضاً يحكم بوجود صومه، وليس ذلك إلّا لاقتضاء نفس تعليق الإفطار على الرؤية لوجوب الصوم إلى قيام حجة على رؤية هلال شوال، هذا.

لكن الإنصاف عدم قصور المكاتبة عن ظهورها في الاستصحاب كما أفاده الشيخ وغيره، حيث إنّ السائل سأل عن حكم صوم اليوم الذي يشك في كونه من شعبان أو من شهر رمضان، واليقين الفعلي للسائل هو اليقين بالشعبانية أو عدم الرمضانية، والشك في رمضانية اليوم وشعبانيته.

والجواب المطابق لهذا السؤال هو: أنّ اليقين لا يدخل فيه الشك، يعني: أنّ اليقين الفعلي بالشعبانية أو عدم الرمضانية - لإبرامه واستحكامه - لا يصلح الشك لأن يدخل فيه وينقضه ويرفعه، مع ما في الشك من الوهن وفي اليقين من الثبات.

وبعد بيان هذه القاعدة الكافية في الجواب تفضّل الإمام عليه الصلاة والسلام بتطبيقها على المورد بقوله عليه السلام: «صُم للرؤية وأفطر للرؤية» يعني: لا ترفع اليد عن اليقين بالشعبانية إلّا برؤية هلال شهر رمضان، وكذا لا ترفع اليد عن اليقين بالرمضانية إلّا برؤية هلال شوال، فطبّق القاعدة على فردين منها، وهما: استصحاب الشعبانية واستصحاب الرمضانية.

بل نفس جملة «صُم للرؤية» في مقام الجواب عن السؤال المزبور - مع الغض عن قوله: «اليقين لا يدخل فيه الشك» - تدل على الاستصحاب، إذ عدم الاعتناء بالشك في تمامية شعبان وإناطة وجوب الصوم بالرؤية الموجبة للقطع بتماميته، ليس إلّا للاستصحاب، فلا وجه لجعلها قرينة على عدم إرادة الاستصحاب من صدر الرواية، فيستفاد منه: أنّ اليقين بشعبانية الشهر لا ينقض بالشك في تماميته، بل ينقض باليقين بها الحاصل برؤية هلال شهر رمضان.

و المراد بالرؤية ليس خصوص اليقين، بل المقصود بها هو الحجة مطلقاً ذاتيةً كانت أم مجمولة، فإنّ صوم شهر رمضان كسائر الواجبات الموقته التي لا بدّ في فعلها من إحراز وقتها بحجة عقلية أو شرعية، لعدم جواز إتيانها قبل أوقاتها، فاليقين في باب الصوم كغيره من الموقّات طريقي، وليس جزء موضوع الصوم ولا قيده، وإلّا لم تقم البينة مقامه، لأنّ بناء المصنف على عدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعي وإن لوحظ على وجه الكاشفية، مع أنّ من المسلّم ثبوت هلال شهر رمضان بالبينة.

وكذا لم يكن وجبةً لوجوب قضاء صوم يوم الشك لو أفطر فيه ولم يصمه بنية شعبان، وذلك لأنّ الموضوع هو العلم بالرمضانية، وهو لم يحصل للجاهل، فلم يتوجه إليه خطاب الصوم. بل لو صام بنية الندب لم يحسب أيضاً من صوم شهر رمضان، لعدم توجه خطاب الصوم إليه، فلو كان شهر رمضان تسعة وعشرين يوماً يُحسب في حق هذا الشخص ثمانية وعشرين يوماً.

وأما النهي عن اتباع الظن والشك في الصوم، فيراد به النهي عن متابعة غير الحجة من الظن غير المعتبر والرأي والشك كما في جملة من الروايات، فهو تعريض بمن يعمل بالرأي ونحوه، ولا يدل على موضوعية العلم أصلاً، فلاحظ.

وقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ وجوب صوم يوم الشك في آخر شهر رمضان يستفاد من نفس المكاتبه، فإنّ قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «وَأَفْطِرُ لِلرُّؤْيَا» يدل على وجوب الصوم إلى رؤية هلال شوال، وهذا هو مقتضى الاستصحاب.

وعليه، فلا إشكال على الاستدلال بالمكاتبه من ناحية الإثبات.

ولشيخنا المحقق العراقي رحمته إشكال ثبوتي، ووافقه عليه بعض أجلة تلامذته كسيدنا الأستاذ رحمته، ومحصله: أنّ استصحاب الشهر لا يُثبت موضوع الحكم إلّا بالأصل المثبت، حيث إنّ وجوب الصوم إن كان مترتباً على بقاء الشهر بمفاد «كان»

التامة فلاستصحابه بحال. وإن كان مترتباً على كون الزمان المعين - كهذا اليوم - من شهر رمضان بمفاد «كان» الناقصة، فلا مجال لاستصحاب بقاء النهار، إذ لا يترتب الوجود النعني على استصحاب الوجود المحمولي إلا على القول بالأصل المثبت.

والظاهر من قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾ وغيره هو الثاني، لظهوره في اعتبار وقوع الصوم في الشهر، وإحراز رمضان في النهار الذي يقع فيه الصوم لا يمكن باستصحاب بقاء الشهر، لقصوره عن إثبات رمضان في هذا النهار حتى يقع الصوم في شهر رمضان^(١).

أقول: هذا الإشكال الجاري في مطلق الأفعال المقيّدة بالزمان، سيأتي تفصيله في التنبيه الرابع، وقد تخلص منه كل بوجه من الوجوه، فمنهم من أجرى الاستصحاب في نفس الحكم المقيّد كالشيخ.

ومنهم من أجره في الفعل المقيّد كالمصنف، حيث قال في (ص ٤٨٨): «إنّ الإمساك كان قبل هذا الآن في النهار، والآن كما كان، فيجب».

ومنهم من أجره في نفس الزمان بعد إنكار أصل التقييد، وكفاية الاجتماع في الوجود كالحقق النائي.

ومنهم من أجره تارة في الزمان بمفاد كان الناقصة، وأخرى في الموضوع بنحو الاستصحاب التعليقي كالحقق العراقي.

وعليه، فالإشكال المتقدم إمّا يقدر في الاستدلال بالمكاتبة لو لم يندفع بشيء من الوجوه المشار إليها، وإلا فمع اندفاعه ببعضها لا إشكال ثبوتاً في الاستدلال، ولعلّ تعرض المحقق العراقي للإشكال لأجل عدم تمامية ما ذكره المصنف وغيره في استصحاب الموقّعات.

وسيّأتي بعض الكلام في محله إن شاء الله تعالى.

ومنها^(١) : قوله ﷺ: «كلّ شيءٍ طاهر حتى تعلم أنّه قذر» وقوله ﷺ:

الخبر السادس والسابع والثامن: ما دلّ على الحلّ والطهارة

(١) أي: ومن الأخبار الدالة على حجّة الاستصحاب قوله ﷺ: «كلّ شيءٍ ...» والبحث في هذه الطائفة يقع في جهات ثلاث:
الأولى: في متنها وسندها.

الثانية: في أصل دلالتها على اعتبار الاستصحاب.

الثالثة: في عموم حجّيتها لغير بابي الحليّة والطهارة من الأبواب.
والجهتان الأخيرتان سيأتي الكلام فيهما عند تعرّض المصنف لهما. ونقدّم
الجهة الأولى، فنقول وبه نستعين:

أمّا الرواية الأولى، فالتأبّت منها في المتن موافق لعبارة الصدوق في المقنع^(١)
لكن مقصود الماتن الاستدلال بموثقة عمّار، كما سيأتي تصريحه به.

ولعلّه اعتمد في نقلها على رسائل شيخنا الأعظم زيناً^(٢)، وإلاّ فهي مروية في
جوامع الأخبار عن أبي عبد الله ﷺ هكذا: «كلّ شيءٍ نظيف حتى تعلم أنّه قذر، فإذا
علمتَ فقد قذر، وما لم تعلم فليس عليك»^(٣)، رواها الشيخ بإسناده إلى محمد بن
أحمد بن يحيى الأشعري، عن أحمد بن الحسن، عن عمرو بن سعيد، عن مصدّق بن
صدقة، عن عمّار بن موسى. وللشيخ إلى الأشعري طرق أربعة، لا ريب في صحّة

«١» مستدرک الوسائل، ج ٢، ص ٥٨٣، الباب ٣٠ من أبواب النجاسات، الحديث: ٤؛ المقنع.

«٢» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٧٢

«٣» وسائل الشيعة، ج ٢، ص ١٠٥٤، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث: ٤

«الماء كُلُّه طاهر حتى تعلم أنه نجس» وقوله ﷺ: «كلّ شيءٍ لك حلال حتى

بعضها، والتعبير بالموثقة لأجل أنّ جمعاً من رجالها فطحيّون، لكنّهم موثّقون.
وأما الرواية الثانية، فالموجود منها في المتن موافق أيضاً لما في الرسائل، لا لما في كتب الأخبار، إذ المنقول فيها لفظان:
أحدهما: رواية الصدوق عن الصادق ﷺ: «كلّ ماء طاهر إلّا ما علمت أنّه قذر»^(١).

وثانيهما: ما روي عنه ﷺ مرسلًا ومسنّدًا هكذا: «الماء كُلُّه طاهر حتى تعلم [يعلم] أنّه قذر»^(٢).

والمرسل منه هو رواية الحسن بن الحسين اللؤلؤي بإسناده عن أبي عبد الله ﷺ. والمسند منه هو رواية ثقة الإسلام الكليني، عن محمّد بن يحيى، عن محمّد بن الحسين، عن أبي داود المنشد، عن جعفر بن محمّد، عن يونس، عن حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد الله ﷺ.

ورواه الشيخ بإسناد آخر إلى حمّاد بن عيسى لا ابن عثمان، ولا ثمة عملية في البحث عن تمييزه بعد وثاقة كليهما.

إنّما الكلام في محمد بن جعفر، لاشتراكه بين جمعٍ لم يثبت وثاقة كلّهم، ولذا قد يشكّل الأمر، ومن هنا اختلف كلام العلامة المجلسي رحمه الله، فقال في المرأة: «مجهول بجعفر»، وقال في شرحه على التهذيب: «مرسل بسنده الأوّل، وصحيح بسنّديه الأخيرين»^(٣).

«١» وسائل الشيعة، ج ١، ص ١٠٠، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث: ٢

«٢» المصدر، الحديث: ٥

«٣» ملاذ الأخبار، ج ٢، ص ٢١٦؛ مرآة العقول، ج ١٣، ص ٦

تعرف أنه حرام».

وتقريب دلالة^{١)}

واستظهر سيدنا الأستاذ رحمته أن جعفرًا هذا هو ابن سماعة^{١)}.

ولعل مقصوده أنه جعفر بن محمد بن سماعة الذي نصّ النجاشي على وثاقته^{٢)}، ولكن الواقع في بعض أسناد هذا الحديث جعفر بن محمد، ولا سبيل لإحراز اتحادهما مع ابن سماعة، وعليه، فمع احتمال التعدد يكون «جعفر بن محمد» مجهولاً، ويشكل الاعتماد عليه.

وأما الرواية الثالثة، فقد استدلل بها المصنف رحمته في بحث البراءة على أصالة البراءة، ونقلها ثمة بإضافة كلمة «لك» لكن لم نظفر في الأخبار لا على ما ذكره هناك، ولا على ما هنا، ولعلّه نقلها بالمعنى من رواية عبد الله بن سليمان: «كل شيء هو لك حلال حتى يبيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة» ونحوها غيرها، إلا أن ظاهر بعضها الاختصاص بالشبهة الموضوعية، كما نبهنا عليه هناك^{٣)}.

لكن لا يختلف الحال في الاستدلال بها على الاستصحاب، إذ المهم استظهار ذلك من الغاية كما سيأتي. ويمكن إثبات التعميم للشبهات الحكمية بعدم الفصل، كما تمسك به المصنف في كلامه الآتي بالنسبة إلى حجية الاستصحاب في غير بابي الطهارة والحلية، وحيث إن سند بعض أخبار قاعدة الحل صحيح وبعضها موثق، فلا يهملنا التعرض له.

(١) هذا شروع في الجهة الثانية، وهي دلالة هذه الطائفة من الأخبار على

«١) حقائق الأصول، ج ٢، ص ٤٢٧

«٢) رجال النجاشي، ص ١١٩، الرقم: ٣٠٥

«٣) منتهى الدراية، ج ٦، ص ١٥٩

الاستصحاب في ما ثبت حليته وطهارته، وقبل توضيح كلام المصنف رحمته لا بأس بالإشارة إلى محتملات الأخبار المذكورة، وهي سبعة:

الأول: ما أفاده المصنف هنا من دلالة المغيّا على طهارة كل شيءٍ وحليّته واقعاً، ودلالة الغاية على اعتبار الاستصحاب، وسيأتي بيانه.

الثاني: ما أفاده رحمته في الحاشية من دلالة المغيّا على طهارة كل شيءٍ وحليّته واقعاً وظاهراً، ودلالة الغاية على الاستصحاب.

الثالث: ما أفاده صاحب الفصول في الخبرين الأولين - على ما نُسب إليه ^(١) - من أنّ مفادهما قاعدة الطهارة والاستصحاب.

الرابع: أنّ مفاد بعضها خصوص الاستصحاب، كما استظهره الشيخ رحمته من رواية حمّاد خاصة، دون موثقة عمّار وحديث الحل، قال بعد بيان رواية حمّاد: «فالأوّل حملها على إرادة الاستصحاب، والمعنى: أنّ الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقة طاهر حتى تعلم، أي: مستمر طهارته المفروضة إلى حين العلم بعروض القذارة له ...» ^(٢).

ولا يخفى أنّه على تقدير تمامية كل واحد من هذه الوجوه يتجه الاستدلال بهذه الأخبار على الاستصحاب.

الخامس: دلالتها على خصوص الطهارة الواقعية، وهذا هو مقتضى ما سلكه صاحب الحقائق رحمته من كون النجاسة حقيقةً متقومةً بالعلم.

«١» نسبه إليه شيخنا الأعظم، فلاحظ: فرائد الأصول، ج ٣، ص ٧٥؛ الفصول الغروية، ص ٣٧٣

«٢» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٧٧

السادس: أن مفادها الطهارة الواقعية والظاهرية.

السابع: أن يكون مدلولها طهارة الأشياء بعناوينها الأولية واقعاً، والعلم المأخوذ غايةً طريق محض، فالغاية في الحقيقة عروض النجاسة، لا العلم بها كما كان في الاحتمال الخامس.

وتحقيق هذه الاحتمالات سيوافيك في التعليقة إن شاء الله تعالى.

والمهم توضيح الاحتمال الأول الذي اختاره المصنف رحمته في المتن، فنقول في تقريب الاستدلال بها عليه: إن كل واحد من هذه الأخبار مشتمل على مغياً وغاية. أمّا المغياً - أعني كل شيء طاهر مثلاً - فيدلّ على أن الموضوع المحكوم عليه بالطهارة هو الشيء، وكلمة «الشيء» عنوانٌ مشير إلى الماهيات الخارجية كالماء والتراب والحنطة وغيرها، وهذا العموم الأفرادي مدلول عليه بلفظٍ وُضع للعموم - أي كل - وحيث إنّ المراد بكل واحد من الذوات الخارجية عنوانها الأولي، لا العنوان الثانوي - ككونه مشكوك الحكم - فالطهارة أو الحلية الثابتة له حكمٌ واقعي لا ظاهري، فالحنطة حلال واقعاً، والحديد طاهر كذلك، وهكذا، هذا مدلول المغياً.

وأما الغاية المدلول عليها بكلمة «حتى» فتدلّ على مجرد استمرار الطهارة الواقعية المذكورة في المغياً إلى زمان حصول العلم بالنجاسة. والغاية تدلّ على استمرار المحمول واقعاً وانقطاعه بمجرد حصول الغاية فيما إذا لم تكن علماً أو علمياً، كقوله: «الماء طاهر حتى يلاقي النجس» أو «المسافر يجب عليه التقصير إلى أن يدخل في حدّ الترخّص» أو «الوضوء واجب إلى أن يصير ضريراً» أو «الحنطة حلال إلى أن تصير مغصوبة» وغير ذلك ممّا ينقطع به الحكم الأولي، إمّا لتبدل الموضوع، وإمّا لطروء عنوان ثانوي عليه.

مثل^(١) هذه الأخبار على الاستصحاب أن يقال: إنَّ الغاية فيها^(٢) إنّما هو لبيان

وأما إذا كانت الغاية علماً - كالمقام - تعيّن جعلُ ما بعدها حكماً ظاهرياً، لئلا يلزم التصويب من دخل العلم في الحكم الواقعي، فالماء القليل الطاهر واقعاً، تزول طهارته بمجرد ملاقة النجس، علّم بها المكلف أم لا.

وعليه، فهذه الروايات تدلّ على أمرين:

أحدهما: أنّ الحكم الواقعي لكل شيء هو الحلية والطهارة، إلّا ما خرج بالدليل كالخمر والخنزير.

وثانيهما: استمرار ذلك الحكم الواقعي ظاهراً.

وحيث دلّت الغاية على استمرار المغيّا تبعداً في حال الشكّ، كان مدلول المغيّا الدالّ على القاعدة الاجتهادية - بضميمة الغاية الظاهرة في بقاء الحكم المذكور في المغيّا - هو الاستصحاب، فإنّ حقيقته إبقاء ما ثبت لا غير. وهذا هو المطلوب من الاستدلال بهذه الأخبار.

(١) التعبير بالمثل لأجل عدم انحصار الأخبار - المشتملة على الغاية والمغيّا ممّا يصلح لاستفادة الاستصحاب منها - بما ذكره في المتن، لتعدّد أخبار قاعدة الحِلِّ، كصحيح عبد الله بن سنان وموثقة مسعدة ونحوهما.

نعم، لم أظفر في أخبار طهارة «كلّ شيء» وخصوص «الماء» على لفظٍ مشتمل على الغاية كي يستظهر منها الاستصحاب، وإن كان ما يدلّ على التوسعة في باب الطهارة ومانعية النجاسة المعلومة عن الصلاة موجوداً، لكن اللفظ يغيّر ما في المتن بكثير، فراجع.

(٢) أي: في هذه الأخبار.

ما حُكِمَ^١ على الموضوع واقعاً^٢ من^٣ الطهارة والحلية ظاهراً^٤، ما لم يعلم^٥ بطروء ضده^٦ أو نقيضه^٧، لا لتحديد^٨ الموضوع،

(١) أي: ما حُكِمَ به على الموضوع وهو «شيء».

(٢) بيان للموصول في: «ما حُكِمَ» يعني: أن الطهارة والحلية الواقعتين حكمان لكل شيء، وقد تقدم توضيح هذا فيما ذكرناه حول مفاد المغيّا بقولنا «أما المغيّا ...».

(٣) بيان لقوله: «ما حُكِمَ» أي: أن الغاية قيد للمحمول وهو «طاهر» لا للموضوع وهو «شيء».

(٤) قيد للاستمرار، أي: استمرار الطهارة الواقعية ظاهراً، ومن المعلوم أن إبقاء الحكم الواقعي في ظرف الشك لا ينطبق إلا على الاستصحاب.

(٥) قيد لقوله: «ظاهراً» فإن الطهارة الظاهرية منوطة بعدم اليقين بخلاف الحالة السابقة، إذ معه يكون نقضها نقضاً لليقين باليقين.

(٦) أي: بطروء ضد ما حُكِمَ به على الموضوع، وذلك كالعلم بجرمة شيء بعد العلم بحليته، والتعبير بالضد لأجل أن الحرمة والحلية أمران وجوديان، وحكمان مجعولان.

(٧) أي: بطروء نقيض ما حُكِمَ، كالعلم بنجاسة شيء بعد العلم بطهارته، والتعبير بالنقيض بلحاظ كون الطهارة أمراً عديماً وهي عدم القذارة، وقد حُكي أن المصنف رحمته الله اختار هذا، لا كونها أمراً وجودياً حتى تكون ضد النجاسة.

(٨) معطوف على «إثما هو» يعني: أن الغاية ليست لتحديد الموضوع، وغرضه من هذا الكلام: أن استظهار الاستصحاب من هذه الروايات الثلاث مبني على كون كلمة «حتى» قيداً للمحمول وهو الطهارة والحلية، إذ لو كانت قيداً للموضوع

كي^١ يكون الحكمُ بهما^٢ قاعدةً مضروبةً لما شكّ في طهارته أو حليته^٣، وذلك^٤ لظهور المغيّا فيها^٥ في بيان الحكم للأشياء

- أي الماء والشيء - لم يكن لها مساس بالاستصحاب أصلاً، لأنّ مفادها حينئذٍ: أنّ كل شيء مشكوك الحل أو الطهارة حلال أو طاهر، وهذا المعنى هو مفاد قاعدتي الحلّ والطهارة، كما هو أحد الأقوال والوجوه المحتملة في الروايات.

وحيث إنّ الغاية ظاهرة في كونها قيداً للمحمول لا للموضوع، فالمراد من « طاهر وحلال » هو الطهارة والحلية الواقعتان التابنتان في حال الشك ظاهراً ببركة الاستصحاب.

والوجه في الظهور ما تقدّم من أنّ « الشيء » عنوانٌ مشيرٌ إلى ذوات الماهيات مع الغضّ عمّا يعرض عليها، فإنّ كل عنوانٍ إنّما يحكي عن معنونه.

وفي المقام، حيث يكون موضوع قاعدتي الحل والطهارة « الشيء المشكوك » - لا الشيء مع الغض عن الشك في حكمه الواقعي - إفراة القاعدتين منوطة بتقييد الشيء بكونه مشكوك الحكم، ومن المعلوم مخالفته لظاهر « الشيء » من نفس العناوين الأولى كالماء والحنطة والتراب.

(١) هذا متفرع على كون الغاية - أعني بها: حتى - قيداً للموضوع، وهو « شيء » لا للمحمول أعني به « طاهر وحلال ».

(٢) أي: بالطهارة والحلية.

(٣) هذا الضمير وضمير « طهارته » راجعان إلى الموصول في « لما شكّ ».

(٤) تعليل لقوله: « لا لتحديد الموضوع » أو - « أن يقال » والنتيجة واحدة. وقد عرفت تقريب الظهور بقولنا: والوجه في الظهور ما تقدم من أن الشيء ... إلخ.

(٥) أي: في هذه الأخبار، والمراد بالمغيّا هو المحمول أعني به الحلية والطهارة.

بعناوينها ^(١)، لا بما هي مشكوكة الحكم ^(٢)، كما لا يخفى.
فهو ^(٣) وإن لم يكن له بنفسه ^(٤) مساسٌ بذيل ^(٥) القاعدة ولا الاستصحاب،
إلا ^(٦) أنه بغايته دلّ على الاستصحاب، حيث إنها ^(٧) ظاهرة في استمرار ذاك

(١) يعني: بعناوينها الأولية، بقرينة قوله: «لا بما هي مشكوكة» فتكون الحلية والطهارة حينئذٍ حكيمين واقعيين.

(٢) المأخوذة في موضوع قاعدتي الحلّ والطهارة - كما عرفت - حتى تكونا حكيمين ظاهريين.

(٣) أي: فالحكم للأشياء بعناوينها الأولية، وغرضه من هذا الكلام أن المغيّا وإن دلّ على خصوص الحلية والطهارة الواقعيين، ولا تعلّق له بقاعدتي الحلّ والطهارة - لدخل الشك في موضوعيهما كما هو شأن كلّ حكم ظاهري - ولا بالاستصحاب، لأنه إثبات حكمٍ واقعي في مرحلة الظاهر تبعداً، لكن لا تتوهم أجنبية الأخبار عن الاستصحاب، وذلك لدلالة الغاية على استمرار ذلك الحكم الواقعي ظاهراً، وهذا هو الاستصحاب.

(٤) هذا الضمير وضمير «له» والمستتر في «يكن» راجعة إلى الحكم للأشياء، ويمكن عود الضمائر إلى المغيّا، والمعنى واحد.

(٥) يعني: بنفس القاعدة، وقد عرفت وجه عدم مساس المغيّا بالقاعدة والاستصحاب.

(٦) استدراك على «وإن لم يكن» وضميراً «أنه، بغايته» راجعان إلى الحكم للأشياء بعناوينها الأولية الذي هو مفاد المغيّا، ولو قال: «إلا أنّها - أي الأخبار - بغايتهما دلّت...» كان أولى.

(٧) أي: إن الغاية، وهذا تقريب دلالة الغاية على الاستصحاب، وقد عرفته.

الحكم الواقعي^(١) ظاهراً^(٢) ما لم يعلم بطرء ضده أو نقيضه^(٣)، كما أنه^(٤) لو صار مغياً لغاية - مثل الملاقة بالنجاسة أو ما يوجب الحرمة^(٥) - لدلّ على استمرار ذاك الحكم^(٦) واقعاً، ولم يكن له حينئذٍ^(٧) بنفسه ولا بغايته^(٨) دلالة على الاستصحاب.

(١) أي: المغياً، وهو الطهارة والحلية الواقعتان.

(٢) قيد للاستمرار.

(٣) فإذا علم بضدّ الحِلِّ وهو الحرمة، وبنقيض الطهارة وهو الفذارة، لم يستمرّ ذاك الحكم الواقعي، لأنّ رفع اليد عنه نقض لليقين باليقين، وقوام الحكم الظاهري هو الشكّ.

(٤) الضمير للشأن، وضمير «صار» راجع إلى الحكم الواقعي، وغرضه أنّ الغاية تدلّ على استمرار المغياً، غاية الأمر أنّ الغاية إن كانت هي العلم بالنقيض أو الضدّ - كما في هذه الروايات الثلاث - كانت دالة على استمرار الحكم الواقعي ظاهراً. وإن كانت شيئاً آخر كالملاقة للنجس أو غيره، كما إذا قال: «الماء القليل طاهرٌ إلى أن يلاقي النجس» أو «العصير العنبي حلال إلى أن يغلي بالنار فيحرم» دلّت على استمرار الحكم الواقعي واقعاً، ولا دلالة لشيءٍ من المغياً والغاية على الاستصحاب، لثمخّضه في إفادة استمرار الحكم الواقعي واقعاً.

(٥) كمثال غليان العصير، وقوله: «لدلّ» جواب «لو صار».

(٦) وهو الحكم المغياً، كحلية العصير وطهارة الماء القليل المتقدمين آنفاً.

(٧) يعني: حين كون الغاية مثل الملاقة ممّا يكون غير العلم.

(٨) هذا الضمير وضميرا «له، بنفسه» راجعة إلى الحكم الواقعي، والوجه في عدم دلالته على الاستصحاب واضح، ضرورة كون الاستمرار واقعياً كنفس المغياً.

ولا يخفى أنه^(١) لا يلزم

(١) الضمير للشأن، والغرض من هذا الكلام دفع إشكالٍ أورده شيخنا الأعظم على صاحب الفصول رحمته القائل بدلالة روايتي حماد وعمار على اعتبار قاعدة الطهارة والاستصحاب، وسبأتي كلامه في (ص ٣٧٣).

وأورد الشيخ عليه بقوله: «نعم إرادة القاعدة والاستصحاب معاً يوجب استعمال اللفظ في معنيين، لما عرفت من أن المقصود في القاعدة مجرد إثبات الطهارة في المشكوك، وفي الاستصحاب خصوص إبقائها في معلوم الطهارة السابقة، والجامع بينهما غير موجود، فيلزم ما ذكرناه ...»^(١).

وتوضيحه: أنه يلزم أن تكون الغاية في استعمال واحد تارةً قيداً للموضوع - وهو شيء - ليستفاد منه قاعدة الطهارة، وأخرى قيداً للحكم - أعني به الطهارة - لتدل على الاستصحاب، ومن المعلوم أن مفاد القاعدة الأولى طهارة الشيء بوصف كونه مشكوكاً، فينسلخ «حتى» عن الغاية، إذ لا يلاحظ في القاعدة إلا نفس ثبوت الطهارة للشيء المشكوك طهارته بلا لحاظ بقاءه، ومفاد القاعدة الثانية إبقاء الطهارة الواقعية المعلوم سابقاً في ظرف الشك في بقاءها، فالحكم بالطهارة في القاعدة يكون نفس الشك، وفي الاستصحاب للثبوت السابق، يعني «أن المشكوك المسبوق باليقين بطهارته ظاهر ظاهراً» ومن المعلوم عدم الجامع بينهما، فلا يجوز جعل الغاية قيداً لكل من الموضوع والحكم في استعمال واحد.

هذا محصل إشكال الأعظم على صاحب الفصول رحمته.

والمصنف رحمته دفع هذا الإشكال بأن محذور استعمال اللفظ في معنيين إنما يلزم

إذا أُريد إثبات الطهارة الظاهرية والاستصحاب بالروايتين. وأمّا إذا أُريد إثبات طهارة الأشياء واقعاً واستصحابها، فلا يتجه الإشكال المتقدم، لوضوح أنّ المغيّا - وهو كل شيء طاهر - متكفل لحكم الأشياء واقعاً، والغاية - وهي حتى تعلم - ظاهرة في الاستصحاب كما تقدم بيانه، فهاتان القاعدتان تستفادان من الرواية بتعدد الدال والمدلول، من دون لزوم استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

فإن قلت: بناءً على ما قرّره المصنف - من دلالة المغيّا على الحكم الواقعي والغاية على الاستصحاب - لا وجه لتعرضه لإشكال شيخنا الأعظم على صاحب الفصول عليه السلام، لأنّ مبنى ذلك الإشكال على الفصول هو استفادة قاعدة الطهارة والاستصحاب من الروايتين، والمفروض أنّ كلّاً منهما حكم ظاهري. وهذا الإشكال أجنبني عن مقالة المصنف التي هي الطهارة الواقعية والاستصحاب، لعدم توقف إرادتهما على استعمال اللفظ في أكثر من معنى حتى يلتجأ إلى بيان الإشكال ودفعه. قلت: نعم، لا ربط بحسب الظاهر بين مدعى المصنف وإشكال شيخنا الأعظم على صاحب الفصول، حتى يتجه قول الماتن: «ولا يخفى أنّه لا يلزم على ذلك» لكن يمكن أن يكون الوجه في تعرضه لإشكال الشيخ هو ما استظهره المصنف في حاشية الرسائل من كلام الفصول بقوله: «فالظاهر أنّه أراد دلالة الرواية على أحد الأصلين بعمومها أو إطلاقها، وعلى الآخر بغايتها ... إلخ»^(١).

وحاصله: أنّ مقصود صاحب الفصول - بنظر المصنف - استفادة كل من الطهارة الواقعية والظاهرية والاستصحاب من الروايتين، فتحصل حينئذٍ جهة مشتركة بين دعوى المصنف والفصول، لكن لما وافق المصنف صاحب الفصول في

على ذلك ^(١) استعمال اللفظ في معنيين أصلاً، وإثماً يلزم ^(٢) لو جُعِلَت الغاية مع كونها من حدود الموضوع وقيوده ^(٣) غايةً ^(٤) لاستمرار

أصل المدعى، وخالفه في تقريب دلالة الروايتين على الأمور الثلاثة - لأنه استدلّ عليها في حاشية الرسائل بعموم «الشيء» الأفرادي على طهارة كل شيء واقعاً، وبإطلاقه الأحوالي على طهارته ظاهراً، وبالغاية على الاستصحاب - كان عليه التنبيه على التخلص من إشكال الشيخ وعدم وروده عليه، وإن كان موافقاً مع الفصول في أصل الدعوى.

فالمتحصل: أن مقصود المصنف من قوله: «ولا يخفى أنه لا يلزم ... إلخ» هو التنبيه على صحة استفادة أكثر من قاعدة واحدة من الروايتين، بتقريب يسلم من إشكال استعمال اللفظ في أكثر من معنى، فلاحظ.

(١) أي: لا يلزم - بناءً على استفادة الطهارة والحلية الواقعتين من المعنى، والاستصحاب من الغاية - استعمال اللفظ في معنيين أصلاً.

(٢) يعني: وإثماً يلزم استعمال اللفظ في معنيين فيما إذا جُعِلَت الغاية قيداً لكل من الموضوع والحكم، ليستفاد منها قاعدتان ظاهريتان: إحداهما الاستصحاب، والأخرى قاعدة الطهارة.

وقد عرفت بيان الإشكال في توضيح كلام الشيخ بقولنا: «وتوضيحه أنه يلزم أن تكون الغاية ...».

(٣) يعني: يكون الشك حثيةً تقييديةً في قاعدة الطهارة، لأن موضوعها «الشيء بعنوان المشكوك حكمه» لا بعنوانه الأوّل أي ذات الشيء.

(٤) مفعول ثانٍ لـ «جُعِلَت» يعني: جُعِلَت الغاية من قيود الحكم - وهو طاهر وحلال - لتدلّ الرواية على الاستصحاب.

حكمه ^(١)، ليدلَّ ^(٢) على القاعدة والاستصحاب، من ^(٣) غير تعرّض لبيان الحكم الواقعي للأشياء أصلاً، مع ^(٤) وضوح ظهور مثل «كلّ شيء حلال» أو «طاهر» في أنّه ^(٥) لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأولى، وهكذا «الماء كلّهُ

(١) أي: حكم الموضوع.

(٢) هذه نتيجة جعل الغاية تارةً قيّداً للموضوع وأخرى للمحمول، حيث إنّ دلالتها على القاعدة منوطة بقيدية الغاية للموضوع، ودلالتها على الاستصحاب منوطة بقيديتها للمحمول.

(٣) قيّد لـ «يدل» ووجه عدم تعرّض هذه الروايات حينئذٍ للحكم الواقعي واضح، لأنَّ «الشيء» - بعد جعل الغاية قيّداً له - يصير معناه «مشكوك الحكم» ويثبت الحكم حينئذٍ له، لا للشيء بعنوانه الأوّل حتّى تدلّ على الحكم الواقعي. مع أنّ الالتزام بعدم تعرّضه للحكم الواقعي خلاف الظاهر، لما عرفت من ظهور «الشيء» في نفس الذوات الخارجية، فلا محيص في مقام الإثبات عن الالتزام بدلالة الروايات الثلاث على القاعدة الاجتهادية والاستصحاب، دون قاعدة الطهارة، فلا وجه لاحتمال كون مفاد الروايات قاعدتي الطهارة والاستصحاب معاً، كما استظهره الشيخ من كلام الفصول واعترض عليه بما تقدّم توضيحه، بل مفادها قاعدة اجتهادية وظاهرية أعني بها الاستصحاب.

(٤) قيّد لقوله: «لوجعلت» أي: والحال أنّ الروايات ظاهرة في بيان الحكم الواقعي لكلّ موضوع إلّا ما خرج بالدليل. وهذا إشكال أورده المصنف على الفصول مع الغضّ عن إشكال الشيخ عليه، وهو أنّ استظهار أصالة الطهارة من الرواية خلاف ظهورها في إفادة الحكم الواقعي.

(٥) أي: أنّ مثل «كلّ شيء حلال أو طاهر».

طاهر»^١ وظهور^٢ الغاية في كونها حداً للحكم لا لموضوعه، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

ولا يذهب عليك أنه^٣ بضميمة عدم القول بالفصل قطعاً بين الحلية

(١) فيدلُّ على طهارة الماء واقعاً، كدلالة حديث الحل على الحلية الواقعية.

(٢) معطوف على «ظهور» يعني: ومع وضوح ظهور الغاية في كونها حداً للحكم، فيفيد الاستصحاب، لا حداً لموضوع الحكم حتى تدل على أصالة الطهارة أو الحل.

(٣) الضمير للشأن، وهذا إشارة إلى الجهة الثالثة المتعلقة بهذه الطائفة من الأخبار، وهي بيان عموم اعتبار الاستصحاب لجميع الأبواب، ودفع إشكال أخصيتها من المدعى، لكون موردها بابي الحلِّ والطهارة، فالاستصحاب حجة في هذين البابين خاصة.

ومحصل ما أفاده في وجه تعميم اعتبار الاستصحاب في جميع الموارد هو: أنه بضميمة عدم القول بالفصل تعمُّ الرواياتُ جميعَ الموارد، إذ لم يظهر قولٌ بالفصل بين استصحاب الطهارة والحلِّ وبين استصحاب غيرهما، فالقائل باعتباره يقول به مطلقاً، والنافي له ينفي اعتباره في جميع الأبواب، وليس من الأقوال المنتشرة في الاستصحاب تخصيص حجته ببابَي الحلِّ والطهارة.

ثم إنَّ الشيخَ رحمته الله ذكرَ هذه الدعوى - بعد رواية عبد الله بن سنان الظاهرة في الاستصحاب في باب الطهارة - بقوله: «ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها ممَّا يشك في ارتفاعها بالرافع»^١ وفيه تأمُّل ذكرناه في التعليقة.

والطهارة وبين سائر الأحكام، لعم^(١) الدليل وتمّ.

ثم لا يخفى أن^(٢) ذيل موثقة عمّار: «فإذا علمتَ فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك» يؤيد^(٣) ما استظهرنا

(١) لا حاجة إلى «اللام» الظاهر في كونه جواباً لشرطٍ ونحوه.

(٢) بعد أن أثبتَ دلالة الروايات الثلاث على اعتبار الاستصحاب، تصدّى لتأييد مقالته بما في ذيل موثقة عمّار من قوله عليه السلام: «فإذا علمتَ فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك» فإنّ هذا الذيل مشتمل على حكيمين: أحدهما: إيجابي، وهو استمرار الحكم السابق في غير صورة العلم بالضد أو النقيض.

وثانيهما: سلبّي، وهو عدم استمراره في صورة العلم بالخلاف. وهذان الحكمان مترتبان على الغاية ومبيّنان لها، غاية الأمر أن أحدهما مفهومها وهو قوله عليه السلام: «فإذا علمتَ» والآخر منطوقها، وهو قوله عليه السلام: «وما لم تعلم ...». والظاهر كون هذين الحكمين مترتبين على الغاية وحدها، لقربهما بها، فيكون الحكم بالطهارة في المشكوك فيه مستنداً إلى العلم بها سابقاً، فيدلُّ على استمرار الحكم الواقعي ظاهراً.

وهذا بخلاف ما إذا كان الذيل مترتباً على مجموع الغاية والمغيّ، إذ الحكم بالطهارة حينئذٍ يكون مترتباً على نفس الشك كما هو مفاد قاعدة الطهارة، لا على ثبوت الطهارة سابقاً، كما هو مقتضى الاستصحاب.

(٣) لعلّ وجه التعبير بالتأييد دون الدلالة هو: أنّ ظهور الذيل في تفرعه على الغاية وحدها ليس بذلك الواضح، فإنّ ظهور قوله عليه السلام: «وما لم تعلم» في ترتب الطهارة على نفس الشك الذي هو موضوع قاعدة الطهارة ممّا لا ينكر، فليس الذيل

منها^(١)، من كون الحكم المغيّا واقعياً ثابتاً للشيء بعنوانه، لا ظاهرياً^(٢) ثابتاً له^(٣) بما هو مشتبه، لظهوره^(٤) في أنه متفرّع على الغاية وحدها، وأنه^(٥) بيان لها^(٦) وحدها، منطوقها ومفهومها^(٧)، لا لها مع المغيّا، كما لا يخفى على المتأمل (*).

مؤيداً لما استظهره من كون الغاية قيداً للحكم حتى يستفاد منه الاستصحاب.

(١) أي: من موثقة عمّار.

(٢) معطوف على «واقعياً» والمراد بـ «بعنوانه» هو العنوان الأوّل.

(٣) أي: للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم.

(٤) تعليل لـ «يؤيد» وضميره كضميري «أنه، وأنه» راجع إلى الذيل.

(٥) معطوف على «أنه» وبيان له.

(٦) هذا الضمير وضمائر «وحدها، منطوقها، مفهومها، لها» راجعة إلى الغاية.

(٧) المراد بالمنطوق الذي اشتمل عليه الذيل هو قوله ﷺ: «إذا علمت فقد

قذر» والمراد بالمفهوم هو قوله ﷺ: «وما لم تعلم فليس عليك».

(*) قد أُورد على كلامه ﷺ بوجود بعضها مشترك الورد على ما أفاده في

كلّ من المتن والحاشية، وبعضها تخصص بما فيها، فالأوّل التعرض لها بعد بيان مختارده في الحاشية أعني به استفادة طهارة كل شيء واقعاً وظاهراً من المغيّا، والاستصحاب من الغاية، وقد استدل عليه بوجهين:

أحدهما: ما لفظه: «أنّ قوله ﷺ: كل شيء طاهر مع قطع النظر عن الغاية يدل

على طهارة الأشياء بعناوينها الواقعية كالماء والتراب وغيرهما، فيكون دليلاً اجتهدياً على طهارة الأشياء، وبإطلاقه بحسب حالات الشيء التي منها حالة كونه بحيث يشتبه طهارته ونجاسته بالشبهة الحكمية أو الموضوعية، تدل على قاعدة الطهارة فيما اشته

طهارته كذلك»^(١).

ثانيهما: ما أفاده بقوله: «وإن أبيت إلا عن عدم شمول إطلاقه لمثل هذه الحالة.. إلخ»^(٢).

وبيانه: أنه بناءً على إنكار إطلاق المدخول - وهو شيء - لمثل حالة الشك في حكمه، لأجل أن الشك في حكم الشيء ليس من حالاته المتبادلة كالعُدالة والفسق بالنسبة إلى العالم الموضوع لوجوب الإكرام، لقيام الشك بنفس المكلف وإن كان له إضافة إلى الشيء، لكونه كالعلم والظن من حالات المكلف، إلا أن مجرد هذه الإضافة لا توجب وصفاً للشيء حتى يشمل إطلاقه، يمكن إثبات الطهارتين بالمغياً بنفس عمومهما الأفرادي لما اشتبهت طهارته بشبهة لازمة لا تنفك عنه، كبعض الشبهات الحكمية، كالحَيوان المتولد من حيوانين نجس وطاهر مع عدم تبعيته لهما في الاسم، ومن المعلوم أن «كل شيء» عنوان مشير إلى كل واحدة من الطبائع والذوات.

وحيث كان هذا الفرد المشتبه الملازم للشبهة من أفراد «كل شيء» فهو طاهر بالعموم، وبضميمة عدم الفصل بين هذا المشتبه وسائر المشتبهات التي عرّض عليها الشك بعد أن كانت معلومة الحكم، يثبت طهارة كل مشتبه بالشبهة الموضوعية والحكمية، فإنّ الدليل على المزور دليل على لازمه، فنفس العموم يتكفل طهارة كل شيء بما هو هو، وبما هو مشكوك الحكم.

لا يقال: إنّ التمسك بعموم «كل شيء» في الشبهة الموضوعية من التثبت بالدليل في الشبهة المصدقية الممتنع، فإنّه بناءً على إفادته الطهارة الواقعية والعلم بتخصيصه بالأعيان النجسة، لا يكون الرجوع إليه في مثل الحيوان المردّد بين الكلب والغنم لإثبات طهارته ظاهراً إلاّ تمسكاً بالعام في الشبهة المصدقية.

فإنّه يقال: إنّه كذلك لو كان مدلول المغيا طهارة الأشياء واقعاً فحسب، وأمّا

بناءً على ما عرفت من طهارتها ظاهراً أيضاً بأحد المسلكين المتقدمين يندفع الإشكال، فإن الحيوان المردّد شيءٌ اشتبه حكمه، وقد ثبت طهارته ظاهراً.

وأما إشكال استعمال اللفظ في معنيين - المتقدم في إيراد الشيخ الأعظم على صاحب الفصول يَقْتَضِي - فغير متّجه على هذا التقريب، لأنّ إرادة الطهارة الواقعية تارةً والظاهرية أخرى إنّما نشأت من اختلاف أفراد الموضوع، لا من جهة الاختلاف في معنى المحكوم به، فإنّ الطهارة بمعنى النظافة والتزاهة، وهي أمر وحداني لا تعدّد فيه. هذا ما أفاده المصنف حول استفادة الطهارتين من المغيّا ^(١)، ثم تعرّض لاستفادة الاستصحاب من الغاية بما عرفته في المتن. وبما أفاده يَقْتَضِي يسقط بعض ما أُورد عليه، وتبقى أمور لا بدّ من التعرض لها.

أما التقرير الثاني، فأورد عليه المحقق الإصفهاني يَقْتَضِي بأنّ «كل شيء» وإن تكفّل حكم المشتبه بالشبهة اللازمة له، إلّا أنّ إثبات حكم سائر المشتبهات حكماً أو موضوعاً بعدم الفصل غير سديد، لأنّ التمسك بعدم الفصل فرع كون الموضوع المشتبه، فيتعدّى من حكم بعض مصاديقه إلى بعضها الآخر، ولكن المفروض أنّ شمول «كل شيء» لمثل ماء الكبريت الملازم للشبهة في حكمه الواقعي إنّما هو بعنوان الحكاية عن ذاته، لوضوح إرادة نفس الأعيان الخارجية من «شيء»، ومن المعلوم عدم ملازمة تمام الذوات للشبهة - خصوصاً الشبهات الموضوعية التي علّم حكمها الكلّي - حتّى يتعدّى من المشتبه اللازم للشبهة إلى غيره.

وعليه، فتعميم المغيّا للحكم الواقعي والظاهري بدعوى عدم الفصل غير وجيه ^(١).

وأما التقرير الأوّل، فأورد عليه أولاً بما أفاده بعض الأعيان، ومحصله: أنّ

«١» حاشية الرسائل، ص ١٨٥ و ١٨٦

«٢» نهاية الدراية، ج ٥، ص ٩٥

موضوع الحكم الواقعي ذات الطبيعة أو الفعل المتعلق بها، فهو مرسل، وموضوع الحكم الظاهري مقيد بالشك، والجمع بينهما في إنشاء واحد جمع بين المتناقضين، لاستحالة لحاظ الشيء مقيداً وغير مقيد.

وبيانه: أن الإطلاق إن كان جمعاً بين القيود تم ما ادعاه المصنف، لأن معنى الرواية حينئذٍ «كل شيء بما هو ظاهر، وبما هو مشكوك ظاهر أيضاً» وتعدّد المحمول هنا باعتبار تعدد الموضوع المستفاد من الإطلاق.

وإن كان رفضاً للقيود - كما هو الحق - وعدم تقيد الموضوع بحالة من حالاته، كان مفاد الرواية خصوص الحكم الواقعي، إذ مدلولها حينئذٍ طهارة ذات الشيء في تمام حالاته التي منها حالة كونه مشكوك الحكم، وهذا هو إطلاق الحكم الواقعي المتحقق حال الشك. وحيث كان الحكم الظاهري مترتباً على الموضوع المشكوك حكمه الواقعي لا على ذات الموضوع وإن كانت مشكوكه، لم يمكن استفادة الحكم الظاهري من الإطلاق، لوضوح التنافي بين اعتبار الماهية اللابشرط القسمي واعتبارها بشرط شيء، ولأجل تقابلهما يمتنع لحاظهما في إنشاء واحد، ولا جامع بين التعيين، كما لا يعقل الإهمال من الحكيم الملتفت في مقام التشريع.

هذا، مضافاً إلى: أن إطلاق «الشيء» على طبيعة واحدة حقيقة بمجرد عروض الحالات المختلفة المتبادلة عليه - كي يكون بلحاظ كل منها شيئاً - ممنوع عرفاً، وإلاّ لزم أن يكون الشيء الواحد أشياء متعددة، فالماء والماء المشكوك حكمه ليسا أمرين مختلفين، فظروء الشك لا يوجب تعدداً في حقيقة الشيء عرفاً، ولا اختلافاً في الموضوع، حتى يحكم على كل بما يناسبه.

مثلاً: يطلق على «زيد» أنه شيء باعتبار ذاته، وليس باعتبار كونه ابن عمرو وأخا بكرٍ وعمّ خالد أشياء أخرى، وإثما يتجه الإطلاق الأحوالي بالنسبة إلى الحالات الطارئة عليه، كالعلم والجهل والفسق والعدالة ونحوها.

وعليه، فممنوع أصل هذا الإطلاق الأحوالي ليس ببعيد.

وثانياً: بما أورده المحقق الشيخ الحائري رحمته عليه من قوله: «يصير الحكم المجعول بملاحظة الشك لغواً، لأنّ هذه القضية الجامعة لكلا الحكمين متى وصلت إلى المكلف يرتفع شكّه من جهة اشتغالها على الحكم بطهارة جميع الأشياء بعناوينها الأولى، فلا يبقى له الشك حتى يحتاج إلى العمل بالحكم الوارد على الشك»^(١).

وهذا الإشكال متجه في الشبهات الحكمية.

والمنافشة فيه «بعدم لزوم اللغوية، لإمكان عدم وصول الحكم الواقعي، فيكفي جعل الترخيص الظاهري المستفاد من الإطلاق» غير ظاهرة، إذ المفروض وصول كل منهما بنفس خطاب «كل شيء طاهر» فكيف يحصل التفكيك في الوصول بين الطهارة الواقعية والظاهرية؟ إذ مع علم المكلف بجعل الشارع - المفروض دلالة على طهارة كل شيء واقعاً - يصير عالماً، وبدون علمه بجعل الشارع لا يصير عالماً.

ولكنه لا يصح في الشبهات الموضوعية، إذ المفروض عدم صحة التمسك بالرواية لإثبات الحلية الواقعية والطهارة كذلك، لفرض ورود المخصص الموجب لتعنون العام بغير عنوان ما خرج، ولا مانع من التمسك بهما لإثبات حليته وطهارته ظاهراً، وهذا المقدار كافٍ في الخروج عن اللغوية.

وثالثاً: - وهو عمدة الإشكالات - بما محصّله: تعدد رتبة الحكم الظاهري والواقعي، وتأخر الأوّل عن الثاني بمرتين، ومع تأخره لا يمكن إنشاءهما بإنشاء واحد، فلا يعقل جعل «طاهر» محمولاً للأشياء الواقعية بعناوينها، وبمعناون الشك في حكمها، لتأخر الحكم الظاهري عن موضوعه - وهو الشك - المتأخر عن نفس الحكم الواقعي، ومع عدم جعل الحكم الواقعي لا معنى لتعلق الشك به حتى يتحقق موضوع الحكم الظاهري.

ولو أريد تعميم مفاد المحمول لكل من الطهارتين، لزم صيرورة المحمول جزءاً

لموضوع نفسه ومحققاً له، مع وضوح تقدمه عليه بما له من القيود، فإنّ «طاهر» لو حُمِلَ على طبيعة الماء بعنوانها دلّ على الحكم الواقعي فقط، ولا مجال لإرادة الحكم الظاهري منه. ولو حُمِلَ على الماء بعنوان «المشكوك حكمه» لم يكن محمول آخر ليراد منه الحكم الواقعي.

مضافاً إلى لزوم كون المحمول جزء الموضوع، فلو كان مدلول الرواية هكذا: «الماء طاهر بعنوانه الأوّل - أي مع الغض عن تعلق العلم والجهل به - ومع الشك في طهارته المجعولة بنفس هذا الجعل طاهر أيضاً» تمّ ما أراده المصنف عليه السلام، لتعدد الدال والمدلول حينئذٍ. ولكن قد عرفت أنّ المحمول الواحد لا يترتب إلّا على موضوع كذلك.

فإنّ قلت: يمكن أن يُنشأ الحكمان في المقام، كإنشاء الحكم الترخيصي الظاهري للمشكوك، والحكم التحريمي الواقعي للتصرف في مال الغير من قولهم عليه السلام: «لا يحل مال امرئ مسلم إلّا بطيب نفسه» فإنّه متضمن لحكمين أحدهما واقعي وهو الإباحة مع الطيب، والآخر ظاهري وهو الحرمة حال عدم إحراز رضا المالك، والأوّل مدلول الكلام المطابقي، والثاني مدلوله بالملازمة العرفية، فإنّ العرف يستفيد من تعليق حكمٍ على أمرٍ وجودي الملازمة بين ضدّ ذلك الحكم عند الشك في ذلك الأمر الوجودي، ولذا يحكم بانقلاب الأصل في الأموال إلى أصالة الاحتياط.

وفي المقام يستفاد حكمان: أحدهما واقعي، وهو «كل شيء لك حلال». والآخر: ظاهري، وهو الإباحة الظاهرية المستفادة من تعليق الحرمة على الأمر الوجودي.

وعليه، فلا مانع من إنشاء حكمين بإنشاءين، لتعدد الدال عليهما. قلت: - مضافاً إلى أجنبية هذا البيان عمّا صرّح به المصنف من استفادة الطهارتين من المعنى، وانحصار مدلول الغاية بالاستصحاب خاصة - أنّ الملازمة العرفية المدعاة على تقدير تسليمها تكون فيما إذا كان المعلق عليه أمراً خارجياً - غير العلم

والجهل - كالفيلان وطيب النفس، لاستحالة أخذ العلم موضوعاً لحكم متعلقه. مع أنّ الحكم المعلق على الأمر الوجودي في المقام هو الحرمة لا الترخيص.
والحاصل: أنّ إشكال تعدد الرتبة مانع من استظهار الحكمين من المغيّا.
والمناقشة فيه بما أفاده بعض المدققين بمنع البناء، وتلميذه المحقق بمنع المبني لا تخلو من تأمل، فراجع كلاميهما متديراً فيهما^(١).

وقد تحصل ممّا تقدم: أنّ ما استفاده المصنف رحمته من المغيّا في الحاشية لا يخلو من غموض، ولعلّه لذا عدل إلى ما في المتن من عدم التمسك بإطلاق «الشيء» والتزم بدلالته على الحكم الواقعي خاصة، وإن كان هذا أيضاً محل تأمل، كما سيظهر.
وأما استظهار حجية الاستصحاب من الغاية، فلا يخلو من تأمل أيضاً، لأنّ حقيقة الاستصحاب جرّ الحكم الثابت واقعاً تعبداً لا حقيقةً، ومن المعلوم أنّ هذا الإبقاء والاستمرار معني اسمي ينظر إليه بالاستقلال، وتتوقف استفادته من الكلام على إنشائه بالمعنى الاسمي والدلالة عليه كذلك، بأن يقول: «كل ماء طاهر وتستمر طهارته إلى العلم بالقذارة» أو «كل ماء طاهر طاهر حتى تعلم أنّه قذر» ممّا يدل على لحاظ الإبقاء في عمود الزمان مستقلاً.

ولكن المفروض استفادة الاستصحاب من «حتى» ونحوه، ومن المعلوم أنّ الغاية من شؤون المغيّا وتوابعه، ولا تدل إلّا على خصوصية في غيرها، كسائر المعاني الحرفية الدالة على النسب والارتباطات القائمة بالمفاهيم الاسمية.

وحيث كان المعنى الحرفي سنخ وجود لا يتصور له وجود نفسي لا جوهرراً ولا عرضاً، لكونه ملحوظاً فانياً في الغير، انحصر مدلول الغاية بتخصص المغيّا - أعني به: كل شيء طاهر - بخصوصية الامتداد والاستمرار في زمان الجهل، بمعنى دلالة الكلام المشتمل على الغاية على كون المفعول هو المغيّا الخاصّ أي الممتد إلى حصول

العلم بالخلاف، وليس مدلوله إنشاء أمرين مستقلّين أحدهما جعل أصل الطهارة لكل شيء، والآخر جعل استمرارها إلى الغاية المحدودة - كما أفاده المصنف رحمته - كي تتعدد دلالة الحديث على حكمين، هذا.

مضافاً إلى: أنّ المجمعول بأدلة الاستصحاب - كما عرفت - هو إبقاء ما ثبت، أي التعبد ببقاء الأمر الثابت، حكماً كان أو موضوعاً، وهذا المعنى لا يستفاد من مثل «كل شيء طاهر حتى تعلم» لظهوره في جعل الطهارة المستمرة إلى زمان العلم بالخلاف.

مع وضوح الفرق بين جعل الطهارة البقائية وبقاء الطهارة المفروغ عن ثبوتها، إذ الاستصحاب هو الثاني دون الأوّل، وحيث لم يكن أصل الثبوت مفروغاً عنه، بل المجمعول هو ثبوت الطهارة الممتدة - لفرض استظهار الحكم الواقعي من المغيّا - أشكل الاستدلال بها على الاستصحاب.

بل قد يشكل دلالة الغاية على الاستصحاب بما أفاده المحقق الإصفهاني رحمته «١» من أنّ الاستصحاب لا يكون إبقاءً لمطلق الطهارة الثابتة في المغيّا، بل خصوص الواقعية كي يتعبد ببقائها ظاهراً.

وإرجاع الغاية إلى الجامع بين الطهارتين أي الحكم باستمرار كل منهما ممنوع، فإنّ الاستصحاب هو الأوّل لا الثاني، لكفاية نفس الشك فيه في الحكم بطهارة الشيء ظاهراً. وإرجاع الغاية إلى بعض أفراد الجامع تفكيك في مفاد المغيّا الدال على الطهارتين بلا موجب.

وقد تحصّل من مجموع ما تقدم: أنّ الجمع في مفاد روايات الحل والطهارة بين الحكم الواقعي والظاهري والاستصحاب كما اختاره المصنف في الحاشية، كالجمع بين الأخيرين، وهما قاعدتا الطهارة والاستصحاب كما ذهب إليه صاحب الفصول

على أحد الاحتمالين في كلامه، كالجمع بين الحكم الواقعي والاستصحاب كما صنعه في المتن، غير ظاهر.

وعليه، فالحق ما عليه المشهور وجلُّ مَنْ تأخر عن المصنف من عدم دلالتها إلّا على قاعدتي الحل والطهارة، وذلك لأنّ الصدر وإن كان ظاهراً في بيان الحكم الواقعي خاصة، لكون «شيء» مشيراً إلى ذوات الأعيان الخارجية والأحكام المتعلقة بها، إلّا أنّ الذيل - وهو حتى تعلم - قرينة على إرادة الشيء بعنوان كونه مشكوك الحكم، بعد وضوح امتناع تقيد الحكم الواقعي بالعلم بالخلاف، وذلك لانطباق ضابط القرينة على الغاية دون الصدر، لأنّ كل ما يتكفل لبيان قيام العرض بالحل كالفعل والفاعل والمبتدأ والخبر فهو ذو القرينة، وهو ركن الكلام، وكل ما يتكفل لبيان الملابسات ويرجع إلى كيفية قيام العرض بالحل فهو القرينة، فإذا قال: «جاء زيد ركباً» كان الفعل والفاعل ذا القرينة، والحال قرينة، لأنّه يتعرض لكيفية قيام العرض وهو المحيى بالمعروض.

وكحديث «لا تعاد» بالنسبة إلى أدلة الأجزاء والشرائط، فإنّه يتكفل كيفية دخل الجزء والشرط من حيث إطلاق الدخل أو الاختصاص بحال الذكر، إلّا في الخمسة المستثناة.

وهذا الضابط ينطبق على المقام، لتكفل المغيّا لثبوت المحمول لذات الموضوع، ولكن الذيل يتكفل كيفية ثبوت المحمول للموضوع وأنّه ليس ثابتاً لذاته، بل ثبت لها مقيدة بالشك، فكأنّه قال: «مشكوك الحل والحرمة حلال، ومشكوك الطهارة طاهر» فلا تبقى غاية حتى يستفاد منها الاستصحاب، لفرض كونها قيداً للموضوع، وهذا معنى قول الشيخ رحمته: «بأنّ الغاية لا مذكورة ولا مقصودة».

ويزيد ما ذكرناه وضوحاً ما أفاده شيخنا المحقق العراقي رحمته من ظهور الغاية في استمرار المغيّا حقيقة لا ادعاءً، وهذا يتوقف على إرادة خصوص القاعدة دون الحكم الواقعي والاستصحاب، بداهة أنّ استمرار «الشيء» حقيقة لا بدّ أن يكون في مرتبة

ثبوت الشيء، مع أنَّ بقاء الحكم بالاستصحاب بقاءً تعبدي ادّعائي لا حقيقي، فلا بدَّ من رفع اليد عن ظهور الغاية في الاستمرار الحقيقي، وهو بلا موجب، بعد إمكان الأخذ بظاهره، ولا ريب في استمرار الطهارة الظاهرية حقيقةً إلى أن يعلم بالخلاف^١.
هذا كله ما يتعلق بالاحتمال الأوَّل والثاني اللذين اختارهما المصنف في المتن والحاشية.

الاحتمال الثالث: ما أفاده صاحب الفصول رحمته، لكن استظهر المصنف في الحاشية أنَّه قائل بما اختاره هو فيها، لا ما استظهره شيخنا الأعظم من كلامه من إرادة القاعدة والاستصحاب. ولا تخلو دعوى المصنف عن قوة بعد مراجعة كلامه، قال في الوجوه المستدل بها على الاستصحاب: «الخامس: قد دلَّت جملة من الأخبار على حجية الاستصحاب في موارد خاصة كقوله عليه السلام: كلَّ ماء طاهر ... إلى أن قال: ثم اعلم أنَّ الروايتين الأوليين تدلّان على أصلين:

الأوَّل: أنَّ الحكم الأوَّلي للمياه أو الأشياء هو الطهارة - ولو بحسب الظاهر - عند عدم العلم بالنجاسة، وهذا لا تعلق له بمسألة الاستصحاب، وإن تعلّق به جملة من أحكامها.

الثاني: أنَّ هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة، وهذا من موارد الاستصحاب وجزئياته^٢.

وظاهرُ قوله: «ولو بحسب الظاهر» يوافق ما استظهره المصنف رحمته من دلالة الروايات على أمورٍ ثلاثة، إذ لو كان مقصوده استفادة الطهارة الواقعية خاصة لم يصحّ التعبير بقوله: «ولو بحسب الظاهر».

ولعلَّ حكاية شيخنا الأعظم رحمته كلامَ الفصول بقوله: «الحكم الأوَّلي للأشياء

«١» نهاية الأفكار، ج ٤، ص ٧٣

«٢» الفصول الغروية، ص ٣٧٣

هي الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة» لأجل أن الشيخ استفاد منه إرادة أصالة الطهارة. وكيف كان، فإن كان المقصود استظهار الأمور الثلاثة، فيرد عليه جميع ما أورد على مختار المصنف في الحاشية، بناءً على استفادة الطهارتين من المغيا بالبيان المتقدم. وإن كان المقصود ما استفاده الشيخ الأعظم رحمته توجه عليه ما تقدم في المتن من استلزامه استعمال اللفظ في معنيين.

الاحتمال الرابع، ما أفاده الشيخ من دلالة رواية حماد خاصة على الاستصحاب، دون موثقة عمار.

ولعل الفرق بينهما من جهة أن حكم الماء بحسب خلقته الأصلية هي الطهارة، فتكون نجاسته عرضية بالملاقاة أو بتغير أحد أوصافه الثلاثة بالنجاسة، فجعل الشارع طهارته الواقعية ممتدةً تعبدًا إلى زمان العلم بالقذارة وهو عين الاستصحاب. وهذا بخلاف طهارة كل شيء، لعدم كون الأصل في خلقته الطهارة كما هو واضح، فالمجوعول هو الطهارة المستمرة من زمان التعبد بها إلى زوال الموضوع بتبدل الشك بالعلم بأحد الطرفين، وهذا هو الطهارة الظاهرية، وليس إبقاؤها استصحاباً لها، لأنه إبقاء للطهارة الواقعية عنواناً. هذا محصل الفارق بين الروایتين.

ونوقش فيه: «بأن مجرد الفراغ عن طهارة الماء، لكونه مخلوقاً على الطهارة، لا يوجب كون التعبد بالطهارة وإبقائها بعين هذا التعبد تعبدًا استصحابياً، بل التعبد الاستصحابي هو الإبقاء استناداً إلى ثبوته سابقاً، لا الإبقاء في مورد الثبوت سابقاً، فالرواية من حيث غايتها وإن كانت تفارق قيام البينة من حيث إن مفادها الإبقاء إلى حصول الغاية، إلا أنه ليس كل إبقاء استصحابياً، فتدبره، فإنه حقيق به» ^(١).

الاحتمال الخامس: ما أفاده صاحب الحقائق من دلالة موثقة عمار ونحوها على طهارة الأشياء واقعاً، وإناطة النجاسة بالعلم بها، قال رحمته: «إن ظاهر الخبر المذكور أنه

لا تثبت النجاسة للأشياء ولا تتصف بها إلا بالنظر إلى علم المكلف، لقوله عليه السلام: فإذا علمت فقد قدر، بمعنى: أنه ليس التنجيس عبارة عما لاقتنه عين النجاسة واقعاً خاصة، بل ما كان كذلك وعلم به المكلف، وكذلك ثبوت النجاسة لشيء إنما هو عبارة عن حكم الشارع بأنه نجس، وعلم المكلف بذلك، وهو خلاف ما عليه جمهور أصحابنا رضوان الله عليهم»^(١).

ولعله استفاد هذا المعنى من مقابلة القدر للنظيف، وحيث إن ظاهر القدارة الفعلية المنوطة بالعلم بما هي الواقعية، فبقريئة المقابلة لا يراد من التنظيف إلا الواقعي أيضاً.

لكنه ممنوع، فإن ظاهرها ترتب حقيقة النجاسة الظاهرة في فعليتها - لا في اقتضاها - على الموضوعات بذواتها لا بما هي معلومة. بل نفس المقابلة بين القدر والطاهر ظاهرة في إرادة الفعلي، كما هو شأن كل عنوان مأخوذ في لسان الدليل، والمراد بالقدر المعلوم أي المؤثر في ترتيب أحكامه عليه. ويؤيده قوله عليه السلام: «وما لم تعلم فليس عليك» فإنه مع كون القدر فعلياً قد سلبت أحكامه عنه.

ويقابل هذا الاحتمال بتمام المقابلة دعوى طريقة العلم بالقدارة، بأن يكون المعنى: «كل شيء طاهر حتى يتقدر» بعروض النجاسة عليه، فليس العلم إلا كاشفاً عن الواقع، كما هو أحد القولين في قوله تعالى: ﴿كُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ﴾^(٢)، فإن مفاده جواز الأكل والشرب إلى طلوع الفجر، لا إلى تبين طلوعه.

لكنه خلاف الظاهر أيضاً، إذ لا وجه لإسقاط العلم عن الموضوعية بعد ظهور الغاية في تحديد المغيا.

«١» الحدائق الناضرة، ج ١، ص ١٣٦، المقدمة الحادية عشرة

«٢» البقرة، الآية: ١٨٧

والمتحصل من مجموع الكلام هو الطهارة الظاهرية التي هي قاعدة الطهارة لا غير .

هذا كله حال الأخبار العامة والخاصة التي استدلّ بها المصنف على الاستصحاب .

ولابأس بالتنبيه على نكتة أفادها الشيخ الأعظم رحمته بعد الفراغ عن الاستدلال بالمكاتبه، قال: «وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها، وعدم صحة الظاهر منها، فعمل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاقد» ^١ .

وهذا الكلام إن كان المراد منه الاعتماد في الاستدلال على دلالة الضعيف سنداً وعلى سند الضعيف دلالة كي ينجر ضعف كل منهما بالآخر، فهو كما ترى، فإنّ المقرّر في محله جبر ضعف السند فقط بعمل المشهور، لإيجاده الوثوق بالصدور، دون ضعف الدلالة، لأنّها راجعة إلى الفهم العرفي .

ويتوقف جبر ضعف سند المكاتبه مثلاً على ظهور صحاح زرارة وتمامية دلالتها على المدعى، وحيث إنّ هذه الدلالة منوطة بالاستناد إلى ظهور المكاتبه - المفروض ضعفها سنداً - فلا يخلو هذا التجابر من شبهة الدور، ضرورة انحصار الجابر في الحجة المتوقفة على اجتماع أمور ثلاثة فيها، وهي أصالة الصدور والدلالة والجهة، والمفروض أنّ شيئاً من الصحاح والمكاتبه - بنظر الشيخ - غير واجد لجميعها .

أمّا الصحاح فلاجمالها، وأمّا المكاتبه فلضعف سندها وإن كانت ظاهرة الدلالة، ولكن لا عيرة بظهور كلام لم يثبت صدوره من الشارع، ولا يُجبر ضعف سندها بالصحاح التي هي جملة. إذ لا أثر للتعبّد بصدور المجلّ حتّى يصلح لجبر ضعف غيره .

وإن كان المراد منه ما أفاده المحقق الميرزا الآشتياني رحمته في الشرح من «أنّ

مقصود الشارع من هذه الأخبار بيان الأخذ باليقين السابق وعدم نقضه بالشك اللاحق، فمجموع الأخبار المعتبرة من حيث السند يدلُّ على ذلك من دون انضمام غيرها إليها، فهذا الظن إنَّما تحقق من تراكم الاحتمالات مستندةً إلى اللفظ ...»^(١). فهو وإن لم يرد عليه ما تقدم من الدور، لكن الظاهر أنَّه خلاف مقصود الشيخ، فإنَّه إنَّما ذكَّر هذه الجملة بعد الفراغ من الروايات التي لم تخلُ واحدةً منها من ضعف في الدلالة - وهو الصحيح سنداً - أو في السند وهو المكاتبه، فيلوح منه الاحتمال الأوَّل الذي استفاده القوم وأشكلوا عليه. ولعلَّ الميرزا استفاد ما ذكره من مجلس الدرس.

وكيف كان، فقد عرفت وفاء جملة من الأخبار المعتبرة بحجية الاستصحاب، ونحن في غنى من دعوى التجاير، لأنَّ كلاً منها دليل مستقل عليها.
تنمة: لا بأس بالاستدلال بخبرين آخرين:

أحدهما: ما رواه عبد الله بن سنان في إعارة الثوب للذمي، قال: «سأل أبا عبد الله عليه السلام رجل وأنا حاضر: إنِّي أعير الذمي ثوبي وأنا أعلم أنَّه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير، فيرد عليّ، فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال عليه السلام: صلّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنَّك أعرتَه إيَّاه وهو طاهر، ولم تستيقن أنَّه نجسه، فلا بأس أن تصلِّي فيه حتَّى تستيقن أنَّه نجسه»^(٢).
قال الشيخ الأعظم: «وفيه دلالة واضحة على أنَّ وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها»^(٣).

«١» بحر الفوائد، ج ٣، ص ٣٨ و ٣٩

«٢» وسائل الشيعة، ج ٢، ص ١٠٩٥، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث الأوَّل

«٣» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٧٢

والظاهر أنّ وجه إهمال المصنف للاستدلال بما مناقشته في دلالتها في الحاشية من «احتمال كون عدم الاستيقان بالنجاسة هو تمام العلة للحكم بالطهارة، وإنّما ذكّر خصوصية المورد لبيان تحققها فيه، لا لخصوصية في خصوصيته»^(١)، فالرواية بنظره دليل قاعدة الطهارة لا الاستصحاب.

لكنه غير ظاهر، فإنّ قوله عليه السلام: «وهو طاهر، ولم تستيقن أنّه نجّسه» ظاهر في دخل كلا الأمرين في الحكم بالطهارة أعني بهما: سبق اليقين بها والشك الفعلي بعد ردّ الثوب. وما أفاده المصنف وإن كان محتملاً، إلّا أنّه لا سبيل للاعتماد عليه بعد دلالة الرواية بوضوح على ترتب الحكم بالطهارة على كل من اليقين السابق والشك اللاحق. والأخذ بذلك الاحتمال معناه إلغاء القيود والخصوصيات المأخوذة في لسان الدليل، وهو ممّا لا يمكن الالتزام به.

ولو كان المقصود بيان قاعدة الطهارة لا استصحابها، لاقتصر عليه في مقام الجواب بقوله: «لأنّك شاك في نجاسته» فأخذه عليه السلام لقيد الطهارة حين الإعارة كاشفٌ عن موضوعية الأمرين للحكم بعدم وجوب الغسل، فلا استدلال بها على الاستصحاب في المورد تام.

وثانيهما: رواية بكير «إذا استيقنت أنّك توضّأت، فإنّك أن تُحدث وضوءاً حتّى تستيقن أنّك أحدثت»^(٢).

ودلالتها على الاستصحاب في المورد ظاهرة كما أفاده شيخنا الأعظم عليه السلام^(٣)، فإنّ في التحذير بقوله عليه السلام: «فإنّك» عقيب الاستيقان بالوضوء دلالة على لزوم الجري على طبق اليقين السابق بالطهارة، وعدم الاعتناء بالشك في انتقاضها ما لم يستيقن

«١» حاشية الرسائل، ص ١٨٥

«٢» وسائل الشيعة، ج ١، ص ٣٣٢، الباب ٤٤ من أبواب الوضوء، الحديث: ١٠

«٣» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٧٧

بالحدث .

وظاهرُ عدم تعليق المصنف في الحاشية على كلام الشيخ يدل على ارتضائه له .
لكنه يختص باب الوضوء ، وغايته تسرية الحكم إلى الطهارات الثلاث ، وأمّا
سائر الأبواب فالتعدي إليها منوط بتمامية عدم الفصل كما ادّعه الشيخُ في رواية عبد
الله بن سنان ، والمصنفُ في أخبار الحل والطهارة ، وشيخنا المحقق العراقي في روايتي
عبد الله بن سنان وبكير ^(١) .

لكن الظاهر عدم تماميته ، لتوقفه على نفي التفصيل بين باب الطهارة وغيرها ،
وهو ممنوع ، لذهاب السديدن - وهما الأصل في إنكار الاستصحاب - إلى اعتباره في
مورد خبر بكير ، بل تعدّياً إلى عكس المسألة ، قال السيد رحمته في المسائل الناصريات :
« لا تزول طهارة متيقنة بحدثٍ مشكوك ، هذا صحيح . وعندنا أنّ الواجب البناء على
الأصل طهارةً كان أو حدثاً ، فمن شكّ في الوضوء وهو على يقينٍ من الحدث ،
وجب عليه الوضوء ، ومن شكّ في الحدث وهو على يقينٍ من الوضوء ، بنى على
اليقين ... دليلنا على صحة ما ذهبنا إليه الإجماع المتكرر ذكره ... » ^(٢) .

وقال السيد أبو المكارم رحمته : « ولا يجوز الصلاة إلا بطهارةٍ متيقنة ، فإنّ شكّ
وهو جالس في شيءٍ من واجبات الوضوء استأنف ، فإنّ شكّ فيه ، فإنّ نهض متيقناً
لتكامله لم يلتفت إلى شكّ يحدث له ، لأنّ اليقين لا يترك للشك » ^(٣) .

وهذا هو مضمون رواية بكير مع التعدي إلى اليقين بالحدث والشك في
الوضوء . وقد صرّح في مقدمة كتابه بعدم حجية الاستصحاب ^(٤) . ومع هذا كيف
تتجه دعوى عدم الفصل ؟

«١» نهاية الأفكار ، ج ٤ ، ص ٦٦

«٢» الناصريات ، ص ١٣٨ ، المسألة الثامنة و الثلاثون

«٣» غنية النزوع ، ص ٦١

«٤» الجوامع الفقهية ، ص ٤٨٦ (فصل في الاستصحاب)

ثم إنك إذا حققت ما تلونا عليك مما هو مفاد الأخبار^(١)، فلا حاجة في إطالة الكلام في بيان سائر الأقوال، والنقض والإبرام فيما ذكر لها من الاستدلال.

ولا بأس بصرفه^(٢) إلى تحقيق حال الوضع،

(١) حيث تمّ الدليل المعتبر سنداً ودلالةً على حجية الاستصحاب، والعمدة صحاح زرارة، وكذا خبر الخصال عن مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين لو لم يناقش في سنده، وكذا روايات الحلّ والطهارة، فلا حاجة معه إلى التعرض للقول بعدم حجّيته مطلقاً.

وأما التفاصيل، فالمهم منها التفصيل بين الحكم الشرعي المستند إلى حكم العقل والشرع، والتفصيل بين الشك في المقتضي وغيره، وقد تقدّم الكلام فيهما، والتفصيل بين الشبهات الحكمية الكلية وغيرها، وقد أشار إليه المصنف، والتفصيل بين الحكم الوضعي والتكليفي، وسيأتي.

الأحكام الوضعيّة، والتفصيل في حجية الاستصحاب فيها

(٢) أي: صرّف الكلام، والداعي إلى التعرض للأحكام الوضعيّة هنا هو الوقوف على تفصيل منسوب إلى الفاضل التوحيّدي، من حجية الاستصحاب في الأحكام الوضعيّة دون التكليفية، ولأجله تصدّى المصنف هنا كما في الحاشية للبحث عن جهات مرتبطة بالحكم الوضعي، ككونه مجعولاً بالاستقلال مطلقاً أو بتبع التكليف كذلك، أو بالتفصيل كما اختاره، وكونها محصورة في عدد معيّن وعدمه، وغير ذلك مما سيظهر.

ولا بأس قبل توضيح كلام المصنف بتحقيق نسبة التفصيل المعزى إلى الفاضل التوني بنقل جملة من كلامه، فإنه لا يخلو عن فائدة.

قال فيما حكاه عنه شيخنا الأعظم: «ولتحقيق المقام لابد من إيراد كلام يتضح به حقيقة الحال، فنقول: الأحكام الشرعية تنقسم إلى ستة أقسام ... إلى أن قال:

السادس: الأحكام الوضعية، كالحكم على شيء بأنه سبب لأمر أو شرط له أو مانع له ... فأما الأحكام الوضعية، فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر، والكسوف لوجوب صلاته، والزلزلة لصلاتها، والإيجاب والقبول لإباحة التصرفات والاستمتاع في الملك والنكاح، وفيه لتحريم أم الزوجة، والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلاة، إلى غير ذلك، فينبغي أن ينظر إلى كيفية سببية السبب، هل هي على الإطلاق كما في الإيجاب والقبول ... أو في وقت معين كالدلوك ونحوه ... ؟ وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء، فإن ثبوت الحكم في شيء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعاً للثبوت في جزء آخر، بل نسبة السبب في محل اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة، وكذلك الكلام في الشرط والمانع.

فظهر مما ذكرناه أن الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلا في الأحكام الوضعية أعني به الأسباب والشرائط والموانع للأحكام الخمسة من حيث إنها كذلك، ووقوعه في الأحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها، كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسة إذا زال تغيره من قبل نفسه، فإنه يجب الاجتناب عنه في الصلاة، لوجوبه قبل زوال تغيره، فإن مرجعه إلى أن النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره، فكذلك يكون

وأته^١ حكم مستقلّ بالجعل^٢ كالتكليف، أو منتزع^٣ عنه وتابع له في الجعل،

بعده ...»^١.

وبما نقلناه عن هذا الفاضل ظهر أنّ نسبة التفصيل في حجّة الاستصحاب بين الحكم التكليفي والوضعي إليه ليست كما ينبغي، لأنّه يُفَرِّقُ فصل بين الحكم الوضعي بمعناه المعروف - المقابل للحكم التكليفي - كالسببية والشرطية والممانعة، فاختر عدم جريان الاستصحاب فيه، وبين متعلقات هذه الأمور - أعني بها ذات السبب والشرط والممانع - فقال بجريانه فيها، بقرينة تصريحه بإجراء الاستصحاب في نجاسة الماء المتغير، وهي سبب حكم شرعي، وهو وجوب الاجتناب.

وإطلاق الحكم الوضعي على نفس السبب وإن كان مسامحياً، كإطلاق الحكم التكليفي على الواجب والحرام، مع أنّهما متعلّقان للحكم وهو الوجوب والحرمة، إلّا أنّ هذه المسامحة لا تقتضي أن ينسب إليه ما هو المعروف.

وما ذكرنا هو محصل ما أفاده العلّمان المحقّقان الميرزا الآشتياني والشيخ التبريزي رَحِمَهُمَا^٢ في تحقيق ما رامه الفاضل التوحيّ بالله، وقال ثانيهما: إنّ ما ذكره تفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية، وبين متعلقات الأحكام الوضعية وهو السبب والشرط والممانع.

(١) أي: وأنّ الوضع، وهو معطوف على «حال الوضع» ومفسّر له.

(٢) يعني: مطلقاً وبجميع أقسامه، بقرينة قوله: «أو فيه تفصيل».

(٣) معطوف على «حكم» أي: وأنّ الوضع منتزع عن الحكم التكليفي وتابع له، والمراد التبعية له مطلقاً.

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ١٢٢ - ١٢٤؛ الوافية، ص ٢٠٠ - ٢٠٣.

«٢» بحر الفوائد، ج ٣، ص ٦٤ - ٦٥؛ أوثق الوسائل، ص ٤٧٧ و ٤٧٩.

أو فيه ^(١) تفصيل، حتى يظهر ^(٢) حال ما ذكر هاهنا بين التكليف والوضع من ^(٣) التفصيل، فنقول وبالله الاستعانة:

لا خلاف ^(٤) كما لا إشكال في اختلاف التكليف والوضع مفهوماً،

(١) أي: في الوضع.

(٢) قيد لقوله: «لا بأس بصرفه» يعني: لا بأس بصرف الكلام إلى بيان حقيقة الحكم الوضعي، حتى يظهر حال التفصيل المعزى إلى الفاضل التوني رحمته الله صحةً وسُقماً.

(٣) بيان لـ «ما» الموصول، والمقصود من التفصيل هو اعتبار الاستصحاب في التكليف خاصةً دون الوضع.

(٤) ذكر المصنف قبل بيان ماهية الحكم الوضعي أموراً ثلاثة، هذا أولها، وحاصله: أن مفهوم التكليف يغير مفهوم الوضع، إذ المراد بالتكليف أحد الأحكام الخمسة، وهي الوجوب والندب والحرمة والكراهة والإباحة، والمراد بالوضع إيجاد صفةٍ لشيءٍ فعلاً كان أو غيره، أو إمضاء الشارع لتلك الصفة كما سيظهر، ومن المعلوم مباينة مفهوم الحكم التكليفي لمفهوم السببية وغيرها من الأحكام الوضعية.

وإن شئت فقل: إن الحكم التكليفي عبارة عن الخطابات المتعلقة بأفعال العباد اقتضاءً أو تخييراً أولاً وبالذات، بحيث يصح حملها عليها بلا واسطة في العروض كقولنا: «الصلاة أو الزكاة واجبة» أو «شرب الماء مباح» أو «شرب الخمر حرام» بخلاف الحكم الوضعي، فإنه ليس كذلك، بل قد يتعلّق بفعل المكلف كقوله: «إتلاف مال الغير سبب للضمان» وقد لا يتعلّق به، كقوله: «الدلوك سبب لوجوب الصلاة».

وعليه، فالتكليف والوضع متباينان مفهوماً. لكن النسبة بينهما بحسب المورد والمصادق هي العموم والخصوص من وجه، لتصادقهما على مثل إتلاف مال الغير

واختلافهما^(١) في الجملة مورداً^(٢)، لبداهة^(٣) ما بين مفهوم السببية أو الشرطية، ومفهوم مثل الإيجاب أو الاستحباب، من^(٤) المخالفة والمباينة.

كما لا ينبغي^(٥) النزاع في صحة تقسيم الحكم الشرعي إلى التكليفي

بدون إذنه، وإفطار صوم شهر رمضان بدون عذر، لصحة أن يقال: «الإتلاف حرام وسبب للضمان» و«الإفطار حرام وسبب لوجوب الكفارة» وكذا الغصب، وكلبس الحرير للرجال في الصلاة، فإنهما موضوعان لحكمين مستقلين وهما الحرمة والمالعية.

وتفارقهما في ضمان الصبي بدلاً ما أتلفه، ووجوب الصلاة، فإنَّ الضمان في الأوّل مستقرٌّ عليه بدون الحكم التكليفي فعلاً بوجوب الأداء، والوجوب في الثاني حكم تكليفي بحت، وإن أمكن دعوى استلزامه للوضع بمعنى شغل الذمّة، ولذا يجب قضاء ما فات عن الميت، مع سقوط الخطاب عنه بالموت.

(١) معطوف على «اختلاف» وغرضه بيان اختلافهما في المصادق بنحو العموم من وجه، فلا يمتنع صدقهما على بعض الأمور، كما تقدّم بقولنا: «لكن النسبة بينهما بحسب المورد ... الخ».

(٢) كقولنا: «الإفطار سبب لوجوب القضاء» فإنَّ مورد السببية هو الإفطار، ومورد الوجوب هو القضاء.

(٣) تعليل لقوله: «لا خلاف».

(٤) بيان للموصول في «ما بين».

(٥) هذا إشارة إلى الأمر الثاني، والغرض منه إدراج جملةٍ ممّا عُدَّ من الأحكام الوضعيّة في الحكم الشرعي، بيانه: أنَّ الحكم الشرعي يطلق تارةً على خطاب الله المتعلّق بأفعال العباد من حيث الاقتضاء والتخير، وأخرى على مطلق ما يصح

والوضعي، بدهاءه^(١) أن الحكم وإن لم يصح تقسيمه إليهما ببعض^(٢) معانيه^(٣)، ولم يكد يصح

أخذه من الشارع وإنشأؤه له بما هو شارع وجاعل للقوانين.

فعلى الأول لا يصح تقسيم الحكم إلى التكليفي والوضعي، لعدم تعلق مثل الملكية والزوجية وسببية الدلوك بفعل المكلف بلا واسطة وإن تعلق به مع الواسطة، كترتب جواز أنحاء التصرفات على الملكية الحاصلة بأسبابها، فعلى هذا المعنى تخرج الوضعيات عن كونها أحكاماً شرعية، إذ ليس فيها جهة الاقتضاء - بعثاً وزجراً - والتخير.

وعلى الثاني يصح تقسيم الحكم الشرعي إليهما، لأن المناط فيه كونه ممّا تناله يد الجعل التشريعي، ومن المعلوم صدقه على الحكم الوضعي كالتكليفي، فكما يمكن اعتبار لابدئية فعلٍ وحرمان آخر بقوله: «أقم الصلاة» و«حرّم عليكم الميتة والدم» كذلك له جعل الملكية للحائز بقوله: «من حاز ملك» فإن ملكية المحوز للحائز من المجموعات الشرعية.

وعليه، فلا إشكال في صحة انقسام الحكم الشرعي إلى التكليفي والوضعي، ولا مجال لإنكارها والتشكيك فيها.

(١) تعليل لقوله «لا ينبغي» وقد عرفت توضيحه.

(٢) وهو كونه خصوص «الخطاب المتعلق بفعل العبد من حيث الاقتضاء والتخير» إذ على هذا المعنى يختص الحكم بما فيه اقتضاء الفعل من الوجوب والاستحباب، أو الترك من الحرمة والكراهة، وما ليس فيه اقتضاء أحدهما أصلاً أو فيه اقتضاء ان متكافئان وهو الإباحة.

(٣) هذا الضمير وضمير «تقسيمه» راجعان إلى الحكم.

إطلاقه ^(١) على الوضع، إلّا ^(٢) أنّ صحّة تقسيمه بالبعض الآخر إليهما ^(٣)،
وصحّة ^(٤) إطلاقه عليه بهذا المعنى ^(٥)، ممّا ^(٦) لا يكاد يُنكر، كما لا يخفى. ويشهد
به ^(٧) كثرة إطلاق الحكم عليه ^(٨) في كلماتهم، والالتزام بالتجوّز فيه ^(٩) كما ^(١٠) ترى.

-
- (١) أي: إطلاق الحكم ببعض معانيه، وهو الخطاب المتعلق بفعل العبد... إلخ.
(٢) متعلق بـ «وإن لم يصح» يعني: أنّ الحكم الشرعي - بمعنى مطلق ما يؤخذ
من الشارع في وعاء التشريع - يصحّ تقسيمه إلى التكليفي والوضعي، لكونه مشتركاً
معنوياً بينهما، وكذا بمعنى: المحمولات الشرعية المنتسبة إلى الموضوعات.
(٣) أي: إلى التكليفي والوضعي، وضمير «تقسيمه» راجع إلى الحكم.
(٤) معطوف على «صحّة تقسيمه».
(٥) أي: إطلاق الحكم الشرعي على الوضعي بهذا المعنى، وهو ما يصحّ أخذه
من الشارع.
(٦) خبر قوله: «أنّ صحّة».
(٧) يعني: يشهد بصحّة تقسيم الحكم إلى التكليفي والوضعي كثرة إطلاق
«الحكم» على الوضعي في كلمات العلماء، حيث عدّوا الملكية والزوجية والحرية
والرفقة أحكاماً شرعية.
وتوهم كون هذا الإطلاق في كلماتهم على نحو التجوّز، لاختصاص الحكم
بالتكليف، فاسد، لأنّه خلاف الأصل، ومنوط بقرينة مفقودة في المقام.
(٨) أي: على الوضعي في كلماتهم، فقالوا: الحكم الوضعي كذا.
(٩) أي: في إطلاق الأصحاب الحكم على الوضعي.
(١٠) خبر «والالتزام» وتقدّم توضيحه بقولنا: «وتوهم كون هذا الإطلاق...».

وكذا^(١) لا وقع للنزاع في أنه محصور في أمورٍ مخصوصة كالشرطية والسببية والمانعية كما هو المحكي عن العلامة^(٢)، أو مع زيادة العلية والعلامية^(٣)،

(١) معطوف على قوله: «لا خلاف» وهذا بيان للأمر الثالث، وهو كون الأحكام الوضعية محصورة في عدد معين وعدمه، وحاصله: أنه وقع الخلاف في أن الأحكام الوضعية هل هي محصورة أم لا؟ وعلى الأول وقع الخلاف أيضاً في عددها، والمصنف **تبيّن** يدعي أنه لا مسرح لهذا الخلاف، لوجهين: أحدهما: عدم الوجه في تخصيص الحكم الوضعي بما ذكره، بعد وضوح إطلاق «الحكم» على غيره أيضاً كالحرية والرقية.

والآخر: عدم ترتب ثمرة علمية ولا عملية على حصر الحكم الوضعي وعدمه. فالحق حينئذٍ أن يقال: إن كل ما لا يكون تكليفاً - سواء أكان له دخل في التكليف أو متعلقه، أم لم يكن له دخل فيهما، مع فرض إطلاق الحكم عليه في كلماتهم - يكون ذلك هو الحكم الوضعي.

(٢) وعن السيوري وغيرهما، والظاهر أن المراد الشرطية والسببية والمانعية للتكليف. قال الشهيد **تبيّن**: «والوضع: هو الحكم على الشيء بكونه سبباً أو شرطاً أو مانعاً»^(١).

(٣) كما حُكي عن الشهيد الثاني، ومثال العلامية خفاء الجدران المجعول علامة على حدّ الترخّص، وجعل الجدي خلف المنكب الأيمن علامة لقبلة أهل العراق، لكن حكي عنه احتمال رجوعهما إلى السبب، والعلامية إلى الشرط

أو مع زيادة الصحة والبطلان^(١)، والعزيمة والرخصة^(٢)،

[قال تَنْبِيْهُ: «الحكم الوضعي أيضاً - يعني كالحكم التكليفي - خمسة أقسام، وهي السبب، والشرط، والعلة، والعلامة، والمانع، كالوقت، والطهارة، والبيع بالنسبة إلى الملك، والإحصان بالنسبة إلى الحدّ الخاصّ، والحيض بالنسبة إلى العبادات المشروطة بالطهارة. ويمكن ردّ العلة إلى السبب، والعلامة إليه أو إلى الشرط»^(٣).]

(١) مطلقاً كما عن ظاهر الحاجبي والعضدي، أو في خصوص المعاملات، كما عن بعض الشافعية، وأمّا في العبادات فقد حكم بكونهما عقليين. واختار المصنف تَنْبِيْهُ في مسألة اقتضاء النهي للفساد وعدمه قولاً آخر، فذهب إلى كونهما مجعولين في المعاملات، وفي العبادات الثابتة بأمر ظاهري أو اضطراري كالصلوات العذرية المحرزة شرائطها بالأمارات الشرعية كالإتيان بها إلى الجهة التي شهدت البينة بكون القبلة فيها، وكفعلها في لباسٍ مستصحب الطهارة، أو في آخر الوقت خالية عن السورة، فإنّ حكم الشارع بتماमितها في هذه الصور ونظائرها - مع عدم وفائها بتمام مصلحة الواقع - هو المقصود من مجعولية الصحة.

وأما إذا كان المأمور به الاضطراري أو الظاهري وافياً بتمام ملاك المأمور به الاختياري أو بمعظمه، بحيث لا يقتضي الباقي تشريع وجوب الإعادة أو القضاء، فالصحة غير مجعولة، بل هي أمر واقعي، يعني من اللوازم العقلية للإتيان بالمأمور به، وكذا في الإتيان بالمأمور به الأوّل.

(٢) حُكي زيادتهما عن الحاجبي والعضدي، والأوّل عن الآمدي^(٤).

«(١) تمهيد القواعد، ص ٣٧، القاعدة: ٣

«(٢) الإحكام في أصول الأحكام، ج ١، ص ١٨٦ - ١٨٧

أو زيادة غير ذلك^{١١} كما هو المحكي عن غيره، أو^{٢١} ليس بمحصور، بل كل ما

[قال الشهيد رحمته الله: «وزاد بعضهم في خطاب الوضع: الصحة والبطلان، والعزيمة والرخصة ... وزاد آخرون: التقدير والحجة»^{١٢}.]

وقد يقال بكونهما حكمين تكليفيين، إذ العزيمة لزوم فعل شيء، كالركعتين الأخيرتين من الرباعية للمسافر المقيم، أو لزوم تركه، كهاتين الركعتين للمسافر غير المقيم في غير مواطن التخيير. والرخصة جواز الفعل أو الترك كسقوط الأذان في موارد. لكنها غير الإباحة، ضرورة أن الأذان عبادة، ولا معنى لجواز العبادة بمعنى الإباحة، إذ لا بدّ في العبادة من الرجحان، فلا يعقل تساوي فعل العبادة وتركها.

(١) حكي عن صلاح الدين: أن القرافي زاد التقديرات والحجاج، والمراد بالأوّل تنزيل الموجود منزلة المعدوم، كتنزيل الماء الموجود المحتاج إلى شربه منزلة عدمه في تشريع جواز التيمم، أو العكس، كتنزيل المقتول منزلة الحي في ملكية الدية لتورث، إذ لا يرث الوارث إلّا ما ملكه الميت حال حياته، والمفروض أن الدية تجب بالموت لا قبله، فينزل الموت منزلة الحياة.

والمراد بالثاني مطلق الحجج، كالإقرار واليمين مما يستند قضاء الحاكم إليه.

ثم إن المحكي عن فوائد العلامة الطباطبائي رحمته الله «عدّ شيء جزءاً أو خارجاً من الحكم الوضعي، وكذا كون اللفظ موضوعاً لمعناه المعين شرعاً» وعن غيره عدّ حجية الإجماع من الحكم الوضعي.

(٢) معطوف على «محصور» يعني: لا وقع للنزاع في الحصر وعدمه.

ليس بتكليف مّا له دخل فيه ^(١) أو في متعلّقه ^(٢) وموضوعه ^(٣)، أو لم يكن ^(٤) له دخل مّا ^(٥) أطلق عليه ^(٦) الحكم في كلماتهم،

(١) أي: في التكليف، والدخيل في نفس الحكم هو ما سيأتي في القسم الأوّل في كلام المصنف، وذلك كالاستطاعة الدخيلة في توجّه خطاب وجوب الحجّ إلى

أ. صف. (٢) أي: في متعلق التكليف، وهو القسم الثاني، كالجزيئية والشرطية للمكلف به كالصلاة والحجّ، فشرطية الاستقبال في الصلاة ومانعية لبس ما لا يؤكل فيها حكمان شرعيّان وضعيّان، وهكذا.

(٣) أي: في موضوع التكليف، كالزوجية والملكية اللتين يترتب عليهما آثار شرعية من جواز الاستمتاع وجوب النفقة وغيرها من الآثار المترتبة على الزوجية، وجواز الهبة وشراء المملوك للعتق الواجب، وغيرها من الآثار المترتبة على الملكية.

(٤) معطوف على «كان» المقدّر الذي يتعلّق به «مّا» يعني: كان مّا له دخل أو لم يكن مّا له دخل، وغرضه أنّ بعض الأحكام الوضعيّة - مع عدم دخله في موضوع الحكم التكليفي ولا في متعلّقه - يصحّ عدّه من الأحكام الوضعيّة وإن لم يترتب عليه التكليف، وذلك كحجّة الأدلّة غير العلمية، فإنّها - بناءً على استقلالها في الجعل وعدم انتزاعها عن حكم تكليفي - تكون حكماً وضعياً. وكذا الوكالة على ما قيل.

(٥) بيان للموصول في «ما ليس بتكليف» وحاصله: أنّه لا وجه للنزاع في حصر الحكم الوضعي وعدمه، كما عرفت.

(٦) الضمير راجع إلى الموصول في «مّا» المراد به ما ليس بتكليف، سواء أكا

ضرورة^(١) أنه لا وجه للتخصيص بها بعد كثرة إطلاق الحكم في الكلمات على غيرها^(٢). مع أنه^(٣) لا تكاد تظهر ثمرة مهمة علمية أو عملية للنزاع في ذلك^(٤)، وإثما المهم^(٥) في النزاع هو أن الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعاً، بحيث

دخيلاً في الحكم التكليفي أم لم يكن دخيلاً فيه.

(١) تعليل لقوله: «وكذا لا وقع للنزاع» وهو إشارة إلى أول الوجهين، وقد تقدم بقولنا: «أحدهما عدم الوجه في تخصيص ... إلخ».

(٢) هذا الضمير وضمير «بها» راجعان إلى المذكورات، أو إلى أمور مخصوصة.

(٣) الضمير للشأن، وهذا إشارة إلى الوجه الثاني المتقدم بقولنا: «والآخر: عدم ترتب ثمرة عملية ...».

ويمكن أن تكون الثمرة جريان الأصل فيما يعدُّ من الأحكام الوضعية، وعدم جريانه فيما لا يعدُّ منها.

(٤) أي: في الحصر وعدمه.

(٥) بعد أن فرغ من الأمور الثلاثة، شرع في تحقيق الحكم الوضعي والتفصيل بين أقسامه، وأنَّ المهمَّ تحقيق كون الوضع كالتكليف في صحّة جعله وإنشائه بالاستقلال، وعدم كونه كالتكليف في قابليته للإنشاء بالاستقلال.

والمصنف رحمته اختار التفصيل في ذلك بين الأمور المعدودة من الأحكام الوضعية، وحاصله: أن تلك الأمور على أقسام ثلاثة:

أحدها: ما لا يقبل الجعل الشرعي أصلاً، لا استقلالاً ولا تبعاً.

ثانيها: ما يقبله تبعاً للتكليف، ولا يقبله أصالة واستقلالاً.

ثالثها: ما يقبل كلاً من الجعل الاستقلالي والتبعي، وسيظهر تفصيل كلٍّ من

يصح انتزاعه بمجرد إنشائه، أو غير مجعول كذلك^(١)، بل إنما هو منتزع عن التكليف ومجعول بتبعه (*) وبجعله^(٢).

هذه الأقسام إن شاء الله تعالى.

(١) أي: تشريعاً، وإن كان مجعولاً تكوينياً للشارع بما هو خالق هويّات الممكنات.

(٢) الضميران راجعان إلى التكليف. ثم إنَّ هذا مبني على مختاره من كون الحكم التكليفي من الاعتبارات الجعلية والمعاني الإنشائية التي تنالها يد التشريع، سواء أكان بلفظ الإنشاء كصيغة «افعل» أم بلفظ الإخبار مثل «هذا واجب وذاك حرام». وأمّا بناءً على كون حقيقة الحكم مجرد العلم بالصلاح والفساد من دون استتباعه للشوق المحرِّك للعضلات الباعث على إيجاد الفعل أو على الأمر بإيجاده، أو كونه هو الشوق المؤكد المعبر عنه بالحالة النفسانيّة البعثية، فلا يبقى إنشاء، بل جميع الخطابات إخبار عن المصالح والمفاسد والترجمات النفسيّة.

(*) لا يخفى ما في جعل الانتزاعية مساوقةً للتبعية من المسامحة، ضرورة أنَّ الأمور الانتزاعية لاحظاً لها من الوجود، لكون الموجود خارجاً أو اعتباراً هو منشأ الانتزاع، مع وضوح اقتضاء التبعية لتعدد الوجود المنوط بتعدد الإيجاد، كلوازم الوجود المجعولة بتبعه، وكتبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها بناءً على الملازمة، فإنَّ المجعول متعدد حقيقةً، لا أنَّه وجوب واحد ينسب إلى ذي المقدمة بالذات وإلى مقدمته بالعرض.

وحيث إنَّ المعاني الانتزاعية - كما سيأتي بيانه - لا تقرر لها إلّا في الذهن، فاللازم التعبير بوجودها عَرَضاً، في مقابل وجود ما ينتزع منه بالذات، لعدم كون المجعول بالعرض مجعولاً حقيقةً، ولا يصح إطلاق الوجود التبعية عليها المتقوم بتعدد المجعول

والتحقيق أن ما عُذَّ من الوضع على أنحاء:

منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً، لا استقلالاً ولا تبعاً، وإن كان مجعولاً تكويناً عَرَضاً بعين جعل موضوعه كذلك^(١).

(١) أي: تكويناً، كجعل دهنية الدهن، فإنها مجعولة تكويناً بجعل الدهن وإيجاده.

حقيقةً، غايته يتبع أحدهما الآخر. هذا ما أفاده المحقق الاصفهاني رحمته بتوضيح منّا^(١). والظاهر تماميته، للفرق بين سنخي الوجود التبعي والعرضي كما أفاده، والمعنى الانتزاعي من الثاني لا الأول.

لكن كلمات المصنف مختلفة، فعبّر تارةً بأن الانتزاعات موجودة عَرَضاً، لقوله في الحاشية: «فيكون كل واحد منهما مجعولاً بالعَرَض تشريعاً بعين جعل الآخر بالذات، وهذا كما أنه جعل الماهية تكويناً موجباً لجعل لوازمها بالعَرَض، كذلك بعين ذاك الجعل»^(٢).

وعليه، فمقصوده من الجعل التبعي هنا هو الجعل العرضي، وقوله في المتن: «وإن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه وجعله» يدلّ عليه أيضاً.

وعبّر أخرى بما يدلّ على تعدد الوجود، كما هو ظاهر كلامه في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين: «وأن الجزئية مسببة عن التكليف، بداهة أن السببية والمسببية تقتضيان الاثنينية لا الاتحاد والعينية»^(٣).

وهذا كما ترى لا يلائم الوجود العَرَضِي المدعى هنا. ومع هذا التهافت بين الكلامين يشكل توجيهه التبعية التي اصطلاح عليها هنا، فتأمل في العبارة.

«١» نهاية الدراية، ج ٥، ص ١٠٣

«٢» حاشية الرسائل، ص ١٩٧

«٣» المصدر، ص ١٥٤

ومنها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف^(١).

ومنها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه، وتبعاً^(٢) للتكليف

ثم إنه قد يتوهم التنافي بين ما أفاده المصنف رحمته في أول البحث من صدق الحكم ببعض معانيه على الوضع، وبين ما أفاده هنا من إخراج القسم الأول من الأحكام الوضعيّة طراً، لأنها غير مجعولة لا استقلالاً ولا تبعاً، إذ لا يتمشّي صدق الحكم الشرعي على ما لا يقبل الجعل أصلاً.

لكنه مندفع بأن حقيقة الحكم الوضعي وإن كانت متقوِّمة بأحد نحوي الجعل، إلا أن ذكر القسم الأول - الخارج عن الأحكام الوضعيّة حقيقةً - إنما هو للمماشة مع القوم، حيث عدّوا السببية للتكليف مثلاً من الوضعيات، مع وضوح عدم صدق ضابط الحكم - بمعنى المجعول الشرعي التأسيسي أو الإمضائي - عليها، ولأجل التنبيه على هذه النكتة قال المصنف: «أنّ ما عدّ من الوضع على أنحاء ...». ولم يقل: «الأحكام الوضعيّة على أنحاء ...».

ويؤكّده تعبيره في الحاشية: «لا إشكال أيضاً في تطرق الجعل وسرايته إلى الوضع في الجملة»^(٣) لا بالجملة، فتأمل في العبارة حقه.

(١) كانتزاع الجزئية لجزء المركّب كالسورة من الصلاة، فإنّ إيجاب مركّب خاصّ يوجب قهراً اتصاف كلّ واحد من أجزائه بالجزئية للواجب، واتصاف الخصوصية الوجودية كالستر ولبس ما لا يؤكل بالشرطية والمأنيعة، ويكون إيجاب المركّب أصالةً بـ «صلّ» إنشاءً لتلك الأمور الانتزاعية تبعاً.

(٢) معطوف على «استقلالاً» والظاهر زيادة كلمة «بإنشائه» للاستغناء عنها

بكونه ^١ منشأً لانتزاعه، وإن ^٢ كان الصحيح انتزاعه من إنشائه وجعله،
وكون التكليف من آثاره وأحكامه ^٣، على ما يأتي الإشارة إليه.
أَمَّا النحو الأول ^٤ فهو

بنفس الجعل، وضميره راجع إلى « ما يمكن » المراد به الأمر الوضعي.
والجعل الاستقلالي في هذا القسم كأن يقول مَنْ بيده الاعتبار: « هذه الدار
ملك لزيد » والتبعي كأن يقول: « يجوز لزيد أن يتصرف في هذه الدار بما يتوقف على
مالكيته لها ».

و كأن يقول تارةً: « يا فلان افصل خصومة هذين المترافعين » فينتزع منه جعل
منصب القضاء، وأخرى: « فإني جعلته عليكم حاكماً » فإثـه عِلَل جَعَلَ - بهذا
الإنشاء - منصب الحكومة بنحو العموم لمن كان أهلاً له.
١ أي: بكون التكليف منشأً لانتزاع الوضع، كانتزاع حجّية الأمانة من
وجوب العمل بها، على ما قيل.

٢ وصلية، وضمير « انتزاعه » راجع إلى الوضع.

٣ هذا الضمير وضائر « إنشائه، جعله، آثاره » راجعة إلى الوضع.

٤ وهو ما لا تناله يد التشريع لا أصالةً ولا تبعاً. ومحصّل ما أفاده فيه: أنهم
اختلفوا في مجعولية سببية شيءٍ للتكليف - وكذا أخواتها الثلاث - على أقوال ثلاثة.
الأول: أنّها مجعولة بالاستقلال، كما نسبـه الشيخ الأعظم إلى المشهور بقوله:
« ان الحكم الوضعي حكم مستقلّ مجعول كما اشتهر في ألسنة جماعة، أو لا » ^١

الثاني: أنّها منتزعة عن التكليف المترتب على موضوعاتها، كانتزاع السببية

عن وجوب الصلاة المترتب على الدلوك في مثل: «أقم الصلاة لدلوك الشمس» ويستفاد هذا من ردِّ شيخنا الأعظم لكلام بعض شراح الوافية بقوله: «فإثّه إذا قال لعبده: أكرم زيداً إن جاءك، فهل يجد المولى من نفسه أنّه أنشأ إنشاءً وجعل أمرين، أحدهما: وجوب إكرام زيد عند مجيئه، والآخر: كون مجيئه سبباً لوجوب إكرامه؟ أو أنّ الثاني مفهوم منتزع من الأوّل لا يحتاج إلى جعل مغاير لجعله، ولا إلى بيان مخالفٍ لبيانه، ولهذا اشتهر في ألسنة الفقهاء سببية الدلوك ومانعية الحيض، ولم يرد من الشارع إلّا إنشاء طلب الصلاة عند الأوّل، وطلب تركها عند الثاني»^(١).
الثالث: أنّها منتزعة عن الخصوصية التكوينية القائمة بما هو سبب أو شرط أو مانع، فليست مجعولة بالاستقلال ولا منتزعة عن التكليف، كما سيظهر.

والمصنف اختار الوجه الأخير وأبطل الأوّلين.

أمّا بطلان القول الأوّل، فلأنّ لازمه تأثير المتأخر في المتقدم، حيث إنّ أجزاء العلة متقدمة على المعلول، فإذا فرض توقف بعض أجزائها على وجود المعلول لزم تأثير المتأخر - أعني به المعلول - في المتقدم، وهذا غير معقول.

وتطبيقه على المقام: أنّ الأمر الانتزاعي متأخر عن منشأ الانتزاع، إذ لولا وجود المنشأ لا معنى لاتنزاع شيءٍ منه، مع أنّ مقتضى سببية شيءٍ للتكليف هو تقدمه عليه، لكون السبب في مرتبة العلة، والتكليف في مرتبة المعلول.

وعليه، فالالتزام بانتزاع السببية عن التكليف يستلزم كون المتأخر عن التكليف متقدماً عليه، والمتقدم عليه متأخراً عنه، وهذا معنى اجتماع المتقابلين المستحيل.
هذا في السببية، وكذا الحال في الشرطية والمانعية، فإنّ شرط التكليف ومانعه

في رتبة متقدمة على المشروط والمنوع، فالالتزام بانتزاعيهما يقتضي تأخرهما، وهو تأخر ما هو المتقدم، وذلك باطل.

وأما بطلان القول الثاني المعزى إلى المشهور^(١)، فلأن هذه الأمور لو كانت مجعولة بالاستقلال لزم الخلف، إذ لو كانت السببية وأخواتها دائرة مدار الجعل المستقل، فاللازم امتناع انتزاعها من غيرها، مع وضوح بطلانه، لصحة انتزاعها وإن لم تُنشأ السببية للدلوك مثلاً، بل أنشئ الوجوب للصلاة عند الدلوك، بأن قال: «إذا زالت الشمس فصل» فإن المنشأ هو الوجوب عند الدلوك، ويصح انتزاع السببية من نفس هذا الإنشاء.

ولزم عدم صحة انتزاعها له، إن لم يترتب وجوب الصلاة عليه وإن أنشئت السببية له.

وبعد وضوح بطلان هذين القولين يتعين المصير إلى كون منشأ انتزاع السببية وغيرها هي الخصوصية الذاتية القائمة بذات السبب والشرط ونحوهما من أجزاء العلة، إذ لو لم تكن تلك الخصوصية الموجبة للربط الخاص بين السبب والمسبب - المقتضي لتأثير السبب فيه - لأثر كل شيء في كل شيء، كتأثير الماء في الإحراق والنار في التبريد، ومن المعلوم فساد، بدهاة وجود الربط التكويني الخاص بين أجزاء العلة، به تؤثر في المعلول، ولولا هذه العلة للزومية لزم اختصاص بعض الأسباب ببعض المسببات بلا مخصص، وهو يرجع إلى التخصيص بلا مخصص وإلى الترجيح بلا مرجح، وذلك محال.

وحيث إن المناط في السببية تلك الخصوصية الذاتية المقتضية للتأثير، فلا يعقل

كالسببية^(١) والشرطية^(٢) والمانعية^(٣) والرافعية^(٤)

تحققها بالإنشاء والجعل، لعدم كونها من سنخ الاعتباريات المتقومة باعتبار من بيده الأمر، فإنشاؤها لا يؤثر في وجود تلك الخصوصية تكويناً، فقوله: «الدلوك سبب لوجوب الصلاة» لا يقتضي حدوث السببية له تعبداً، لأنَّ سببية شيءٍ للتكليف لا تختلف عن سببية مثل النار للإحراق، وشرطية شيءٍ له لا تختلف عن شرطية مثل المجاورة والمحاذة بين النار والمحترق بها، ومانعية شيءٍ له كمانعية الرطوبة عن الإحراق، فهي أمور تكوينية.

فكما لا يعقل صيرورة شيءٍ حجراً بمجرد الجعل والتشريع، فكذا سببية مثل بلوغ المتعاقدين لتأثير العقد في إفادة ملكية الثمن والمثمن للبائع والمشتري، تكون لأجل خصوصية فيه، يفقدها الصبي المميز الذي يقل عمره عن البلوغ بساعة مثلاً. فالمتحصل: أنَّ السببية لا تنتزع عن التكليف المترتب على موضوعه، لتأخره عن السببية، وإلا يلزم تأثير المتأخر في المتقدم.

وعليه، فلا مجال للالتزام بما ذهب إليه الشيخ الأعظم من انتزاعها من التكليف، كما لا تكون مجعولةً بالاستقلال.

فلا محيص عن الذهاب إلى كون منشأ انتزاع السببية ونحوها من أجزاء العلة هي الخصوصية الذاتية التي تكون ثابتةً لها تكويناً يتبع تكوين نفس السبب والشرط وغيرهما، كما لا يخفى.

(١) نظير الدلوك لوجوب الصلاة، والحيازة للملكية المباح المحوز، إذ لا فرق في السببية لحكم بين كونه تكليفاً ووضعياً.

(٢) نظير الاستطاعة الشرعية لوجوب الحج.

(٣) كالعجز المانع عن التكليف بالطهارة المائية.

(٤) كالمرض الطارئ على مَنْ تمكّن من الحج مباشرةً، مع كون المرض ممّا

لما^(١) هو سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه، حيث إنّه^(٢) لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من^(٣) التكليف المتأخر عنها ذاتاً، حدوثاً^(٤) و[أو] ارتفاعاً^(٥)،

لا يرجى زواله، فإنّه رافع لوجوب الحج مباشرةً وموجب للاستنابة، وكأحد نواقض الوضوء الرفع لجواز الدخول في المشروط بالطهارة.

(١) متعلق بالسببية وأخواتها.

(٢) الضمير للشأن، وهذا شروع في إبطال احتمال كون السببية ونحوها منتزعةً عن الحكم التكليفي، لتكون مجعولةً تشريعاً تبعاً كما ذهب إليه بعض، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «أما بطلان القول الأول فلأنّ لازمه تأثير ...».

(٣) متعلق بـ «انتزاع» وضميراً «لها، عنها» راجعان إلى السببية وأخواتها.

(٤) كما في السبب والشرط والمانع. أمّا الأولان، فلترتب الحكم عليهما ترتب المعلول التكويني على سببه وشرطه.

وأما الأخير، فلتقدمه على عدم التكليف، لاستناد هذا العدم إليه بعد فرض تحقق كلّ ما له دخل في وجود المعلول إلّا عدم المانع، فإذا كان عدم التكليف متأخراً عن وجود المانع، فلا محالة يكون وجود التكليف متأخراً عنه حفظاً لمرتبة النقيضين، فالمانعية كالسببية والشرطية مقدّمة على حدوث التكليف، كما هو واضح.

(٥) كما في الرفع، فإنّه مقدّم على بقاء التكليف، لاستناد بقاءه إلى عدم الرفع كاستناد حدوثه إلى عدم المانع، وإذا كان عدم الرفع مقدّماً على بقاء التكليف فوجوده أيضاً مقدّم عليه، حفظاً لمرتبة النقيضين.

وما في بعض الحواشي من إرجاع الارتفاع إلى كل من المانع والرفع، لا يخلو من شيء، فإنّ المانع يزاحم المقتضي في مقام تأثيره، فهو كالسبب والشرط مقدّم

كما أن اتّصافها ^(١) بها ليس إلّا لأجل ما عليها من ^(٢) الخصوصية المستدعية لذلك ^(٣) تكويناً ^(٤)، للزوم ^(٥) أن يكون في العلة بأجزائها ^(٦) [من]

على نفس الشيء، بخلاف الرفع.

ولعلّ الأولى تبديل «ارتفاعاً» بـ «بقاء» وإن كان الرفع دالّاً على البقاء في مقابل الحدوث.

وبالجملة: فالمانع يمنع الحدوث، والرافع يرفع البقاء، فالأول دفع، والثاني رفع.

(١) يعني: اتصاف المذكورات - من سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه - بالسببية والشرطية والمانعية والرافعية. وغرضه الإشارة إلى ما اختاره من كون منشأ انتزاع هذه الأمور نفس الخصوصية التكوينية التي تكون في السبب وأخواته، دون الجعل الشرعي، وقد عرفت توضيحه.

(٢) بيان للموصول في «ما عليها» والضمير راجع إلى الموصول، وتأنيته باعتبار المراد وهو الخصوصية. والأولى ذكرُ ضمير «هي» بين «ما» و«عليها» ليرجع إلى السبب والشرط والمانع والرافع، فكأنّه قيل: لأجل الخصوصية التي تكون ذات السبب وأخواته عليها، المقتضية تلك الخصوصية للانتزاع.

(٣) أي: لاتصاف هذه الأمور بالسببية والشرطية والمانعية والرافعية. والأولى تبديل «المستدعية» بـ «المقتضية» كما يظهر وجهه بالتأمل.

(٤) قيدُ لـ «الخصوصية» يعني: أن الخصوصية التكوينية اقتضت الاتصاف المزبور.

(٥) تعليل لقوله: «ليس إلّا لأجل».

(٦) أي: بأجزاء العلة، والمراد بالأجزاء هو المقتضي والشرط وعدم المانع.

ربط^١ خاص، به^٢ كان [كانت] مؤثراً في معلولها، لا في غيره^٣، ولا غيرها^٤ فيه، وإلا^٥ لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء^٦.
وتلك الخصوصية لا يكاد يوجد فيها^٧ بمجرد

(١) اسم « يكون » والأولى أن يكون بدون « من » البيانة، لعدم الحاجة إليها.
(٢) أي: بذلك الربط الخاص كانت العلة مؤثرة، فالأولى إبدال « مؤثراً »
بـ « مؤثرة ».

(٣) أي: لا في غير هذا المعلول الخاص من سائر معاليل العلل الأخرى.
(٤) أي: ولا غير العلة في المعلول، فالربط الخاص يقتضي عدم تأثير كل علة
في معلول معين، للزوم السنخية، فسخونة الماء والإحراق لا تؤثر فيهما إلا علة معينة
وهي النار.

(٥) يعني: وإن لم يكن في أجزاء العلة ربط خاص، لزم أن يكون كل شيء
مؤثراً في كل شيء، لما عرفت من أن تأثير كل جزء من أجزاء العلة - سواء أكان
سبباً أم غيره - لا بد من استناده إلى خصوصية ذاتية فيه، بها يؤثر في المعلول،
وتلك الخصوصية لا تقبل الجعل الشرعي لا أصالة ولا تبعاً.

(٦) وإلا يلزم الاختصاص بلا مخصص، كما نبه عليه في الحاشية^١.
(٧) يعني: تلك الخصوصية التكوينية لا توجد في السبب والشرط والمانع
والرافع بمجرد الإنشاء مع قصد حصولها، لفرض عدم كونها كالأحكام التكوينية
وبعض الوضعيات من الأمور الاعتبارية، فإن التكوين لا يوجد بالتشريع، فاندفع
بقوله: « تلك الخصوصية » احتمال الجعل الاستقلالي للسببية وأخواتها كما نسب

إنشاء مفاهيم العناوين ^{١١} وبمثل ^{١٢} [ومثل] قول: «دلوك الشمس سبب (*)»

إلى المشهور.

(١) يعني: مفهوم عنوان السببية وأخواتها.

(٢) بناءً على كون النسخة « وبمثل » فهو معطوف على « بمجرد » يعني: أن تلك الخصوصية لا توجد بمثل قول، وبناءً على كونها « ومثل » فهو معطوف على « إنشاء » يعني: بمجرد مثل قول، وبناءً على ما في بعض النسخ المصححة على نسخة المصنف رحمه الله من كون العبارة هكذا « مثل قول دلوك الشمس » يكون بياناً لإنشاء مفاهيم العناوين، ولعلّه أولى.

(*) قد تكرر منه رحمه الله هنا وفي الحاشية ^{١١} إطلاق السبب على الدلوك والعقد مما جعله الشارع موضوعاً لحكمه واعتباره، وحيث إنّ السبب الفاعلي بمعنى ما منه الوجود سواء أكان في الحكم التكليفي أم الوضعي هو شخص الحاكم والمعتبر، فليس المراد بالسبب ما يرادف العلة التي يكون المعلول رشحاً لها، وإلاّ لزم عدم كون المسبب - وهو الوجوب والحرمة - فعلاً اختيارياً للشارع، وهو بديهي البطلان. مضافاً إلى: أنّ السببية غير قابلة للجعل لا تكويناً ولا تشريعاً، لأنّها الرشح القائم بذات السبب، وهو كسائر لوازم الماهية لا تنالها يد الجعل التكويني فضلاً عن التشريعي.

وعليه، فلا بدّ أن يراد بالسبب ما يكون شرطاً أو مُعدّاً مما يوجب الدعوة للإنشاء، فمثل أوقات الصلوات والموسم ومالكية النصاب ليست أسباباً وعللاً حقيقية لوجوب الفرائض اليومية والحج والزكاة، وإنّما هي شرائط الجعل. والقيود المأخوذة في موضوعات الأحكام الشرعية من هذا القبيل، لكنهم

لوجوب الصلاة « إنشاء^{١)} لا إخباراً،

(١) وهو قصد حصول المعنى باللفظ أو بآلة أخرى كالفعل في المعاظة، والمراد بالإخبار هو الحكاية عن تحقق المعنى في موطنه المناسب له.

ومقصوده **يُتَبَيَّنُ** أَنْ مَا تَقْدَمُ - من امتناع إيجاد خصوصية السببية في مثل الدلوك بقوله: «الدلوك سبب لوجوب الصلاة» - إنما هو إذا كان الكلام إنشاءً، أي قُصِدَ به تحقق أحد هذه العناوين كالسببية بمجرد هذا الجعل مِمَّنْ بيده أمر التشريع.

وأمَّا إذا قُصِدَ بهذا الكلام الإخبار عن ثبوت الخصوصية الذاتية للدلوك ونحوه، فعدمُ تحقق السببية بهذا الكلام واضح، لعدم اقتضاء الإخبار والحكاية تحقق هذه العناوين أصلاً، إذ لو كانت موجودةً في الواقع كان الإخبار صدقاً، وإلا فهو كذب، وليس شأن الخبر إيجاد ما ليس بموجود، وإثما هو شأن الإنشاء.

نعم، لا تنحصر فائدة الإنشاء في التسبب به إلى وجود معنى في الخارج، بل قد

اصطلحوا على كل أمرٍ دخيل في التكليف بالشرط وفي الوضع بالسبب، كقولهم: «الملاقاة سبب للنجاسة، والعقد سبب للملكية، والدلوك شرط لوجوب الصلاة، والاستطاعة لوجوب الحج» ولا مشاحة في الاصطلاح، وإن كان الأولى التعبير بالموضوع مطلقاً.

فإن كان هذا مقصود المصنف من السبب فهو صحيح، واللازم حينئذٍ الاقتصاد على الشرط والمانع، وإخراج السبب عن محل البحث.

لكن قد يأباه تصريحه بأن سببية الدلوك والعقد ناشئة من خصوصية ذاتية فيهما أوجبت انتزاعاً أسببية منهما، لا عن الحكم الشرعي المترتب عليهما.

وكذا قوله في آخر كلامه: «فظهر بذلك أنه لا منشأ لانتزاع السببية وسائر ما لأجزاء العلة» الظاهر في إرادة المقتضي المقابل للشرط والمانع. فتأمل في العبارة.

ضرورة^١ بقاء الدلوك على ما هو عليه، قبل إنشاء السببية له، من كونه واجداً لخصوصية مقتضية لوجوبها، أو فاقداً لها^(٢)، وأن^(٣) الصلاة لا تكاد تكون واجبة عند الدلوك ما لم يكن هناك ما^(٤) يدعو إلى وجوبها^(٥)، ومعه^(٦) تكون واجبة لا محالة وإن لم يُنشأ السببية للدلوك أصلاً. ومنه^(٧) انقذ

يتوسّل به إلى تحقق ما هو ملزوم ذلك المعنى أو لازمه، فيجعل مثلاً إنشاء سببية الدلوك لوجوب الصلاة كنايةً عن إنشاء وجوبها، بعد أن كان المقصود جعل الوجوب، وإثما الممتنع جعل نفس السببية وأخواتها، فلا تغفل.

(١) تعليل لقوله: «لا يكاد يوجد» وهذا إشارة إلى بطلان القول المنسوب إلى المشهور، من كون السببية وأخواتها مجعولةً بالاستقلال، وقد تقدّم توضيحه.
(٢) أي: للخصوصية، فلو كان الدلوك واجداً لتلك الخصوصية لم يؤثر الإنشاء في جعل السببية، ولو كان فاقداً لها فكذلك، إذ لا معنى لتأثير التشريع في التكوين بإعطاء ما هو فاقده.

(٣) معطوف على «بقاء» - حرّ دسّم - تنعيل.

(٤) المراد بالموصل هو تلك الخصوصية التكوينية القائمة بالدلوك.

(٥) أي: وجوب الصلاة.

(٦) الضمير راجع إلى الموصل المراد به الخصوصية، يعني: ومع تلك الخصوصية تكون الصلاة واجبة لا محالة، وإن لم تُنشأ السببية للدلوك أصلاً.

(٧) يعني: - ومن عدم كون منشأ انتزاع السببية إلا الخصوصية الذاتية دون إنشاء السببية له - ظهر عدم صحة انتزاع السببية حقيقةً للدلوك من مثل إيجاب الصلاة عنده بدون تلك الخصوصية، حتى تكون السببية مجعولةً.

أيضاً^(١) عدم صحة انتزاع السببية له حقيقةً من إيجاب الصلاة عنده^(٢)، لعدم اتصافه^(٣) بها بذلك ضرورةً.

نعم^(٤) لا بأس

وهذا إشارة إلى بطلان القول بكون السببية وأخواتها مجعولةً بتبع التكليف، وقد عرفت توضيحه. وهذا وإن تقدّم بيانه في المتن بقوله: «حيث إنّه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتاً» لكنّه لا بأس بإعادته لأجل التمهيد لأمرٍ آخر، وهو بيان ما يراد من إطلاق السبب على الدلوك في الأخبار، وسيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى.

(١) يعني: كما انقذ عدم صحة انتزاع السببية للدلوك من قول الشارع: «دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة» كذلك لا يصح انتزاع السببية من قوله: «تجب الصلاة لدلوك الشمس».

(٢) هذا الضمير «ضمير له» راجعان إلى الدلوك.

(٣) أي: **العدم** اتصاف الدلوك بالسببية بسبب إيجاب الصلاة عنده.

(٤) استدراك على «عدم صحة انتزاع السببية له حقيقةً» وغرضه: أنّه لا مانع من إطلاق السبب **على** الدلوك مجازاً ولو بلحاظ تلازمهما في الوجود، لعدم انفكاك وجوب الصلاة عن الدلوك، فإنّهما متلازمان وجوداً، ولا ينفك أحدهما عن الآخر، كعدم انفكاك المسبب عن سببه، وإلا فلا سببية ولا مسببية حقيقةً، لكون سببية الدلوك ووجوب الصلاة معاً معلولين لتلك الخصوصية التكوينية، فاتّصاف الدلوك بالسببية بإيجاب الصلاة عنده - من دون تلك الخصوصية - يكون مجازاً. أو لإناطة المجمعول التشريعي به، فيكون ثابتاً بثبوت التشريعي ومن خصوصياته، فينسب المجعل إليه مجازاً.

باتصافه^(١) بها عنايةً، وإطلاق^(٢) السبب عليه مجازاً، كما لا بأس^(٣) بأن يُعبّر عن إنشاء وجوب الصلاة عند الدلوك - مثلاً - بأنه سبب لوجوبها، فكُنِّي [فيكُنِّي] به^(٤) عن الوجوب عنده.

فظهر بذلك^(٥) أنه لا منشأ لانتزاع السببية وسائر ما لأجزاء العلة^(٦) للتكليف إلّا ما [عمّا] (*) هي^(٧) عليها^(٨) من الخصوصية الموجبة

(١) أي: باتصاف الدلوك بالسببية بعناية التلازم في الوجود.

(٢) معطوف على « اتصافه » ومفسّر له.

(٣) هذا دفع لما قد يتوهم - من دلالة بعض النصوص على كون شيء كالدلوك سبباً للحكم بوجوب الصلاة - من أن السببية قابلة للجعل الشرعي حقيقةً، كقابلية الأحكام التكليفية له.

وحاصل وجه الدفع: أن هذا التعبير كناية عن إنشاء الوجوب للصلاة مثلاً عند الدلوك، لا أن المَجْعُول حقيقةً هو السببية، كما ربما يكون ذلك ظاهر الكلام.

(٤) أي: بكونه سبباً، وضمير « عنده » راجع إلى الدلوك.

(٥) أي فظهر - ببطان انتزاع السببية وأخواتها من الخطاب أصلاً لا استقلالاً ولا تبعاً - أنه ينحصر منشأ انتزاع السببية في الخصوصية الذاتية.

(٦) كالشرط وأخويه.

(٧) أي: أجزاء العلة، وقوله: « عمّا » متعلق بـ « انتزاع ».

(٨) الضمير راجع إلى الموصول المراد به الخصوصية.

(*) كلمة المجاوزة - في بعض النسخ - زائدة، إذ العبارة هكذا: لا منشأ لانتزاع السببية ... إلّا الخصوصية الموجبة لدخل كل واحد من أجزاء العلة في التكليف.

لدخل كل^(١) فيه على نحوٍ غيرِ دخل الآخر^(٢)، فتدبّر جيّداً (*).

(١) أي: كل واحد من أجزاء العلة في التكليف.

(٢) لدخل بعضها سببياً، والآخر شرطياً، وهكذا.

(*) ينبغي قبل التّظر في كلام المصنف التنبيه على أمرٍ محصّله: أنّ الموجودات منحصرة بلحاظ وعاء تقررها في أقسام ثلاثة، لأنّها إمّا خارجية وإمّا ذهنية وإمّا اعتبارية.

أمّا الأول - وهو ما يكون موجوداً في عالم العين - فإمّا أن يكون موجوداً في نفسه لنفسه بغيره، وهو أنواع الجواهر من الجسم والنفس والعقل وغيرها، وإمّا أن يكون موجوداً في نفسه لغيره بغيره أي لموضوعه، وهذا نحو تقرر المقولات العرّضية الموجودة بوجود رابطي، عدا مقولة الإضافة.

وأمّا الثاني، فهو ما يكون ظرف تقررهِ وتحصله الذهن كالكلية والجزئية والنوعية والجنسية والفصلية ونحوها، فإنّ معروضات هذه الاعتبارات الذهنية والمقولات الثانية التي هي من الخارج المحمولُ أمور ذهنية لا عينية، لكن بنحو القضية الحينية - لا المشروطة - كما عبّر به بعض المدققين^(١).

وأمّا الثالث، فهو ما يكون ظرف تقررهِ عالم الاعتبار، وهذا القسم وإن لم يكن له حظٌّ من الوجود الخارجي ولا الذهني الزائل بالذهول وغفلة النفس عنه، إلّا أنّ له تقراراً جعلياً حاصلاً بتباني العقلاء وتعاهدهم على فرض الوجود له بداعي كونه منشأً للآثار، فصقع الاعتبار برزخ بين وعاءي الوجودين العيني والذهني. والشاهد على وجود هذا القسم من الموجودات ظهور الآثار المترتبة عليها، لامتناع ترتبها على عدم المحض.

واعتباراتُ العقلاء فيما يحتاجون إليه من الأمور الاقتصادية والسياسية لحفظ النظام كالملكية والزوجية والحرية والرقية والضمان والولاية والقضاة ونحوها، كلها من الموجودات في عالم الاعتبار الحاصلة بتباني العقلاء عليها.

وكذا الأحكام الشرعية، فإنها أمور اعتبارية، سواء أكانت تأسيسية كما في الأحكام المتعلقة بالمهايات المخترعة من الصلاة والصيام والحج ونحوها، أم إمضائية كما في كثير من الاعتباريات المتداولة بين العقلاء كالبيع.

وأما متعلقات الأحكام من المهايات المخترعة، فهي وإن كانت مما اعتبرها الشارع وعين حدودها، إلا أن صدق الحكم الوضعي عليها لا يخلو من تعسف.

وأما الأمور الانتزاعية، فحيث إنها اعتبارات متقومة بالتصور ليس لها ما يحاذيها في الخارج أو في وعاء الاعتبار، فهي غير موجودة بالذات، وإنما يكون التقرر لمنشأ الانتزاع، ولذا تعدّ من الخارج المحمول، سواء انتزعت من الحقائق المتأصلة الخارجية، كانتزاع عنوان العلية والمعلولة من ذاتي العلة والمعلول الخارجيتين، والفوقية المنتزعة من ذات السقف، لا من عرض قائم به كما قيل.

أم من قيام عرضي بمحل، كالأبيضية المنتزعة عن الجدار الأبيض، وكذا من قيام المقولات بمحالتها.

أم من الأمور الاعتبارية، كانتزاع السبية من العقد المملّك في وعاء الاعتبار، لوضوح عدم ترتب الملكية تكويناً على الإيجاب والقبول، وإنما هو بالجعل والاعتبار وعينه. فوجود الاعتبارات الانتزاعية بالعرض لا بالتبع.

وقد تحصل ممّا تقدم اختلاف الحكم الشرعي والأمر الانتزاعي حقيقةً، وعدم جامع بينهما. وأنّ عدّ بعض الأمور من الأحكام الوضعيّة مع كونها اعتبارات ذهنية محضة - لعدم تطرق الجعل إليها لا أصالة ولا تبعاً - غير ظاهر. كما ظهرت المسامحة في عدّ بعض الوضعيات المستقلة في الجعل كالملكية والزوجية من الانتزاعيات. إلا أن يوسّع في المعنى الانتزاعي بشموله للموجودات الاعتبارية أيضاً.

لكنك عرفت الاختلاف بين سنخي الوجودين، ولا ينبغي الخلط بينهما .
 إذا عرفت ما ذكرناه، تعرف أنّ ما أفاده المصنف مُتَرَكِّبٌ - من انتزاع السببية من ذات السبب وكونها من خارج المحمول - لا يخلو من شيء، لما أُفيد من أنّه خلط بين موضوعات التكاليف وملاكاها، فإنّ الخصوصية التكوينية المقتضية لتشريع الحكم وإن امتنع انتزاعها عن الحكم، لتأخره عنها، إلّا أنّه ليس محل البحث، إذ الكلام في سبب المجعول لا الجعل، ومن العلوم عدم ترتب الحكم على موضوعه إلّا بعد وجوده وفعليته، ويكون تأخره عنه رتبياً لا زمانياً، وهو بمنزلة المعلول في عدم انفكاكه عن العلة زماناً، وحينئذٍ يكون منشأ انتزاع السببية - أعني به الحكم - مقارناً لوجود الموضوع.

وأورد الحق الإصفهاني على المصنف قِيَمًا بعد نفي سببية الدلوك وكونه شرطاً أو معدّلاً حقيقةً - كما تقدم في بعض التعاليق - بما محصّله: أنّ الشرط إمّا مصحّح فاعلية الفاعل أو متمم قابلية القابل، والشرطية إمّا أن تكون ماهوية، كاستعداد طبيعة النار باستعداد ماهوي للإحراق إذا كانت محاذية للمحترق مع خلوه عن الرطوبة، ولو لم يكن في العالم نار ولا إحراق. وإمّا تكوينية، وهي ظرف وجود الشرط والمشروط خارجاً، كتتحقق النار والوضع والمحاذاة ويوسة المحل خارجاً، وكتحقق الصلاة عن طهارة، حيث ينتزع عنوان الشرطية والمشروطية ممّا هو موجود بالذات. ولا كلام في هذين النحوين.

إنّما الكلام في الجعل القائم بالشارع، فالصلاة كما أنّها مشروطة واقعاً بالطهارة، لدخلها في فاعلية الصلاة في النهي عن الفحشاء أو في قابلية النفس للتأثر بآثرها، كذلك لها شرطية أخرى حاصلة بتعلق الأمر بها بمثل «صلّ متطهراً» إذ لولا دخلها في ذلك كان تقييد الطلب والبعث بها لغواً، وأخذها كاشف عن دخلها في الغرض، ومن العلوم أنّ شرطية الطهارة للمطلوب بما هو مطلوب منوطة بتقيد الطلب وإناطة المطلوب بها، إذ مع إطلاق الطلب لا تتصف الطهارة إلّا بالشرطية للغرض

وَأَمَّا النَحْوُ الثَّانِي^{١١} فَهُوَ

(١) يعني: ما لا يمكن الجعل فيه إلا تبعاً للحكم التكليفي، وهو كل ما له دخل في المكلف به، بأن يكون جزءاً أو شرطاً أو مانعاً أو قاطعاً له.

وحاصل ما أفاده في هذا القسم هو: أن جزئية شيءٍ للمأمور به - وأخواتها - لا تنتزع إلا من أمرٍ يتعلّق بأمرٍ متعددة تقوم بها مصلحة واحدة تدعو الشارع أو غيره ممن بيده الاعتبار إلى إنشاء أمرٍ واحد وحكمٍ فارد بتلك الأمور، وما لم يتعلّق أمرٌ وحداني بها لا يتصف شيءٌ منها بالجزئية للمكلف به، بداهة أن اتصاف شيءٍ

لا للمطلوب، كما هو واضح.

هذا في الشرطية للواجب والمتعلق.

وكذا في الشرطية للتكليف، فالدلوك مثلاً كما أنه شرط تأثير المصلحة المقتضية لإيجاب الصلاة. كذلك شرطٌ لكون إنشاء الأمر بالصلاة مصداقاً حقيقياً للبعث، ومن المعلوم أن اتصاف الدلوك بالمصادقية للإنشاء بداعي جعل الداعي لا موقع له إلا مرحلة التباب النوط بالدلوك، وهو أمر زائد على توقف تأثير المصلحة عليه. فالدلوك كالسبب، فكما أنها ما لم يتقيد الأمر بها لا تتصف بالشرطية للواجب، كذلك دلوك السبب، فهو متمم قابلية الإنشاء لانتزاع البعث منه.

وبهذا دبر أن ما لا يقبل الجعل هو العلية بمعنى دخل شيءٍ في التأثير واقعاً، فإنها ماهوية للعلية تكويناً ولا تشريعاً، وما يقبل الجعل هو الدخل في اتصاف الإنشاء بكونه عتلاً حقيقياً، فإنها محولة بتبع جعل منشأ الانتزاع^{١٢}.

وهذا إشكالٌ متكرر في هذا القسم الأول من عدم تطرق الجعل إليها لا يبرهن من

بكونه مأموراً به منوط بتعلق الأمر به، فاتصاف ما له دخل في متعلق الأمر بالجزئية ونحوها موقوف أيضاً على تعلق الأمر بجملة تلك الأمور.

نعم، لا يتوقف اتصاف شيءٍ بجزئيته للمتصور أو لذي المصلحة على تعلق أمرٍ بتلك الأمور، لكون دخله فيه تكوينياً لا اعتبارياً.

ومن هنا يظهر اندفاع توهم كفاية اختراع الماهيات الشرعية وجعلها في اعتبار الجزئية ونحوها مما له دخل في تلك الماهيات، حيث إنَّ الجعل فيها مستلزم لتحقيق وحدةٍ تقع موضوعاً للأمر، فكل واحد من ذوات الأجزاء متصف بالجزئية بالقياس إلى الوحدة الاعتبارية الناشئة من قبل الجعل، فلا حاجة إلى انتزاع عنوان الجزئية من الأمر المتعلق بالمتكررات.

توضيح الاندفاع: أنَّ معنى اختراع الماهيات هو تصورهما ولحاظهما بما هي مشتملة على مصلحة مهمة باعثة على الأمر، ويكون كل واحد من تلك الأمور المتكررة دخیلاً في تحصيلها، وبهذه الملاحظة وإن طرأ على الملحوظ وحدة ناشئة من قبل وحدة اللحاظ، وبه يتصف كل واحد من الأجزاء بالجزئية للملحوظ، لكنه ليس جزءاً للمأمور به، بل هو جزءٌ للملحوظ وجزءٌ محصلٌ المصلحة.

وأما الجزئية للمأمور به، فتتوقف على الأمر المتعلق بالكل، ومن المعلوم عدم كفاية مجرد اللحاظ في صحة اعتبار الجزئية ونحوها للمتكررات بعنوان كونها أجزاء المأمور به، بل لابدَّ من تعلق الأمر بالماهية حتى يتصف كل واحد من أجزائها بالجزئية للمكلف به، فلو قال ألف مرة: «جعلت الشيء الفلاني جزءاً» لم يصِرَ جزءاً للمأمور به، ما لم يؤخذ في متعلق الأمر، وبمجرد أخذه فيه يصح انتزاع الجزئية له، ولا ترتفع إلا برفع الأمر بالكل بنسخ الحكم الشرعي.

كالجزئية^(١) والشرطية والمأنية والقاطعية لما هو جزء^(٢) المكلف به وشرطه^(٣) وما نعه^(٤)

فالمحصل: أن الجزئية للمأمور به - وكذا الشرطية والمأنية والقاطعية له - منتزعة عن الأمر المتعلق بعدة أمورٍ متشعبة يجمعها غرض واحد، مقيدة بأمرٍ وجودي كالطهارة في الصلاة، أو عديمي كعدم لبس الحرير وما لا يؤكل فيها. وعليه، فالقسم الثاني من الأحكام الوضعية لا يكون إلا مجعولاً بتبع الحكم التكليفي، ولا جعل لها بالاستقلال، لأن جزئية السورة مثلاً لا تنتزع إلا عن الأمر المتعلق بمجملة أمور، فبدون هذا الأمر لا تنتزع جزئيتها للمأمور به وإن قال الشارع: «جعلت السورة جزءاً للصلاة» لما عرفت من توقف جزئية شيءٍ للمأمور به على تعلق الأمر بعدة أمور.

(١) ليس المراد بها الجزئية للمصلحة بمعنى الدخول في الغرض، ولا الجزئية في مقام اللحاظ المتقدم على الإنشاء، بل المراد الجزئية التي ينتزعها العقل بعد اعتبار المولى وجعله بالأمر بمركب، وكذا الكلام في أخواتها.

(٢) كالسورة في الصلاة.

(٣) كالستر والطهارة والاستقبال في مثل قوله: «صل مستتراً ومتطهراً ومستقبلاً» فإن تقيد الصلاة بهذه الأمور لأجل دخلها إما في تمامية فاعلية الفاعل بصيرورة الصلاة ناهيةً عن الفحشاء، وإما في قابلية القابل، وهي نفس المكلف المنزجرة بها عن المنكر.

(٤) كما إذا قال: «صل غيرَ لابسٍ للحرير وما لا يؤكل» والفرق بينه وبين القاطع هو: أن الشيء الذي يتقيد الصلاة بعدمه إن كان المطلوب منه عدم اقتران خصوص الأجزاء به فهو مانع، وإن كان مبطليته لأجل هدم الهيئة الاتصالية المعتبرة

وقاطعه^(١)، حيث^(٢) إن اتصاف شيءٍ بجزئية^(٣) المأمور به أو شرطيته أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالأمر بمجمله أمور^(٤) مقيدة بأمرٍ وجودي^(٥) أو عدمي^(٦)، ولا يكاد يتصف شيءٌ بذلك - أي كونه جزءاً أو شرطاً^(٧) للمأمور به - إلا بتبع ملاحظة الأمر بما^(٨) يشتمل^(٩) عليه^(١٠) مقيداً^(١١)

في الصلاة كان قاطعاً، وإن وقع في الأعدام المتخللة بين الأجزاء .

(١) كما إذا قال: «صل غير مستدبر القبلة».

(٢) تعليل لكون الجعل التشريعي - في ثاني أقسام الأحكام الوضعية - متوقفاً على التبعية للتكليف، وقد عرفت توضيحه.

(٣) الأولى أن يقال: «جزئيته للمأمور به أو شرطيته أو غيرهما له».

(٤) أي: الأمور الدخيلة في المركب قيداً وتقيداً وهي الأجزاء، كالصلاة التي تفتتح بالتكبير وتختتم بالتسليم، فينتزع الجزئية لكل واحد من ذوات الأجزاء .

(٥) المراد به خصوص الشرط، لدخول الجزء في قوله: «بمجملة أمور».

(٦) المراد به المانع والقاطع، فأخذ عدم كل واحدٍ منهما منشأً لانتزاع المانعية والقاطعية .

(٧) أو مانعاً أو قاطعاً، وإن أمكن شمول الشرط - بمعنى أوسع - للمانع والقاطع، بأن يراد بالشرط مطلق ما لخصوصيته دخل في المشروط وجودياً كان أو عديمياً.

(٨) متعلق بالأمر، والمراد بالموصول هو المأمور به، المؤلف من أجزاء وشرائط .

(٩) الضمير الفاعل المستتر راجع إلى الأمر .

(١٠) أي: على شيء .

(١١) حال من فاعل «يشتمل» وغرضه أن منشأ انتزاع الجزئية وأخواتها هو

بأمر^(١) آخر، وما لم يتعلق بها^(٢) الأمرُ كذلك لما كاد اتصف^(٣) بالجزئية (*) أو الشرطية، وإن أنشأ الشارعُ له^(٤) الجزئية أو الشرطية.

تعلق الأمر بشيء كالركوع والسجود والسورة مقيداً بكونها عن طهارة وعدم الاستدبار وعدم وقوعها في شعر ما لا يؤكل ووبره، فينتزع الجزئية للركوع، والشرطية للطهارة، والقاطعية للاستدبار، والمانعية للبس ما لا يؤكل، من الأمر بالصلاة المشتملة على الركوع ونحوه مع تقيدهما بالطهارة.

(١) أي: بشيء آخر كالطهارة، وليس المراد منه الطلب.

(٢) أي: إذا لم يتعلق الأمر بمجمل من الأمور مقيداً بأمر آخر وجودي أو عديمي، لم ينتزع الجزئية والشرطية وغيرهما، فقله: «كذلك» أي مقيداً.

(٣) أي: اتصف الشيء بالجزئية ... الخ، والأولى: «يتصف» لكونه خبراً لفعل المقاربة، أو حذف «كاد» بأن يقال: «لما اتصف».

(٤) أي: لذلك الشيء، وحاصله: أن إنشاء الجزئية ونحوها بالاستقلال

(*) الأولى حذفها، لأنّ عنوان الجزئية ينتزعها العقل من نفس الأمر بمجمله أمورٍ، سواء قيّد بشرط وجودي أو عديمي أم لا، فإنّ جزئية الركوع للصلاة تنتزع من نفس الأمر بماهية أولها التكبير وآخرها التسليم، وإثما المنوط بلحاظ الأمر مقيداً بشيء آخر هو الشرطية والمانعية والقاطعية.

وأوامر الأجزاء وإن كانت ارتباطية، لتقيد وجوب السورة بوقوعها بعد التكبير وقبل الركوع، فكلٌّ منها ملحوظ بشرط شيء، لكن هذه المتكثرات قد عرض عليها الوحدة بتعلق أمرٍ واحدٍ بنفسه بالمركب منها، ولا يتوقف انتزاع الجزئية على تقيد ذلك الأمر بالمركب بشيء آخر، وإثما يتوقف انتزاع الشرطية على التقيد بأن يقال: «صلّ متطهراً».

وجعل^{١١} الماهية وأجزائها [واختراعها] ليس إلّا تصوّر [تصوير] ما فيه المصلحة المهمة الموجبة للأمر بها، فتصوّرُها [فتصويرها] بأجزائها وقيودها لا يوجب اتصافَ شيءٍ منها بجزئية المأمور به أو شرطيته [شرطه] قبل^{٢١} الأمر بها^٣، فالجزئية للمأمور به أو الشرطية له إلّا ما ينتزع لجزئه أو شرطه^٤ بملاحظة الأمر به، بلا حاجةٍ إلى جعلها^٥ له،

لا يُجدي في اتصاف شيءٍ بالجزئية ونحوها، ما لم يتعلّق أمرٌ بجملة أمورٍ قائمة بمصلحة واحدة، كالنهي عن الفحشاء بالنسبة إلى الأمر بماهية الصلاة، لما عرفت من كون اتصاف مركّب بعنوان المأمور به متقومًا بتعلق الأمر والطلب به، فما لم يتعلّق أمرٌ بمركّبٍ لا يتصف أجزاؤه بكونها أجزاء المأمور به، وإن اتّصفت بكونها أجزاء المركّب والماهية وذو المصلحة، كما لا يخفى.

(١) مبتدأ خبره «ليس إلّا» وهذا إشارة إلى التوهم المزبور، أعني به كفاية معمولية الماهيات المخترعة للشارع في صحة انتزاع الجزئية لأجزائها، وقد عرفت نفس التوهم ودفعه بقولنا: «ومن هنا يظهر اندفاع توهم كفاية اختراع الماهيات ... إلخ» فراجع (ص ٣١٩).

(٢) ظرف لقوله: «اتصاف».

(٣) الضمائر المؤنثة من قوله «للاّمر بها» إلى هنا راجعة إلى الماهية.

(٤) هذا الضمير وضميرا «له، لجزئه» راجعة إلى المأمور به.

(٥) أي: بلا حاجةٍ إلى جعل الجزئية والشرطية لذلك الشيء جعلاً مستقلاً، فإنّ منشأ الانتزاع تعلق الأمر بالكل الموجب لاتصاف جزئه وشرطه بالجزئية والشرطية.

والأولى تثنية ضمير «جعلها» لتعدد المرجع.

وبدون الأمر به ^(١) لا اتصاف بها أصلاً، وإن اتّصف بالجزئية أو الشرطية للمتصور أو لذي المصلحة ^(٢) كما لا يخفى (*).

- (١) يعني: وبدون الأمر بالمأمور به لا اتّصف بالجزئية لأجزائه أصلاً.
- (٢) وهو خارج عن محل البحث، لما عرفت من أنّ منشأ انتزاع جزئية السورة مثلاً للصلاة ليس دخلها في الوفاء بالغرض، ولا في كونها بعض الملحوظ، وإتّما هو اتصاف الكل بالمطلوبية الناشئة من تعلق الطلب به المنبسط على كل جزءٍ منه.
- فتحصّل ممّا ذكره المصنف في القسم الثاني: أنّ الشيء الذي له دخل في متعلق الأمر، لا ينتزع عنوان الجزئية ونحوها له إلّا بعد تعلق الأمر بمجملة أمورٍ مؤثرة في غرض واحد وملاك فارد، فهذا القسم الثاني من الأحكام الوضعية ليس مجموعاً بالاستقلال، بل بالتبع والعرض، لكونها منتزعةً عن التكليف، فافترقت عن القسم الأوّل غير القابل للجعل أصلاً، والأجنبي عن الحكم الوضعي قطعاً، وعن القسم الثالث الآتي بيانه، لأنّه ممّا يصح تطرق كل من الجعل الاستقلالي والعرضي إليه.

(*) فرّق شيخنا المحقق العراقي رحمته بين الجزئية والشرطية، بانتزاع الأولى من التكليف دون الثانية، وذلك لأنّ الجزئية الحقيقية منتزعة من الوحدة الاعتبارية الطارئة على المتكثرات، الناشئة من تعلق تكليف واحدٍ بها، فالتكليف بالنسبة إليها محقق حقيقة المضاف وهي الجزئية وإضافتها إلى الواجب، بحيث لولاه لا يكون منشأ اعتبار أصل الجزئية للواجب، بل للملحوظ أو غيره.

وهذا بخلاف الشرطية والممانعة، فإنّهما أمران واقعيّان منتزعان من الإضافة والربط الخاصّ بين الشيء وذات الواجب، في المرتبة السابقة على تعلق التكليف، بحيث كان الوجوب قائماً بالربط المزبور كقيامه بذات العمل، فهما كعنوان المقدمة للواجب، فإنّ ما هو طرف إضافة المقدمة، وما يصدق عليه بالحمل الشائع أنّه

مقدمة، يكون في رتبة سابقة على تعلق الوجوب، ولذا يسري إليها الوجوب من ذي المقدمة بمجرد تعلقه به .

نعم، صدق عنوان « مقدمة الواجب » منوط بتعلق الخطاب بذى المقدمة ومتأخر عنه، لكن طرف هذه الإضافة وما هو بالحمل الشائع شرط أو مقدمة، ليس متوقفاً على تعلق الخطاب المقيد بذلك الشيء، لوضوح أن الشيء قد يكون قيداً لآخر وطرفاً لإضافته ولو لم يكن في العالم حكم، كالرقبة المؤمنة وزيد العالم .

وعليه، ففرق بين الجزئية للواجب والشرطية والمانعية له، إذ لا واقع للجزئية قبل الأمر بالمركب، فانتراعها منوط بتعلق الوجوب بعدة أمور. وأما الشرطية للواجب فتنتزع عن الخصوصية التكوينية القائمة بذات الشرط، وليست حكماً وضعياً تابعاً للتكليف^(١).

لكن لم يظهر مرامه رفع مقامه في الفرق بين الجزئية وبين الشرطية والمانعية، حيث إن مناط الاتصاف في جميعها هو الدخل التكويني في الغرض المترتب على المتكثرات، إذ لا يتصف شيء بالجزئية والشرطية والمانعية إلا بهذا الدخل، ومن المعلوم أجنبية الطلب المتعلق بهذه المتكثرات عن الاتصاف بالجزئية الحقيقية. وكذا الشرطية والمانعية، لما مرّ من أن مناط هذا الاتصاف الحقيقي هو الدخل التكويني في الملاك، دون الأمر الوجداني المتعلق بالمتكثرات .

نعم، اتصافها بالجزئية وغيرها لذي المصلحة بوصف كونه مأموراً به يتوقف على تعلق الأمر الواحد بتلك المتكثرات، فالركوع جزء حقيقي للصلاة، لدخله تكويناً في مصلحتها، وجزء انتزاعي لها بعد تعلق الأمر بالصلاة، فقبل الأمر يكون الركوع جزءاً حقيقياً لذي المصلحة، وبعده يصير جزءاً انتزاعياً أيضاً للمأمور به .

وَأَمَّا النُّحُو الثَّالِثُ^{١)}

(١) وهو ما يكون قابلاً للجعل أصالةً بإنشائه مستقلاً وتبعاً للتكليف، وإن كان الصحيح كونه مجعولاً بالاستقلال كما سيأتي. وضابط هذا القسم كل أمر اعتباري له أثر شرعاً وعرفاً كالحجية والقضاة والولاية والإمامة والخلافة والضمان وغيرها، فإنَّ هذا النحو من الأحكام الوضعيّة يحتمل فيه وجهان: أحدهما: أن يكون منتزِعاً عن الحكم التكليفي، لإمكان انتزاعه عن الأحكام الشرعية التي تكون في مواردها، فيقال: الزوجية مثلاً منتزعة عن جواز المباشرة والتّظر واللمس ونحوها، وإليه ذهب شيخنا الأعظم رحمته الله، حيث أنكر جعل هذه

وكذا الحال في الشرط والمانع، فإنَّ دخلهما تكويناً في الغرض أوجب اتصافهما بالشرطية والمانعية، بالإضافة والربط الخاصّ بين الجزء والشرط والمانع وذات الواجب في الرتبة السابقة على تعلق الوجوب الشرعي ثابتة، كعنوان المقدمة، فإنَّ المحمول بالحمل الشائع عليها هو عنوان المقدمة. نعم لا يحمل عليها مقدمة الواجب، كما لا تتصف بالوجوب أيضاً - بناءً على وجوبها - إلّا بعد تعلق الوجوب بذيها.

فالمستحصل: أنَّ الجزئية والشرطية والمانعية أمور واقعية غير متوقفة على تعلق الطلب بما يقوم به الغرض. نعم الاتصاف بالجزئية ونحوها للواجب منوط بتعلق الأمر به، وهذا الاتصاف إنتزاعي.

فقد ظهر أنَّه لا فرق بين الجزئية وغيرها في الحقيقية والانتزاعية، وكلّها على وزن واحد.

ومّا ذكرنا يظهر حال الرقبة المؤمنة وزيد العالم، فإنَّ قيديّة المؤمنة للرقبة والعالم لزيد ثابتة قبل تعلق الوجوب بعق الرقبة المؤمنة وبإكرام زيد العالم، وبعد تعلقه بهما يتصفان بقيديتهما لموضوع الواجب.

الأُمور الاعتبارية أصالةً، وادَّعى كونها منتزعةً من التكليف، قال في مجعولية الصحة والفساد في المعاملات وعدمها: «فإن لوحظت المعاملة سبباً لحكم تكليفي كالبيع لإباحة التصرفات، والنكاح لإباحة الاستمتاع، فالكلام فيهما يعرف ممَّا سبق في السببية وأخواتها. وإن لوحظت لأمرٍ آخر كسببية البيع للملكية والنكاح للزوجية والعنق للحرية، وسببية الغسل للطهارة، فهذه الأُمور بنفسها ليست أحكاماً شرعية، نعم الحكم بثبوتها شرعي، وحقائقها إمَّا أُمور اعتبارية منتزعة من الأحكام التكليفية كما يقال: الملكية كون الشيء بحيث يجوز الانتفاع به وبعوضه، والطهارة كون الشيء بحيث يجوز استعماله في الأكل والشرب والصلاة، نقيض النجاسة.

وإمَّا أُمور واقعية كشف عنها الشارع، فأسابها على الأوّل في الحقيقة أسباب للتكاليف، فيصير سببية تلك الأسباب في العادة كمسبباتها أُموراً انتزاعية ...» (١).

وفي موضع آخر حَكَمَ بانتزاع ضمان الصبي لما أتلفه من خطاب تعلّقي وإن لم يكن مخاطباً حال صباه بوجوب الأداء، وذلك الخطاب التعلّقي هو: وجوب غرامة المثل أو القيمة، إذا اجتمع شرائط التكليف من البلوغ والعقل واليسار (٢).

وأمَّا الحجية، فتنتزع من وجوب العمل بقول الثقة أو المفتي، وليست مجعولة بالأصالة، وهكذا.

ثانيهما: أن يكون مجعولاً بالاستقلال، يعني: جعل كل واحد من هذه الأُمور الاعتبارية بالذات، وجعل أحكامها المترتبة عليها تبعاً، فإنّ هذا القسم من الوضعيات لما كان من الأُمور الاختراعية التي يدور وجودها في وعاء الاعتبار مدار لحاظ

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ١٣٠

«٢» المصدر، ص ١٢٦

معتبرها وجعله، كان المهم في ترتب أحكامها عليها إنشاءها، سواء أكان بعقد أم إيقاع على اختلافها، فنتزع الملكية الواقعية من جعله تعالى شيئاً ملكاً لأحد، كأمره جلّ وعلا رسوله ﷺ بإعطاء فذك لبضعة الطاهرة سيدة نساء العالمين عليها الصلاة والسلام، ومن إجازة التصرف وإباحته بأنحائه في مالٍ معيّن، فإنّ كل واحد من هذين النحويين منشأ لانتزاع الملكية.

واختار المصنف رحمه الله الوجه الثاني.

وعليه، فمدّعاه مؤلف من عقدين: إيجابي، وهو كون هذا القسم الثالث مجعولاً بالاستقلال كالأحكام التكليفية، وسلبي، وهو عدم كونه مجعولاً بتبع الحكم التكليفي ومنتزعاً منه.

واستدلّ على العقد الإيجابي بوجه واحد، وعلى السلبي بوجوه ثلاثة سيأتي بيانها إن شاء الله تعالى.

فإن قلت: اختيار الوجه الثاني ينافي ما أفاده في أوّل كلامه بقوله: «ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه وتبعاً للتكليف» فإنّ الجزم بخصوص الجعل الاستقلالي ينافي عدّة جملة من الأحكام الوضعية قسماً ثالثاً، وهو ما يتطرّق فيه نحوان من الجعل.

قلت: لا منافاة بين الكلامين، فإنّ قوله هناك: «وإن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه وجعله...» ممّا يدلّ على أنّ إمكان الانتزاع من التكليف مجرد احتمال لم يقم عليه دليل، ومن المعلوم أنّ باب الاحتمال لا يسدّه قيام الدليل على الأصالة في الجعل.

نعم، كلامه هنا لا يخلو من تهافتٍ مع مختاره في الحاشية، حيث استقرّ رأيه على

فهو كالحجة^(١) والقضاة^(٢)

جواز كلا الجعلين، فلاحظ «١».

(١) المراد بها ما يوجب انقطاع العذر عن العبد، أو ما يصح احتجاجه به على المولى، وذلك يجعل طريق له عند جهله بالواقع، من خبر الثقة أو فتوى الفقيه ونحوهما. واختار الشيخ انتزاعها من نفس وجوب الجري على وفق الحجة، وقد تقدم كلامه في أول بحث الأمارات «٢»، واختار المصنف أنها مجعولة بالأصالة.

ويمكن أن يكون الوجه فيه ما روي عن مولانا الإمام الحجة صلوات الله وسلامه عليه في الإرجاع إلى رواة الأحاديث بقوله: «فإنهم حجتى عليكم» «٣».

فإن تعليله عليه السلام لوجوب الرجوع إليهم بكونهم حجة يدل على أن حجة قولهم ليست منتزعة من إيجاب الرجوع إليهم، لعدم صحة جعل معلول الحكم علّة له، فيدور الأمر بين كون التعليل إنشاءً للحجة بعد ما لم تكن مجعولة قبل، وهو بعيد، لأنّ تعليل وجوب الرجوع بأمر متأخر الثبوت لا يستقيم، وبين الإخبار عن جعلها سابقاً قبل إيجاب الرجوع إليهم، ولا يتحقق إلّا بجعلها سابقاً مستقلاً.

(٢) وهي منصب فصل الخصومة، فتنزع تارة من جعل نفس المنصب بمثل قوله عليه الصلاة والسلام: «فارضوا به حكماً، فإنّي قد جعلته عليكم حاكماً» «٤» وأخرى من التكليف بأن يقال: «يا فلان افصل نزاع المترافعين».

«١» حاشية الرسائل، ص ١٩٦

«٢» لاحظ: منتهى الدراية، ج ٥، ص ٢٧

«٣» وسائل الشريعة، ج ١٨، ص ١٠١، الباب ١١ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٩

«٤» المصدر، ص ٩٩، الحديث الأول

والولاية ^(١) والنيابة ^(٢) والحرية والرّقية والزوجية والملكية إلى غير ذلك ^(٣)، حيث إنّها وإن كان من الممكن ^(٤) انتزاعها من الأحكام التكميلية التي تكون في مواردها - كما قيل - ومن ^(٥) جعلها بإنشاء أنفسها ^(٦)، إلّا ^(٧) أنّه لا يكاد يشك

- (١) كجعل الولاية الإلهية المطلقة لمولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين، يوم الغدير، وكالولاية المفعولة على الصغير للأب والجدّ، وعلى غيره لغيرهما.
- (٢) كجعل الوكالة لشخص، فإنّ الوكيل نائب عن الموكل فيما وكلّ فيه.
- (٣) كالتسالم المنشأ بعقد الصلح، والبينونة الحاصلة بالطلاق، والضمان بالإتلاف، وغيرها من الاعتباريات المنشأة بالعقود والإيقاعات، وكالطهارة والنجاسة والصحة والفساد.
- (٤) أي: من المحتمل، وإن كان هذا الاحتمال ضعيفاً، كما أشار إليه بقوله: «كما قيل» وفي هذا تعريض بما تقدم عن الشيخ الأعظم رحمته من انتزاع الوضع من التكليف، حتى مثل ضمان الصبي لما أتلّفه، مع عدم مخاطبته بوجوب الأداء فعلاً.
- (٥) معطوف على «من الأحكام» وهذا إشارة إلى الاحتمال الثاني.
- (٦) هذا الضمير وضمائر «إنّها، انتزاعها، مواردها، جعلها» راجعة إلى المذكورات من الحجية وما تلاها.

(٧) هذا شروع في إثبات العقد الإيجابي، ومحصله: عدم الإشكال في صحة انتزاع الملكية والزوجية والحرية ونحوها من مجرّد جعله تعالى، أو من جعل من يده الاعتبار بإنشاء مفاهيمها، من دون إناطتها بتكليف يصلح لانتزاعها منه، بل توجد هذه الاعتبارات بصرف إنشائها، كوجود الأحكام التكميلية بنفس إنشائها، كإنشاء الملكية بالبيع أو الهبة وغيرها من النواقل، وإنشائها بمثل «ما تركه الميت فلوارثه» لدلالة اللام على اعتبار الشارع مالكية الوارث لتركة مورثه، وإنشاء

في صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى، أو من بيده الأمر^{١)} من قبله - جلّ وعلا - لها^{٢)} بإنشائها، بحيث^{٣)} يترتب عليها آثارها، كما تشهد به^{٤)} ضرورة صحة انتزاع الملكية والزوجية والطلاق والعناق بمجرد العقد أو الإيقاع^{٥)}

الزوجية بعقد النكاح، وهكذا، ومن المعلوم أنّ المنشأ بالعقد وغيره نفس المفاهيم بلا دخل للحكم التكليفي.

(١) وهو النفس المقدّسة النبوية والولوية صلوات الله وسلامه عليهما وآلهما.

(٢) هذا و« بإنشائها » متعلقان بـ « جعله » وهذان الضميران كضميري « عليها، آثارها » راجعان إلى المذكورات في القسم الثالث من الحجية وغيرها.

(٣) بيان لإنشائها بأنفسها.

(٤) أي: بما ذكر من صحة انتزاعه من مجرد جعله، وهذا شروع في إثبات العقد السلبي بوجوه يستفاد منها صحة العقد الإيجابي أيضاً، وهي ثلاثة، وهذا أوّلها.

وحاصله: أنّه لو كانت الزوجية منتزعةً عن التكليف، للزم عدم صحة اعتبارها إلّا بملاحظة ذلك التكليف، كجواز النّظر إلى الزوجة. واللازم باطل بالضرورة فالملزوم مثله، إذ لا شبهة في صحة اعتبار الزوجية من إنشاء مفهومها بقوله: « زوجتك فلانة » من دون ملاحظة جواز النّظر وجوب الإنفاق وغيرها من الأحكام التكليفية، بل ومع عدم التفاته إليها، كما هو واضح.

وأما الملازمة، فواضحة إذ المفروض أنّه لا منشأ لاعتبار الزوجية إلّا التكليف، فلا وجود لها بدونه.

(٥) وهو المالك في الأوّل، والزوجة في الثاني، والزوج في الثالث، والسيد في

الرابع.

بيده الاختيار بلاملاحظة^(١) التكاليف والآثار. ولو^(٢) كانت منتزعةً عنها لما كاد

(١) متعلق بـ « صحة انتزاع » والمراد بالآثار الأحكام الشرعية المترتبة على هذه العناوين الأربعة.

(٢) أي: والحال أن هذه الأمور لو كانت منتزعةً عن التكاليف في مواردها امتنع اعتبارها بدون ملاحظة تلك التكاليف، مع أنه يصح الانتزاع بدون ملاحظتها. بل قد لا يكون في مورد الوضع تكليف أصلاً، كما في ملكية الصبي والمجنون لما انتقل إليهما بمثل الإرث، إذ ليس إباحة التصرف ونفوذه في مالهما إلا للولي، وليس لهما هذه الإباحة حتى تكون هي منشأ الانتزاع.

وانتزع الملكية الفعلية لهما من جواز تصرفهما بعد البلوغ والإفاقة مشكل جداً، ضرورة أن فعلية الأمر الانتزاعي - وهي الملكية مثلاً - تستدعي فعلية المنتزع عنه، والمفروض عدم فعليته، لكون قلم التكليف مرفوعاً عنهما.

وما أفاده الشيخ رحمته من انتزاع ضمان الصبي لما أتلفه من خطاب تعلقي مثل: «إذا بلغت فادفع بدل ما أتلفته حال صباك» غير ظاهر، لاقتضاء فعلية الضمان لفعلية منشأ انتزاعه، مع أنه قد يتحقق الضمان فعلاً ولا فعلية للتكليف أصلاً، كما إذا مات الصبي قبل البلوغ أو جُنَّ بمجنونٍ إطباقي. فما أُفيد - مع عدم تماميته في نفسه - أخص من المدعى، لتوقفه على بلوغه مجتمعاً للشرائط.

ولأجل التخلص من الإشكال جعل المحقق الآشتياني خطاب الولي منشأ الانتزاع، لفعلية خطابه بدفع بدل ما أتلفه الصبي.

[قال رحمته: «على أنه يمكن فرض وجود خطاب وتكليف في حال الصغر أيضاً، لكن لا بالنسبة إلى الصبي، بل بالنسبة إلى وليه. ولا ريب في اكتفاء هذا المقدار أيضاً»^(١).]

يصح اعتبارها إلا بملاحظتها، وللزم^(١) أن لا يقع ما قُصِدَ، ووقع ما لم يُقصد (*).

ولكنك خير بأن خطاب الولي إنما يصح لانتزاع ضمان نفسه لا ضمان شخص آخر. \
وعليه، فلا وجه لإثبات ضمان الصبي فعلاً إلا قابلية هذا الأمر الاعتباري للجعل أصالةً.

(١) هذا هو الوجه الثاني، وحاصله: أنه - بناءً على مجعولية الملكية مثلاً - يتبع التكليف - يلزم أن يكون المقصود غير واقع، والواقع غير مقصود، إذ المقصود من قوله: «بعتك داري» مثلاً هو إنشاء مفهوم البيع أعني به التملك، دون التكليف الثابتة للملك كجواز التصرف، والمفروض أن التملك لا يتحقق بمجرد الجعل والإنشاء، بل يتبع الأحكام، فاللازم حينئذ أن يكون الواقع بقوله: «بعت» هو التكليف، ولم يتعلق به القصد حسب الفرض، إذ المقصود هو إيجاد الملكية، والمفروض عدم وقوعها، لكونها تابعةً للتكليف، فيلزم تخلف قاعدة تبعية العقود للقصد، فلا محيص عن الالتزام بكون الملكية ونحوها من الأمور المجعولة أصالةً لا تبعاً.

(*) لا يخلو من تأمل، أما أولاً: فلأن أسباب الأحكام الوضعية من الملكية والزوجية ونحوهما قد تكون قهرية، كالموت الموجب لانتقال إضافة الملكية قهراً، وقد تكون اختيارية، وهي توجد تارةً بالإنشاء كجميع ما يُنشأ بالعقود والإيقاعات، وأخرى بالفعل الخارجي كحيازة المباحات الأصلية. ولا ريب في تحقق الحكم التكليفي في السبب القهري كالموت، والاختياري غير الإنشائي كالحيازة، ضرورة حكم الشارع بجواز تصرف الحائز للمباح الأصلي فيما حازه، وعدم جواز تصرف غيره فيه إلا بإذنه، وتنتزع الملكية عن ذلك.

كما لا ينبغي^(١) أن يشك في عدم صحة

(١) متعلق بـ «لا يكاد يشك» وهو الوجه الثالث، ويحتمل فيه إرادة أحد أمرين:

الأول: أنه لا يصح انتزاع الملكية مثلاً من التكليف، إذ قد يكون التكليف

وكذا في الإرث، لحكمه بجواز تصرف الوارث في مال المورث، وعدم جواز تصرف غيره فيه، وإن كان مدلول بعض الأدلة جعل الملكية بالأصالة بمثل «ما تركه الميت فلوارثه».

وأما في العقود والإيقاعات، فلا يقع شيء من التكليف والوضع، لأن حكم الشارع بسلطنة الناس على أموالهم منوط بموضوعه أعني به إضافة الملكية، وهي غير متحققة، لعدم تأصلها بالجعل والاعتبار حسب الفرض، وما لم تتحقق هذه الإضافة لا معنى للسلطنة على المال. ومع عدم إفادة الإنشاء لشيء من الوضع والتكليف المترتب عليه، يلزم كون صيغ العقود لقلقة لسان خالية عن الأثر، لا أن الواقع هو التكليف غير المقصود.

وأما ثانياً: فلائنه لو فرض وقوع التكليف بالعقد دون الوضع، لم يلزم ما ذكره نحو من عدم وقوع ما قصد، فإن الأمر الانتزاعي إذا كان منشأ انتزاعه مجعولاً تشريعياً كان مجعولاً تبعياً عنده.

وعليه، فما قصد وقوع تبعاً، وإن كان ما وقع بالأصالة - وهو التكليف - غير مقصود، ولكن وقوع التكليف بدون قصد المتعاقدين لا يتوقف على قصد وقوعه، لعدم كونه مسبباً عن إرادة المكلف، فإنّه حكم شرعي منوط بتحقيق موضوعه، ومن المعلوم أن الأصالة والتبعية ليستا دخيلتين في المجعولية ولا في كونهما مقصودتين^(١).

موجوداً ولا يصح انتزاع الملكية منه، كإباحة التصرفات في المباحات الأصلية، وقد لا يكون التكليف موجوداً فعلاً مع وجود الملكية قطعاً، كما في شراء الولي متاعاً للموئلي عليه من الصغير أو المجنون أو السفیه، فإنّ الموئلي عليه يملك مع عدم جواز التصرف له فعلاً لمحجوريته.

وكذا الزوجية، فإنّها لا تنتزع عن جواز المباشرة ونحوه من أحكامها، ضرورة جوازها في الأمة المملوكة والمحلّلة مع عدم كونها زوجةً، وبداهة وجود الزوجية مع حرمة المباشرة، كما في الصغيرة والحائض.

الثاني: أنّ هذه الاعتبارات كالزوجية والملكية ونحوهما قد أخذت في الخطابات الشرعية موضوعاتٍ لأحكام، كوجوب الإنفاق على الزوجة، وحرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه ونحو ذلك، ومن المعلوم أنّ الموضوع مقدّم على الحكم رتبةً، فإذا فرض تبعيته له لزم الدور، لترتب الزوجية حينئذٍ على الحكم، لانتزاعها عنه، وتقدمها على الحكم، لكونها موضوعاً له.

والفرق بين هذين الوجهين ظاهر، فإنّ الأوّل منهما ناظر إلى امتناع الانتزاع في بعض الموارد، فالدليل أخصّ من المدعى، وهو كافٍ في منع دعوى الانتزاع كلّيةً. والثاني ناظر إلى امتناع الانتزاع بالمرّة، لمحذور الدور الذي عرفته، فإنّه برهان على استحالة الانتزاع عقلاً حتّى في موردٍ واحد، إذ لا معنى لانتزاع الملزوم من لازمه المتأخّر عنه.

وتعبيرُ المصنف بـ «عدم صحة انتزاعها» وإن كان أوفق بالتقريب الثاني، لأنّه يمنع الانتزاع كلّيةً، إلّا أنّ إرادة التقريب الأوّل لعلّها أقرب إلى مقصود المصنف، لإمكان تقريب الانتزاع بوجهٍ لا يترتب عليه محذور الدور، وذلك بعدم انتزاع الملكية

انتزاعها^(١) عن مجرد التكليف في موردها^(٢)، فلا ينتزع^(٣) الملكية عن إباحة التصرفات، ولا الزوجية من جواز الوطء، وهكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود والإيقاعات^(٤).

فانقدح^(٥)

والزوجية من مطلق الأحكام التكليفية المتأخرة عن نفسها رتبةً، بل إرادة حكم خاص، وهو ما أفاده في الحاشية بقوله: «معنى ما ذكرنا أنه يصح انتزاعه من الآثار التكليفية للمورد بما فيه من الخصوصيات المقتضية لها، لا عما اعتبر آثاراً له منها، كي يستلزم انتزاع الملزوم عن لازمه المساوق لتقدم المعلول على علته»^(١) فتأمل في العبارة.

(١) أي: انتزاع الحجية والقضاة وأخواتها مما تقدم.

(٢) أي: مورد الحجية وأخواتها، والأولى أن يقال: «في مواردنا».

(٣) متفرع على عدم صحة انتزاع القسم الثالث - من الأمور الوضعية - عن التكليف.

(٤) فلا ينتزع الضمان من وجوب الغرامة بدفع بدل التالف، ولا الحجية من وجوب العمل بقول الثقة أو العادل أو المفتي، ولا بينونة في الطلاق من وجوب الاعتداد، وهكذا.

والوجه في ذلك كله هو انفكاك الوضع عن التكليف، وعدم استلزام التكليف له دائماً.

(٥) هذه نتيجة تلك الوجوه الثلاثة الدالة على بطلان الانتزاع في القسم الثالث،

بذلك ^(١) أن مثل هذه الاعتبارات إنما تكون مجعولةً بنفسها، يصحّ انتزاعها بمجرد إنشائها ^(٢) كالتكليف، لا مجعولةً باتباعه ومنتزعةً عنه ^(٣).

وهم ودفع، أمّا الوهم ^(٤) فهو: أن الملكية كيف جعلت من الاعتبارات الحاصلة بمجرد الجعل والإنشاء التي تكون من خارج المحمول ^(٥)،

حيث إن مقتضاها كون الاعتبارات المزبورة مجعولةً بالاستقلال.

(١) أي: بما ذكرناه من الوجوه الثلاثة الدالة على بطلان الانتزاع في مواردنا.

(٢) هذا هو المراد بجعلها استقلالاً وأصالةً، في مقابل انتزاعها من التكليف.

(٣) هذا الضمير وضمير « باتباعه » راجعان إلى « التكليف ».

(٤) هذا إشكال على جعل « الملكية » من الاعتباريات القابلة للجعل أصالةً، كالحجية والقضاة والولاية ونحوها، مع أن عدّها منها غير سديد، لكون الملكية من مقولة الجدة التي يكون لها ما يحاذيها في الخارج، فهي من المقولات المحمولات بالضميّة، يعني: أنها توجد في الخارج، كالهئية الحاصلة من التعمم والتقصص والتنعّل ونحوها، ومن المعلوم أن الملكية التي لها ما يحاذيها في الخارج أجنبية عن الملكية المجعولة بالإنشاء التي لا تكون إلّا محض الاعتبار، ولا وجود لها في الخارج، ولا ريب في أن الموجود الخارجي التكويني لا يوجد بالأمر الاعتباري، بل بالسبب التكويني كالتعمم.

والحاصل: أن الملكية لا توجد بصرف الإنشاء، لأنها متأصلة، والمتأصل لا يقبل الجعل الاعتباري، فينبغي إخراج الملكية عن هذا السنخ من الأمور الوضعية. (٥) قد فسرّ الخارج المحمول بما ينتزع عن ذات الشيء بدون ضمّ ضميّة إليه، كالإنسانية والبقرية المنتزعتين عن ذات الإنسان والبقر، بدون ضمّ شيءٍ إليهما، كما يشهد له قول الحكيم السبزواري:

حيث ^(١) ليس بجذائها في الخارج شيء، وهي ^(٢) إحدى المقولات المحمولات بالضميمة ^(٣) التي لا تكاد تكون بهذا السبب ^(٤)، بل بأسباب أخر كالتعمم والتقص والتنعل ^(٥)، فالحالة الحاصلة منها للإنسان هو الملك،

«والخارج المحمول من صميمه يغير المحمول بالضميمة» ^(١)

ويطلق على كل ما لا يحاذيه شيء في الخارج، فالملكية المجعولة بقوله: «بعت» لا يطلق عليها الخارج المحمول، لوجود ما بجذائها في الخارج.

(١) تعليل لكون الاعتبارات المذكورة من الخارج المحمول الذي لا يحاذيه شيء في الخارج، إذ ليس لتلك الأمور الاعتبارية ما يحاذيها في الخارج.

(٢) الواو للحال من نائب فاعل «جُعِلَتْ» يعني: والحال أن الملكية إحدى المقولات التسع، فكيف تعدّ أمراً اعتبارياً؟ كما هو حال الأحكام الشرعية.

(٣) وهي باصطلاح أهل المعقول المحمولات المنتزعة عن الشيء مع ضميمة كالأسودية المنتزعة عن الجسم المتلونّ بالسواد، فالمحمول بالضميمة هو ما يحاذيه شيء في الخارج، كالهئية الحاصلة من التعمم ونحوه.

(٤) أي: بالجعل والإنشاء، بل بأسباب أخر تكوينية، كالتعمم والتقص ونحوهما.

(٥) وهي هيئة تحصل بسبب كون جسم في محيط بأكله أو بعضه، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، فتلك الهيئة الخاصة الحاصلة بلبس القميص المنتقل بانتقال لبسه هو الملك، وهذا المعنى الخارجي أجنبي عن الملكية الاعتبارية الحاصلة بالعقد.

وَأَيْنَ هَذِهِ^(١) مِنْ الْإِعْتِبَارِ الْحَاصِلِ بِمَجْرَدِ إِنْشَاءِهِ ؟
وَأَمَّا الدَّفْعُ^(٢) ، فَهُوَ : أَنَّ الْمَلِكَ يُقَالُ بِالِاشْتِرَاكِ

[قَالَ الْحَكِيمُ السَّبْزَوَارِيُّ : »

هَيْئَةٌ مَا يَحِيطُ بِالشَّيْءِ جَدَةً بِنَقْلِهِ لِنَقْلِهِ مَقِيَّدَةً

كَمَا يُقَالُ : الْجَدَةُ نِسْبَةُ الشَّيْءِ إِلَى مَا يَحِيطُ بِهِ ، بِحَيْثُ يَنْتَقِلُ بِانْتِقَالِهِ ، وَهَذَا
يَفْتَرِقُ عَنِ الْإَيْنِ ، إِذْ لَا يَنْتَقِلُ الْحِيطُ بِانْتِقَالِ الْحَاطِ هُنَاكَ «^(١) .]

(١) أَيُ : وَأَيْنَ هَذِهِ الْحَالَةُ - الْمُسَمَّاةُ بِالْمَلِكِ وَالْجَدَةُ - مِنْ الْإِعْتِبَارِ الْحَاصِلِ
بِالْإِنْشَاءِ ؟

(٢) مُحْصَلٌ مَا أَفَادَهُ فِي دَفْعِ التَّوْهَمِ الْمَزْبُورِ هُوَ : أَنَّ الْمَلِكَ مُشْتَرَكٌ لَفْظِي بَيْنَ
مَعْنِيَيْنِ :

أَحَدُهُمَا : مَا يَكُونُ مِنَ الْمَقُولَاتِ التَّنْعِ الْعَرْضِيَّةِ ، وَيُسَمَّى بِالْجَدَةِ أَيْضاً ، وَهِيَ
عِبَارَةٌ عَنِ هَيْئَةٍ خَاصَّةٍ حَاصِلَةٍ مِنْ إِحَاطَةِ شَيْءٍ كَالْعِمَامَةِ وَالْقَمِيصِ مِثْلًا بِالْبَدَنِ ،
فَيُقَالُ لِهَذِهِ الْهَيْئَةِ : « الْمَلِكُ » وَالْمَلَكِيَّةُ هَذَا الْمَعْنَى مِنَ الْحُمُولِ بِالضَّمِيمَةِ ، لِأَنَّ لَهَا
مَا يَحَازِيهَا فِي الْخَارِجِ .

ثَانِيَهُمَا : اخْتِصَاصُ شَيْءٍ بِشَيْءٍ خَاصٍ ، وَهَذِهِ الْإِضَافَةُ وَالْخُصُوصِيَّةُ تَنْشَأُ :
تَارَةً مِنْ إِسْنَادِ وَجُودِ الشَّيْءِ الثَّانِي إِلَى الْأَوَّلِ كَالْعَالَمِ ، فَإِنَّهُ مَلِكٌ لَهُ سُبْحَانَهُ
وَتَعَالَى ، لِاسْتِنَادِ وَجُودِهِ إِلَيْهِ جَلٍّ وَعِلًّا ، لَكُونِهِ مَفَاضًا مِنْهُ عَزَّ وَجَلَّ ، وَهُوَ قَيُّومُهُ ،
وَهَذِهِ الْمَلَكِيَّةُ مِنْ مَقُولَةِ الْإِضَافَةِ الْإِشْرَاقِيَّةِ الَّتِي هِيَ عِبَارَةٌ عَنْ فَيْضِ الْوُجُودِ
الْمُنْبَسِطِ ، وَبِتِلْكَ الْإِضَافَةِ يَتَحَقَّقُ الْمُضَافُ إِلَيْهِ . وَالْمَلَكِيَّةُ الْمُنْتَزِعَةُ مِنْ هَذَا الْمَعْنَى مِنْ

على ذلك ^(١)، ويسمى بالجدّة أيضاً ^(٢)، و [على] اختصاص ^(٣) شيءٍ بشيءٍ خاص، وهو ^(٤) ناشئ إمّا من جهة إسناد وجوده إليه، ككون العالم ملكاً للباري جلّ ذكره ^(٥)، أو من جهة الاستعمال والتصرف فيه، ككون الفرس لزيدٍ

معاني الملك هي الملكية الحقيقية.

وأخرى تنشأ من التصرف والاستعمال، كما في حدوث الملكية بإحياء الموات وحيازة المباحات.

وثالثة تنشأ من العقد والإنشاء، كما إذا باع عقاره وأراضيه مع بُعد المسافة بينها وبين المشتري، فإن ملكية المشتري لها - مع عدم تصرفه فيها - تكون منتزعةً عن العقد، فتحصل مقولة الإضافة والربط الخاصّ بين المشتري والمثمن بنفس الإيجاب والقبول.

ورابعةً تنشأ من سببٍ غير اختياري، كالموت الموجب للملكية الوارث لما تركه الميت، وكتملك الموقوف عليه للعين الموقوفة بالوقف الخاصّ.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ المعنى الثاني هو الملكية الاعتبارية التي تنشأ من مناشئ مختلفة كما عرفت، والملك الذي لا يقبل الإنشاء لكونه خارجياً هو معناه الأوّل، والذي يقبل الإنشاء هو معناه الثاني، ولا ينبغي أن يشبه أحدهما بالآخر حتى يقال بعدم صحة اعتبار الملكية بمجرد الإنشاء.

(١) أي: على الملكية المقولية الخارجية الحاصلة من مثل التعمم.

(٢) يعني: كما يسمى بالملك.

(٣) معطوف على « ذلك » وهذا شروع في بيان المعنى الثاني للملك.

(٤) أي: والاختصاص ناشئ إمّا من إسناد وجود شيءٍ إلى شيءٍ ... إلخ.

(٥) فمن جهة إفاضة الوجود يكون العالم مضافاً إليه تعالى وملكاً له.

بركوبه له ^(١) وسائر تصرفاته فيه ^(٢)، أو من جهة إنشائه ^(٣) والعقد مع من ^(٤) اختياره ^(٥) بيده، كملك الأراضي والعقار البعيدة ^(٦)

وقد يكون هذا الاختصاص من جهة كون المختص به واسطة في انفتاح أبواب الفيض والبركات على الشيء المختص، ككون الأرض وما فيها ملكاً للنبي والإمام عليهما الصلاة والسلام، لما ورد عن عاشر أئمة أهل البيت عليهم الصلاة والسلام: «بكم فتح الله، وبكم يختم، وبكم ينزل الغيث، وبكم يمنع السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه» ^(١).

(١) الأولى تبديله بـ «عليه».

(٢) كسقي الزرع به وحمل الأثقال عليه، ومثل هذه التصرفات حيازة المباحات، فإن حيازتها بالتصرف فيها توجب الاختصاص، كركوب الفرس.

(٣) أي: إنشاء الاختصاص، وقوله: «أو من» كسابقه معطوف على «إما من».

(٤) المراد بالموصول من له ولاية التصرف في المال، سواء أكان مالكاً له، أم نائباً عن المالك بنحو من أنحاء النيابة، أم ولياً عليه.

(٥) الظرف متعلق بالعقد، والضمير راجع إلى الشيء.

(٦) التقييد بالبعيدة لإخراج الاختصاص الناشئ من التصرف والاستعمال كركوب الفرس، بأن تمحض منشؤه في العقد والإنشاء، ولذا خصّه بالمشتري، مع أن البائع أيضاً يملك الثمن، لكن يمكن أن يكون منشأ اختصاصه بالثمن هو التصرف فيه، إذ الغالب في المعاملات كون الثمن من النقيدين ونحوهما مما هو مورد التصرف والابتلاء غالباً.

للمشتري بمجرد^(١) عقد البيع شرعاً و عرفاً^(٢).

فالملك الذي يسمّى بالجدة أيضاً^(٣) غير الملك الذي هو اختصاص خاص ناشئ من سبب اختياري كالعقد، أو غير اختياري كالإرث^(٤)، ونحوهما^(٥) من الأسباب الاختيارية وغيرها. فالتوهم إنّما نشأ من إطلاق الملك على مقولة

والحاصل: أنّ الاختصاص قد يحصل بعقد من له الولاية على التصرف، فالمشتري يملك العقار مثلاً بسبب العقد مع ولي التصرف في العقار كالمالك أو وليّه أو وكيله.

(١) هذا و « للمشتري » متعلقان بـ « الملك ».

(٢) قيدان للملك، والفرق بينهما واضح، إذ قد يحصل الملك عرفاً فقط، كما في بيع الخمر والخنزير، فحصول الملك شرعاً و عرفاً بالبيع منوط بكون المال صالحاً للانتقال شرعاً، كالأعيان المحلّة نظير الحنطة.

(٣) يعني: كما يسمّى بالملك.

(٤) المراد به الموت، فالأولى تبديله به، لأنّه السبب غير الاختياري للملك بمعنى الاختصاص، في مقابل السبب الاختياري له كالعقد.

(٥) الضمير يرجع إلى خصوص العقد والإرث بقريته قوله: « من الأسباب الاختيارية وغيرها » فيراد من الأسباب الاختيارية غير العقود النواقل، مثل حيازة المباحات وإحياء الموات، ومن الأسباب غير الاختيارية كالارتداد الفطري، لانتقال أموال هذا المرتد إلى ورثته وهو حي، فيكون كالموت الموجب للإرث. والارتداد وإن كان فعلاً اختيارياً للمرتد، إلّا أنّه غير اختياري لورثته، وهذا هو المقصود من السبب غير الاختياري.

الجدة أيضاً^(١) (*) والغفلة^(٢) عن أنه بالاشتراك

(١) كما يطلق على الأمر الاعتباري وهو الاختصاص الذي يكون من مقولة الإضافة.

(٢) معطوف على «إطلاق» وضمير «أنه» راجع إلى «إطلاق» يعني: أن منشأ التوهم هي الغفلة عن كون الملك مشتركاً لفظياً بين الجدة والإضافة، وهي الاختصاص، فعن صدر المتألهين بعد ذكر مقولة الجدة وإطلاق الملك عليها ما لفظه: «وقد يعبر عن الملك بمقولة له، فمنه طبيعي، ككون القوى في النفس، ومنه اعتبار خارجي ككون الفرس لزيد، ففي الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح، فإن هذا من

(*) قد يقال: إن الملكية الاعتبارية تكون من سنخ الملكية الحقيقية أعني بها مقولة الجدة، بتقريب: أن الواجدية والإحاطة لها مراتب أقواها ملكية السماوات والأرضين له تعالى، وأي واجدية أقوى من واجدية العلة لمعلولها الذي يكون من مراتب وجودها، نظير واجدية النفس للصور المخلوقة لها، ودون هذه المرتبة واجدية أولى الأمر صلوات الله عليهم أجمعين، لأنها من مراتب واجديته جلّ وعلا، ودونها واجدية الشخص لما يملكه وإن لم يكن تحت تصرفه، ودونها الواجدية الحاصلة من إحاطة شيءٍ بآخر كالقميص الحيطة بالبدن.

لكن فيه أولاً: أنه لا وجه لجعل الملكية الاعتبارية من مراتب الملكية الحقيقية مع أنه لا سنخية بينهما، وإن كان لكل منهما مراتب.

وثانياً: أن تنظير واجديته تعالى بواجدية النفس للصور والعلة للمعلول غير صحيح، لعدم كونه تعالى علةً للكائنات، بل هو موجد لها بالإرادة والاختيار، ولا سنخية بين الواجب والممكن، حتى يكون وجود الممكن من مراتب وجوده جلّ وعلا. وعليه، فالملكية الاعتبارية العقلانية تغاير الحقيقية وليست من مراتبها.

بينه^(١) وبين الاختصاص الخاصّ والإضافة (*) الخاصة الإشراقية كملكه تعالى للعالم، أو المقولية^(٢) كملك غيره [تعالى] لشيء بسبب من تصرف واستعمال أو إرث أو عقد أو غيرها [غيرهما] من الأعمال^(٣)، فيكون^(٤) شيء ملكاً

مقولة المضاف لا غير «^(١)» .

(١) يعني: بين الملك المقولي وبين الإضافة الخاصة الحاصلة بأحد الموجبات المذكورة، والأولى أن يقال « بينها » لرجوع الضمير إلى مقولة الجدة حقيقة .

(٢) معطوف على: «الإشراقية» وهي في غيره تعالى.

(٣) قد تقدم تفصيل ذلك كله .

(٤) هذا متفرع على اختلاف معنى الملك وتعدده، فإن ملكية العين التي استولى الغاصب عليها - متصرفاً فيها تصرفاً خارجياً - تكون بمعنى الجدة، لأنها - كما تقدم - هي الهيئة الخاصة الحاصلة من إحاطة شيء بشيء، كالعمامة والقميص المحيطين

(*) الظاهر كون الواو عاطفة لـ «الإضافة» على «الاختصاص» لكنه ليس كذلك، إذ ليس قوله: «والإضافة الخاصة» قسيماً ومغيراً للاختصاص، بل هي بيان لأحد قسميه .

وما ذكره هنا ملخص ما بيّنه بقوله: «وعلى اختصاص شيء بشيء خاص، وهو ناشئ إما من جهة إسناد وجوده إليه ككون العالم ملكاً للباري جلّ ذكره... إلخ» .
فحق العبارة أن تكون هكذا «وبين الاختصاص الخاصّ الناشئ من الإضافة الإشرافية... أو المقولية... إلخ» .

وتوهم كون العطف تفسيرياً فاسد، لكون الإضافة الإشرافية والمقولية منشأ للاختصاص لا عينه، حتى يكون مفسراً له، فتدبر .

لأحدٍ بمعنى، ولاحر بالمعنى الآخر، فتدبر^{١١} (*) .

بالبدن، وملكية تلك العين كالعمامة لملكها الشرعي تكون بمعنى الاختصاص الذي هو إضافة مقولية .

(١) لعلّه إشارة إلى منع كون الملك مشتركاً لفظياً بين الجدة والاختصاص الذي هو من الإضافة الإشرافية أو المقولية، لإمكان أن يقال: إنّ الملك بمعنى الاختصاص القابل للإنشاء هو الملك بمعنى الجدة، غاية الأمر أنّ الملك الإنشائي هو الجدة ادّعاءً، فتدبر .

هذا تمام الكلام في القسم الثالث من الأحكام الوضعيّة، وبعد الفراغ عن الأقسام الثلاثة تعرّض المصنف لبيان حكمها من جريان الاستصحاب فيها وعدمه كما سيأتي .

(*) بقي الكلام في جملة من الأمور المختلف فيها :

فمنها: الصحة والفساد، ف قيل بكونهما من الأحكام الوضعيّة، وقيل بكونهما من الأمور الواقعية غير المجعولة، وقيل بكونهما من الأمور الانتزاعية، وقيل بالتفصيل كما تقدم نقله عن المصنف، وله في الحاشية نظر آخر، فقال فيها: «وأما الصحة والفساد في العبادات، فهما من قبيل لوازم الماهيات، وقد أشرنا إلى أنّها تتبعها في الجعل تكويناً وتشريعاً، فمعنى نفى الجعل فيهما نفى عنهما مستقلاً، لا مطلقاً»^{١٢} .
والحق أن يقال: بعدم كونهما من الأحكام الوضعيّة مطلقاً، سواء أكانت الصحة بمعنى الخصوصية المترتبة على الشيء بحسب طبعه كصحة الفواكه كالرمان، أم بمعنى التمامية كما هو المقصود بها في مسألة الصحيح والأعم .

أمّا على المعنى الأوّل، فلأنّ الخصوصيات الكامنة في الأشياء أمور تكوينية غير

قابلة للجعل، بل هي من دواعي الجعل وعلله، فليست منتزعةً عن الحكم الشرعي، فضلاً عن تعلق الجعل بها.

وأما على المعنى الثاني، فكَذلك، إذ المقصود بالتامة موافقة المأتي به للمأمور به الأولي وواجديته لجميع ما له دخل فيه شطراً وشرطاً، ويقابلها مخالفته له، ومن المعلوم أنّهما أجنبيتان عن الحكم الوضعي، لكونهما من أوصاف المأتي به، لا من شؤون المأمور به الداخلة في حيلة تصرف الشارع. بما هو شارع. هذا في المأمور به الأولي.

وكذا الحال في المأمور به الثانوي أو الظاهري، كالصلاة بالوضوء منكوساً أو بالمسح على الخُف، والصلوات العذرية المحرزة شرائطها بالأمارات الشرعية والأصول العملية، كموارد قاعدة التجاوز والفراغ وحديث «لا تعاد» ونحو ذلك، كالحكم بصحة صلاة من أجهر في موضع الإخفات جهلاً وبالعكس، فإن غاية ما يمكن أن يقال في مجموعية الصحة بالأصالة في أمثالها هو كون الإجزاء حكم الشارع.

لكنه غير ظاهر، ضرورة عدم تصرفه في مفهوم الصحة التي هي المطابقة، وإنّما الاختلاف في موضوع الانطباق، فقد يكون ثابتاً بالحكم الأولي، فصحته انطباق المأمور به بذلك الأمر على المأتي به، وقد يكون ثابتاً بالحكم الثانوي.

وهو إمّا بمعنى جعل البدل المسمّى بالقناعة في مقام الامتثال، وإمّا بتقييد الواقع، وعلى كلا التقديرين يكون التصرف الشرعي في ناحية المأمور به ومتعلق الخطاب، فتنزع الصحة من مطابقة المأتي به مع ذلك المأمور به الثابت بدليل ثانوي، كما ينتزع الفساد من عدمها.

ومّا ذكرنا يظهر غموض ما ادّعاه المصنف رحمته في الحاشية «من كون الصحة في العبادات كلوازم ماهية تتبعها في الجعل تكويناً أو تشريعاً» وذلك لوضوح انتزاع وصف الصحة من انطباق المأمور به بالأمر الأولي أو الثانوي على المأتي به خارجاً، من دون تعلق جعلي بها كما عرفت، بل جعل الصحة شرعاً مع وجود الدليل الثانوي

المبين لكيفية المأمور به المفروض انطباقه على المأتي به لغو، إذ نفس ذلك الدليل - سواء أكان اجتهادياً كحديث «لا تعاد» أم أصلاً عملياً كقاعدتي التجاوز والفراغ - يقتضي كون مدلوله مأموراً به، ومستلزماً لإجزاء ما ينطبق هو عليه، من الفرد الخارجي، وإلا كان الأمر به لغواً.

وبالجملة: فالإجزاء في ظرف انطباق الطبيعي المأمور به عقلي، فلا معنى لجعل الصحة شرعاً، إلا مع انكشاف الخلاف في بعض الموارد الكاشف عن عدم الأمر، كما لا يخفى^١.

وعليه، فما ذكرناه في مسألة الاجتماع من كون الصحة في المأمور به الثانوي أو الظاهري حكماً شرعياً غير سديد.

نعم، لا بأس بما ذكرناه هناك من عدم كون الفساد حكماً شرعياً، بل هو في جميع الموارد منتزع من عدم الانطباق، هذا كله في العبادات^(١).

وكذا الحال في المعاملات، فإنّ صحتها منتزعة أيضاً عن انطباق ما جعله الشارع تأسيساً أو إمضاءً موضوعاً للأثر الشرعي على الفرد المحقق في الخارج، فمع انطباقه عليه لا يعقل عدم صحته، للزوم الخلف، إذ يلزم عدم موضوعيته لما جعله الشارع موضوعاً لحكمه، نظير الصلاة، فكما لا يعقل عدم الإجزاء مع انطباقها بجميع ما لها من الأجزاء والشرائط على الفرد الخارجي، فكذلك لا يعقل في المعاملة التي جعلت موضوعاً للأثر الشرعي، مع انطباقها بما لها من القيود على ما وقع في الخارج، إذ عدم الإجزاء فيها أيضاً مستلزم للخلف.

والحاصل: أنّ الحق عدم مجعولية الصحة والفساد مطلقاً، من غير فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات، وبين الصحة والفساد الواقعيين والظاهرين، فإنّ انطباق الطبيعي على فرد قهري، والإجزاء عقلي.

ثم إنَّ للمحقق الإصفهاني رحمته حاشية في المقام ينبغي ملاحظتها ^(١)، ولم نعرض لها رعاية للاختصار، والله تعالى هو الهادي إلى الصواب.

ومنها: العزيمة والرخصة، وقد فُسِّرَتا بالمشروعية وعدمها، أي بالسقوط على وجه الإلزام وعلى وجه التسهيل. وهذا المعنى في الرخصة لا يرجع إلى الحكم التكليفي أعني به الإباحة، كما تقدم في التوضيح.

فلعلَّ الأولى في معنييهما أن يقال: إنَّ العزيمة سقوط الأمر بجميع مراتبه كصلاة الحائض، والرخصة سقوطه ببعض مراتبه، كاستحباب ما كان واجباً أو مستحباً مؤكداً. ومنها: الطهارة والنجاسة، فقليل - كما عن قواعد الشهيد - بكونهما حكمين تكليفيين، فالطهارة هي جواز الاستعمال في الأكل والشرب، والنجاسة هي وجوب الاجتناب عن الشيء استقذاراً ^(٢).

وقيل بكونهما من الاعتبارات الوضعيّة المجعولة بالاستقلال كالملكية والزوجية ونحوهما. وهو مختار جمع من المحققين.

وقيل بكونهما منتزعتين من الحكم التكليفي، من دون جعلٍ لهما بالاستقلال كما يستفاد من بعض كلمات الشيخ الأعظم.

وقيل بكونهما من الأمور الواقعية التي كشف عنهما الشارع. ونسب جمع - منهم سيدنا الأستاذ تبعاً لشيخه المحققين الميرزا النائيني والعراقي - هذا القول إلى الشيخ رحمته.

والأصل فيه ما ذكره في كتاب الطهارة بقوله: «وقد يطلق - أي الطهارة - على صفة حقيقية أو اعتبارية في الأجسام، ويقابلها بهذا المعنى النجاسة، فهي النظافة والخلو عن النجاسة، والنجاسة لغةً القذارة. وشرعاً قذارة خاصة في نظر الشارع،

«١» نهاية الدراية، ج ٥، ص ١١٩ وج ٢، ص ٣٨٩ - ٣٩٠

«٢» القواعد والفوائد، ج ٢، ص ٨٥

مجهولة الكنه اقتضت إيجاب هجرها في أمور مخصوصة فكل جسمٍ خلا عن تلك القذارة في نظر الشارع فهو طاهر نظيف .

ويظهر من المحكي عن الشهيد في قواعده أنَّ النجاسة حكم الشارع بوجوب الاجتناب استقذاراً واستنفاراً .

وظاهر هذا الكلام أنَّ النجاسة عين الحكم بوجوب الاجتناب ، وليس كذلك قطعاً ، لأنَّ النجاسة ممَّا يتصف به الأجسام ، فلا دخل له في الأحكام . فالظاهر أنَّ مراده أنَّها صفة انتزاعية من حكم الشارع بوجوب الاجتناب للاستقذار أو الاستنفار . وفيه : أنَّ المستفاد من الكتاب والسنة أنَّ النجاسة صفة متأصلة يتفرع عليها تلك الأحكام ، وهي القذارة التي ذكرناها ، لا أنَّها صفة منتزعة من أحكام تكليفية ، نظير الأحكام الوضعية المنتزعة منها كالشرطية والسببية والممانعية .

ثم دعوى أنَّ حكم الشارع بنجاسة الخمر لأجل التوصل إلى الفرار عنها ، ولتزيد نفرة الطباع عنها ليست بأولى من دعوى أنَّ حكمه بوجوب التنفر عنها لأجل قذارة خاصة فيها ... إلخ»^(١) .

وهذه العبارة وإن كانت ظاهرة في كونهما أمرين واقعيين كشف عنهما الشارع ، لكنه ﷺ في الرسائل في تعقيب كلام الفاضل التوحي خالف ذلك ، ففي العبارة المتقدمة عنه في التوضيح (ص ٣٢٧) جَعَلَ الطهارة والنجاسة مردّتين بين كونهما من الاعتبارات المنتزعة عن التكليف ومن الأمور الواقعية .

وفي موضع آخر قال في الرد على الفاضل: «وإن كان - أي المستصحب - أمراً شرعياً كالطهارة والنجاسة ، فلا يخفى أنَّ هذه الأمور الشرعية مسببة عن أسباب ... » وقال بعده بأسطر: «فهما اعتباران منتزعان من الحكم التكليفي» .

وهذه الكلمات لا تخلو من تهافت مع ما أفاده في كتاب الطهارة ، ضرورة أنَّ

جعلهما تارةً حكمين شرعيين، وأخرى اعتبارين متزعين من التكليف، ينافي كونهما أمرين واقعيين كشف عنهما الشارع، وحيث إنه ﷺ أحدث عهداً بكتاب الرسائل، فلعله عدل عمّا اختاره في كتاب الطهارة الذي حكي تأليفه في أوائل أمره.

وعليه، فالنسبة المزبورة على إطلاقها غير مستقيمة.

وكيف كان، فقد أورد على ما أفاده الشيخ في كتاب الطهارة - من كون الطهارة والنجاسة من الأمور الواقعية دون المجعولات الشرعية -:

أولاً: بأنه خلاف ظواهر الأدلة، إذ ظاهرها أنّ الشارع حكم بالنجاسة في شيء وبالطهارة في شيء آخر. بما هو شارع، لا أنّه أخبر عن حقيقة الأشياء. بما هو من أهل الخبرة، حيث إنّ الأمر بالاجتناب عن النجاسات يصير حينئذٍ إرشاداً.

وثانياً: بأنه لو قلنا به في مثل البول والكلب ونحوهما من القذارات العرفية، لكن يشكل الالتزام به في نجاسة بدن الكافر، إذ كيف يمكن القول بأنّ الإسلام وإظهار الشهادتين مزيل لعرضٍ خارجي عن بدنه.

وأبعد منه الالتزام بهذا التبدل في مثل ولد الكافر بالتبعية، فيكون الحكم بنجاسته قبل إقرار والده بالشهادتين إخباراً عن قذارته الواقعية، والحكم بطهارته بعده إخباراً عن نظافته الواقعية، فإنّه خلاف الوجدان.

وثالثاً: بأنه لا يمكن القول بكون الحكم بالطهارة إخباراً عن النظافة الواقعية في الطهارة الظاهرية، إذ الحكم بطهارة الشيء المشكوك فيه - الذي يحتمل نجاسته واقعاً - لا يمكن أن يكون إخباراً عن النظافة الواقعية، ولا بدّ من القول بمجعولية الطهارة في مثله "١".

لكن يمكن استفادة معنى آخر من كلام الشيخ احتمله سيدنا الأستاذ ﷺ في مجلس الدرس من: أنّ المراد بالكشف عن الأمر الواقعي ليس هو الإخبار والحكاية،

لعدم مناسبة ذلك لمقام الشارعية المقتضي لحمل الخطابات على كونه بصدد التشريع وإعمال سيادته، بل المقصود بالأمر بالاغتتاب - الذي هو أمر مولوي - الكشف عن ملاكه، وهو القذارة الموجودة في الأشياء، بتقريب: أنَّ عمدة ما استفيد منه نجاسة بعض الأشياء هو النصوص الآمرة بالغسل، كالأمر بغسل الثوب من أبوال ما لا يؤكل لحمه، وإلا فلفظ النجاسة لم يذكر في غالب الروايات، وإن ورد في تنجيس النبيذ «ما يبلّ الميل ينجس حباً من ماء»^(١)، وكذا في تنجس الكر بالتغير^(٢)، ويستكشف من الأمر بالغسل كون النجاسة خصوصية كامنة في الشيء لا ترفع إلا بالماء أو المسح على الأرض، أو الشمس، وتلك الخصوصية دَعَت الشارع إلى جعل أحكام للشيء المتصف بالنجاسة، فالنجاسة - أعني بها تلك الخصوصية - تكون نظير الملاكات في الأحكام التكليفية.

ولو كانت النجاسة أمراً اعتبارياً لم يكن معنى لغسلها بالماء مثلاً، فإنَّ الأمر بالغسل كاشف عن كون النجاسة المجهولة ماهيتها شيئاً تكوينياً خارجياً، لا مجرد أمر اعتباري، إذ عليه لا معنى لغسلها بالماء الذي هو من الأعيان الخارجية، فالنجاسة كغير المأكول المحكوم بأحكام، فكما أنَّ «ما لا يؤكل» من الأمور الخارجية، فكذلك النجاسة، ويقابلها النظافة التي رُبَّت عليها أحكام شرعية.

ومن هنا يصح أن يقال: إنَّ النجاسة أمر وجودي، والطهارة أمر عديمي، وتظهر الثمرة بين وجوديتهما وجودية أحدهما خاصة في جريان الأصول وعدمه. والحاصل: أنَّ الأمر بالصلاة كما يكون مولوياً كاشفاً إنَّاً عن الملاك وإن لم ندركه، كذلك الأمر بالاغتتاب عن التجسس، فإنَّه خطاب مولوي كاشف عن الخصوصية الكامنة فيه، وليس أمر الشارع لمجرد تمييز المصدق حتى يكون إرشاداً إلى

«١» وسائل الشريعة، ج ٢، ص ١٠٥٦، الباب ٣٨ من أبواب صفات النجاسات، الحديث: ٦

«٢» المصدر، ج ١، ص ١٠٢، الباب ٣ من أبواب الماء المطلق

إذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل^(١)، فقد عرفت أنّه لا مجال

(١) يعني: إذا عرفت أنّ قسماً منه غير قابل للجعل الشرعي لا أصالةً ولا تبعاً، بل هو أمر تكويني ذاتي كالسببية وغيرها من أجزاء علّة التكليف، وقسماً منه ليس إلّا مجعولاً بتبع التكليف وهو الجزئية وغيرها ممّا يكون دخيلاً في متعلق التكليف، وقسماً منه مجعول بالاستقلال، تعرف حال التفصيل المنسوب إلى الفاضل التوني رحمته الله في اعتبار الاستصحاب بين التكليف والوضع، حيث إنّ القسم الأوّل منه لا يجري فيه الاستصحاب أصلاً، لعدم كونه حكماً شرعياً ولا موضوعاً له.

ومجرد ترتب الحكم الشرعي - كوجوب الصلاة - على السبب كالدلوك لا يصحّ جريان الاستصحاب في السببية، إذ ليس ترتب الحكم الشرعي على سببه

القذارة غير المدركة عرفاً.

وعليه، فإشكال لزوم حمل الأوامر والنواهي على الإرشاد غير متجه. وأما إشكال طهارة ولد الكافر ونجاسته بالتبعية، فهو مجرد استبعاد لا يقتضي بنفسه مجعولية الطهارة والنجاسة، مع احتمال أن يكون الوجه فيه الربط الوثيق بين النفس والبدن، وتكون قذارة روح المشرك بل مطلق الكافر - لأجل بُعده عن حضرة الخالق المتأن عزّ وجلّ - موجبة لتأثر جسمه بها، فيكون محكوماً بالنجاسة، وبمجرد تلفظه بالشهادتين وتسليمه للحق تنقلب تلك القذارة المعنوية إلى طهارة كذلك، وتسري إلى بدنه فيطهر. وإنكار هذا التأثير والتأثر بين النفس والبدن منوط بحجة واضحة مفقودة. واحتمال هذا الوجه فيه كافٍ في تمامية ما أفاده الشيخ رحمته الله من كون النجاسة حقيقة مجهولة الكنه عتاً.

وأما الإشكال الثالث، فهو أجني عن كلام الشيخ، إذ لا شكّ في أنّ الطهارة الظاهرية اعتبارية لا واقعية، لكن محطّ كلامه كما لا يخفى على من لاحظته هو الطهارة والنجاسة الواقعتان، فلا مجال للنقض عليه بأنّ الطهارة الظاهرية مجعولة لا واقعية.

لاستصحاب دخل ما له الدخل^(١) في التكليف إذا شكّ في بقاءه على ما كان عليه من^(٢) الدخل، لعدم^(٣) كونه حكماً شرعياً، ولا يترتب^(٤) عليه أثر شرعي.

شرعياً، بل هو عقلي، ومن المعلوم أنّ اتصاف الحكم بكونه شرعياً منوط بأمرين : أحدهما : أن يكون ممّا أنشأه الشارع.

والآخر : أن يكون ترتبه شرعياً أيضاً، كما إذا قال : «المستطيع يجب عليه الحج» فإنّ ترتب وجوب الحج على المستطيع شرعي، لكون «المستطيع» موضوعاً في لسان الخطاب للوجوب.

وهذا بخلاف سببية الدلوک، لعدم كون ترتب الوجوب عليه شرعياً، لأنّ ترتبه عليه مستند إلى الخصوصية الذاتية الكامنة فيه، وليس كترتب وجوب الحج على المستطيع، حتّى يصح استصحاب سببية الدلوک إذا شكّ في بقاءها، كصحة استصحاب الاستطاعة إذا شكّ في بقاءها، ففرق واضح بين استصحاب الاستطاعة واستصحاب سببية الدلوک.

والحاصل : أنّ الاستصحاب لا يجري في القسم الأول من الأحكام الوضعيّة وهو ما لا تناله يدُ الجعل أصلاً. ويجري في القسم الثاني وهو ما يكون مجعولاً بالتبع الجزئية المنتزعة عن الحكم التكليفي المتعلق بمجملّة أمور. كما يجري في القسم الثالث أيضاً بالأولوية، لكونه كالحكم التكليفي مجعولاً مستقلاً.

(١) كالسببية والشرطية والممانعة للتكليف.

(٢) تفسير للموصول في «ما كان» والمراد به السببية ونحوها.

(٣) تعليل لقوله : «لا مجال» وعدم كون مثل السببية حكماً شرعياً واضح، لأنّها أمر ذاتي تكويني غير قابل للجعل التشريعي.

(٤) الأولى أن يقال : «ولا ما يترتب ...» والمقصود أنّه ليس موضوعاً لحكم

والتكليف^(١) وإن كان مترتباً عليه، إلا أنه ليس بترتب شرعي^(٢)، فافهم^(٣).
وأته^(٤) لا إشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقل بالمجمل،
حيث إنه^(٥) كالتكليف. وكذا ما كان مجعولاً بالتبع^(٦)، فإن أمر وضعه ورفع به

شرعي حتى يندرج في استصحاب الموضوعات ذوات الآثار الشرعية.

(١) يعني: أن التكليف الشرعي - كوجوب الظهرين - وإن كان يترتب عليه،
لكن ترتبه ليس بشرعي، كما عرفت ببيان.

(٢) مع أن هذا الترتب الشرعي ممّا لا بدّ منه في استصحاب الموضوعات، فإذا
علمنا بوجود مقتضي لوجوب الصلاة وبوجود مانعه، ثمّ علمنا بارتفاع المانع وشكّ
في بقاء المقتضي، لم يجر استصحاب بقاء المقتضي، لعدم كون المقتضي بنفسه حكماً
شرعياً ولا موضوعاً له، وإثما هو دافع للشارع إلى إنشاء الوجوب عند تحقّقه،
وعلى تقدير بقاءه يترتب عليه الحكم. لكن الإشكال كلّ في عدم كون هذا الترتب
شرعياً، فإن ترتب المسبب على سببه ليس بيد الشارع، وإثما هو أمر واقعي.

(٣) لعلّه إشارة إلى إمكان عدم الفرق في جريان الاستصحاب بين الموضوع
والسببية، بأن يقال: إن مجرد كون السببية أمراً ذاتياً لا يمنع عن جريان الاستصحاب،
وإلا لما جرى في الموضوع أيضاً، لأن موضوعية الموضوع تكون أيضاً بما فيه من
الملاك تكويناً، وإلا يلزم الجفاف، فتأمل.

(٤) الضمير للشأن، ومعطوف على «أته لا مجال» وقد عرفت توضيحه.

(٥) أي: حيث إنّ الوضع يكون كالتكليف في جريان الاستصحاب فيه
بالبداهة، فإنّ القسم الثالث مجعول بالأصالة.

(٦) وهو القسم الثاني من الأقسام التي ذكرها في الأحكام الوضعيّة، ولذا
أجرى المصنّف البراءة الشرعية في الجزئية في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين، لأنّها

الشارع ولو يتبع منشأ انتزاعه^(١). وعدم^(٢) تسميته حكماً شرعياً - لو سُلِّم - غير ضائر بعد كونه ممّا تناله يد التصرف شرعاً.

نعم، لا مجال لاستصحابه^(٣)، لاستصحاب سببه ومنشأ انتزاعه^(٤)،

ممّا تنالها يدُ الجعل ولو تبعاً لجعل منشأ انتزاعها.

(١) هذا الضمير وضميراً «وضعه، رفعه» راجعة إلى الموصول في «ما كان» المراد به الحكم الوضعي، وحاصله: أنّ الجزئية يجري فيها الاستصحاب وجوداً وعدمًا باعتبار منشأ انتزاعها، وهو الأمر الضمني المتعلق بالسورة مثلاً.

(٢) مبتدأ خبره «غير ضائر» وهو إشارة إلى توهم ودفعه.

أمّا التوهم فحاصله: أنّ عدم تسمية المَجْعُول التبعي - كالجزئية للمأمور به - حكماً شرعياً في الاصطلاح يقدر في جریان الاستصحاب فيه.

وأما الدفع فملخصه: أنّ ذلك غير قادح في جريانه، لأنّ مناط صحة جريانه ليس هو صدق الحكم اصطلاحاً على المستصحب، بل مناطها هو كونه ممّا يؤخذ من الشارع وإن لم يصدق عليه الحكم اصطلاحاً، كالماهيات المخترعة الشرعية كالصلاة والحج وغيرهما، ضرورة جريان الأصول العملية فيها مع عدم صدق الحكم عليها.

هذا، مضافاً إلى أنّ منع صدق الحكم على كل ما يكون أمر وضعه ورفع يده الشارع غير مسلّم، وإليه أشار بقوله: «لو سُلِّم».

(٣) أي: لاستصحاب ما كان مجعولاً بالتبع، وهذا استدراك على جريان الاستصحاب في المَجْعُول التبعي، وحاصله: أنّ المانع من جريان الاستصحاب فيه وإن لم يكن موجوداً، إلّا أنّه لا تصل النوبة إلى جريانه فيه، لوجود الأصل الحاكم وهو استصحاب الحكم التكليفي الذي ينتزع عنه الجزئية ونحوها.

(٤) هذا الضمير وضمير «سببه» راجعان إلى المَجْعُول التبعي، والمراد بالسبب

ومنشأ الانتزاع هو الحكم التكليفي، كما عرفت آنفاً.

(١) لعلّه إشارة إلى جريان الاستصحاب في المفعول التبعية إذا كان للأصل الحاكم معارض يمنع عن جريانه في السبب، كاستصحاب عدم وجوب الأقل نفسياً المعارض لاستصحاب عدم وجوب الأكثر كذلك، فإنه يجري حينئذٍ استصحاب عدم جزئية المشكوك فيه بلا مانع، إذا فرض ترتب أثر شرعي على هذا الاستصحاب في نفسه، وإلا فلا، كما إذا قلنا إنّ الجزئية - ونحوها من الأمور الانتزاعية - ليست موضوعات للآثار، لعدم قيام المصلحة بأمر انتزاعي.

وعلى هذا، فيكون المفعول التبعية كالقسم الأول - وهو السببية ونحوها للتكليف - في عدم جريان الاستصحاب فيه.

ثم إن هاهنا تنبيهات^(١) :

تنبيهات الاستصحاب

(١) لما فرغ المصنف رحمته من الاستدلال على القول المختار، تعرّض تبعاً للشيخ الأعظم رحمته لتنبيهات الاستصحاب الباحثة إمّا عن أحوال اليقين والمتيقن كالسنة الأولى، وإمّا عن أحوال الشك كالتنبيه الرابع عشر وغيره، وإمّا عن الأثر العملي المترتب على الاستصحاب كالتنبيه السابع والثامن والتاسع.

لكنه خالف الشيخ في عدد التنبيهات والأمور المبحوث فيها؛ لأنه أسقط ما عنونه الشيخ في التنبيه الثالث - من عدم جريان الاستصحاب في المستقلات العقلية - تعويلاً على ما أفاده في أوائل الاستصحاب من عدم الفرق في جريانه في الحكم الشرعي بين أن يكون مستنده النقل أو قاعدة الملازمة.

كما أن الماتن تعرّض لاعتبار فعلية الشك واليقين في التنبيه الأول، وأضاف التنبيه الثاني والعاشر، فبلغ المجموع عدداً ميموناً وهو أربعة عشر تنبيهاً. وعلى كلٍّ، فهذه التنبيهات تتضمن مطالب هامة لا يسع الطالب إجمالها والغرض عنها.

الأول^١

أنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين،

التنبية الأول: اعتبار فعلية الشك واليقين

(١) غرضه من هذا الأمر بيان اعتبار فعلية اليقين والشك اللذين هما ركنا الاستصحاب، وعدم كفاية وجودهما التقديري فيه، فهذا التنبية متكفل لأصل، وهو اعتبار فعلية اليقين والشك، وفرع وهو الحكم بصحة صلاة مَنْ أحدث، ثم غفل وصلى، وشكَّ بعد الفراغ في أنه تطهر أم لا.

وتعرض الشيخ الأعظم رحمته لاعتبار فعلية الشك في خامس الأمور التي قدمها على ذكر الأقوال، وقال: «ثم المعتبر هو الشك الفعلي الموجود حال الالتفات إليه، أما لو لم يلتفت، فلا استصحاب وإن فرض الشك فيه على تقدير الالتفات»^(١).

ويفهم اعتبار فعلية اليقين ممَّا ذكره في ثاني الأمور التي تعرض لها في خاتمة الاستصحاب، حيث قال: «الأمر الثاني ممَّا يعتبر في تحقق الاستصحاب: أن يكون في حال الشك متيقناً لوجود المستصحب في السابق، حتى يكون شكُّه في البقاء»^(٢).

فإنَّ هذه العبارة وإن كانت ناظرةً إلى جهة أخرى، وهي عدم سراية الشك إلى نفس المتيقن كما هو حال قاعدة اليقين، لكنَّها تدلُّ على تسلُّم وجود اليقين حال الشك في البقاء في تحقق الاستصحاب.

بل التعبير بالتحقق كما في عبارة الرسائل أولى من التعبير بالشرط، كما في

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٥

«٢» المصدر، ص ٣٠٢

فلا استصحاب مع الغفلة،

المتن « يعتبر في الاستصحاب » ضرورة تقوُّم الاستصحاب بذلك، كتقوُّم منجزية العلم الإجمالي بكونه علماً بحكم فعلي، وتقوُّم كل حكم بوجود موضوعه.

وقد سبقهما صاحبُ الفصول في التنبيه على هذا الأمر، فقال في جملة ما أورده على كلام الفاضل السبزواري - تاركاً للتعرض لما يتفرع على اعتبار فعلية اليقين والشك - ما لفظه: «إنَّ اليقين في أخبار الباب ظاهر في اليقين الفعلي لا التقديري، وكذلك الظاهر من عدم نقضه بالشك عدم نقضه بالشك المتعلق به تعلقاً فعلياً لا تقديرياً»^(١).

وكيف كان، فتوضيح المتن منوط بالإشارة إلى أمور مسلَّمة:

أحدها: أنَّ كل حكم تابع لوجود موضوعه حدوثاً وبقاءً، حتى قيل: «إنَّ فعلية الحكم - أي وجوده - بوجود موضوعه» فلا حكم بدونه.

ثانيها: أنَّ الشك واليقين - وكذا الظن - من الحالات الوجدانية والصفات النفسانية التي لا يعقل تحققها للغافل، بداهة أنَّ الإنسان في حال الغفلة لا يصدق عليه العالم ولا الظان ولا الشاك، بل يصدق عليه نقيضها، وإلَّا يلزم ارتفاع النقيضين أو اجتماعهما، ومن المعلوم أنَّ فعلية هذه الصفات عين وجودها، وعدم فعليتها عين عدمها.

ثالثها: أنَّ موضوع الأصول العملية ومنها الاستصحاب - التي هي أحكام ظاهرية ووظائف للشاك والمتحير في الأحكام الواقعية - هو الشك الذي قد عرفت أنَّه كاليقين والظن من صفات الإنسان الملتفت، ولذا قيَّد الشيخ رحمته في أول الرسائل المكلف بالملتفت.

ومن هنا يظهر أنّ موضوع الحكم الواقعي يخالف موضوع الحكم الظاهري، لعدم تقيد الأوّل بالالتفات، بخلاف الثاني، فإنّ قوامه بالالتفات الشكي، وبدون الشك لا وجود للحكم الظاهري حقيقةً.

نعم قد تكون الوظيفة المقررة في حال الجهل بالحكم أو الموضوع - أو في حال الغفلة - بالغة مرتبة الفعلية وإن لم تصل إلى المكلف ولم تنتجْ عليه، وذلك لكون الغرض من جعلها تعيين وظيفة الجاهل بالواقع وتبديل تكليفه بتكليف آخر، ولم يؤخذ حيثية تنجيز الواقع والإعذار عنه في إنشائها، وذلك مثل ما دلّ على صحة الصلاة بلا سورةٍ حال الغفلة عنها، فإنّ الآتي بالصلاة الفاقدة للسورة غفلةٌ قد أطاع ما هو المجمعول في حقه واقعاً، حتّى إذا لم يعلم بتشريع هذه الوظيفة الثانوية، فيكون مستحقاً للثواب، لامتناله للتكليف الفعلي، وهو الصلاة الفاقدة للسورة التي هي وظيفة الغافل.

وكذا في الإخفات في موضع الجهر وبالعكس، والإتمام في موضع القصر. وعليه، فلا تناط فعليةً هذا القسم من الوظائف المقررة للجاهل بوصولها، لعدم كون الغرض من جعلها تنجيز الواقع، بل هي وظائف لحاله الفعلي أعني بها حال الغفلة.

وهذا بخلاف الأصول العملية، إذ المقصود من تشريعها إمّا إيصال الواقع، كما في الاحتياط الشرعي والاستصحاب المثبت للتكليف، وإمّا الإعذار عنه، كما في البراءة الشرعية والاستصحاب النافي للتكليف.

واتّضح من هذه الأمور وجهُ اعتبار فعلية الشك واليقين في الاستصحاب، كوضوح اعتبار فعلية الشك في سائر الأصول العملية، بل ينبغي عدّه من القضايا التي قياساتها معها.

لعدم^(١) الشك فعلاً، ولو^(٢) فرض أنه يشكُّ لو التفت، ضرورة أن الاستصحاب وظيفَةُ الشاك، ولا شكَّ مع الغفلة أصلاً^(٣)، فيحكم^(٤) بصحة صلاة مَنْ أحدث

فالنتيجه: أنه مع الغفلة لا تحيّر في الحكم الواقعي، لعدم الشك المتقوم بالالتفات، فلا يجري فيه الاستصحاب الرافع للتحير، فوجود الشك الفعلي - وكذا اليقين - ممّا لا بدّ منه في جريان الاستصحاب، ولا عبرة بالتقديري منهما، إذ ليس التقدير إلّا فرض الوجود للعدم. وقد عرفت أن العبرة بوجودهما الفعلي كسائر موضوعات الأحكام، والتقدير لا يُخرج المقدّر عن العدم الذي ليس موضوعاً للحكم.

(١) تعليل لعدم جريان الاستصحاب مع الغفلة، ومرجع التعليل إلى عدم الموضوع للاستصحاب مع الغفلة.

(٢) وصلية، يعني: ولو فرض أنه يشكُّ لو التفت وزالت غفلته، وهذا هو الشك التقديري الذي لا عبرة به، لأنّه فرض الوجود، والمعتبر هو الوجود الفعلي، ولا يجدي فرضه.

(٣) لما عرفت أنّاً من عدم تعقل الشك - كاليقين والظن - مع الغفلة، وهذا من غير فرقٍ فيه بين حجية الاستصحاب تعبداً من باب الأخبار، وحجيته كشفاً من باب الأمارات العقلية، لما عرفت من كون توقف الاستصحاب على فعلية اليقين والشك من باب توقف الحكم على موضوعه.

(٤) هذا متفرع على اعتبار فعلية اليقين والشك في جريان الاستصحاب، وعدم كفاية وجودهما التقديري في جريانه.

توضيحه: أنّ من يتيقن بالحدث أوّل الزوال مثلاً، وغفل وصلى غافلاً عن الحدث، وشكّ بعد الصلاة في أنه تطهّر - بعد القطع بالحدث - حتى يكون قد أتى بها

ثم غفل (*) و صلى، ثم شك^١ في أنه تطهر قبل الصلاة، لقاعدة الفراغ^٢.

متطهراً، أو لم يتطهر و صلى محدثاً، حُكِمَ بصحة صلاته، إذ لم يحصل له شك فعلي قبل الصلاة حتى يحكم بطلانها لأجل استصحاب الحدث. والشك التقديري مع الغفلة وإن كان موجوداً قبل الصلاة، لكنّه لا أثر له، لإناطة الاستصحاب - كسائر الأصول العملية - بالشك الفعلي المفقود في المقام، فالمرجع حينئذٍ قاعدة الفراغ التي موردها الشك الفعلي الحادث بعد العمل كما هو المفروض في المقام، حيث إن الشك الفعلي حَدَثَ بعد الصلاة.

نعم بناءً على كفاية الشك التقديري في الاستصحاب تبطل الصلاة، ولا يمكن تصحيحها بقاعدة الفراغ، إذ المفروض جريان استصحاب الحدث قبل الصلاة القاضي بوقوعها حال الحدث، ومن المعلوم بطلان الصلاة مع الحدث الاستصحابي كبطلانها مع الحدث القطعي، فكما لا تجري قاعدة الفراغ مع الحدث القطعي، فكذلك لا تجري مع الحدث الاستصحابي.

فالمحصل: أن الصلاة في الفرض المزبور صحيحة بناءً على اعتبار فعلية اليقين والشك في الاستصحاب، وباطلة بناءً على كفاية التقديري منهما فيه.

(١) يعني: بعد الفراغ حَصَلَ له الشك في أنه تطهر قبل الصلاة أو لا.

(٢) تعليل لصحة الصلاة، لكن لا بدّ من فرض احتمال التوضؤ قبل الصلاة،

(*) لا يخفى أنه مع الغفلة كيف يجري الاستصحاب مع اعتبار فعلية الشك واليقين فيه حدوثاً وبقاءً؟ فالأولى تعليل الحكم بالفساد بعدم إحراز الشرط وهو الطهارة، وعدم جريان قاعدة الفراغ في الصلاة، لعدم كون الشك حادثاً بعد الصلاة.

بخلاف مَنْ التفت قبلها^(١) وشكَّ ثم غفل وصَلَّى، فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك^(٢)، لكونه^(٣) محدثاً قبلها^(٤) بحكم الاستصحاب^(٥)، مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي (*).

وإلا فلا تجري فيها القاعدة.

(١) أي: قبل الصلاة، فإذا التفت قبلها وشكَّ، ثم عَرَضَ له الغفلة وصَلَّى غافلاً، بطلت صلاته، لأنه قبل الصلاة صار بحكم الاستصحاب - مع هذا الشك الفعلي - محدثاً، فصلَّى محدثاً.

فالمعيار في جريان الاستصحاب قبل الصلاة هو الشك الفعلي، ومعه تبطل الصلاة، لعدم جريان قاعدة الفراغ فيها.

وبدون الشك الفعلي قبل الصلاة تصح، لجريان قاعدة الفراغ فيها بلامانع، إذ المانع هو الاستصحاب، والمفروض عدم جريانه، لعدم موضوعه وهو الشك الفعلي، ومع وجود المقتضي وعدم المانع تجري القاعدة المصححة للصلاة.

(٢) وأما إذا احتل التطهير بعد الشك قبل الصلاة، فالحكم بطلان الصلاة، لما سيأتي في التعليقة.

(٣) تعليل للحكم بفساد الصلاة، والضمير راجع إلى المصلِّي المتلفت قبل الصلاة.

(٤) أي: قبل صلاته.

(٥) ضرورة أنه مع الالتفات والشك الفعلي - كما هو المفروض - يجري

(*) الظاهر الاستغناء عن هذه الجملة بقوله: «فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك» لأنه عبارة أخرى عن القطع ببقاء حدثه الاستصحابي، فتأمل في العبارة حقّه.

لا يقال ^(١): نعم، ولكن استصحاب الحدث في حال الصلاة بعد ^(٢) ما التفت بعدها يقتضي أيضاً فسادها ^(٣).

فإنه يقال ^(٤): نعم، لولا قاعدة الفراغ

استصحاب الحدث، ومعه لا يمكن تصحيح الصلاة بقاعدة الفراغ، لما مرّ من أنّ الحدث المستصحب كالحادث المعلوم في إبطال الصلاة، وعدم جريان قاعدة الفراغ معه.

(١) هذا إشكال على صحة الصلاة في الفرض الأوّل، وهو عدم الشك الفعلي قبل الصلاة، ومحصّله: أنّ استصحاب الحدث قبل الصلاة وإن لم يكن جارياً، لانتفاء الشك الفعلي، لكن جريانه بعدها لمكان الشك الفعلي يقتضي بطلان الصلاة، حيث إنّ مقتضى هذا الاستصحاب هو كونه محدثاً قبل الصلاة وفي أثنائها، لأنّ زمان الصلاة من الأزمنة المتخللة بين زمان اليقين بالحدث والشك في ارتفاعه.

وعليه، فلا فرق بين الصورتين في بطلان الصلاة، وعدم جريان قاعدة الفراغ فيها.

فقوله: «نعم» تصديق لعدم جريان الاستصحاب في الفرض الأوّل، لعدم الشك الفعلي قبل الصلاة، لكن الاستصحاب الجاري بعدها - لفرض الشك الفعلي حينئذٍ - كافٍ في بطلانها.

(٢) هذا الظرف متعلق بقوله: «استصحاب» يعني: لكن استصحاب الحدث حال الصلاة - الجاري ذلك الاستصحاب حين الالتفات الحاصل بعد الصلاة - يقتضي فسادها، كاقضاء الاستصحاب الجاري قبل الصلاة لفسادها.

(٣) هذا الضمير وضمير «بعدها» راجعان إلى الصلاة.

(٤) هذا دفع الإشكال المزبور، وتوضيحه: أنّ مقتضى الاستصحاب الجاري

المقتضية لصحتها^(١)، المقدمة^(٢) على أصالة فسادها^(٣) (*).

بعد الصلاة - لزوال الغفلة وفعلية الشك - وإن كان هو بطلان الصلاة، كبطلانها في صورة الالتفات وفعلية الشك قبل الصلاة، لكن المانع عن البطلان في صورة حصول الالتفات بعد الصلاة هو جريان قاعدة الفراغ فيها، دون صورة حصول الالتفات قبل الصلاة، لعدم جريانها فيها، إذ مناط جريانها - وهو حدوث الشك بعد العمل - موجود في صورة الالتفات وحصول الشك بعد الصلاة، ومفقود في فرض حدوث الشك قبلها. نعم يُجدي هذا الاستصحاب في لزوم تحصيل الطهارة لما يأتي بعد ذلك مما يشترط فيه الطهارة.

(١) هذا الضمير وضمير «فسادها» راجعان إلى الصلاة.

(٢) هذا و«المقتضية» نعتان لـ «قاعدة الفراغ».

(٣) هذا الفساد هو مقتضى استصحاب الحدث، والأولى أن يقال: «المقدمة على استصحاب الحدث المقتضي لفسادها» إذ لم يعهد إطلاق أصالة الفساد في العبادات.

(*) هذا ما أفاده المصنف رحمته الله من حكم الصورتين المتفرعتين على اعتبار الشك الفعلي في الاستصحاب، إلا أن لهذه المسألة صوراً أخرى لا بأس بالتعرض لها مع الصورتين المتقدمتين في المتن، فنقول وبه نستعين:

الصورة الأولى: العلم بعدم حصول الطهارة بعد تيقن الحدث، وبطلان الصلاة في هذه الصورة واضح ولا إشكال فيه.

الصورة الثانية: حصول الغفلة بعد تيقن الحدث، واستمرار الغفلة عن الطهارة إلى أن يفرغ من الصلاة، وبعد الفراغ عنها يشك في أنه تطهر قبل الصلاة أو لا، والحكم فيها صحة الصلاة، لحدوث الشك الفعلي بعدها، وعدم موضوعية الشك

التقديري للاستصحاب حتى يحكم بفساد الصلاة، لوقوعها مع الحدث الاستصحابي .
وما يجري بعدها من الاستصحاب لا يوجب بطلانها، لحكومة قاعدة الفراغ
عليها، بناءً على كونها أصلاً عملياً لا أمانةً عقلانية كما لا يخفى . نعم يوجب الطهارة
لما سيأتي من الأعمال المشروطة بالطهارة .

وتظهر ثمرة النزاع في هذه الصورة، كما عرفت في التوضيح .
لكن نوقش في ترتبها عليه تارةً بما أفاده شيخنا المحقق العراقي رحمته من: «أنَّ
استصحاب الحدث وإن كان جارياً في ظرف الغفلة قبل الصلاة وأثناءها بناءً على
كفاية الشك التقديري، إلّا أنّه لا يترتب عليه إلّا بطلان الصلاة سابقاً، وأمّا وجوب
الإعادة أو القضاء في ظرف الفراغ، فلا يترتب على الاستصحاب المزبور، لأنّه من
آثار الاستصحاب الجاري في ظرف بعد الفراغ، لا من آثار استصحاب الحدث الجاري
في ظرف الغفلة قبل الصلاة . وإمّا أثر ذلك هو عدم جواز الدخول في الصلاة،
وجواز قطعها في فرض دخوله فيها غفلةً، فإذا كان الاستصحاب الجاري في ظرف
بعد الفراغ محكوماً بالقاعدة، فمن حين الفراغ لا بدّ من الحكم بالصحة للقاعدة،
لا البطلان، لعدم جريان الاستصحاب من ذلك الحين بمقتضى القاعدة .
نعم بناءً على تقيد موضوع القاعدة بعدم كون المصلي محكوماً بالحدثية سابقاً،
كان لأخذ الثمرة مجال .

لكن ليس هذا القيد شرطاً في القاعدة قطعاً، لأنّ تمام الموضوع هو حدوث
الشك في الصحة بعد الفراغ من العمل، ولذا لا تجري فيما لو حدث الالتفات
والشك قبل الفراغ ولو لم يجر استصحاب الحدث، كما في موارد توارد الحالتين «^(١)» .
وأخرى بما في تقرير بعض أعظم العصر مد ظله، ومحصّله: أنّه بناءً على كون
قاعدة الفراغ من الأمارات العقلانية كما هو الظاهر، فلا مجال للتمسك بالقاعدة

لتصحيح العمل، لكونه قاطعاً بغفلته أثناء العبادة، ولا معنى لأذكريه الغافل، فلا تجري القاعدة، والصلاة محكومة بالبطلان، سواء جرى استصحاب الحدث التقديري أم لا. أما على فرض جريانه، فلا حراز محدثه تعبداً.

وأما على تقدير عدمه، فلاقتضاء قاعدة الشغل وجوب الإعادة. وبناءً على كون القاعدة أصلاً تعبدياً غير منوطة بالالتفات حال العمل، وشمولها لموارد القطع بالغفلة، لإطلاق مثل «ما مضى فامضه كما هو» فلحكومتها على الاستصحاب.

وعليه، فلا أثر للالتزام بجريان الاستصحاب في الشك التقديري في الفرع المزبور مع وجود قاعدة الفراغ^(١).

لكن لا يخلو كلا الأمرين من غموض.

إذ في الأول: أن اعتبار الشك التقديري يقتضي جريان الاستصحاب فيه، كجريانه في الشك الفعلي، فالغافل - الذي هو شاك تقديري - محدث قبل الصلاة بحكم الاستصحاب المقتضي لبطلان صلاته من أول الأمر، فكيف تجري فيها قاعدة الفراغ مع كون موضوعها الصلاة المشكوكة صحتها دون الفاسدة ولو بالتعبد؟

وعليه، فاستصحاب الحدث قبل الصلاة - كما هو المفروض في الشك التقديري - حاكم على قاعدة الفراغ، كحكومة استصحاب حال اليد على اليد الحاكمة عليه كما ثبت في محله، فلا بد من تقييد موضوع قاعدة الفراغ بعدم محكومة المصلّي بالمحدثية قبل الصلاة، كتقييد حكومة اليد على الاستصحاب بعدم العلم بحال اليد، وإلا فاستصحاب حالها حاكم عليها.

وبالجملة: فكما يكون استصحاب الحدث قبل الصلاة في الشك الفعلي موجباً لانعقاد الصلاة باطلةً وغير قابلة للصحة حتى تجري فيها قاعدة الفراغ، فكذلك

استصحاب الحدث في الشك التقديري، وإلا لزم الخلف، وانحصار مورد الاستصحاب في الشك الفعلي.

وعليه، فموضوع قاعدة الفراغ مركّب من جزأين حدوث الشك بعد الفراغ، وعدم مانع من جريانها، كمحكومية المصلّي بالحدثية قبل الصلاة، للاستصحاب الجاري في الشك التقديري المفروض جريانه فيه كجريانه في الشك الفعلي.

وعدم جريان قاعدة الفراغ في موارد توارد الحالتين قبل الفراغ إنّما هو لأجل انتفاء أحد جزأيه وهو حدوث الشك بعد الفراغ، دون استصحاب الحدث، كعدم جريانه في تعاقب الحالتين.

وأما إذا كان الشك بعد الفراغ مع كون المصلّي محكوماً قبل الصلاة بالحدثية للاستصحاب الجاري في الشك التقديري، فلا مجال لجريان قاعدة الفراغ فيها، لاقتران الصلاة بالمانع حال الشروع فيها، كما مرّ آنفاً.

لا يقال: إنّ مقتضى استصحاب الحدث في الشك التقديري قبل الصلاة هو بطلانها وإن انكشف كون المصلّي متطهراً واقعاً.

فإنّه يقال: لا وجه للبطلان حينئذٍ إلاّ عدم قصد القرية، لكن المفروض تحقّقه في المقام لأجل الغفلة.

والحاصل: أنّ الغرض من تشريع الأصول العملية - وهو إنجاز الواقع أو الإعذار عنه - يوجب تقديم الاستصحاب على القاعدة.

وفي الثاني: أنّه - مضافاً إلى أنّ تقدم قاعدة الفراغ بناءً على كونها أصلاً عملياً على الاستصحاب ليس هو الحكومة المدّعاة، لاتحاد الأصلين مرتبةً، وإنّما الوجه في تقديمها عليه كما تبيّن عليه المحقق الإصفهاني رحمته "١" هو صون جعلها عن اللغوية، لكونها غالباً في مورد استصحاب عدم الإتيان بالجزء والشرط، فلو أخذ بمقتضاه لزم

اختصاص القاعدة بموردٍ نادر كتعاقب الحالتين الذي لا يجري فيه الاستصحاب .
وقد تقرّر أنّ المتعارضين بالعموم من وجه لو استلزم العمل بأحدهما في المجمع
طرح الآخر كليّةً، أو بقاء فرد نادر له، اقتضى 'صون' جعله عن اللغوية تقديمه على
معارضه، فتقدم القاعدة مستند إلى التخصيص لا إلى الحكومة - يرد عليه :

أنّه بناءً على أمارية قاعدة الفراغ وإن كان الأمر كما أفاده من عدم جريانها في
مفروض الكلام، لكونه قاطعاً بغفلته حال الصلاة، لكنّه بناءً على كفاية الشك
التقديري في الاستصحاب يكون بطلانها مستنداً إليه، ولازمه جواز الإفتاء به .

وبناءً على عدم كفايته، لما لم يكن مصحّح لهذه الصلاة، لعدم جريان قاعدة
الفراغ فيها كما هو المفروض، فيستند البطلان إلى قاعدة الاشتغال، وهو حكم عقلي
لا يترتب عليه جواز الإفتاء به شرعاً. فبطلان العبادة وإن كان مسلماً، إلّا أنّ وجهه
هو الاستصحاب بناءً على كفاية الشك التقديري في جريانه، والثابت به حكم
شرعي، وقاعدة الشغل بناءً على عدم كفايته، والثابت بها حكم عقلي، هذا .

وأما بناءً على كون قاعدة الفراغ أصلاً تعديداً لا أمانة عقلانية، فلا تجري
أيضاً، لحكومة الاستصحاب عليها بناءً على جريانه في الشك التقديري، وتجري بناءً
على عدم جريانه في الشك التقديري .

فالنتيجة: أنّه بناءً على كفاية الشك التقديري في الاستصحاب وكون قاعدة
الفراغ من الأصول التعبدية، تكون الصلاة باطلةً، لحكومة الاستصحاب على القاعدة .
وبناءً على عدم كفايته تصح الصلاة، لجريان القاعدة فيها بلا مانع، إذ المفروض
عدم جريان الاستصحاب حينئذٍ .

فالحقّ ترتب الثمرة على كفاية الشك التقديري المساوق للغفلة في الاستصحاب،
وعدم كفايته، وعدم المجال لإنكارها .

لكن الأولى عدم التعرض لأصل هذا البحث فضلاً عن ثمرته، لكونه مجرد
فرض، إذ لا وجه لكفاية الشك التقديري في الاستصحاب أصلاً، لوضوح أنّ الشك

الموضوع في جميع الأصول العملية متقوم بالالتفات، ولذا قال الشيخ رحمته في أول الرسائل: «اعلم أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعي فإمّا أن يحصل له الشك فيه ... إلخ» ولو انفتح باب اعتبار الشك التقديري في الاستصحاب لم يكن وجه لاختصاصه به، بل يعم ذلك جميع الأصول العملية، ولم أعر على من تعرض لاحتمال اعتبار الشك التقديري في غير الاستصحاب.

الصورة الثالثة: أن يحصل له الشك في الطهارة، ثم يغفل ويصلي في حال الغفلة، وبعد الفراغ يتجدد له الشك، واحتمل التطهير بعد الشك ووقوع صلاته في حال الطهارة.

وقد يتوهم أن الحكم في هذه الصورة صحة الصلاة أيضاً، لقاعدة الفراغ، إذ ليس حكم الشك أقوى من اليقين، وقد عرفت صحتها في الصورة الثانية، وهي اليقين بالحدث واستمرار الغفلة إلى زمان الفراغ من الصلاة، فإن حدث الشك بعد الصلاة مع احتمال التطهير قبلها مورد قاعدة الفراغ.

لكن فيه منع واضح، لأن الشك هنا هو الشك الحادث قبل الصلاة، فليس مورداً لقاعدة الفراغ، وهذا هو الفارق بين هذه الصورة وسابقتها.

الصورة الرابعة: هذه الصورة مع عدم احتمال التطهير بعد الشك.

وحكمها بطلان الصلاة أيضاً، لأن الشك المتجدد هو نفس الشك الحاصل قبل الصلاة، لا الحادث بعدها حتى تجري فيه قاعدة الفراغ، بل الجاري فيه هو استصحاب الحدث، ومن المعلوم بطلان الصلاة مع الحدث المستصحب، كبطلانها مع الحدث المعلوم.

الصورة الخامسة: اليقين بالحدث والشك فيه، مع استمرار الشك إلى الفراغ من الصلاة.

والحكم بطلان الصلاة في هذه الصورة أيضاً، لأن الحدث الاستصحابي كالحدث القطعي مبطل لكل ما يشترط فيه الطهارة، ولا تجري قاعدة الفراغ في

الصلاة، لعدم حدوث الشك بعدها، حيث إنّ الشك الفعلي بعد الصلاة هو نفس الشك الموجود قبلها، وليس هذا مجرى القاعدة، فلا مصحح حينئذٍ للصلاة.

الصورة السادسة: أن يحصل له الشك في التطهير أثناء الصلاة بعد العلم بالحدث قبلها، وهذه الصورة قد تعرض لها المحقق الميرزا الآشتياني مجملاً، وحكم فيها أولاً ببطلان صلاته، لتعذر تحصيل الطهارة للأجزاء الباقية كي يحكم بصحة ما مضى من عمله، ثم استقرب الصحة لقاعدة التجاوز، لأنّ محل الطهارة لمجموع الأجزاء إنّما هو قبل الاشتغال بها، فبمجرد الدخول في الصلاة تحقّق التجاوز عن محل الطهارة^(١).

أقول: في المسألة أقول:

أحدها: ما أفاده الميرزا الآشتياني رحمته أولاً من البطلان، استناداً إلى أن قاعدة الفراغ تقتضي صحة الأجزاء التي فرغ منها، ولا تقتضي صحة الغايات التي لم يدخل فيها، فليس للبقية مصحح، وهو مختار جمع كثير منهم صاحب العروة وبعض محشيها. ثانيها: وجوب إتمامها، وعدم وجوب استئنافها بوضوء جديد، لكن لا يصح الإتيان بما يشترط فيه الطهارة بعد ذلك إلا بوضوء جديد. وهو منسوب إلى الشيخ الأعظم رحمته استناداً إلى قاعدة التجاوز المثبتة للوضوء، ومقتضاها جواز فعل سائر ما يشترط فيه الطهارة به، لكن حيثية التجاوز الموجبة لجريانها مختصة بما بيده من الصلاة دون غيره، ضرورة عدم صدق التجاوز على ما لم يأت به بعد من المشروطات بالطهارة، ولذا يجب تجديد الوضوء لها.

ثالثها: وجوب إتمام الصلاة وعدم استئنافها، بل صحة الإتيان بعدها بكل ما يشترط فيه الطهارة بدون تجديد الوضوء. وهذا القول منسوب إلى كاشف الغطاء رحمته^(٢)، استناداً إلى أن القاعدة من الأصول المحرزة، فيحرز بها وجود الوضوء،

«١» بحر الفوائد، ج ٣، ص ١٢

«٢» كشف الغطاء، ج ٢، ص ١٠٧

كإحرازه بالاستصحاب، فيجوز حينئذٍ فعل كل مشروط بالطهارة به .
وما استقر به المحقق الآشثاني أخيراً يرجع إلى قول الشيخ الأعظم .
والذي ينبغي أن يقال هو : أنّ الوضوء ممّا تجري فيه قاعدة التجاوز، سواء أكان الشرط نفسه أم الطهارة المتحصلة منه كما يستفاد كل منهما من الأدلة .
وعلى التقديرين يكون لهذا الشرط محل مقرر شرعي كما هو ظاهر الآية الشريفة، فإنّ القيام إلى الصلاة يراد به إرادة فعلها، ضرورة أنّه ليس المراد القيام الذي يعدّ من أفعال الصلاة، وإلاّ يلزم كون الصلاة محلاً للوضوء . ومع وجود المحل الشرعي للوضوء قبل الصلاة تجري فيه قاعدة التجاوز، كجريانها في سائر الإجزاء والشرائط .
وحيث إنّ القاعدة من الأصول العملية المحرزة، فترتب على المشكوك - الذي تجري فيه - آثار وجوده كصحة الأعمال المترتبة عليه، ففي الشك في الركوع مثلاً بعد التجاوز عن محله تجري فيه قاعدة التجاوز، ويثبت بها وجوده وصحة ما يترتب عليه من الأجزاء .

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ شرطية الطهارة واعتبار تقارنها لأجزاء الصلاة كاستقبال والستر كما في مستمسك سيدنا الأستاذ رحمته، غير مانعة عن جريان القاعدة المثبتة للطهارة، بدعوى «عدم صلاحية قاعدة التجاوز لإثبات الطهارة للغايات التي لم يدخل فيها»^(١)، وذلك لأنّ للشرط - سواء أكان نفس الوضوء أم الطهارة الحاصلة به - محلاً شرعياً، وبعد التجاوز عنه يحكم بوجوده وترتب جميع آثاره الشرعية عليه .
فلو كانت الطهارة شرطاً، فالمفروض تحققها بمحصّلها الشرعي في محله، وهذه الطهارة الثابتة بالقاعدة مقترنة بأجزاء الصلاة بأسرها .

والفرق بين الطهارة وبين الستر والاستقبال أنّه لا محل لهما قبل الصلاة حتّى يصح إطلاق التجاوز عنهما، بخلاف الطهارة المتحققة قبل الصلاة والمقارنة لكل جزء

إلى آخر الصلاة .

كما ظهر غموض القول بصحة الأعمال اللاحقة بذلك الوضوء وعدم لزوم تجديده لها كما عن كشف الغطاء، وذلك لأنّ جهة التجاوز في قاعدته تقييدية، ومن المعلوم انتفاء هذه الجهة في الأعمال اللاحقة، لبقاء محلها، فلا بدّ من تجديد الوضوء لها .

والحاصل: أنّ الأقوى ما اختاره الشيخ الأعظم واستقره أخيراً تلميذه المحقق الآشتياني رحمته الله، وإن كان الأحوط إتمامها على تلك الحالة ثمّ إعادتها بوضوء مستأنف . هذا ما يتعلق بصور المسألة .

بقي التنبيه على نقطة، وهي: أنّ تفريع صحة الصلاة على فعلية الشك في الاستصحاب لا يخلو من مسامحة، حيث إنّ صحتها مبنية على جريان قاعدة الفراغ فيها، إذ مع عدم جريانها فيها لا يكون مجرد عدم جريان الاستصحاب - لعدم فعلية الشك فيه - كافياً في صحة الصلاة، بل مقتضى لزوم إحراز الطهارة وجوب إعادتها . فالأولى تفريع جريان قاعدة الفراغ وعدمه على فعلية الشك في الاستصحاب وعدمها، فبناءً على اعتبار فعليته تجري القاعدة في المثال، وبناءً على عدم اعتبارها لا تجري فيه، فالثمرة المترتبة على اعتبار فعلية الشك وعدمه هو جريان قاعدة الفراغ في الصلاة وعدمه، فصحة الصلاة وعدمها أثر لفعلية الشك مع الواسطة، هذا . وكيف كان، فقد تعرض الشيخ والمصنف رحمتهما الله للشك التقديري، ومثاله المتقدم وهو صحة صلاة من أحدث وغفل وصلى .

ولم يذكر مثلاً لليقين التقديري، ويمكن التمثيل له بما إذا شكّ يوم الجمعة مثلاً في جنباته واستصحب عدمها، فأجر نفسه لكنس المسجد، وبعد كنسه رأى في ثوبه منياً أوجب اليقين بجنباته يوم الخميس مع احتمال الغسل عنها في ذلك اليوم، صحّت الإجارة بناءً على جريان قاعدة الصحة فيها، واستحق الأجرة المسماة، فإنّ الشك في الجنبات قبل الإجارة وإن كان فعلياً، لكن اليقين بها لم يكن فعلياً حتى يجري

الثاني^{١)}

أنه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير

التنبيه الثاني: استصحاب مؤديات الأمارات

(١) لا يخفى أن هذا الأمر مما زاده المصنف على التنبيهات التي تعرض لها الشيخ وهو من متعلقات الأمر الأول الذي ثبت فيه توقف الاستصحاب على فعلية اليقين بالحدوث والشك في البقاء، حيث إنه يرد هنا إشكال، وهو:

أنه في موارد الأمارات غير العلمية لا يحصل اليقين بالحدوث، كما إذا قام خبر الواحد على وجوب صلاة الجمعة حال حضور الإمام عليه السلام، وشك في زمان الغيبة في بقائه، ولم يدل ذلك الخبر على وجوبها وعدمه حال الغيبة، فهل يجري فيه الاستصحاب مع عدم اليقين الوجداني بوجوبها حال الحضور، لعدم كون دليله - وهو خبر الواحد - موجباً لليقين به ؟ أم لا.

أو قامت البيّنة على ملكية شيء أو نجاسته أو غيرهما، ثم شك في ارتفاعها، فهل يجري فيها الاستصحاب مع عدم اليقين الوجداني بحدوث هذه الأمور، أم لا ؟ فالغرض من عقد هذا التنبيه هو دفع هذا الإشكال عن جريان الاستصحاب في مؤديات الطرق والأمارات التي لا يحصل اليقين بثبوتها، بل يحتمل ثبوتها، ومع

استصحابها، ويحكم بفساد الإجارة، لوقوعها حال الجنابة المستصحة التي هي كالجنابة الواقعية في الأحكام من بطلان الإجارة واستحقاق أجره المثل وغيرهما.

نعم، بناءً على كفاية اليقين التقديري في الاستصحاب يحكم بفساد الإجارة واستحقاق أجره المثل، لأجل استصحاب الجنابة قبل الإجارة.

انتفاء اليقين به ينتفي الشكّ في البقاء أيضاً، فينهدم كلا ركني الاستصحاب .
وهذا الإشكال مبنيّ على حجّية الأمارات على الطريقة التي لا تقتضي إلّا تنجّز الواقع مع الإصابة والعذر بدونها، إذ بناءً على هذا المسلك لا تقتضي أدلّة اعتبار الأمانة جعل حكمٍ مماثل للمؤدّي كي يستصحب، لدلائها على كون المؤدّي نفس الواقع، فيتجنّز بوصوله بالطريق، وكونه حكماً صورياً عند عدم الإصابة، فيوجب العمل به صحّة الاعتذار من المولى، وحيث لا سبيل لإحراز مطابقة المؤدّي للواقع، فركن الاستصحاب وهو اليقين بالحدوث مفقود .

وأما بناءً على الالتزام بجعل الحكم الظاهري، فلا يرد هذا الإشكال، لما أفاده المصنف في الهامش، وسيأتي .

فهو يُؤيّدُ أجاب عن الإشكال بوجهين، يبتني أحدهما على مختاره في حجّية الأمارات غير العلمية من كونها بمعنى المنجّزية والمعدّرية .

وثانيهما: على ما نسب إلى المشهور من كون مؤديات الأمارات أحكاماً ظاهرية شرعية، وهذا هو الذي تعرّض له في الهامش، كما أنّ الأوّل هو مختاره في المتن .

ومحصّل ما أفاده في المتن في دفع الإشكال هو: أنّ موضوع الاستصحاب على ما يستفاد من أدلّته ليس هو الشكّ في البقاء الفعلي حتّى يتوقّف حصوله على اليقين بالثبوت، بل موضوعه البقاء التقديري، وهو البقاء على فرض الثبوت، فمفاد أدلّة الاستصحاب جعل الملازمة بين ثبوت شيءٍ وبقائه، ومن المعلوم عدم توقّف صدق الشرطية على صدق طرفيها، كجعل الملازمة بين وجوب الحجّ والزكاة على المستطيع ومالك النصاب، وإن لم يكن فعلاً مستطيعاً ولا مالك نصاب .

وبعد ثبوت الملازمة المذكورة بدليل الاستصحاب، يكون قيام الأمانة على ثبوت حكم - كوجوب صلاة الجمعة حال الحضور، وشك في بقاءه حال الغيبة - حجة على الثبوت والبقاء معاً، لما ثبت في محله من أن الدليل على أحد المتلازمين دليل على الملازم الآخر.

فإذا كان مثل «لا تنقض اليقين بالشك» دالاً على جعل الملازمة بين ثبوت شيء وبقائه، كان دليل ثبوت حكم - كوجوب صلاة الجمعة - دليلاً على ملازمه وهو بقاءه، لفرض ثبوت الملازمة بين الثبوت والبقاء بدليل الاستصحاب. نظير ما إذا ثبتت الملازمة بين وجوب القصر والإفطار على المسافر، ثم قام دليل على وجوب القصر عند قطع ثمانية فراسخ تليفقية مع اجتماع سائر الشرائط، فإنه دليل أيضاً على وجوب الإفطار، لما عرفت من التلازم بين القصر والإفطار، فدليل أحدهما دليل على الآخر.

ويُرشد إلى عدم اعتبار اليقين الفعلي بالحدوث، وكفاية الثبوت التقديري منه في جريان الاستصحاب، تعريفه «بأنه الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه» الظاهر في إناطة التعبد الاستصحابي بالشك في بقاء ما تحقق، لا بالشك في بقاء ما يتقن بحدوثه. وحيث كان الموضوع لهذا التعبد هو الثبوت الواقعي أمكن إحرازه بكل من اليقين والأمانة، والحكم ببقائه، إذ المفروض اقتضاء دليل التعبد الاستصحابي إيجاد الملازمة بين الحدوث والبقاء.

نعم، يفترق هذا التلازم عن الملازمة الواقعية - التي اعتبرها الشارع بين مثل القصر والإفطار - بكونه بين الثبوت الواقعي والبقاء الظاهري، إذ ليس الاستصحاب دليلاً على الحكم واقعاً، وإنما هو دليل على بقاءه ظاهراً، لأنه أصل عملي منوط بالشك. وهذا بخلاف الملازمة بين القصر والإفطار، فإن الدليل الاجتهادي قد دلّ على

ثبوته، وإن لم يُحرز ثبوته^{١)}

أنّ كل حكم ثبت للقصر ثبت للإفطار واقعاً، إلّا ما خرج بالنص، فببركة دليل الملازمة على هذين الحكمين إذا ثبت وجوب القصر بالاستصحاب مثلاً، كان وجوب الإفطار ظاهرياً أيضاً (*).

١) هذا الضمير وضمير «ثبوته» المتقدم راجعان إلى «شيء».

(*) وبهذا يظهر غموض ما أورده بعض أعظم العصر عليه بما محصله: أنّ الملازمة المدّعاة بين الحدوث والبقاء إن كانت واقعية، فهو - مع مخالفته للواقع - يقتضي كون الاستصحاب أمانة لا أصلاً.

وإن كانت ظاهريّة، فيترتب عليها الملازمة الظاهرية بين حدوث التنجيز وبقائه، مع أنّه لا سبيل للالتزام به، للنقض بموارد تنجز التكليف أولاً بالعلم الإجمالي، ثم ارتفاعه بانحلاله بقيام البينة على حرمة بعض الأطراف بخصوصه، حيث يرتفع التنجيز، لتبعيته للمنجز حدوثاً وبقاءً، ولا يكفي حدوثه لترتب أثره إلى الأبد. وعليه، فلا ملازمة بين حدوث المنجز وبقائه^{١)}.

وذلك لما عرفت من عدم إرادة الملازمة الواقعية كما في الإفطار والقصر، بل المقصود دلالة أخبار الاستصحاب على الملازمة الظاهرية بين الحدوث الواقعي والبقاء الظاهري، وأنّ ما ثبت واقعاً محكوم عليه بالبقاء ظاهراً، ومن المعلوم أنّ هذا البقاء مستند إلى دليل الاستصحاب لا الأمانة.

وما أفاده مدّ ظله من عدم كفاية حدوث المنجز للتكليف لبقائه مطلقاً متين جداً، لعدم الملازمة بينهما، لكنّه لا يرتبط بما أفاده الماتن من جعل الملازمة شرعاً بين حدوث المنجز وبقائه في خصوص الاستصحاب بالدليل المختص به.

فيما^(١) رتب عليه^(٢) أثر شرعاً أو عقلاً؟ إشكال:

من^(٣) عدم إحراز الثبوت، فلا يقين، ولا بد منه^(٤)، بل ولا شك^(٥)،

(١) متعلق بـ «بقاء» يعني: في المورد الذي رتب على البقاء التقديري أثر شرعي، كاستصحاب الموضوع ذي الأثر الشرعي كالملكية وغيرها من الموضوعات ذوات الآثار الشرعية، أو أثر عقلي كاستصحاب نفس الحكم الشرعي، كالوجوب والحرمة اللذين يترتب عليهما أثر عقلي وهو وجوب الإطاعة. وأمّا إذا كان الأثر مترتباً على البقاء الفعلي، فلا يجري فيه الاستصحاب، لعدم أثر يترتب على مؤداه.

(٢) أي: على البقاء.

(٣) هذا أحد وجهي الإشكال، وهو وجه عدم الكفاية، توضيحه: أن أول ركني الاستصحاب - وهو اليقين بالثبوت - مفقود في باب الأمارات غير العلمية، ضرورة عدم حصول العلم بكون مؤدباتها أحكاماً واقعية، كعدم العلم بكونها أحكاماً ظاهرية أيضاً، إذ المفروض حجّة الأمارات غير العلمية بناءً على الطريقة المحضة التي لا أثر لها إلّا تنجيز الواقع مع الإصابة والتعذير مع الخطأ، ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب، لعدم اليقين بالثبوت.

بل ركنه الثاني - وهو الشك في البقاء - مفقود أيضاً، لأنه شك في بقاء المتيقّن ثبوته، وبدون التيقّن بثبوته لا يتصور الشك في بقاءه، نعم يتصور احتمال البقاء فيما احتمل ثبوته، لكنه غير مقصود في الشك في البقاء في باب الاستصحاب.

(٤) أي: من اليقين، كما هو مقتضى مثل «لا تنقض اليقين بالشك».

(٥) يعني: بل الركن الثاني - وهو الشك في البقاء - مفقود أيضاً، لأن الشك في البقاء في مؤديات الأمارات إنّما هو على فرض ثبوتها، وهو غير معلوم، فالشك في بقاء المتيقّن هنا غير ثابت، فيختل كلا ركني الاستصحاب في مؤديات الأمارات.

فإنَّه ^(١) على تقدير ^(٢) لم يثبت.

ومن ^(٣) أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل أن التعبد والتزويل شرعاً إنما هو في البقاء لا في الحدوث ^(٤)، فيكفي ^(٥) الشكُّ فيه على تقدير الثبوت،

(١) فإنَّ الشكَّ يكون على تقديرٍ، وهذا تعليل لقوله: «ولا شكَّ» وقد أشرنا إلى بيانه بقولنا: «لأنَّ الشكَّ في البقاء في مؤديات الأمارات ... إلخ».

(٢) وهو فرض كون مؤديات الأمارات أحكاماً واقعية، وهذا الفرض لم يثبت حتى يكون الشكُّ في بقاءها.

(٣) معطوف على «من عدم» وهذا ثاني وجهي الإشكال، وهو وجه الكفاية، ومحصله: أن اليقين في أدلة الاستصحاب لم يؤخذ موضوعاً، وإنما أخذ طريقاً إلى الثبوت حتى يترتب عليه الشكُّ في البقاء الذي هو مورد التعبد، فدليل الاستصحاب يدلُّ على جعل الملازمة بين الثبوت الواقعي والبقاء، وقد عبّر عن الثبوت باليقين مع عدم دخله في الحكم، لأنه أجلى الطرق المحرزة للثبوت.

وعليه، فلا مانع من جريان الاستصحاب في البقاء على تقدير الثبوت.

(٤) يعني: أن التعبير باليقين إنما هو للتنبيه على أن مورد التعبد وجعل الحكم المماثل هو البقاء، إذ لو عبّر بغير ذلك التعبير مثل «ابن على المشكوك» أو «اعمل بالشك» ونظائرهما، لم يُفهم منها كون محلّ التعبد هو الحدوث أو البقاء، لكن التعبير المزبور يدلُّ على أن مورد التعبد هو البقاء، لأنه متعلّق الشكِّ دون الحدوث، إذ لا وجه للتعبد بشيءٍ مع اليقين به.

(٥) هذه نتيجة عدم موضوعية اليقين، يعني: فيكفي - في جريان الاستصحاب - الشكُّ في البقاء على تقدير الثبوت، إذ المفروض جعل الملازمة بين الثبوت الواقعي والبقاء، فيتعبّد بالبقاء على تقدير الثبوت.

الشكُّ فيه على تقدير الثبوت، فيتعبَّد به ^(١) على هذا التقدير ^(٢)، فيترتب عليه الأثر فعلاً ^(٣) فيما كان هناك أثر ^(٤).

وهذا ^(٥) هو الأظهر ^(٦)، وبه ^(٧) يمكن أن يذبَّ

(١) هذا الضمير وضمير «فيه» راجعان إلى البقاء.

(٢) أي: تقدير الثبوت، وضمير «عليه» راجع إلى البقاء.

(٣) لزومُ ترتيب الأثر فعلاً على البقاء إنّما يكون فيما إذا قام دليل على وجوب الشيء كصلاة الجمعة مثلاً وشكٌّ في بقائه، فإنَّ التعبد الاستصحابي ببقاء شيءٍ على تقدير ثبوته يوجب ترتيب الأثر فعلاً على وجوب صلاة الجمعة، وإلاَّ فمجرد التعبد بالبقاء على تقدير الثبوت لا يكفي في ترتيب الأثر الفعلي على البقاء، فيكون هذا الدليل بمنزلة الصغرى لكبرى الاستصحاب.

(٤) بحيث كان ذلك الأثر مترتباً على البقاء التقديري، كما مرَّ في مثل صلاة الجمعة.

(٥) أي: الوجه الثاني، وهو قوله: «ومن أن اعتبار اليقين إنّما هو لأجل أنَّ التعبد والتنزيل شرعاً إنّما هو في البقاء لا في الحدوث، فيكفي الشك فيه على تقدير الثبوت ...».

(٦) لعلَّ وجه الأظهرية هو تعارف التعبير عن وجود الموضوع باليقين به، من دون دخلٍ لنفس اليقين فيه أصلاً.

(٧) أي: وبهذا الوجه الثاني - الذي هو الأظهر - يمكن دفعُ إشكال جريان الاستصحاب في الأحكام التي هي مؤدّيات الأمارات المعتبرة، وقد مرَّ تقريب الإشكال، وحاصله: اختلال اليقين بالثبوت فيها، لعدم كون الأمارات غير العلمية موجبةً لليقين بمؤدّياتها، فلا يقين فيها حتّى يجري الاستصحاب في بقائها.

عمّا^(١) في استصحاب الأحكام التي قامت الأمارات المعتبرة على مجرد ثبوتها^(٢)، وقد شكّ في بقائها على تقدير ثبوتها^(٣)، من^(٤) الإشكال بأنّه^(٥) لا يقين بالحكم

ويدفع هذا الإشكال بأنّ مفاد أدلة الاستصحاب هو التبعد بالبقاء على تقدير الحدوث.

وهذا الدفع هو ثاني وجهي الإشكال الذي أوضحناه بقولنا: «ومحصّله: أنّ اليقين في أدلة الاستصحاب لم يؤخذ موضوعاً ... إلخ» فراج (ص ٣٧٩).

(١) الأولى إبداله بـ «وبه يمكن أن يدفع ما في استصحاب الأحكام ... إلخ» إذ الذّب عن الشيء هو تثبيته وإحكامه لا دفعه، وهو من الأغلاط المشهورة الموجودة في غير واحد من الكتب.

(٢) أي: ثبوت الأحكام، وغرضه من قوله: «على مجرد ثبوتها» أنّ تلك الأمارات تدل على مجرد الثبوت، ولا إطلاق لها بالنسبة إلى الحالات، وإلاّ لم يقع شكّ في البقاء، لوضوح حكمه من نفس تلك الأمارات، فلا حاجة إلى الاستصحاب، فالشك في البقاء إنّما يكون في صورة إجمال الدليل بالنسبة إلى حكم البقاء.

(٣) هذا الضمير وضمير «بقائها» راجعان إلى «الأحكام».

(٤) بيان للموصول في قوله: «عمّا».

(٥) الضمير للشأن، وهو متعلق بـ «الإشكال» وتقريب له، وحاصله - بعد ما تقدم من تفصيله - هو: عدم اليقين بالحدوث الذي لا بدّ منه في جريان الاستصحاب، حيث إنّ خطأ الأمارة غير العلمية وعدم إصابتها للواقع محتمل، فالحكم الواقعي في الأمارات غير معلوم، والمفروض عدم حكم آخر فيها أيضاً بناءً على حجية الأمارات على الطريقية، وباختلال اليقين بالحدوث في الأمارات لا يجري الاستصحاب فيها.

لا يقين بالحكم الواقعي، ولا يكون هناك حكم^(١) آخر فعلي،

(١) يعني: غير الحكم الواقعي، وهو الحكم الظاهري، حيث إنّه بناءً على حجّة الأمارات على السببية تكون مؤدّياتها أحكاماً ظاهريّة، فيجتمع فيها حينئذٍ أركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء، فلا إشكال في جريانه في مؤدّيات الأمارات بناءً على السببية، بمعنى كون قيام الأمانة سبباً لحدوث ملاك في المؤدّي يستتبع حكماً على طبقه (*).

(*) ويظهر ممّا أفاده المصنف رحمته في الهامش جريان الاستصحاب في كلّ الحكم، لا في شخص الحكم الظاهري المدلول عليه بالأمانة، لأنّه لا يخلو من إشكال، فإنّ قيام الأمانة وإن كان سبباً لجعل حكم ظاهري، لكن لما كان المفروض تبعية هذا الحكم الظاهري لوجود الأمانة حدوثاً وبقاءً، وليست باقيةً حسب الفرض، فمقتضى كون قيامها جهةً تقيديّة لحدوث الحكم الظاهري هو انتفاؤه وعدم بقاءه. والترم المصنف لدفع الإشكال باستصحاب كلّ الحكم، حيث قال: «لأنّ الحكم الذي أدّت إليه الأمانة محتمل البقاء، لإمكان إصابتها الواقع وكان ممّا يبقّى». وتوضيحه: أنّ الحكم الفعلي الذي أدّت إليه الأمانة إنّما يكون ظاهرياً إذا كانت مخالفة للواقع، إذ لو أصابت الواقع كان المؤدّي نفس الحكم الواقعي، لا حكماً ظاهرياً ممثلاً له. وحينئذٍ فقيام الأمانة على وجوب صلاة الجمعة مثلاً يعلم المكلف بذات الوجوب إمّا واقعاً على تقدير الإصابة، وإمّا ظاهراً على تقدير الخطأ، فإن كان واقعياً فهو باقي قطعاً، وإن كان ظاهرياً فهو مرتفع بارتفاع الأمانة، لفرض عدم تكفلها لحال البقاء، فيستصحب ذات الوجوب.

وهذا نظير جريان الاستصحاب في بقاء الكلّي الذي يدور أمره بين القطع بزواله على تقدير تحققه بالفرد القصير العمر، واحتمال بقاءه لاحتمال تحققه بالفرد الطويل العمر.

وبما ذكرناه في توضيح مقصود المصنف ظهر الإشكال في ما أُفيد في توضيحه من «إجراء الاستصحاب في شخص الحكم الظاهري المدلول عليه بالأمانة لا في كلي الحكم» لوضوح عدم الثامه مع قوله: «محمل البقاء لإمكان اصابته الواقع» لعدم الفائدة حينئذٍ في تعليقه رحمته باحتمال الإصابة للواقع.

مضافاً إلى: ما عرفت من أن قيام الأمانة حيثية تقييدية في إنشاء الحكم الفعلي لا تعليلية.

كما ظهر غموض ما أورده عليه سيدنا الفقيه الأعظم الإصفهاني رحمته من «اندراج المقام في القسم الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي الذي بيّن المصنف على عدم جريان الاستصحاب فيه، بتقريب: أن ذات الوجوب كان متيقناً في ضمن الوجوب الظاهري، وكان الوجوب الواقعي مشكوك الحدوث مقارناً لوجوده الظاهري»^(١).

وذلك لما عرفت من أن الغرض إجراء الاستصحاب في الجامع بين الوجوبين المتيقّن حدوثه بقيام الأمانة، وليس الحكم الظاهري مقطوعاً به والواقعي مشكوكاً فيه حتى يندرج في ثاني أقسام القسم الثالث، ويجري الأصل في عدم الحكم الواقعي، ويختلّ ركن الشك في البقاء.

نعم، يرد على هذا الوجه ما أورده عليه السيد الفقيه المتقدم رحمته من عدم وفائه بحلّ الإشكال مطلقاً، لاختصاصه بالأمارات القائمة على الأحكام، وأمّا القائمة على الموضوعات كالبيّنة على عدالة زيد، فحيث لا يكون مفاد دليل اعتبارها جعل حكم ظاهري في موردّها يصعب حلّ الإشكال، لعدم تصور الجامع كي يستصحب، كما كان في الشبهات الحكمية.

وكيف كان، فإن كان مقصود الأصحاب من هذه الدعوى جعل الأحكام

بناءً على ما هو التحقيق (*) من^{١١} أن قضية حجية الأمانة ليست إلا تنجز

(١) بيان لـ «ما» الموصول، وقد عرفت مقتضى طريقة الإمارات، وهو تنجز الحكم مع الإصابة والعذر مع المخالفة، فالأمارات غير العلمية بناءً على الطريقة ليست إلا كالحجة العقلية من العلم والظن الانسدادي على الحكومة، حيث إتهما ينجزان الواقع إن كان، وإلا فيعذران عنه، فلا حكم في موردهما من حيث العلم والظن، بل هما ليسا إلا طريقاً محضاً.

الظاهرية في موارد الإمارات مطلقاً، سواء أصابت أم أخطأت، فالإشكال المذكور مندفع، للقطع بالحكم الفعلي، فيستصحب في ظرف الشك في بقاءه. لكن الالتزام بحجية الأمانة من باب الموضوعية والسببية مستلزم للتصويب.

وإن كان المقصود جعل الحكم الظاهري على تقدير المصادفة للواقع، لكونه بعنوان إيصال الواقع، فلا يقين بالحكم الفعلي، لأنّ الجعول هو الواقع في ظرف الشك فيه بداعي تنجيز الواقع، لا أنّه مماثل له متيقن الثبوت كي يستصحب. وعليه، تكون الأمانة طريقاً محضاً.

والظاهر أنّ هذا هو الصحيح، لذهاب الأصحاب إلى الطريقة لا السببية. والعبارة المشهورة لا تلتئم مع مبنى الطريقة المحضة كما اعترف به في بحث الاجتهاد والتقليد.

(*) وأما بناءً على ما هو المشهور من كون مؤديات الإمارات أحكاماً ظاهرية شرعية، كما اشتهر أن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم، فالاستصحاب جارٍ، لأنّ الحكم الذي أدت إليه الأمانة محتمل البقاء، لإمكان إصابتها الواقع، وكان ثمة يبقى. والقطع بعدم فعليته حينئذٍ مع احتمال بقاءه، لكونها بسبب دلالة الأمانة، والمفروض عدم دلالتها إلا على ثبوته، لا على بقاءه، غير ضائر بفعليته الناشئة باستصحابه، فلا تغفل.

التكاليف مع الإصابة والعذر مع المخالفة، كما (*) هو ^{١١} قضية الحجة المعتبرة

(١) الضمير راجع إلى ما يُفهم من العبارة من التنجز مع الإصابة والعذر مع المخالفة.

(*) ليس المقصود من اقتضاء أدلة حجية الأمارات لاعتبار التنجز والإعذار جعلهما، وإن كان ظاهر العبارة ذلك، بل المراد اقتضاؤها لاعتبار الطريقية والوسطية في مقام الإثبات، كما صرّح به في مواضع عديدة.

منها: قوله في تأسيس الأصل في الشك في الحجية: «ولا يكاد يكون الاتصاف بها إلّا إذا أحرز التعبد به وجعله طريقاً متّبِعاً» ^{١٢}.

وعليه، فالتنجز والإعذار اعتباران عقليان متزعلان من جعل الطريقية، فلا وجه للإيراد عليه بما في تقرير شيخ مشايخنا المحقق النائيني وتبعه غيره من «ابتناء أساس الإشكال على كون المجعول بأدلة الأمارات هو المنجزية والمعدرية.

وأما بناءً على كونه هو الإحراز والوسطية، فلا موضوع للإشكال، لاشتراك الأمانة حينئذٍ مع القطع الطريقي وقيامه مقامه بلا شبهة».

لما عرفت من تصريح المصنف رحمته بجعل الطريقية أيضاً، والإشكال إنّما نشأ من أخذ اليقين بالحدوث في أدلة الاستصحاب، الظاهر في اليقين الوجداني المفقود في موارد الأمارات، ولا بدّ من دفعه إمّا بما في المتن أو بغيره.

وعليه، فتفسير الحجية بما في المتن ناظر إلى ما هو كالمعلول للطريقية التي هي المجعولة حقيقة.

نعم، يرد عليه ما في التقرير المزبور من «أنّ دليل الاستصحاب لو كان متكفلاً لإثبات البقاء على تقدير الحدوث، فيما ذا يكون الاستصحاب من الأحكام الظاهرية،

عقلاً، كالقطع والظن في حال الانسداد على الحكومة، لا إنشاء^(١) أحكام فعلية شرعية ظاهرية، كما هو ظاهر الأصحاب.

ووجه الذب بذلك^(٢) أن الحكم الواقعي الذي هو مؤدّى الطريق

(١) معطوف على قوله: «ليست» يعني: لا أن مقتضى حجية الأمارات إنشاء أحكام فعلية شرعية ظاهرية، والأولى أن تكون العبارة هكذا «من أن قضية حجية الأمارات تنجز التكاليف مع الإصابة ... لا إنشاء أحكام فعلية ... إلخ» وقد عرفت جريان الاستصحاب في مؤديات الأمارات بناءً على السببية.

(٢) أي: بكفاية الشك في البقاء على تقدير الثبوت، توضيحه: أن مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الملازمة بين ثبوت الشيء وبقائه، من دون نظر إلى تيقن حدوثه. نعم في مقام تطبيق الاستصحاب على مورد لا بدّ من إحراز الثبوت حتى يحكم تعبدًا ببقائه عند الشك.

بل هو على ذلك حكم واقعي معلق على ثبوت موضوعه، نظير بقية الأحكام الواقعية الثابتة على تقدير وجود موضوعاتها

والحاصل: أنه لو لم يؤخذ الشك في البقاء في موضوع الاستصحاب لما كان حكماً ظاهرياً، ومع أخذه لا بدّ من إحراز الحدوث حتى يتحقق الشك المذكور، والمفروض على ما أفاده عدم إحرازه، فلا يجري الاستصحاب^(٣).

وتوهم تحقق الشك الفعلي حتى إذا لم يحرز الثبوت ممنوع، لكون الشك الفعلي المعتر في الاستصحاب متعلقاً بالبقاء لا الثبوت، وهو يستلزم اليقين بالحدوث، والمفروض عدمه.

حينئذ^(١) محكوم بالبقاء، فتكون^(٢) الحجة على ثبوته حجةً على بقاءه^(٣) تعيداً^(٤)،
للملازمة^(٥) بينه وبين ثبوته واقعاً^(٦).
إن قلت^(٧):

ففرق بين الجعل والتطبيق، ففي مقام إجراء الاستصحاب يكفي الشك في
البقاء على تقدير الثبوت، فمؤدّي الأمانة على فرض ثبوته يحكم ببقائه، لكونها
دليلاً على أحد المتلازمين، إذ المفروض ثبوت الملازمة - بالاستصحاب - بين الحدوث
والبقاء، فالشك في البقاء على تقدير الثبوت كافٍ في جريان الاستصحاب في مؤديات
الطرق.

(١) أي: حين كفاية الشك في البقاء على تقدير الثبوت.

(٢) هذه نتيجة الدفع المزبور، وحاصله: أنه بعد البناء على كفاية الثبوت
التقديري في الحكم بالبقاء، يكون مؤدّي خبر الواحد - كوجوب صلاة الجمعة -
لاحتمال مصادفته للواقع محكوماً بالبقاء، لما مرّ من الملازمة بين الحدوث والبقاء
بمقتضى الاستصحاب، ودليل أحد المتلازمين دليل على الآخر.

(٣) هذا الضمير وضمير «ثبوته» راجعان إلى الحكم الواقعي.

(٤) قيد لقوله: «بقائه» إذ بقاءه في حال الشك يكون بالتعبد بالاستصحابي.

(٥) تعليل لكون الحجة على الثبوت حجةً على البقاء، وحاصله: أن الملازمة
بين حدوث الشيء وبقائه أوجبت كون الحجة على الحدوث حجةً على البقاء، لما مرّ
مراراً من أن الدليل على أحد المتلازمين دليل على الآخر، وهذه الملازمة ظاهرية،
لكونها ثابتة بالاستصحاب الذي هو من الأصول العملية التي موضوعها الشك.

(٦) قيد لقوله: «ثبوته» يعني: للملازمة بين بقاء الحكم وبين ثبوته الواقعي.

(٧) هذا إشكال على كفاية البقاء على تقدير الثبوت، ومحصل الإشكال: أن

كيف ^(١) ؟ وقد أخذ اليقين بالشيء في التعبد ببقائه في الأخبار، ولا يقين في فرض تقدير الثبوت.

قلت ^(٢) : نعم ^(٣) ، ولكن الظاهر أنه ^(٤) أخذ كشافاً عنه ومرآة لثبوته ليكون ^(٥)

الثبوت التقديري لا يوجب شمول أدلة الاستصحاب لموارد الأمارات، وذلك لوضوح أخذ « اليقين » في أدلته، ولا يقين بالثبوت في الأمارات، ومع عدم فرديتها لعموم مثل « لا تنقض اليقين بالشك » كيف يجري فيها الاستصحاب ؟

(١) يعني: كيف يجدي فرض ثبوت الشيء في التعبد ببقائه ؟ والحال أن اليقين بثبوته دخیل في الحكم بالبقاء، على ما هو ظاهر أخبار الاستصحاب، ومن المعلوم أن فرض الثبوت - كما هو المفروض في الأمارات، لعدم اليقين بمصادفتها للواقع - ليس يقيناً بالثبوت، فلا يشمل دليل الاستصحاب مؤديات الأمارات.

(٢) هذا دفع الإشكال، ومحصله كما تقدم هو: كون اليقين بالثبوت مأخوذاً طريقاً إلى الواقع من دون أن يكون موضوعاً للتعبد بالبقاء، بل الموضوع له هو الواقع المنكشف باليقين، والتعبير عنه باليقين إنما هو لما تعارف من التعبير عن ثبوت شيء باليقين به، كما مرّ سابقاً.

(٣) هذا تصديق للإشكال وهو أخذ اليقين بالشيء دخیلاً بحسب أدلة الاستصحاب في التعبد بالبقاء، والمفروض انتفاء اليقين في الأمارات. ولكن أورد عليه بأن الظاهر أن اليقين في أخبار الاستصحاب لم يؤخذ موضوعاً، بل أخذ كشافاً عن متعلقه ومرآة لثبوته، ليكون التعبد وجعل الحكم المماثل في بقاءه.

(٤) أي: أن اليقين، وضمائر « عنه، لثبوته، بقاءه » راجعة إلى « الشيء ».

(٥) تعليل لأخذ اليقين مع دخله الموضوعي في التعبد بالبقاء.

وحاصل التعليل: أن التعبد في الاستصحاب إنما يكون في البقاء فقط دون

التعبد في بقاءه، والتعبد^(١) مع فرض ثبوته إثمًا يكون في بقاءه^(٢)، فافهم^(٣).

الثبوت، والشك في بقاء شيءٍ متفرع على حدوثه، فلا بدّ من إحرازه حتى يكون بقاءه موردًا للتعبد الاستصحابي.

(١) يعني: ومن المعلوم أنّ التعبد بشيءٍ مع ثبوته بحجةٍ - يقيناً كانت أو غيره - يكون في مرحلة بقاءه، دون ثبوته المفروض قيام الحجة عليه.

(٢) هذا الضمير وضمير «ثبوته» راجعان إلى الشيء.

(٣) لعلّه إشارة إلى: أنّ حمل اليقين على الطريقة خلاف الظاهر الذي لا يصار إليه بلا قرينة، بداهة أنّ الأصل في كل عنوانٍ يؤخذ في حيّز خطابٍ من الخطابات الشرعية هو الموضوعية لا الطريقة.

أو إشارة إلى: أنّ المراد باليقين ليس هو خصوص الاعتقاد الجازم، بل مطلق الحجة، سواء أكانت ذاتية كاليقين، أم جعلية كالأمارات الشرعية، حيث إنّها دليل حجيتها تصير كالعلم في الاعتبار، وعدم الاعتناء باحتمال الخلاف فيها، فإنّ هذا الاحتمال ملغى في العلم عقلاً، وفي الأمارات نقلاً.

كما أنّ المراد باليقين الناقض في قوله ﷺ في صحيحة زرارة: «ولكنه ينقضه بيقين آخر» هو مطلق الحجة لا خصوص العلم، كما يظهر من تسالمهم في موارد على جعل الناقض أماراتٍ يكون كشفها عن الواقع ضعيفاً، كحكمهم بالتذكية إذا كان أكثر أهل البلد مسلمين، واشترى اللحم أو الجلد من مجهول الحال، فانقطع أصالة عدم التذكية بالغلبة، مع أنّها لا تفيد الظن أحياناً فضلاً عن اليقين.

وكحكمهم بتحريض المبتدأة في الشهر الثالث بمجرد رؤية الدم بالصفات التي رأتها في الشهرين المتقدمين، مع اقتضاء استصحاب الطهر بقاءه.

وكحكمهم باعتبار إخبار المرأة بالحيض وبكونها خليةً، مع اقتضاء الاستصحاب

الطُّهر وكوئها معتدةً أو ذات بعل.

وكذا في موارد إخبار ذي اليد، كإخبار الحجام بتطهير موضع الحجامه، مع اقتضاء الاستصحاب بقاء النجاسة، وهكذا غيرها.

والمستفاد من مجموعها أنّ الشارع الأقدس جعل الأمانة أمراً مبرماً صالحاً لنقض اليقين السابق، ومن المعلوم أنّ قرينة المقابلة تقتضي إرادة مطلق الحجة - وإن كانت تعبدية - من اليقين المنقوض وهو اليقين بالحدوث أيضاً.

والحاصل: أنّه بناءً على حجية الأمارات على الطريقة، يراد باليقين في الاستصحاب مطلق الحجة، وبه يندفع الإشكال، إذ المعيار هو الثبوت السابق المحرّز بحجة، سواء أكانت عقلية أم نقلية. فلا يرد: أنّه لا قرينة على إرادة مطلق الحجة من اليقين المنقوض، إذ في المقابلة ودليل اعتبار الأمانة كنهاية في صحة إرادة مطلق الحجة منه.

فعلى هذا، يكون «اليقين» في الاستصحاب مأخوذاً موضوعاً على وجه الطريقة دون الصفية.

لكن المصنف رحمه الله أنكر قيام الأمانة مقام القطع المأخوذ موضوعاً على وجه الكشف، فراجع الأمر الثالث من الأمور المتعلقة بمباحث القطع (*) «١».

(*) هذا كله بالنسبة إلى استصحاب مؤديات الأمارات.

وفي جريانه في مؤديات الأصول العملية مطلقاً، وعدمه كذلك، والتفصيل بين

ما يتكفل دليُّه لبقائه فلا يجري فيه الاستصحاب، وبين ما لا يتكفله فيجري فيه، وجوه بل أقوال، احتمال أولها المحقق النائيني في دورته الأصولية الأولى^(١)، واختار هو ثانيها في تلك الدورة^(٢)، وكذا شيخنا المحقق العراقي رحمته^(٣) والتزم بثالثها المحقق النائيني في دورته الأخيرة^(٤)، فراجع التقارير للوقوف على الأنظار.

أقول: لا تبعد صحة التفصيل في جريان الاستصحاب بين مفاده وبين مؤديات سائر الأصول العملية، بناءً على اقتضاء أدلة الاستصحاب للبناء العملي على كون أحد طرفي الشك هو الواقع، ضرورة أنَّ الثابت حينئذٍ بالاستصحاب هو الحكم الواقعي ظاهراً، فالشك في بقاءه شكٌّ في بقاء الحكم الواقعي ظاهراً، فلا مانع من استصحابه، لأنَّه استصحاب للحكم الواقعي حقيقةً.

وبناءً على عدم اقتضاء أدلة الاستصحاب لذلك، بأن يتحد مفاده مع سائر الأصول في كون مؤديات جميعها أحكاماً ظاهرية مجعولة وظائف للشاك من دون نظرٍ فيها إلى الواقع، لا يجري الاستصحاب فيه، كعدم جريانه في غيره من الأصول. وحيث إنَّ الاستصحاب بناءً على المشهور أصلٌ تنزيلي، كان التفصيل بينه وبين سائر الأصول في محله.

وعليه، فالثوب المتنجس إذا غُسل بماءٍ مستصحِب الطهارة وصار طاهراً، ثم شكَّ في ملاقاته للنجاسة، فلا مانع من استصحاب طهارته، لأنَّ هذه الطهارة هي

«١» فوائد الأصول، ج ٤، ص ٤٠٦.

«٢» المصدر، ص ٤٠٥.

«٣» نهاية الأفكار، ج ٤، ص ١١٣.

«٤» أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٨٨.

الناشئة من طهارة الماء التي هي طهارة واقعية بمقتضى استصحابها. وإذا غسل بماء محكوم بالطهارة لقاعدتها، وصار الثوب طاهراً بمقتضى هذه القاعدة، ثم شك في تنجسه بملاقاة النجاسة، فلا يجري فيه الاستصحاب، لأن طهارة الثوب ظاهرة محضة، فلا ربط لها بالواقع حتى يجري فيها الاستصحاب وينزلها منزلة الطهارة الواقعية، بل الجاري فيه نفس قاعدة الطهارة أيضاً المغيية بالعلم بخلافها، بل هي الجارية أيضاً فيما إذا حكم بطهارته بقاعدة الصحة مثلاً، مما يكون مفاده حكماً ظاهرياً غير ناظر إلى الواقع.

فالضابط في جريان الاستصحاب هو صحة تنزيل المستصحب منزلة الواقع، وهذا الضابط مفقود فيما عدا الأصول التنزيلية كما عرفت. وأما فيها، فالضابط المذكور منطبق عليها، حيث إن الشك في نجاسة الثوب الذي طهر بماء مستصحب الطهارة فرد جديد لعموم «لاتنقض» وأجني عن استصحاب طهارة الماء الموجبة لطهارة الثوب، فلا يقال: «إن استصحاب طهارة الماء كافٍ في إثبات طهارة الثوب عند الشك في ملاقاته للنجاسة، نظراً إلى أن الغاية - وهي اليقين بالخلاف - لم يحصل».

وذلك لأن هذا الشك واليقين فرد آخر للاستصحاب، وأجنبي عن الاستصحاب الجاري في الماء، إذ الشك الفعلي في نجاسة الثوب نشأ من سبب جديد وهو احتمال ملاقاته، فيجري الاستصحاب في طهارة الثوب بلا مانع، كما يجري في الثوب إذا علم بطهارته ثم شك في نجاسته لاحتمال ملاقاته للنجاسة، فإن الطهارة التنزيلية كالطهارة الواقعية في جريان الاستصحاب فيها إذا شك في بقائها. والله تعالى هو العالم.

الثالث^١

أنّه لا فرق في المتيقن السابق بين أن يكون خصوص أحد

التنبية الثالث : استصحاب الكلّي

(١) الغرض من عقد هذا الأمر هو التعرض لما يتعلّق بالمتيقن من حيث الكلّيّة والجزئيّة، ومحصّله: أنّه لا فرق في حجية الاستصحاب بين كون المستصحب جزئياً - حكماً كان من التكليفي، كوجوب صلاة الجمعة إذا شكّ في بقاءه حال الحضور، والوضعي، كملكيّة مالٍ لزيد إذا شكّ في خروجه عن ملكه، أو موضوعاً كحياة زيد إذا شكّ في بقائها - وبين كون المستصحب كلياً، حكماً كان كالطلب الراجح المشترك بين الوجوب والندب، أو موضوعاً كالحديث الجامع بين الأكبر والأصغر. ثم إنَّ المصنف رحمته خصَّ العنوان باستصحاب الحكم، ولم يظهر وجهه مع اعترافه في آخر هذا التنبية بجريان استصحاب الكلّي في متعلقات الأحكام في الشبهات الموضوعية والحكمية.

وكيف كان، فتعميم البحث للموضوع أولى كما صنعه الشيخ رحمته حيث قال: «انَّ المتيقن السابق إن كان كلياً في ضمن فرد وشكّ في بقاءه ... إلخ»^(١). ولا يخفى أنَّ محلَّ النزاع في هذا التنبية هو ما إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على نفس الجامع بلا دخلٍ للخصوصيات الفردية فيه، كحرمة مسّ الكتاب المجيد المترتبة على عنوان «المحدث» كما قيل باستفادته من قوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^(٢) لظهور تعليق الحكم الترخيصي على الأمر الوجودي في حرمة مسّه على غير المتطهّر

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ١٩١

«٢» الواقعة، الآية: ٧٩

الأحكام^(١)، أو ما^(٢) يشترك بين الاثنين منها^(٣) أو الأزيد^(٤)

أعني به المحدث، سواء أكان محدثاً بالمحدث الأكبر أم الأصغر، فلو علم بالمحدث وشك في ارتفاعه بالوضوء فقط جرى استصحاب الكلّي على تفصيل سيأتي بيانه. وإذا كان الأثر للخصوصية كحرمة المكث في المسجد والعبور عن المسجدين المترتبة على المحدث الأكبر، فاللازم استصحاب الخصوصية، لكون موضوع الحكمين المزبورين المحدث بالمحدث الأكبر خاصّة. نعم إذا شكّ المجنب في ارتفاع حدثه وأراد الدخول في الصلاة، فعليه استصحاب الجامع، لعدم ترتب هذا الأثر على الخصوصية. وبالجمله: فاللازم في جريان الاستصحاب في الكلّي والفرد مراعاة ما هو موضوع الأثر.

فما أفاده المصنف من صحة جريان الاستصحاب في القسم الأوّل في كلّ من الكلّي والفرد، لا بدّ أن يكون ناظراً إلى ما إذا كان الأثر للكلّي، وكان ترتبه على الفرد من باب الانطباق، كما إذا أمر بإكرام العلماء وكان زيد منهم، فإنّه كما يصح استصحاب بقاء العالم، كذلك يصح استصحاب بقاء زيد، لترتب حكم العام عليه. وأمّا إذا كان الأثر مترتباً على خصوص الفرد، فلا يجدي في إثباته استصحاب الكلّي، لأنّه لا يثبت الخصوصية التي يترتب عليها الأثر.

(١) كوجوب صلاة الجمعة، كما تقدم.

(٢) معطوف على « خصوص » وهذا بيان للحكم الكلّي، والمعطوف عليه بيان للحكم الجزئي.

(٣) أي: من الأحكام، مثل الطلب الجامع بين الوجوب والندب، كما مرّ آنفاً، وكالجواز المشترك بينهما وبين الإباحة والكراهة.

(٤) معطوف على « الاثنين » ومثال الأزيد من الاثنين ما تقدّم من الجواز الجامع بين ما عدا الحرمة من الأحكام الخمسة.

من ^(١) أمرٍ عام.

فإن كان ^(٢) الشكُّ في بقاء ذاك العام من جهة الشك في بقاء الخاص الذي كان ^(٣)

(١) بيان للموصول في قوله: «ما يشترك».

(٢) هذا شروع في بيان أقسام استصحاب الكلّي وأحكامها، وهذا هو القسم الأول من تلك الأقسام، وتوضيحه: أن الشك في بقاء الكلّي:

تارةً ينشأ من احتمال ارتفاع الفرد المعين الذي وُجد اليكلي في ضمنه، كما إذا علم بوجوب صلاة الجمعة مثلاً وشك في ارتفاعه زمان الغيبة، فإن الشك في بقاء الطلب الجامع بين وجوب صلاة الجمعة وغيرها ناشٍ من الشك في بقاء فرد المعلوم حدوثه وهو وجوب صلاة الجمعة.

وأخرى ينشأ من تردد الفرد الذي وُجد الكلّي في ضمنه بين معلوم البقاء إن كان طويل العمر، وبين معلوم الارتفاع إن كان قصير العمر، كما إذا فرض أن الوجوب إن كان متعلقاً بالجمعة فقد ارتفع بعد مضي ساعة من الزوال، وإن كان متعلقاً بالظهر، فهو باقٍ إلى غروب الشمس، فالشك في بقاء طبعي الوجوب ناشٍ من تردد الوجوب الحادث بين ما هو معلوم البقاء وبين ما هو معلوم الزوال.

وثالثةً ينشأ من احتمال حدوث فرد آخر من أفراد الكلّي مقارناً لوجود فرد الذي علم بحدوثه وارتفاعه، أو مقارناً لارتفاعه، فالشك في بقاء الكلّي ناشٍ عن احتمال حدوث فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثاً وارتفاعاً. ففي هذا القسم لا شك في ناحية الفرد المتيقن، حيث إنّه معلوم الحدوث والزوال، فالشك في بقاء اليكلي حينئذٍ ناشٍ عن احتمال حدوث فرد آخر من أفراد الكلّي.

(٣) اسمه ضمير مستتر فيه راجع إلى «العام».

في ضمنه و ارتفاعه ^(١)، كان ^(٢)

(١) معطوف على «بقاء الخاص» و ضميراً «ضمنه، ارتفاعه» راجعان إلى «الخاص».

(٢) جواب الشرط في قوله: «فإن كان» وهذا إشارة إلى حكم القسم الأول، وهو صحة جريان الاستصحاب في كل من الكلي والفرد، فيصح استصحاب زيد وكلي الإنسان، فيما إذا علم بوجود زيد وشك في بقاءه إن كان لهما أثر مشترك، وكحرمة المس بالنسبة إلى كل من الحدث الأصغر والأكبر، بناءً على موضوعية كلي الحدث في الأدلة لأحكام شرعية، وذلك لاجتماع ركني الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء في كل من الفرد والكلي.

وإن كان لخصوصية الخاص أثرٌ، فجريان استصحاب الكلي لا يجدي في ترتيب ذلك الأثر، لتوقفه على حجية الأصل المثبت، لكون بقاء الفرد لازماً عقلياً لبقاء الكلي، ومن المعلوم قصور دليل الاستصحاب عن إثبات اللوازم العقلية والعادية للمستصحب.

وعليه، فلا بد من إجراء الاستصحاب في الفرد لترتيب أثر نفسه.

وفي كفاية جريانه في الفرد عن جريانه في الكلي إشكالٌ نبّه عليه وعلى حلّه في الحاشية من «أن الطبيعي عين الفرد في الخارج، ووجوده بعين وجود الفرد على التحقيق، فالتعبد بوجود الفرد تعبد بوجوده، فاستصحابه يجدي في ترتيب آثارهما أي آثار الكلي وفرده. ومن أن الاتحاد والعينية في الخارج إنّما هو بحسب الحقيقة والدقة بحكم العقل، وأمّا بالنظر العرفي فهما اثنان، كان بينهما بنظر العرف توقف وعلية، لا اتحاد وعينية. والاعتبار إنّما هو بهذا النظر في هذا الباب.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ الوساطة وإن كانت بنظر العرف ثابتة، إلّا أنّها تكون

استصحابه كاستصحابه^(١) بلا كلام (*).

وإن كان^(٢) الشك فيه من جهة تردد الخاصّ الذي في ضمنه، بين ما هو

ملغاةً بمساحتهم فيها وعدم اعتنائهم بها، بحيث يرون الأثر مترتباً على ذبيها، ولا منافاة بين إثباتها بنظرهم وإلغائها بمساحتهم، والاعتبار إنّما هو بنظرهم المسامحي ...»^(٣).

(١) أي: كاستصحاب الخاصّ، وضمير «استصحابه» راجع إلى «العام».

وبالجملة: ففي القسم الأوّل يجري استصحاب الكلّي عند الشيخ والمصنف عليه السلام بلا إشكال، كما تعرّضنا له في التعليقة.

(٢) يعني: وإن كان الشك في بقاء ذلك العام من جهة تردد الخاصّ - الذي يكون العام في ضمنه - بين الخاصّ الذي هو باقٍ قطعاً إن كان طويلاً العمر، وبين الخاصّ الذي هو مرتفع قطعاً إن كان قصيراً العمر، فلا إشكال أيضاً في استصحاب العام.

(*) كما أفاده الشيخ أيضاً، لكنه لا يخلو من كلام بناءً على كون الكلّي عين الفرد وجوداً، إذ لا يتعدد الوجود ولا موضوع الأثر حتّى يجري الاستصحاب تارةً في الفرد، وأخرى في الكلّي.

هذا، مضافاً إلى حكومة الأصل الجاري في الفرد - لكونه سببياً - على الأصل الجاري في الكلّي، لكونه مسبباً.

وبالجملة: فجريان الأصل في كل من الكلّي والفرد في هذا القسم الأوّل ليس خالياً عن الكلام. نعم، سيأتي في القسم الثاني إن شاء الله تعالى دفع الإشكاليين.

باقٍ أو مرتفع قطعاً^(١) (*)،

وهذا إشارة إلى القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي، وقد بيّناه بقولنا: «وأخرى ينشأ من تردد الفرد الذي وجد الكلّي في ضمنه ... إلخ».

(١) قيد لكل من «باقٍ أو مرتفع».

(*) ومن أمثلة هذا القسم الثاني ما إذا علمنا بوجود فردين علم بارتفاع أحدهما وبقاء الآخر، وعلمنا بتحقيق عنوانٍ في أحدهما كالعالم، ولم يعلم انطباقه على المرتفع أو الباقي، فإن انطبق على الأوّل فقد ارتفع، وإن انطبق على الثاني فهو باقٍ، فالكلّي - وهو العالم - مشكوك البقاء، لتردده بين فردين أحدهما مقطوع الارتفاع، والآخر معلوم البقاء، نظير الشك في بقاء الحيوان، لتردده بين فردين أحدهما معلوم الارتفاع كالبق، والآخر مقطوع البقاء كالفيل.

وبالجملة: فهذا المثال ليس خارجاً من أمثلة القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي، وليس قسماً رابعاً حتى يصير التقسيم به رباعياً، كما في تقارير بعض أعظم العصر دام ظله، يجعل امتيازَه عن القسم الثاني «بأنّه في القسم الثاني يكون الفرد مردداً بين متيقن الارتفاع ومتيقن البقاء، بخلاف القسم الرابع، فإن الفرد ليس فيه مردداً بين فردين، بل الفرد معيّن، غاية الأمر أنّه يحتمل انطباق عنوان آخر عليه»^(١).

توضيح عدم كونه قسماً رابعاً، وأنّه من أمثلة القسم الثاني هو: أنّ المفروض حدوث فردين كزيد وعمرو مع فرض العلم بعالمية زيد وارتفاعه، والشك في تحقق الهاشمية في ضمن أحدهما، فمع انطباقها على زيد قد ارتفعت، ومع انطباقها على عمرو لم ترتفع، بل هي باقية، ففي هذا المثال أيضاً يكون الفرد المنطبق عليه الكلّي كالحاشمي مردداً بين فردين أحدهما متيقن الارتفاع والآخر متيقن البقاء، كتردد الفرد المنطبق عليه الحيوان بين فردين أحدهما متيقن الارتفاع إن كان هو البق مثلاً، والآخر

فكذا^{١١} لا إشكال في استصحابه^{١٢}، فيترتب عليه^{١٣} كافة ما يترتب

(١) جواب الشرط في قوله: «وإن كان» وهو إشارة إلى حكم القسم الثاني، ومحصله: أنه لا إشكال في جريان استصحاب الكلّي فيه كجريانه في القسم الأوّل، فيترتب على استصحاب الكلّي جميع الأحكام المترتبة عليه.

(٢) أي: استصحاب العام.

(٣) أي: على العام.

متيقن البقاء إن كان هو الفيل مثلاً.

والعلمُ بفردٍ مرتفع متصف بعنوان آخر أجنبي عن عنوان محتمل الانطباق على ذلك أو على الفرد الباقي، إذ لا دخل لذلك في جريان الاستصحاب في كلي الهاشمي المعلوم حدوثه والمشكوك بقاءه، والمردد مصداقه بين الفرد المعدوم والموجود.

وبالجملة: فوزان هذا المثال وزان المثال المعروف، وهو كون الشك في الحيوان لتردد الفرد الذي هو في ضمنه بين الفيل والبقر، فتأمل جيّداً.

ثم إنّه لا ينحصر منشأ الشك في بقاء الكلّي في القسم الثاني بتردد الكلّي بين فردين أحدهما باقٍ قطعاً والآخر مرتفع كذلك، بل يمكن أن يكون لاحتمال بقاء الآخر لا للقطع ببقائه، كما إذا وجد الكلّي في ضمن زيد أو عمرو، فإن كان الحادث زيداً، فهو معلوم الارتفاع إمّا لعدم وجود المقتضي لبقائه إلى هذا الزمان وإمّا لقتله مثلاً. وإن كان عمراً فهو محتمل البقاء.

فلا موجب لحصر منشأ الشك في القسم الثاني بالتردد بين فردين أحدهما معلوم البقاء، والآخر مقطوع الارتفاع، فيمكن أن يكون للقسم الثاني صور ثلاث:

إحداها: ما في المتن، من دوران الفرد بين مقطوع البقاء ومعلوم الارتفاع.

ثانيها: دورانه بين مقطوع البقاء ومحتمل الارتفاع.

ثالثها: دورانه بين مقطوع الارتفاع ومشكوك البقاء.

عليه ^(١) عقلاً ^(٢) أو شرعاً ^(٣) من ^(٤) أحكامه ولوازمه .
وتردّد ^(٥) ذاك الخاصّ الذي يكون الكلي موجوداً

(١) أي: على العام.

(٢) كوجوب الإطاعة المترتب على كليّ الوجوب المتعلق بصلاة الجمعة أو الظهر، فإنّه يترتب على استصحاب كليّ الوجوب بعد مضي وقت الجمعة وجوب الإطاعة عقلاً بفعل الظهر.

(٣) كوجوب المقدمة وحرمة الضد، بناءً على اقتضاء الوجوب النفسي لهما وكونهما شرعيين، وكاستصحاب كليّ الحدث المترتب عليه حرمة المس.

(٤) بيان لـ «ما» الموصول، وضميراً «أحكامه، لوازمه» راجعان إلى العام.

(٥) هذا شروع في بيان بعض الشبهات المانعة عن جريان الاستصحاب في القسم الثاني، ومحصّل هذا الإشكال هو: انهدام أحد ركني الاستصحاب فيه، حيث إنّ الفرد الذي وُجد في ضمنه الكلّي إن كان هو الفرد القصير العمر، فهو معلوم الارتفاع، فالركن الثاني وهو الشك في البقاء مفقود. وإن كان هو الفرد الطويل العمر فحدوثه مشكوك فيه، فالركن الأوّل وهو اليقين بالحدوث غير متحقق.

وعلى كلا التقديرين لا مورد للاستصحاب. وحيث إنّ الكلي لا وجود له إلّا بوجود فرد، يكون حاله حال الفرد الذي عرفت نسبة اليقين والشك إليه.

وبيان أوضح: المقصود من الكلّي في هذا البحث ليس هو الكلي العقلي والمنطقي اللذين لا وجود لهما خارجاً، بل المراد هو الكلي الطبيعي الموجود في الخارج المنعوت بالوحدة النوعية والكثرة العددية، لأنّ وجوده عين وجود أفراد، فلا وجود له إلّا بوجودها، بحيث ينتفي بانتفاء فرد، وجداناً أو تعبداً.

وعليه، ففي المقام لا يجري الاستصحاب في الكلي، لكونه محكوماً بالعدم، إمّا وجداناً لو كان الموجود الفرد القصير، وإمّا تعبداً لو كان هو الفرد الطويل، لكون

في ضمنه ^(١) - ويكون وجوده ^(٢) بعين وجوده - بين ^(٣) متيقن الارتفاع ومشكوك الحدوث المحكوم ^(٤) بعدم حدوثه، غير ^(٥) ضائر باستصحاب الكلّي المتحقق

الأصل عدم حدوثه.

وعلى التقديرين، لا مجال لجريان الأصل في الكلّي، لانتفاء الشك فيه. ونقل الشيخ رحمته أيضاً هذا الإشكال بقوله: «وتوهم عدم جريان الأصل في القدر المشترك، من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء، وما هو مشكوك الحدوث، وهو محكوم بالانتفاء بحكم الأصل، مدفوع... إلخ» ^(١).

(١) أي: في ضمن الخاص.

(٢) أي: وجود الكلّي يكون بعين وجود الخاص.

(٣) متعلق بـ «تردد».

(٤) صفة لـ «مشكوك» يعني: أن الفرد الطويل العمر - المفروض كونه مشكوك الحدوث - يجري فيه استصحاب العدم، والفرد القصير على تقدير حدوثه معلوم الارتفاع، فلا وجه لجريان استصحاب الكلّي مع كون منشئه - وهو الفرد - معدوماً وجداناً أو تعبداً، ووضح أنه لا وجود للكلّي إلا بوجود فرده.

هذا حاصل إشكال جريانه في القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي.

(٥) خبر «وتردد» ودفع للإشكال، ومحصله: أن اختلال ركني الاستصحاب بالتقريب المذكور في الإشكال يقدح في استصحاب الفرد من حيث كونه ذا مشخصات فردية، لا من حيث كونه وجوداً للكلّي، لما مرّ من عدم اليقين بحدوث الفرد الطويل وعدم الشك في بقاء الفرد القصير.

ولكنه لا يقدح في استصحاب الكلّي، لاجتماع أركانه فيه عرفاً، من اليقين

بوجود الكلي والشك في بقاءه ولو لأجل الشك في سنخ الفرد، فإنه لا يضرّ بوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة التي يدور عليها رضى الاستصحاب، فإنه يصح أن يقال: علم بوجود الكلي كالحیوان، وشكّ في بقاءه، وإن كان الشك في البقاء ناشئاً من احتمال حدوث الفرد الطويل العمر (*).

(*) قد تقدم من المصنف في الحاشية حلّ الإشكال بأنّ الطبيعي وفرده وإن كانا اثنين بالنظر العربي، لاقتضاء التوقف والعلية تعددهما، فاستصحاب الفرد لترتيب آثار الكلي لا يخلو من شبهة الإثبات، إلا أنها تندفع بخفاء الوسطة بنظرهم المساعي المتبع في أمثال المقام.

لكنه لا يخلو من تأمل، أما أولاً: فلمنع تعدد الطبيعي وفرده بلحاظ وجودهما الخارجي عرفاً، لاقتضاء العينية اتحادهما، إذ لا يرى العرف وجوداً للطبيعة النوعية غير وجود أفرادها. مع أنّ حلّ الإشكال - بعد تسليم التعدد - بدعوى خفاء الوسطة لا يخلو من شيء كما سيأتي في التنبيه السابع إن شاء الله تعالى.

وأما ثانياً: فلمنع كفاية الإحالة إلى العرف في هذه المسألة، ضرورة أنّ مرجعية نظرهم المساعي إنما تكون في فهم مداليل الألفاظ الواردة في الخطابات الشرعية، وتشخيص موضوعات الأحكام منها بحسب مرتكزاتهم، كما في حكمهم بموضوعية ذات الماء لحكم الشارع بالانفعال في مثل «الماء المتغير نجس» حتى مع أخذ التغير بعنوان التوصيف لا الاشتراط، واستظهارهم كون التغير علّة لعروض النجاسة عليها.

ومن المعلوم أجنبية المقام عن ذلك، إذ لا إجمال في مدلول قوله ﷺ: «لا تنقض اليقين بالشك»، وإنّما الكلام في دوران الكلي - بعد فرض عينيته مع الفرد - بين كونه مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع، ولا وجود للكلي مع قطع النظر عن وجود الفردين المعلوم حال كل منهما. وأما الفرد المردّد بين الفردين، فلو صحّ استصحابه

لا اجتماع أركانه فيه - على ما قيل - فهو أجنبي عن استصحاب القدر المشترك، كما سيأتي تحقيقه في آخر التنبيه إن شاء الله تعالى.

وبهذا يظهر غموض ما عن المحقق النائيني رحمته من «عدم ورود الإشكال بناءً على كون الكلّي عين وجود الفرد خارجاً. وأمّا بناءً على كونه منتزعاً من وجود فرد، فقد يشكل استصحاب الكلّي حينئذٍ، لتبعية الأمر الانتزاعي لمنشأ انتزاعه تبعية المعلول لعلته، ولا معنى لكون الفرد مقطوع الارتفاع أو معلوم البقاء، وما ينتزع عنه مشكوك البقاء، لأنّه من التفكيك بين العلّة ومعلولها المستحيل.

لكن يجاب عنه بكفاية التّظر المسامحي العرفي الحاكم بوجود الكلّي الطبيعي، وهذا المقدار كافٍ في جريان الاستصحاب قطعاً»^(١).

وذلك لما عرفت من اعتبار التّظر العرفي في خصوص مفاهيم الألفاظ الملقاة إليهم، لا في تطبيقها على الموضوعات مسامحةً، كتسامحهم في إطلاق «الكرّ» على ما دون المقدّر الشرعي. بمثقال مثلاً.

وبالجملة: فعلى ما ذكرنا يشكل الالتزام باستصحاب الكلّي.

ولهذا سلك المحقق الإصفهاني رحمته لدفع الإشكال مسلكاً آخر أثبت فيه بقاء الكلّي عقلاً وصحة استصحابه، وذلك بتصور لحاظين لكل فردٍ من أفراد الطبيعة، فطبيعي الإنسان المركّب من النّفس والبدن يلاحظ تارةً بذاته، وأخرى يلاحظ حصّة من هذا الطبيعي متعيّنة بتعينات الزيدية مثلاً، وبهذا اللحاظ الثاني يتحقق ركنا الاستصحاب في نفس الطبيعة من اليقين والشك، فيجري^(٢).

وعليك بمراجعة كلامه للوقوف عليه، ولم نقله لطوله.

«١» أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٩١

«٢» نهاية الدراية، ج ٥، ص ١٤٣

في ضمنه^(١)، مع^(٢) عدم إخلاله^(٣) باليقين والشك في حدوثه وبقائه، وإثما كان التردد بين الفردين ضائراً باستصحاب أحد الخاصّين اللّذين كان أمره مردّداً بينهما^(٤)، لإخلاله^(٥) باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب، كما لا يخفى.

(١) أي: في ضمن الخاص.

(٢) متعلق بـ «ضائر» يعني: أن تردد ذلك الخاصّ... غير ضائر باستصحاب الكلي المتحقق في ضمن ذلك الخاصّ، لعدم إخلال ذلك التردد باليقين والشك في حدوث الكلّي وبقائه، فيجري الاستصحاب في الكلي ويترتب عليه أثره، لاجتماع أركانه، فإذا علم بحدوث مردّد بين الأكبر والأصغر، وتوضاً، وشكّ في بقاء الحدث لاحتمال كونه أكبر لا يرتفع إلّا بالغسل، استصحب كلي الحدث، بناءً على كون طبيعي الحدث موضوعاً للحكم، ورُتب عليه آثاره من حرمة مسّ كتابة القرآن والدخول في الصلاة، وغيرها ممّا يشترط فيه الطهارة.

نعم لا يجري الاستصحاب في الفرد، لأنّه على تقدير لا يقين بالحدوث، وعلى تقدير آخر لا شكّ في البقاء، فينهدم أحد ركني الاستصحاب على سبيل منع الخلو.

(٣) أي: إخلال التردد، وضميراً «حدوثه، بقاءه» راجعان إلى الكلّي.

(٤) أي: بين الخاصّين، وضمير «أمره» راجع إلى الكلّي.

(٥) أي: لإخلال التردد، وهذا تعليل لكون التردد ضائراً باستصحاب أحد الفردين اللّذين كان أمر الكلي دائراً بينهما.

ولكن الظاهر عدم اندفاع الإشكال به، لأنّ ما أفاده لا يُخرج الطبيعي عن القوة إلى الفعل مع الغض عن التعينات الفردية، ولا يثبت الوجود الفعلي للجامع بين الفردين أو الأفراد، فلاحظ ما أفاده متدبراً فيه.

نعم^{١١} يجب رعاية التكاليف المعلومة إجمالاً المترتبة على الخاصّين، فيما عُلّم تكليف في البين.

وتوهم^{١٢} كون الشك في بقاء الكلّي الذي في ضمن ذاك المردّد مسبباً عن

ومحصّل التعليل: أنّ تردد الفرد بين مقطوع البقاء ومعلوم الارتفاع يمنع عن حصول اليقين الذي هو أوّل ركني الاستصحاب، خصوصاً مع كون الفرد الطويل العمر محكوماً بالعدم للاستصحاب.

وبالجملة: فالتردد قادح في استصحاب الفرد دون الكلّي.

(١) استدراك على كون التردد ضائراً بجريان استصحاب أحد الخاصّين، ومحصله: أنّ الاستصحاب وإن لم يجر في شيء من الخاصّين حتى يثبت به الحكم المختص به، لكنه إذا كان لهما أثر شرعي، فلا بدّ من ترتيبه، للعلم الإجمالي بوجوده الموجب لتنجزه، فالرطوبة المرددة بين البول والمني - مع عدم العلم بالحالة السابقة أو العلم بكونها هي الطهارة - توجب الجمع بين الوضوء والغسل، للعلم الإجمالي بخطاب مردّد بينهما.

وكذا يجب ترتيب سائر الآثار المختصة بكل منهما كغسلها مرّتين، لاحتمال كونها بولاً، وعدم اللبث في المساجد، وعدم قراءة العزائم وغيرها من أحكام الجنب، لاحتمال كونها منياً.

وبالجملة: فالعلم الإجمالي بثبوت حكم لكل واحد من الخاصّين - مع عدم ما يصلح لتعيين أحدهما من أصل جارٍ في نفسيهما، ولا في الكلّي حتى يغني عنهما، لكونه مثبتاً - يوجب الاحتياط بترتيب أثر كل واحد من الخاصّين.

(٢) هذا إشكال آخر على جريان استصحاب الكلّي في القسم الثاني، وحاصله: أنّ استصحاب الكلّي هنا محكوم بالاستصحاب السببي، ومن المقرّر في

الشك في حدوث الخاصّ المشكوكِ حدوثه ^(١) المحكوم ^(٢) بعدم الحدوث بأصالة عدمه ^(٣)، فاسدٌ ^(٤) قطعاً،

محله عدم جريان الأصل المسببي مع وجود الأصل السببي.

توضيحه: أنّ الشك في بقاء الكلّي وارتفاعه مسبّب عن الشك في حدوث الفرد الطويل العمر، إذ الحادث لو كان هو الفرد القصير عمره، فارتفاع الكلّيّ معلوم ولا شك في بقاءه، وحيث إنّ حدوث الحادث الطويل العمر مشكوك فيه، وهو منشأ الشك في بقاء الكلّي، فيجري استصحاب عدمه، وهو حاكم على استصحاب الكلّي، ومعه لا مجال لجريانه في الكلّي، لما سيأتي إن شاء الله تعالى من تقدم الأصل السببي على الأصل المسببي.

والفرق بين هذا الإشكال وسابقه هو: أنّ ملاك السابق اختلال ركني الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، لأجل تردد الحادث بين معلوم البقاء ومعلوم الارتفاع. وملاك هذا الإشكال عدم جريان استصحاب الكلّي، لحكومة الأصل الجاري في حدوث الفرد عليه، كسائر موارد تقدم الأصل السببي على المسببي.

(١) أي: حدوث الخاصّ، المفروض كونه طويل العمر ومنشأً للشك في بقاء الكلّي.

(٢) صفة لـ «الخاص».

(٣) أي: استصحاب عدم الحدوث، لاجتماع ركنيه من اليقين والشك.

(٤) خبر «توهم» وقد دفع المصنف هذا التوهم بوجوه ثلاثة:

الأول: منع السببية التي تكون مانعةً عن جريان الأصل في المسبب، ويكون التوهم منبياً عليها.

لعدم^{١١} كون بقاءه

وتوضيحه: أنه تارةً يكون الشك في وجود شيءٍ وعدمه ناشئاً من الشك في وجود شيءٍ معيّنٍ وعدمه، بحيث يستند وجوده وعدمه إلى ذلك المعيّن، كالشك في طهارة المنتجس المغسول بالماء المستصحب الطهارة، إذ الشك في طهارته نشأ من الشك في طهارة الماء، فإنّ استصحاب طهارة الماء يرفع الشك عن نجاسة المنتجس، لنشأ احتمال وجود طهارته عن الشك في طهارة الماء وعدمها، واستصحابها يرفع الشك عن مسببه، ويحكم بطهارة المنتجس المغسول به. ولا يجري استصحاب نجاسة المنتجس، لكون شكّه مسبباً، ومع جريان الأصل في الشك السببي - وهو طهارة الماء - لا يبقى للمسبب في وعاء التعبد شكٌ حتى يجري فيه الأصل.

وأخرى يكون الشك في وجود شيءٍ وعدمه ناشئاً من وجود أحد شيئين لم يتعيّن عندنا، فإنّ كان وجوده مستنداً إلى أحدهما الكذائي فقد ارتفع، وإن كان مستنداً إلى غيره فهو باقٍ، فإنّ الأصل في هذا الفرض يجري في المسبّب دون السبب، حيث إنّ الاستصحاب في كلّ من المنشأين يسقط بالتعارض، ويرتفع المانع عن جريانه في المسبّب. كما في المقام، فإنّ استصحاب عدم كلّ من القصير والطويل يجري ويسقط، وتصل النوبة إلى الأصل المسبّي، وهو استصحاب نفس الكلّي.

فمرجع هذا الجواب الأوّل عن توهم كون المقام من صغريات الشك السببي والمسبّي - وأنّ الأصل يجري في الحادث الطويل العمر دون الكلّي - إلى إنكار السببية المانعة عن جريان الأصل في المسبب، فلا استصحاب يجري في المسبب وهو الكلّي بلا مانع.

(١) تعليل للفساد، وإشارة إلى الجواب الأوّل، وحاصله: ما عرفت من منع السببية، حيث إنّ بقاء الكلّي وارتفاعه ليس مستنداً إلى وجود حادثٍ معيّنٍ، حتى

وارتفاعه ^(١) من لوازم حدوثه وعدم حدوثه ^(٢)، بل من لوازم كون الحادث المتيقن ذلك المتيقن الارتفاع أو البقاء.

يتوقف بقاءه وارتفاعه على حدوثه وعدم حدوثه كي يجري الاستصحاب في عدمه، ويحكم بعدم الكلي، ولا يجري استصحاب وجود الكلي، بل الشك في البقاء والارتفاع مسبب عن الشك في وجود الكلي في ضمن ما هو مقطوع البقاء على تقدير حدوثه، أو في ضمن ما هو مقطوع الارتفاع على فرض حدوثه. ومع العلم الإجمالي بوجود أحد هذين الحادثين، وعدم اعتبار الاستصحاب فيهما للمعارضة، لا يحيص عن جريان الأصل في نفس المسبب وهو الكلي، فيستصحب بلا مانع.

(١) هذا الضمير وضمير «ارتفاعه» راجعان إلى «الكلي».

(٢) هذا الضمير وضمير «حدوثه» المتقدم راجعان إلى «الخاص».

ثم إنَّ الشيخ رحمته أجاب عن الاشكال المتقدم، بقوله: «فإنَّ ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع، لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر» ^(١).

وغرضه أن ارتفاع الكلي - كالحادث - بالوضوء ليس من لوازم عدم حدوث الفرد الطويل العمر وهو المني، حتى إذا جرى استصحاب عدمه اقتضى ذلك ارتفاع كلي الحادث، بل من لوازم حدوث الفرد القصير العمر أعني به البول، ولا أصل يثبت هذا القصير، بل الأصل بالنسبة إلى كل من الفردين على حدٍّ سواء، فيجري فيهما ويسقط بالتعارض، ويجري في بقاء الكلي بلا مانع.

مع ^(١) أن بقاء القدر المشترك إثمًا هو بعين بقاء الخاص الذي في ضمنه ^(٢)،
لا أنه ^(٣) من لوازمه. على أنه ^(٤)

(١) هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة التي دفع بها التوهم المزبور، وهذا الوجه يرجع إلى منع السببية أيضاً ببيان آخر، وهو: أن السببية الموجبة لتقدم الأصل السببي على الأصل المسببي إثمًا تكون بين الملزوم ولازمه، فتعدد اللازم والملزوم في الشك السببي والمسببي - كما هو مبنى التوهم المزبور - مما لا بد منه. وهذا مفقود في المقام، لعدم مغايرة وجود الكلّي لوجود الفرد، وعدم كون وجوده من لوازم وجود الفرد حتى يكون استصحابه مغنياً عن استصحاب الكلي، بل الكلي موجود بعين وجود الفرد.

وبالجملة: فبقاء الكلّي عين بقاء الفرد الطويل العمر، لا أنه لازمه، حتى يتطرق فيه قاعدة الشك السببي والمسببي.

فملاك هذا الجواب عدم تعدد السبب والمسبب وجوداً في المقام حتى يندرج في ضابط الشك السببي والمسببي، كما أن ملك الجواب المتقدم عدم جريان الأصل السببي، للتعارض الموجب لجريان الأصل في المسبب.

(٢) أي: في ضمن الخاص، يعني: الخاص الذي يكون الكلّي في ضمنه، فحذف الضمير العائد إلى الموصول، والعبارة هكذا «الذي هو في ضمنه».

(٣) يعني: لا أن بقاء القدر المشترك من لوازم الخاص الطويل العمر حتى يندرج في كبرى الشك السببي والمسببي.

(٤) الضمير للشأن، هذا ثالث وجوه دفع التوهم المزبور، ومرجع هذا الوجه إلى تسليم كون الكلّي من لوازم وجود الخاص المشكوك الحدوث، وأنه من صغريات الشك السببي والمسببي، والغرض عن أن وجود الكلي عين وجود الفرد،

لو سُلِّمَ^١ أنه من لوازم حدوث المشكوك، فلا شبهة في كون اللزوم عقلياً،

إلا أنه مع ذلك لا يجري هنا الأصل في السبب حتى يُغني عن جريانه في المسبب وهو الكلي، لفقدان شرطه وهو كون المسبب من لوازم السبب شرعاً، كالمثال المعروف وهو طهارة الثوب المتنجس المغسول بماءٍ مستصحب الطهارة، فإنَّ طهارة الثوب حينئذٍ من آثار طهارة الماء شرعاً، فإنَّ الترتب هنا ليس شرعياً، حيث إنَّ وجود الكلي من لوازم وجود الفرد عقلاً لا شرعاً، ولا محيص - في إغناء الأصل السببي عن الأصل المسببي - عن كون اللزوم شرعياً.

وعليه، فلا يغني جريان الأصل في الحادث الطويل العمر عن جريانه في الكلي. ولا يخفى أنَّ الترتب الطبعي يقتضي تقديم الجواب الثاني على الجوابين الآخرين، بأن يقال: «فيه أولاً: عدم الترتب والتعدد بين وجود الكلي والفرد حتى يندرج تحت ضابط السبب والمسبب. وثانياً: بعد تسليم الترتب وعدم العينية يتعارض الأصلان في الحادثين ويسقطان، فيجري الأصل في المسبب وهو الكلي. وثالثاً: - بعد الغض عن التعارض - لا يجري الأصل في حدوث الحادث الطويل العمر، لفقدان شرطه وهو كون المسبب شرعياً، إذ اللزوم هنا عقلي».

(١) يعني: لو سُلِّمَ أنَّ القدر المشترك من لوازم حدوث الخاص المشكوك الحدوث، حتى يكون من صغريات قاعدة الشك السببي والمسببي ليجري الأصل في الفرد دون الكلي، وأغمض عن الجواب الثاني، وهو دعوى العينية على التفصيل الذي عرفته آنفاً، فلا يُجدي أيضاً، لفقدان الشرط وهو كون اللزوم شرعياً، حيث إنَّ عدم الكلي من لوازم عدم الفرد عقلاً لا شرعاً، فإجراء الأصل في الفرد لا يمنع إجراءه في الكلي.

وهنا شبهات أخر لم يتعرض لها المصنف رحمته، مثل: أنَّ أصالة عدم حدوث

ولا يكاد يترتب بأصالة عدم الحدوث إلّا ما هو من ^{١١} لوازمه وأحكامه ^٢ شرعاً ^٣ (*) .

الفرد الطويل العمر - بضميمة العلم بعدم كل فرد - تُثبت عدم الكلّي، من دون أن يكون الأصل مثبتاً، لاندراجة في الموضوع المركّب المحرز بعضه بالأصل وبعضه بالوجدان.

(١) بيان للموصول، وضمير «هو» راجع إلى الموصول.

(٢) هذا الضمير وضمير «لوازمه» راجعان إلى حدوث المشكوك.

(٣) يعني: أن شرط جريان الأصل في السبب - وهو كون المسبّب من أحكام السبب شرعاً، كمثال غَسَل الثوب المتنجس بماءٍ محكوم بالطهارة شرعاً - مفقود هنا، لما مرّ آنفاً من أن ترتب الكلّي على الفرد عقلي لا شرعي، فمجرد تسليم اللزوم بين الكلّي والفرد وإنكار العينية، لا يمنع عن جريان الأصل في الكلّي.

(*) مضافاً إلى: أنّه لو سلّم كون الترتب شرعياً، لم يجزِ الأصل أيضاً في السبب، أي عدم حدوث الفرد الباقي، لمعارضته بأصالة عدم حدوث الفرد الزائل، فيبقى استصحاب بقاء الكلّي بلا مانع.

نعم، لو اختلف أحد الفردين بأثر زائد، كان استصحاب عدم حدوث ذلك الفرد لنفي الأثر الزائد جارياً بلا معارض، كما إذا تردّد النجس الحادث بين كونه بولاً يوجب الغسل مرّتين ودماً يوجب مرةً، فأصالة عدم كونه بولاً تنفي وجوب الغسلة الثانية، ولا تتعارض مع أصالة عدم كونه دماً، لعدم اقتضاءها لإثبات كون الحادث موجباً للغسل مرّتين، وبه يصير الأصل في الفرد حاكماً على الأصل في الكلّي.

وعليه، يتفاوت الحال بين مثل الحدث المرّدّد بين الأصغر والأكبر، والنجس المرّدّد بين البول والدم.

وبالجملة: فالمصنف كالشيخ رحمتهما قائل بجريان استحباب الكلّي في كل من القسم الأوّل والثاني، بل الشيخ نسب جريانه في القسم الثاني إلى المشهور، حيث قال:

وقد يشكل الفرق المزبور بما أُفيد من اتحاد الصورتين حكماً، لتحقيق المعارضة. أمّا بلحاظ أثر طبيعي النجاسة وهو وجوب الغسل المجتمع مع الغسل مرّة والغسل مرتين أو أكثر، فلمنافاة العلم بأصل وجوب الغسل مع أصالة عدم ما يوجبه مرّة وأصالة عدم ما يوجبه مرتين.

وأما بلحاظ كل من الخصوصيّتين، فلأنّ أثر البول عدم كفاية الغسل مرّة، وأثر الدم جواز الاكتفاء به مرّة. وليست الغسلة الأولى هي المتيقنة حتى يُنفى الزائد عليها بالأصل، وذلك لاندراج المقام في المتباينين لا الأقل والأكثر، ضرورة عدم كون أثر الدم وجوب الغسل مرّة، المجتمع مع جواز الاكتفاء به وعدم جواز الاكتفاء به، لأنّه أثر طبيعي النجس. وأمّا أثر الدم، فهو وجوب الغسل اللابشرط القسمي المساوق لجواز الاكتفاء فيه بمرّة، ومن المعلوم أنّه مباین للغسل بشرط شيء، لتقابل التعيين اللابشرط القسمي مع بشرط شيء، وليس أحدهما متيقناً بالإضافة إلى الآخر "١".

لكن يمكن أن يقال: إنّ وجوب الغسل مرّة في الدم وإن كان لا بشرط تعقبه بغسلة ثانية، إلّا أنّ الاكتفاء بالمرّة إنّما يستفاد من إطلاق الأمر بطبيعة الغسل وعدم تقيده بمرتين، كما قيّد بهما في تطهير المتنّجس بالبول، فالمطلوب حينئذٍ هو صرف الوجود من الغسل المنطبق على أوّل وجوداته، فإندراج المقام في المتباينين - بلحاظ تقابل الاعتبارات - منوط بكون اللابشرط مأخوذاً في الأمر بتطهير المتنّجس بالدم، مع أنّ إطلاق الأمر يقتضي كون المأمور به طبيعي الغسل، في مقابل المتنّجس بالبول الذي

«وأما الثاني فالظاهر جواز الاستصحاب في الكلّي مطلقاً على المشهور ... سواء أكان الشك من جهة الرفع ... أم كان الشك من جهة المقتضي ... إلخ»^(١) (*) .
لكنه لم يلتزم بحجية الاستصحاب في الشك في المقتضي .

ورد فيه الأمر بغسله مرتين . وحينئذ فيندرج المقام في الأقل والأكثر ، لكون التعدد قيّداً زائداً عليّ مطلوبة أصل الطبيعة ، فلا مانع من إجراء الأصل لنفي الأثر المختص بأحد الفردين ، هذا .

مضافاً إلى : استلزام هذا البيان إنكار جريان الأصل في الأقل والأكثر مطلقاً ، لصيرورة الطرفين بلحاظ اعتبار اللابشرط وبشرط شيء من المتباينين ، ولازم العلم الإجمالي بالتكليف في أحدهما هو الاشتغال لا البراءة عن الأكثر .

وإلى : أنّ اعتبارات الماهية من اللابشرطية وأخوها أجنبية عن باب الظهورات العرفية التي يستظهرها أبناء المحاورات من الألفاظ ، كأجنبية بعض القواعد المنطقية عن باب الظهورات ، نظير كون نقيض السالبة الكلية الموجبة الجزئية ، ولذا لا تلاحظ هذه القاعدة في قوله عليه السلام : «إذا بلغ الماء قدر كراً لم ينجّسه شيء» كما لا يخفى .

(*) لا يخفى أنّ الشيخ رحمه الله مثل للقسم الثاني من استصحاب الكلّي في صورة كون الشك في الرفع بما إذا علم بخروج البول أو المني ، ولم يعلم الحالة السابقة ، وحكم باستصحاب الحدث إذا أتى بإحدى الطهارتين .

ولا بأس بالتعرض لهذا الفرع تفصيلاً ، فنقول وبه نستعين :

إذا خرجت رطوبة مردّدة بين البول والمني ، فالصور المتصورة فيها أربع :

الأولى : أن تكون الحالة السابقة معلومة وهي الحدث الأصغر ، وحكمها وجوب

الوضوء، لاستصحاب الحدث الأصغر، وعدم وجوب الغسل، لاستصحاب عدم الجنابة. والعلم الإجمالي بالحدث المردّد بين الأكبر والأصغر حينئذ لا أثر له، لفقدان شرط تنجيّزه وهو كونه موجباً للعلم بتكليف فعلي في ظرف انطباق المعلوم بالإجمال على أيّ واحد من الأطراف على التفصيل المتقدم في محله، وذلك لأنّ الرطوبة المشتبهة إن كانت بولاً فلا توجب تكليفاً جديداً، فهذا العلم الإجمالي لتردد معلومه بين ما له الأثر وهو المني وما لا أثر له وهو البول، لا يوجب تكليفاً جديداً على كل تقدير حتّى يكون منجرّاً له. فحال هذا العلم الإجمالي حال الشك البدوي في أصل خروج المني من العلم بالحدث الأصغر، أو ترّدّد الرطوبة الخارجة بين المني وغيره من المذي والودي في عدم الإيجاب لتكليف فعلي.

الصورة الثانية: أن تكون الحالة السابقة المعلومه هي الحدث الأكبر، والعلم الإجمالي لا أثر له أيضاً، سواء أكانت الرطوبة منياً أم بولاً. أمّا على الأوّل، فلائنه لا أثر لخروج المني مع سبق الجنابة. وأمّا على الثاني، فلائنه لا يوجب الوضوء مع الجنابة التي لا ترتفع إلّا بالغسل، ولا أثر للوضوء معها أصلاً.

وبالجملة: فالمعلوم بالإجمال إن كان منطبقاً على المني، فلا يترتب عليه أثر جديد، لوجوب الغسل عليه قبل خروج هذه الرطوبة، وإن كان منطبقاً على البول ف كذلك، إذ لا أثر للبول في حال الجنابة التي ينحصر رافعها في الغسل.

فالنتيجة: أن استصحاب كلّي الحدث لا يجري في شيء من هاتين الصورتين.

الصورة الثالثة: أن تكون الحالة السابقة المعلومه هي الطهارة، سواء أكانت هي الكبرى أم الصغرى، والعلم الإجمالي هنا منجرّز، لترتب الحكم الفعلي على المعلوم بالإجمال على كل تقدير، سواء انطبق على المني أم على البول، ضرورة حصول العلم بالحدث وانتقاض الطهارة به، ولا يحصل القطع بالطهارة إلّا بالجمع بين الغسل والوضوء، فالشك في ارتفاع الحدث بعد فعل أحدهما يكون مجرّئ الاستصحاب.

ففي هذه الصورة يجري استصحاب الكلّي، ويترتب عليه كل أثر يترتب على كلّي الحدث، دون الآثار المترتبة على كل واحدة من الخصوصيّتين.

وتوهم عدم جريان استصحاب الكلّي في هذه الصورة أيضاً، لأجل وجود أصلٍ حاكم عليه وهو استصحاب عدم الجنابة، حيث إنّهُ بعد خروج الرطوبة يحصل له العلم بانتقاض وضوئه بها على كل تقدير، ويشك في بطلان طهارته الكبرى، فيجري الاستصحاب في بقائها من دون معارض، إذ لا شكّ في انتقاض الوضوء حتّى يجري في بقائه الأصل، فاسد.

أمّا أولاً: فلأنّ الكلام ليس في خصوص ما إذا كانت الطهارة هي الوضوء، بل أعم من كونها هي الوضوء أو الغسل.

وأمّا ثانياً: فلأنّ العلم التفصيلي بانتقاض الوضوء وإن كان ممّا لا إشكال فيه، لكنه لا يوجب العلم التفصيلي بكون الناقض بولاً حتّى لا يجب الاحتياط بالجمع بين الوضوء والغسل، على ما يقتضيه العلم الإجمالي بكون الرطوبة بولاً أو منياً، ويكتفى بالوضوء في رفعه، لأنّ الاكتفاء به منوط بإثبات كون الرطوبة المردّدة بين البول والمني هي البول، ومن المعلوم أنّ استصحاب عدم الجنابة لا يصلح لإثبات ذلك إلّا على القول بالأصل المثبت.

وعليه، فلو بُني على جريان أصالة عدم الجنابة جرّت أصالة عدم الحدث الأصغر أيضاً.

وإن شئت فقل: إنّ الأصل بالنسبة إلى كل من البول والمني على حدّ سواء، وسقوطهما بالتعارض يوجب جريان استصحاب كلي الحدث، ومقتضاه لزوم الجمع بين الوضوء والغسل، إذ ليس في البين ما يوجب كون المعلوم بالإجمال بولاً حتّى يتعين الوضوء، فلا محيص لتحصيل العلم بارتفاع الحدث عن الجمع بينهما.

نعم، يمكن منع جريان استصحاب الكلّي هنا، بأن يقال: إنّ هذا من موارد قاعدة الاشتغال دون الاستصحاب، لأنّ الأثر - وهو لزوم الإتيان بالوضوء والغسل -

إنّما هو بحكم العقل الذي تقتضيه قاعدة الاشتغال، ومعه لا حاجة إلى الاستصحاب، وكذا الحال في الصورة الآتية.

هذا بناءً على ما هو الحق من مرجعية قاعدة الاشتغال في موارد الشك في الفراغ، لترتب الأثر على نفس الشك، وعدم جريان الاستصحاب فيها لإحراز الواقع تبعداً، لكونه من أردأ وجوه تحصيل الحاصل. وأمّا بناءً على ما اختاره بعض الأعظم من الرجوع إلى الاستصحاب في نظائره "١"، فإذا توضحاً وجب عليه الغسل شرعاً، لاستصحاب بقاء كلي الحدث، لا لقاعدة الشغل المقتضية لجوب الغسل عقلاً، حكومة الاستصحاب عليها، فاللزام التمسك باستصحاب كلي الحدث أيضاً في هذا الفرض، لا الرجوع في الجمع بين الوضوء والغسل إلى العلم الإجمالي.

وعليه، فما أفاده مد ظله من إنكار استصحاب الكلي، لكفاية قاعدة الاشتغال لا يلتئم مع مبناه، فلاحظ.

الصورة الرابعة: أن تكون الحالة السابقة مجهولة، والحكم فيها هو لزوم الجمع بين الوضوء والغسل أيضاً، لاستصحاب كلي الحدث بعد تعارض الاستصحابين في البول والمني، حيث إن الأصل عدم حدوث سبب الغسل والوضوء، ومن المعلوم تعارضه في كل منهما.

فلنخص من جميع ما ذكرناه: أن استصحاب الكلي يجري في صورتين الأخيرتين، دون الأولين.

ثم إنه قد ظهر ممّا ذكرنا: أن استصحاب الكلي يجري فيما لم يكن هناك أصل يعيّن أحد الأفراد بعينه، كما إذا كانت الحالة السابقة المعلومة هي الحدث الأصغر، فإن استصحابه يمنع جريان الاستصحاب في كلي الحدث، لكون الأصغر متيقناً فيستصحب، والحدث الأكبر مشكوك فيه بالشك البدوي.

وأما^{١١} إذا كان الشك

(١) معطوف على قوله في (ص ٣٩٥): «فإن كان الشك في بقاء ذاك العام» ومقتضى السياق إبدال «وأما إذا» بـ «وإن كان الشك ... إلخ».

وكيف كان، فقد أشار بهذه العبارة إلى ثالث أقسام استصحاب الكلّي، وهو أن يكون الشك في بقاء الكلّي ناشئاً من احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم الحدوث والارتفاع، وهو على ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون وجود مشكوك الحدوث مقارناً لوجود متيقن الارتفاع، كما إذا علم بوجود الإنسان في ضمن زيد، وشكّ في وجود عمرو معه أيضاً، بحيث لو كان موجوداً لكان كلّي الإنسان باقياً في ضمنه بعد انعدام زيد.

ثانيها: أن يكون وجوده مقارناً لارتفاع وجود معلوم الحدوث والزوال، كما إذا فرض في المثال احتمال وجود عمرو حين ارتفاع زيد، لا قبله، بحيث لو وجد عمرو، كان طبيعي الإنسان باقياً في ضمنه.

ولا فرق فيما ذكرناه - من عدم جريان استصحاب الكلّي في الحدث مع تعيين أحد أفراد الكلّي بالأصل - بين كون الحدث الأكبر والأصغر من قبيل المتضادين بحيث يمتنع اجتماعهما، وكونهما حقيقة واحدة مع اختلافهما في الشدة والضعف، كما قيل بذلك في الوجوب والاستحباب، وكونهما متخالفين كالسواد والحلاوة وغيرهما ممّا يمكن اجتماعهما، فإنّ الأصل يجري في الفرد المتيقن حدوثه، ولا يجري الاستصحاب في الكلّي.

فيصح أن يقال على الوجه الأوّل: الأصل عدم تبدل الأصغر بالأكبر.

وعلى الثاني: الأصل عدم حدوث المرتبة الشديدة.

وعلى الثالث: الأصل عدم اجتماع الأكبر والأصغر. وينبغي أن يكون ذلك أي

عدم جريان استصحاب الكلّي مع تعيين الفرد بالأصل ضابطاً مطّرداً في جميع الموارد.

في بقاءه^(١)، من جهة الشك في قيام خاص آخر في مقام ذاك الخاص الذي كان^(٢) في ضمنه بعد القطع بارتفاعه، ففي^(٣) استصحابه إشكال^(٤)

ثالثها: أن يكون الشك في وجود الكلّي ناشئاً من الشك في تبدل الفرد المعلوم الزوال بفرد آخر، كما في الكلّي المشكك كاللون القابض للبصر إذا وُجد في ضمن سوادٍ شديد وزال قطعاً، وشك في أنه هل زال رأساً ولم يبق منه شيء، أم بقيت منه مرتبة ضعيفة؟ وهذا أيضاً على نحوين:

أحدهما: كون المرتبة المشكوكة فرداً مباحيناً لما ارتفع قطعاً عند العرف، وإن كان بالدقة العقلية من مراتب حقيقة واحدة، كتبدل الاحمرار بالاصفرار اللذين هما متباينان عرفاً.

ثانيهما: كونهما بنظر العرف أيضاً من مراتب حقيقة واحدة كالسواد الشديد والضعيف.

(١) أي: في بقاء الكلّي.

(٢) أي: كان الكلّي، وضميراً «ضمنه، ارتفاعه» راجعان إلى «ذاك الخاص».

(٣) جواب «وأما» وضمير «استصحابه» راجع إلى الكلّي.

(٤) ناشئ من صدق الشك في بقاء الكلّي، وإن لم يصدق ذلك بالنسبة إلى الفرد، لرجوع الشك فيه إلى الحدوث دون البقاء، فيجري فيه استصحاب الكلّي، لاجتماع ركنيه وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء.

ومن عدم صدق الشك في البقاء حقيقة، ضرورة أنه يعتبر في صدقه أن يكون الموجود بقاءً عين الموجود حدوثاً مع اختلافهما زماناً فقط، كعدالة زيد المعلوم يوم الجمعة المشكوكة يوم السبت، ومن المعلوم انتفاء هذا الشرط في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، ضرورة أن وجوده المتحقق في ضمن الفرد المعلوم حدوثه

أظهره^{١)} عدم جريانه،

مقطوع الارتفاع، ووجوده في ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث، فاليقين تعلّق بوجوده ليس مشكوك البقاء، والشكّ تعلّق بوجوده ليس معلوم الحدوث، فأركان الاستصحاب مختلة.

وإن شئت فقل: إنّ وجود الكلّي في ضمن فرد غير وجوده في ضمن فرد آخر. وهذا الوجه الذي جعله المصنف رحمته أظهر وجهي الإشكال يوجب عدم جريان استصحاب الكلّي في القسم الثالث.

١) هذا تعريض بما قوّاه شيخنا الأعظم رحمته من جريان الاستصحاب في الوجه الأول من وجوه القسم الثالث، قال: «وأما الثالث وهو ما إذا كان الشك في بقاء الكلّي مستنداً إلى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، فهو على قسمين، لأنّ الفرد الآخر: إمّا أن يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله، وإمّا أن يحتمل حدوثه بعده، إمّا بتبدله إليه، وإمّا بمجرد حدوثه مقارناً لارتفاع ذلك الفرد، وفي جريان الاستصحاب في كلا القسمين ... أو عدم جريانه فيهما ... أو التفصيل بين القسمين، فيجري في الأول، لاحتمال كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً ... وجوه، أقواها الأخير»^(١).

ومحصّل ما استدللّ به على جريان الاستصحاب في القسم الأول: أنّه إذا علم بوجود فرد من طبيعة الإنسان مثلاً في الدار بدخول زيد فيها، واحتمل دخول عمرو فيها أيضاً مقارناً لدخول زيد، ثم خرج زيد في الساعة الثانية، فإنّ خروجه من الدار يوجب الشك في بقاء الطبيعي بقاء حصّة أخرى منه فيها، واليقين بخروج زيد

لا يوجب اليقين بانتفاء طبيعي الإنسان في الدار، لكونه يقيناً بخروج حصّة خاصة، واحتمال بقاء الواحد النوعي بقاء فرد آخر منه - احتمال تحققه في الدار مقارناً لدخول زيد فيها - موجود، فيستصحب.

وهذا بخلاف ما إذا احتمال حدوث فرد آخر من الكلّي مقارناً لارتفاع الفرد المقطوع به، فإنّ الكلّي الذي كان في ضمن الفرد المعلوم وجوده قد ارتفع قطعاً، وإثما المحتمل حدوث وجود آخر مضاف إلى الطبيعة النوعية، ومقتضى الأصل عدمه. والمصنف أورد عليه في الحاشية ^(١) كما في المتن بما عرفت توضيحه من اختلال ركن الاستصحاب (*).

وبما أفاده ظهر الفرق بين القسم الثاني والثالث، وأنّ القول بجريان الاستصحاب هناك لا يقتضي القول به في هذا القسم، لوضوح اجتماع أركانه في القسم الثاني، للقطع بوجود الكلّي بتحقيق فرد، والشك في ارتفاعه للشك في كونه

(*) مضافاً إلى: أنّ المورد من موارد الشك في المقتضي كما اعترف به، وهو لا يرى حجية الاستصحاب فيه.

وإلى: أنّه مثبت، إذ لازم حجية الاستصحاب هنا هو وجود الكلّي في ضمن الفرد المشكوك حدوثه. وتوجيه جريانه مع كونه شكّاً في المقتضي بأنّه على مذهب المشهور توجيه بما لا يرضى به صاحبه.

وعليه، فالحق هو ما اختاره المصنف من عدم جريان الاستصحاب في شيء من أقسام القسم الثالث من استصحاب الكلّي، إلّا فيما يعدّ المتيقن والمشكوك واحداً عرفاً، هذا.

فإنَّ وجود الطبيعي وإن كان

موجوداً بوجود فردة القصير أم الطويل، فالمتيقن هو المشكوك فيه حقيقةً، بحيث لو ارتفع الشك وتبيّن وجوده في الزمان الثاني، لم يكن الموجود بالفعل مغايراً لما تيقّنه سابقاً.

وهذا بخلاف القسم الثالث، فإنَّ الطبيعي الموجود بوجود فردة المعلوم قد علّم ارتفاعه، وما هو محتمل البقاء وجود الكلّي المتخصص بخصوصية أخرى لا علم لنا بها، ولو فرض وجود هذا الفرد الثاني لم يكن الكلّي المتحقق به ذاك الموجود الذي تيقّنا به سابقاً، لمباينة كل حصة من الطبيعة في ضمن فردٍ مع حصة أخرى منها متحققة في ضمن فرد آخر منها، ومن المعلوم عدم كون مجموع وجودات الأفراد وجوداً شخصياً بالنسبة إلى الكلّي، ضرورة أنّه يوجد في كل فرد بوجودٍ على حدة غير ما هو موجود بالفرد الآخر، كما تقرّر من أنّ نسبة الكلّي الطبيعي إلى كل فرد نسبة أب إلى ابنه، لا نسبة أب واحد إلى أبناء متعددة.

وعليه، فالحقّ منع تفصيل شيخنا الأعظم رحمته، وصحّة القول بعدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث بجميع أنحاء، إلّا فيما إذا كان المشكوك فيه على تقدير بقاءه من مراتب المتيقن السابق، كالسواد الضعيف الذي هو من مراتب السواد.

(١) هذا إشارة إلى وجه ما اختاره من عدم الجريان، ومحصله ما تقدم آنفاً من أنّه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون الشكّ في بقاء ما علّم حدوثه، بأن يكون وجوده البقائي عين وجوده الحدوثي، من دون تفاوتٍ بينهما إلّا في الزمان، ومن المعلوم أنّ الكلّي لا وجود له إلّا بوجود فردة، فإذا علم بوجوده في ضمن فردٍ وقطع بارتفاع ذلك الفرد، فقد علم لا محالة بارتفاع الكلّي أيضاً.

واحتمال وجوده في ضمن فردٍ آخر ليس بقاءً لذلك الوجود، إذ المفروض

وجود فرد، إلا أن وجوده^(١) في ضمن المتعدد من أفرادهِ^(٢) ليس^(٣) من نحو وجود واحدٍ له^(٤)، بل متعدد حسب تعددها^(٥)، فلو قَطَعَ^(٦) بارتفاع ما علم وجوده^(٧) منها^(٨)، لَقَطَعَ بارتفاع وجوده^(٩) منها، وإن^(١٠) شكَّ في وجود فردٍ

العلم بارتفاعه بسبب ارتفاع الفرد الذي تحقق الكلِّي في ضمنه، بل الفرد الآخر على تقدير وجوده وجود آخر للكلِّي مغايرٌ لوجوده في ضمن الفرد المعلوم الارتفاع، وليس وجوداً بقائياً له، لاختلاف أنحاء وجودات الطبيعة وتباينها بتعدد أفرادها، ومع عدم كون هذا الاحتمال شكاً في بقاء الكلِّي المعلوم الارتفاع كيف يجري فيه الاستصحاب ؟

(١) هذا الضمير وضمير «فرد» راجعان إلى الطبيعي.

(٢) أي: من أفراد الطبيعي.

(٣) خبر قوله: «أن وجوده» وهذا منشأ عدم صدق الشك في بقاء الكلِّي.

(٤) أي: للطبيعي، حتى يجري الاستصحاب باعتبار هذا الوجود الواحد، بل يتعدد وجود الطبيعي بتعدد وجود أفراد.

(٥) أي: تعدد أفراد الطبيعي، وقوله: «بل متعدد» معطوف على «ليس».

(٦) متفرع على اختلاف أنحاء وجود الطبيعي باختلاف أفراد وتعددتها، وهذا الاختلاف يوجب القطع بارتفاع الكلِّي بسبب ارتفاع الفرد الذي تحقق في ضمنه، كما في هذا القسم الثالث، إذ المفروض القطع بارتفاع الفرد المعلوم الحدوث.

(٧) الضمير راجع إلى الموصول في «ما علم».

(٨) بيان لـ «ما» الموصول في قوله: «ما علم» والضمير راجع إلى «أفراد».

(٩) أي: وجود الطبيعي.

(١٠) وصلية، وغرضه بيان أن الشك في وجود فرد آخر من الكلِّي - مع القطع

آخر مقارن^(١) لوجود ذاك الفرد، أو لارتفاعه^(٢) بنفسه^(٣) أو بملاكه^(٤)، كما إذا

بارتفاع الفرد الأول - ليس شكاً في بقاء الكلّي حتى يجري فيه الاستصحاب، بل هو شك في الحدوث، والأصل عدمه.

(١) هذا إشارة إلى القسم الأول من أقسام القسم الثالث من استصحاب الكلّي، وقد تقدم في (ص ٤١٧) بقولنا: «أحدها: أن يكون وجود مشكوك الحدوث مقارناً ... إلخ».

(٢) معطوف على «لوجود» وهذا إشارة إلى القسم الثاني من تلك الأقسام وقد مرّ ذلك بقولنا في (ص ٤١٧): «ثانيها: أن يكون وجوده مقارناً لارتفاع وجود معلوم الحدوث».

(٣) متعلق بقوله: «وجود فرد آخر».

(٤) معطوف على «بنفسه» يعني: وإن شكّ في وجود فرد آخر مقارن لوجود الفرد المعلوم الحدوث والزوال، أو مقارن لارتفاع ذلك المعلوم الارتفاع، سواء أكان المشكوك الحدوث نفس وجود الفرد فقط مع العلم بملاكه، أم هو مع ملاكه، فيظهر من العبارة صور ثلاث:

إحداها: احتمال وجود الفرد الآخر مقارناً لوجود الفرد المعلوم الارتفاع، وفي هذه الصورة يتعلق الشك بنفس الفرد فقط دون ملاكه، إذ لا يتصور وجود الفرد كالاستحباب مثلاً بدون ملاك.

ثانيها: احتمال وجوده مقارناً لارتفاع المعلوم الزوال، وهذا يتصور على وجهين:

الأول: كون المشكوك فيه وجود الفرد فقط، للعلم بملاكه ذاتاً - لا حداً - في ضمن ملاك الفرد المرتفع.

شكّ في الاستحباب^١ بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك^٢ مقارنة أو حادث.
لا يقال^٣: الأمر وإن كان

الثاني: كون المشكوك فيه كلاً من الفرد وملاكه، بأن يكون ملاكه حادثاً معه،
فالشك في وجود فردٍ آخر مقارنة لارتفاع ذلك الفرد ينقسم إلى هذين القسمين.
وقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ الباء في «بملاكه» بمعنى «مع» فكأنّ العبارة هكذا:
«وإن شكّ في وجود فرد آخر ... بنفسه أو مع ملاكه».
فقوله: «بنفسه أو بملاكه» إشارة إلى أنّ القسم الثاني - وهو الشك في حدوث
فردٍ آخر مقارنة لارتفاع الفرد المعلوم الحدوث - ينقسم إلى قسمين:
أحدهما: أن يكون الشك في نفسه، دون ملاكه، كما إذا علم بوجوده بنحو
الاندكاك في ملاك الفرد المعلوم الزوال.
والآخر: أن يكون الشك في حدوث كلّ من الفرد وملاكه حين ارتفاع الفرد
المعلوم.

(١) هذا مثال للقسم الثاني، وهو ما إذا كان الشك في حدوث الفرد مقارنة
لارتفاع الفرد المعلوم، إذ المفروض حصول الشك في حدوث الاستحباب مقارنة
للقطع بارتفاع الإيجاب.

(٢) متعلق بـ «الاستحباب» يعني: كما إذا شكّ في الاستحباب بملاكٍ مقارنة
لوجود الوجوب، أو بملاكٍ حادث مع حدوث الفرد، بحيث يكون كل من الاستحباب
وملاكه حادثاً بعد ارتفاع الوجوب.

(٣) غرض المستشكل إيراد إشكال صغروي لا كبروي، توضيحه: أنّ عدم
جريان استصحاب الكلّي فيما إذا علم بارتفاع الفرد المعلوم الحدوث وشكّ في فرد
آخر، وإن كان صحيحاً، لعدم كون الشك في البقاء، بل في الحدوث، إلّا أنّ التمثيل له

كما ذُكر^(١)، إلّا أنّه^(٢) حيث كان التفاوتُ بين الإيجاب والاستحباب وهكذا^(٣)

بالشك في حدوث الاستحباب بعد القطع بارتفاع الوجوب غير سديد، لأنّ الاستحباب ليس وجوداً مغايراً للوجوب حتّى يكون الشك فيه شكّاً في وجود فرد آخر، لا شكّاً في بقاء الوجود السابق، حيث إنّ الوجوب والاستحباب نظير السواد من الأعراض الخارجية، فكما لا يكون السواد الضعيف مغايراً للسواد الشديد، بل يُعدّان موجوداً واحداً لا يتفاوتان إلّا بالشدة والضعف، فكذلك الوجوب والاستحباب، فإنّهما لا يتفاوتان إلّا بشدة الطلب وضعفه، فإذا ارتفعت شدّته وهي الوجوب تبقى مرتبته الضعيفة وهي الاستحباب، فوجود الاستحباب بعد ارتفاع الوجوب ليس إلّا بقاءً لوجود الجامع بينهما وهو الطلب، فلا مانع من استصحابه.

وعليه، فالقسم الثالث - وهو الشك في حدوث فردٍ مقارناً لارتفاع غيره - وإن قلنا بعدم جريان الاستصحاب فيه، إلّا أنّه إذا كان من قبيل الوجوب والاستحباب، بأن كان المشكوك بقاءً من مراتب المعلوم المرتفع، صحّ استصحابه. وقد أشرنا في (ص ٤١٨) إلى هذا القسم بقولنا: «ثانيهما: كونهما بنظر العرف أيضاً من مراتب حقيقة واحدة كالسواد الشديد والضعيف».

(١) يعني: ما ذُكر في وجه عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث، من مغايرة وجود الطبيعي في ضمن الفرد الزائل لوجوده في ضمن الفرد المشكوك الحدوث، ومع هذه المغايرة لا يكون الشك في بقاء الوجود السابق حتّى يجري فيه الاستصحاب، بل يكون الشك في حدوث فردٍ آخر للطبيعي.

(٢) الضمير للشأن، هذا بيان الإشكال الصغروي وهو المناقشة في المثال، وقد تقدم تفصيله آنفاً بقولنا: «إلّا أن التمثيل له بالشك في حدوث الاستحباب ... إلخ».

(٣) يعني: وهكذا كان التفاوت بين الكراهة والحزمة بشدة الكراهة في الحزمة

بين الكراهة والحرمة، ليس ^(١) إلا بشدة الطلب بينهما ^(٢) وضعفه ^(٣)، كان ^(٤) تبدل أحدهما ^(٥) بالآخر ^(٦) - مع عدم تخلل العدم ^(٧) - غير ^(٨) موجب لتعدد وجود الطبيعي بينهما، لمساوقة ^(٩) الاتصال مع الوحدة، فالشك في التبدل حقيقة شك

و ضعفها في الكراهة.

(١) خبر «كان التفاوت».

(٢) أي: بين الإيجاب والاستحباب.

(٣) يعني: ضعف الطلب في الاستحباب، وشدته في الوجوب.

(٤) جواب الشرط في قوله: «حيث كان».

(٥) الضمير راجع إلى الإيجاب والحرمة.

(٦) وهو الاستحباب والكراهة.

(٧) غرضه إثبات أن الشك في وجود المرتبة الضعيفة ليس شكاً في وجود

الطبيعة في ضمن فرد آخر مغاير لوجودها في ضمن الفرد المعلوم الارتفاع حتى يكون شكاً في الحدوث، ولا يجري فيه الاستصحاب.

بيانه: أن المرتبة الضعيفة متصلة بالمرتبة الشديدة، والاتصال مساوق للوحدة

كما ثبت في محله، وتعدد وجود المرتبتين منوط بتخلل العدم بينهما، ومع الاتصال المحقق للوحدة يكون الشك في وجود المرتبة الضعيفة شكاً في بقاء ما علمنا به، لا شكاً في حدوث فرد آخر حتى لا يجري فيه الاستصحاب.

(٨) خبر قوله: «كان تبدل».

(٩) تعليل لعدم كون التبدل موجباً لتعدد وجود الطبيعي بين الإيجاب

والاستحباب والحرمة والكراهة. وقد مرّ آنفاً توضيحه بقولنا: «بيانه: أن المرتبة الضعيفة متصلة بالمرتبة الشديدة ... إلخ».

في بقاء الطلب^(١) وارتفاعه^(٢)، لا في حدوث وجود آخر.

فإنّه يقال^(٣): الأمر وإن كان كذلك^(٤)، إلا أن العرف حيث يرى

(١) أي: طبيعة الطلب التي كانت متيقنةً، لا أنّه شكٌّ في حدوث طلبٍ في ضمن فردٍ آخر. هذا في الطلب الوجوبي المتبدل بطلب استحبابي، وكذا طبيعة الكراهة في ضمن الحرمة المرتفعة، مع الشك في تبدها بالكراهة المصطلحة.

(٢) أي: ارتفاع الطلب.

(٣) هذا دفع الإشكال، ومحصّله: أن الاستحباب وإن كان بحسب الدقة العقلية من مراتب الوجوب، وكذا الكراهة بالنسبة إلى الحرمة، لكن العرف يرى الإيجاب والاستحبابَ فردين متباينين لكلّي الطلب، نظير زيدٍ وعمروٍ في كونهما فردين متباينين من أفراد كلّي الإنسان. وكذا الحرمة والكراهة، ولذا اشتهر تضاد الأحكام الخمسة، ولا يرى العرف الإيجاب والاستحبابَ فرداً واحداً مختلفاً بالشدة والضعف حتّى يصحّ استصحابه عند الشك في بقاء الطلب مع القطع بارتفاع الإيجاب، نظير استصحاب السواد عند العلم بارتفاع شدّته، والشك في بقاء مرتبته الضعيفة.

ولمّا كان المدارُ في وحدة القضيتين - موضوعاً ومحمولاً - نظرَ العرف، لم يجز الاستصحاب في الطلب بعد ارتفاع الوجوب، والشك في تبده بالاستحباب.

نعم، يجري في مثل السواد من الأعراض الخارجية إذا شكّ في تبدل مرتبته الشديدة بالضعيفة، لوحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكة فيه عرفاً، كوحدهما عقلاً.

(٤) أي: كون التفاوت بين الإيجاب والاستحباب بشدة الطلب وضعفه، وكذا الحرمة والكراهة، ولازم ذلك رجوع الشك في التبدل بالاستحباب إلى الشك في بقاء الطلب، لا إلى الشك في حدوث فردٍ آخر حتّى لا يجري فيه الاستصحاب.

لكنّه بنظر العرف ليس كذلك، لكون الإيجاب والاستحباب بنظره متباينين.

الإيجاب والاستحباب المتبادلين فردين متباينين^(١) لا واحد (*) مختلف الوصف في زمانين، لم يكن^(٢) مجال للاستصحاب، لما^(٣) مرّت الإشارة إليه^(٤) وتأتي^(٥)

(١) يعني: فلا يجري الاستصحاب، لانتفاء شرطه وهو وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، إذ المفروض كون الوجوب والاستحباب عرفاً فردين متباينين كتابين زيد وعمر، وعدم كون وجود أحدهما وجوداً للآخر، فالشك في تبدل الوجوب بالاستحباب ليس شكاً في البقاء، بل يكون شكاً في حدوث فرد آخر، لكون وصفي الوجوب والاستحباب من مقومات الطلب الموجبة لتعدد الموضوع، المانع عن جريان الاستصحاب، لا من الحالات المتبادلة التي لا تنتم لها وحدة الموضوع، كالفقر والغنى والصحة والمرض وأمثالها العارضة لزيد مثلاً، فإنه في جميع هذه العوارض لا يتعدّد، بل وحدته محفوظة فيها. وهذا هو المراد بقوله: «لا واحد مختلف الوصف» لجريان الاستصحاب في هذا الواحد الشخصي.

(٢) جواب «حيث يرى» وقد مرّ توضيحه.

(٣) تعليل لعدم المجال لجريان الاستصحاب، وحاصله: اعتبار وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة عرفاً.

(٤) مرّ ذلك في أوائل الاستصحاب، حيث قال في (ص ٤٥): «إلا أنه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافياً في تحقيقه ... كان جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية ... بمكان من الإمكان».

(٥) يعني: في التهمة، حيث قال: «فالتحقيق أن يقال: إن قضية إطلاق خطاب

(*) الصواب «لا واحداً» لأنه معطوف على «فردين» يعني: أن العرف حيث

يرى الإيجاب والاستحباب فردين، لا فرداً واحداً مختلف الوصف ... إلخ.

من ^(١) أن قضية إطلاق أخبار الباب أن العبرة فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشك بنظر ^(٢) العرف نقضاً ^(٣)، وإن لم يكن ^(٤) بنقضٍ بحسب الدقة،

لا تنقض هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي ... الخ».

(١) بيان لـ «ما» الموصول، ومحصله: أن مقتضى إطلاق أخبار الاستصحاب - لإلقائها إلى العرف - كون المعيار في جريان الاستصحاب هو صدق إبقاء الحالة السابقة عرفاً على العمل بها حال الشك، وصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنها، وهذا الصدق العرفي يتوقف على وحدة القضية المتينة والمشكوكه عندهم، إذ مع تعدد القضية لا يصدق النقض والإبقاء حقيقةً.

وعليه، فإذا كان الوجوب والاستصحاب فردين متغايرين - بحيث يعدّان موضوعين - لا يصح إجراء الاستصحاب لإثبات الاستصحاب بعد ارتفاع الوجوب، لعدم كون الشك حينئذٍ في البقاء، بل في حدوث فردٍ غير ما عُلم بارتفاعه، فلا يكون استصحابُ الاستصحاب إبقاءً للمتيقن السابق، كما لا يكون عدمُ إجراءاته فيه نقضاً، وسيأتي في التتمة إن شاء الله تعالى مزيد توضيح لذلك.

(٢) متعلق بـ «يكون» وضمير «فيه» راجع إلى الاستصحاب.

(٣) خبرُ قوله: «يكون رفع اليد».

(٤) يعني: وإن لم يكن رفعُ اليد عن اليقين السابق نقضاً بحسب الدقة العقلية كالتدرجيات من الزمان كالليل والنهار والأسبوع والشهر والسنة، والزمان كنبع الماء وسيلان الدم والتكلم ونحوها، فإن رفع اليد عن اليقين بها حال الشك نقض عرفاً لا عقلاً، لأنّ المتدرج في الوجود يكون وجوده اللاحق مغايراً للسابق، لتوقف وجوده على انعدام ما قبله، ومع تعدد الوجود لا يصدق «النقض» بحسب النّظر الدّقي العقلي.

ولذا ^(١) لو انعكس الأمر ولم يكن نقضٌ عرفاً، لم يكن الاستصحابُ جاريّاً وإن كان هناك نقض عقلاً.

ومّا ذكرنا في المقام ^(٢) يظهر - أيضاً - حالُ الاستصحاب في متعلقات

وأما بحسب النّظر العرفي فيصدق «النقض» على رفع اليد عن اليقين السابق في التدريجيات، ولذا يجري الاستصحاب فيها كما سيأتي تفصيله في التنبيه الرابع إن شاء الله تعالى، بل ادّعى المصنف فيه صدقَ بقاء الأمر التدريجي حقيقةً في بعض الموارد.

(١) أي: ولأجل كون العبرة في جريان الاستصحاب بنظر العرف، لا يجري الاستصحابُ فيما لا يصدق «النقض» عرفاً على رفع اليد عن اليقين السابق، لمغايرة المشكوك فيه للمتيقن وجوداً، وإن صدق عليه النقض عقلاً، كالاستصحاب المشكوك حدوثة عند ارتفاع الوجوب، فإنّ الاستصحاب بنظر العرف مغاير للوجوب، فرفع اليد عنه ليس نقضاً لليقين بالشك، لكنه نقض له بحسب النّظر العقلي.

(٢) من انقسام استصحاب الكلّي في الأحكام إلى ثلاثة أقسام. غرضه أنّ ما تقدّم من أقسام استصحاب الكلّي في الأحكام يجري في متعلقاتها أي موضوعاتها، فاستصحاب الكلّي بأقسامه لا يختص بالأحكام، بل يجري في كلّ من الموضوعات والأحكام كما هو ظاهر عنوان الشيخ على ما مرّ في صدر التنبيه، بخلاف المصنف، فإنّه جعل العنوان: جريان استصحاب الكلّي في الأحكام.

ثم إنّ المراد بالمتعلق هو ما لا يتعلّق به الجعل الشرعي مطلقاً من التأسيسي كالأحكام الخمسة التكميلية، والطهارة والنجاسة والولاية من الأحكام الوضعيّة، والإمضائي كتنفيذ العقود والإيقاعات، إذ لو كان ممّا يتعلّق به الجعل الشرعي اندرج في الحكم الذي صدرّ به التنبيه.

الأحكام (*) في الشبهات الحكمية^{١)}

(١) يعني: كالموضوع الذي شكّ في بقاءه للشبهة الحكمية، كالشك في كربيّة ماء أخذ منه مقدارٌ، لأجل الشك في أنّ الشارع جعل الكرّ ألفاً ومائتي رطل عراقي أو تسعمائة رطل مدني، وكالشك في تحقق الرضاع المحرّم بعشر رضعات أو خمس عشر رضعة، فيستصحب الكربيّة وعدم الحرمة، وقد مُثِّلَ بهما للقسم الثاني، فليتأمل، كما مُثِّلَ له بالشك في أنّ الواجب في الكفارة مدٌّ أو مدّان، فبإعطاء المدّ يشك في وجوب المدّ الآخر أيضاً.

ولكن الأولى جعله مثلاً للقسم الأوّل من القسم الثالث، حيث إنّ الواجب لو كان مدّين فالمد الآخر مجتمع وجوداً مع المد الأوّل، لا أنّه حادث مقارناً لارتفاع

(*) قد يشكل جريان الاستصحاب فيها - كالوجوب المرّدّد بين الظهر والجمعة، أو المرّدّد بين النفسي والغيري، أو الطلب الجامع بين الوجوب والاستصحاب ونحوها - بناءً على مختار المصنف رحمته من اقتضاء أخبار الباب إنشاء الحكم المماثل للمستصحب، فإنّه كما يستحيل جعل الوجوب الواقعي مجرداً عن خصوصية النفسيّة والغيريّة وعن تعلّقها بخصوص الظهر أو الجمعة، كذلك يستحيل جعل الوجوب الظاهري مجرداً عن إحدى الخصوصيّتين، فالجامع لما امتنع جعله واقعاً امتنع جعل المماثل له ظاهراً أيضاً. وهذا بخلاف استصحاب القدر المشترك في الموضوعات، فإنّه يجري فيه بلحاظ أثره، كحرمة مسّ المصحف بالنسبة إلى كلّيّ الحدث.

وأما بناءً على إنكار جعل الحكم المماثل هنا، وكون مفاد أخبار الاستصحاب الأمر بالمعاملة مع اليقين الزائل أو المتيقن معاملةً الباقي من حيث الجري العملي، فلا مانع من التعبد ببقاء الجامع المتيقن سابقاً، أو ببقاء اليقين به، على اختلاف في تعريف الاستصحاب.

والموضوعية^{١)}

الأول. وقد ذكر هنا فروع كثيرة لا تخلو من البحث والتّظر، من أراد الوقوف عليها فليراجع المطولات.

(١) وقد ذكروا لها أمثلةً يرجع كثير منها إلى القسم الثالث.

منها: ما إذا علم باشتغال ذمته بفريضة واحتمل اشتغالها بفريضة أخرى، وأتى بالفريضة المعلوم فوتها، فعلى القول باستصحاب اشتغال ذمته بفريضة أخرى لا يجوز له التطوع، بناءً على عدم جوازه لمن اشتغلت ذمته بفريضة. لكن القول بجريان الاستصحاب هنا بعيد (*).

ومنها: ما لو علم بالحدث الأصغر كالنوم، وشكّ في وجود الأكبر قبله أو معه أو بعده، وأتى بما يرفع الأصغر، وشكّ في بقاء الحدث، فإنّ استصحابه يقتضي عدم جواز المسّ، وعدم جواز دخوله فيما يشترط فيه الطهارة.

(*) هذا نقضٌ أورده المصنف في الحاشية على ما ذهب إليه شيخنا الأعظم رحمته الله من جريان استصحاب الكلّي فيما لو احتمل حدوث فردٍ آخر من الكلّي مقارناً لوجود الفرد المعلوم^{١)}. والنقوض الأخرى وجهها عليه تلميذه المحقق الميرزا الآشتياني في الشرح^{٢)}. والظاهر أنّها واردة على مقالة الشيخ، ولما لم يمكن الالتزام بها، فلا مناص من إنكار استصحاب الكلّي في هذا القسم.

إلا أنّ شيخ مشايخنا المحقق النائيني رحمته الله دفع النقض الثاني بما محصّله: عدم جريان استصحاب كلّي الحدث، لأجل محكوميته بأصل موضوعي.

«١») حاشية الرسائل، ص ٢٠٣

«٢») بحر الفوائد، ج ٣، ص ٩٩ و ١٠٠

فلا تغفل^(١).

ومنها: ما لو احتمل خروج ما يعتبر الدلك في تطهيره مع البول أو الغائط، وشكّ بعد غسل المخرجين في بقاء النجاسة.

ومنها: غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبع متأملاً ومتدبراً فيه.

(١) لعلّه إشارة إلى ما تقدم آنفاً من عدم وضوح جريان استصحاب الكلّي في متعلقات الأحكام كوضوح جريانه في نفس الأحكام، ضرورة أنّ جريان الاستصحاب في بعض المتعلقات مستلزم لبقاء التكليف المتعلق به، مع أنّه مورد جريان الأصل النافي للتكليف قطعاً، كما عرفت في مثال اشتغال الذمّة بفريضة فائتة، وغيره ممّا تقدم بيانه قبل أسطر.

وبيانه: أنّ وجوب الوضوء لم يترتب في الشرع على المكلف المحدث مطلقاً سواء أكان حدثه أصغر أم أكبر، بل يتقيد موضوعه بمن أحدث بالأصغر ولم يحدث بالأكبر، وذلك لقوله تعالى: ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطْهَرُوا﴾^(٢)، حيث إنّ التفصيل قاطع للشركة، فيختص وجوب الوضوء بصنف من المكلفين، كما يختص وجوب الغسل بصنف آخر منهم.

وعليه، فالمخاطب بالوضوء هو المحدث الذي لا يكون جنباً، فموضوع الحكم مؤلف من جزأين، ومن المعلوم أنّ من استيقظ من نومه محدث بالأصغر وجداناً وغير جنب تعبداً، فوضوؤه رافع للحدث، ومعه لا مجال لاستصحاب كلّي الحدث، هذا^(٣).

لكنه لا يخلو من غموض، فإنّ موضوع وجوب الوضوء وإن قيل بكونه مؤلفاً

«٢١» المائدة، الآية: ٦

«٣» فوائد الأصول، ج ٤، ص ٤٢٧؛ أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٩٦

وعليه، فلا بدّ من التفصيل بين الشبهات الحكمية إذا كان منشأ الشك الشكّ في بقاء المتعلق والموضوع، مجريانه في بعضها دون بعض، لا الحكم مجريانه مطلقاً. هذا ما يتعلق بتوضيح ما أفاده الماتن في هذا التنبيه.

من أمرين أحدهما وجودي والآخر عدمي، إلّا أنّ استصحاب كلّی الحدث المقتضي للجمع بين الوضوء والغسل لا مانع من جريانه، ضرورة أنّ أصالة عدم الجنابة وإن كانت محققةً لجزء موضوع وجوب الوضوء، لكنها لا ترفع احتمال بقاء طبيعي الحدث بعد الوضوء، أمّا وجداناً فواضح، وأمّا تعبداً فلعدم الترتب الشرعي بين ارتفاع هذا الطبيعي وأصالة عدم الجنابة، فإنّ انتفاء طبيعة الحدث بارتفاع فرديها تكويني، كانهدام كل طبيعةٍ نوعيةٍ بانهدام أفرادها، لا تشريعي، ومن المعلوم اعتبار الترتب الشرعي في حكومة أحد الأصلين على الآخر، والمفروض أنّ ارتفاع كلّی الحدث ليس من آثار ارتفاع الجنابة. وعليه، فالنقض وارد على الشيخ، فتدبر.

إلّا أن يقال: أنّه لم يثبت كون طبيعي الحدث حكماً شرعياً ولا موضوعاً له حتّى يجري فيه الاستصحاب، ويترتب عليه الأثر المشترك، بل هو عنوان انتزاعي عقلي لا يترتب عليه أثر شرعي، إذ النصوص المتضمنة لأحكامه لا تدلّ على كون موضوعها عنوان الحدث، بل تدلّ على أحكام موجبات الحدث الأصغر وموجبات الحدث الأكبر، فيكون كلّ من الحدثين ذا أحكام خاصة، مع تماثلهما في بعض الأحكام أيضاً كحرمة مسّ المصحف الشريف. وبمجرد التماثل في بعض الأحكام لا يوجب وحدة متعلقيهما واندرجهما تحت جامع واحد، وإلّا لزم اندراج الصوم والصلاة مثلاً تحت جامع واحد. فالنزاع في جريان الاستصحاب في كلّی الحدث ساقط من أصله، لا أنّه محكوم بأصل موضوعي كما عن المحقق النائيني رحمته، حتّى يورد عليه بعدم ارتفاع احتمال طبيعي الحدث بأصالة عدم الجنابة.

وقد تحصل منه جريان الاستصحاب في القسم الأوّل والثاني، وفاقاً للشيخ الأعظم، وعدم جريانه في القسم الثالث إلّا في اختلاف الفردين بالمرتبة، خلافاً للشيخ حيث قوّى جريانه في القسم الأوّل من أقسام القسم الثالث، وهو احتمال وجود فرد آخر مقارناً لوجود الفرد المعلوم، وقد تقدّم بيانه وبيان إشكال المصنف عليه في توضيح قوله: «أظهره عدم جريانه» فلاحظ (*).

لكن ما أفاده من تركّب موضوع وجوب الوضوء من جزأين لا يخلو من وجه وإن كان أيضاً لا يخلو من التّظر والإشكال، فتدبّر.

(*) ثم إنّه ينبغي تذييل استصحاب الكلّي بالبحث عن أمرين:

الأوّل: استصحاب الفرد المردّد.

الثاني: استصحاب المفهوم المردّد.

وقبل بياهما لا بأس بالتعرض للمسألة المعروفة بالمسألة العبائية التي ألقاها السيد الفقيه الجليل السيد إسماعيل الصدر رحمته حين تشرفه بزيارة النجف الأشرف أيام حياة المصنف رحمته في بعض مجالسه، وهي:

أنّه إذا وقعت نجاسة على أحد طرفي عباءة، ولم يعلم أنّه الطرف الأعلى أو الأسفل، ثم غسل الطرف الأعلى غسلًا يوجب طهارته على تقدير نجاسته، فصارت النجاسة المعلومه بسبب هذا الغسل مشكوكه الارتفاع، ثم لاقى بدن المصلّي كلا طرفي العباءة، فإنّ المنسوب إلى الفقيه المتقدم عدم جريان استصحاب نجاسة العباءة، إذ لازم جريانه هو الحكم بنجاسة البدن الملاقي للعباءة، وهو خلاف ما تسالموا عليه من طهارة الملاقي لبعض أطراف الشبهة المحصورة، فإنّ المقام منها، حيث إنّ البدن لاقى الطرف الذي كان هو أحد طرفي الشبهة، مع صيرورة الطرف الآخر طاهرًا:

وبطلان اللازم - وهو نجاسة الملاقي لبعض أطراف الشبهة المحصورة - يكشف

عن بطلان المزوم وهو جريان استصحاب الكلّي في القسم الثاني .
 فنتيجة ما أفاده السيد الصدر رحمته هي عدم جريان استصحاب الكلّي في القسم الثاني، وكون الحكم بطهارة البدن الملاقي لطرفي العبادة شاهداً على عدم جريانه فيه، هذا .

وأجاب عنه المحقق النائيني رحمته بأن استصحاب النجاسة في العبادة أجنبي عن استصحاب الكلّي، حيث إنّ موردّه هو تردد الكلّي بهويّته بين ما هو مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع، كدوران الحيوان بين الفيل والبقر. وأمّا إذا وُجد فردٌ معيّن من الكلّي، وتردّد بين مكانين، كما إذا دخل زيد الدار ولم يعلم أنّه استقرّ في الطرف الشرقي منها الذي اُهدم، أو في الطرف الغربي منها الذي لم ينهدم، فيشكّ في حياته لأجل عدم العلم بمكانه، فإنّ هذا ليس من دوران الكلّي بين فردين، بل من تردد مكان فردٍ معيّن بين مكانين، وهذا التردد يوجب الشكّ في بقائه لا ترده بين فردين، فهذا أشبه بالفرد المردّد، وقد ثبت في محلّه عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردّد ^(١) .

أقول: بل ليس هذا من الفرد المردّد أيضاً، إذ المراد به هو دوران وجود الكلّي بين فردين من أفرادّه، كدوران وجود الإنسان بين زيد وعمرو، فالمقام نظير دوران فردٍ معيّن من الكلّي - كزيد - بين حالين كالصحة والمرض، أو بين مكانين ككونه في الطرف الشرقي من الدار أو في الطرف الغربي منها .

وكيف كان، فقد أورد عليه المحقق العراقي رحمته بما ملخصه: أنّه لا مانع من استصحاب شخص النجاسة الواقعة على العبادة، ولا وجه لمنع جريانه مطلقاً، فعدم جريان استصحاب الكلّي - لعدم انطباق ضابطه عليه - وكذا عدم جريان استصحاب

الفرد المردّد في العبادة، لا يمنع عن جريان استصحاب الشخص فيها، فإنّ الترديد في مكان فردٍ أو حالٍ من حالاته لا يقدح في استصحاب شخصه، فإذا شرب زيد مائعاً مردّداً بين الماء والسّم، أو لا نعلم أنّه كان في الطرف الشرقي الذي تهدم فمات، أو في الطرف الغربي الذي لم ينهدم فهو حيّ، فلا مانع من استصحاب حياته^(١) هذا.

ثم أجاب المحقق النائيني رحمته في الدورة الأخيرة أيضاً بوجه آخر، وهو هذا: «ولكن التحقيق عدم جريان استصحاب النجاسة في المثال أصلاً، لعدم أثر شرعي مترتب عليها، إذ عدم جواز الدخول في الصلاة وأمثاله إنّما يترتب على نفس الشك بقاعدة الاشتغال، ولا يمكن التمسك بالاستصحاب في موردها كما أشرنا إليه.

وأما نجاسة الملاقي فهي مترتبة على أمرين: أحدهما إحراز الملاقة، وثانيهما إحراز نجاسة الملاقي بالفتح، ومن المعلوم أنّ استصحاب النجاسة الكلية المردّدة بين الطرف الأعلى والأسفل لا يثبت تحقق ملاقة النجاسة الذي هو الموضوع لنجاسة الملاقي، والمفروض أنّ أحد طرفي العبادة مقطوع الطهارة والآخر مشكوك الطهارة والنجاسة، فلا يحكم بنجاسة ملاقيهما^(٢).

ولكن تعرّض حضرة السيد المقرّر دام ظله وتأييده لهذا الجواب فيما حرّر عنه من تقرير بحثه الشريف ببيان آخر، وهو: «أنّ الاستصحاب المدّعى في المقام لا يمكن جريانه في مفاد كان الناقصة، بأن يشار إلى طرف معيّن من العبادة ويقال: إنّ هذا الطرف كان نجساً وشكّ في بقائها، فلا استصحاب يقتضي نجاسته، وذلك لأنّ أحد طرفي العبادة مقطوع الطهارة، والطرف الآخر مشكوك النجاسة من أوّل الأمر، وليس لنا يقين بنجاسة طرف معيّن يشك في بقائها ليجري الاستصحاب فيها.

«١» نهاية الأفكار، ج ٤، ص ١١٣

«٢» أجود التقريرات، ج ٢، ص ٣٩٥

نعم، يمكن إجراؤه في مفاد كان التامة، بأن يقال: إنَّ النجاسة في العبادة كانت موجودة، وشك في ارتفاعها، فالآن كما كانت، إلاَّ أنه لا ترتب نجاسة الملاقى على هذا الاستصحاب إلاَّ على القول بالأصل المثبت، لأنَّ الحكم بنجاسة الملاقى يتوقف على نجاسة ما لاقاه وتحقق الملاقاة خارجاً، ومن الظاهر أنَّ استصحاب وجود النجاسة في العبادة لا يثبت ملاقة النجس إلاَّ على القول بالأصل المثبت، ضرورة أنَّ الملاقاة ليست من الآثار الشرعية لبقاء النجاسة، بل من الآثار العقلية. وعليه، فلا تثبت نجاسة الملاقى للعبادة.

ونظير ذلك ما ذكره الشيخ رحمته الله في استصحاب الكرية فيما إذا غسلنا متنجساً بماء يشك في بقاءه على الكرية، من أنه إن أُجري الاستصحاب في مفاد كان الناقصة بأن يقال: إنَّ هذا الماء كان كراً فالآن كما كان، فيحكم بطهارة المتنجس المغسول به، لأنَّ طهارته تتوقف على أمرين: كرية الماء والغسل فيه، وثبت الأوَّل بالاستصحاب والثاني بالوجدان، فيحكم بطهارته.

بخلاف ما إذا أُجري الاستصحاب في مفاد كان التامة، بأن يقال: كان الكرُّ موجوداً والآن كما كان، فإنه لا يرتب على هذا الاستصحاب الحكم بطهارة المتنجس إلاَّ على القول بالأصل المثبت، لأنَّ المعلوم بالوجدان هو غسله بهذا الماء، وكرَّيته ليست من اللوازم الشرعية لوجود الكرِّ، بل من اللوازم العقلية له»^{١١}.

ثم ناقش دام ظله على ما في مصباح الأصول في هذا الجواب بما حصَّله:

إمكان جريان الاستصحاب في مفاد كان الناقصة بدون تعيين موضع النجاسة، بأن نشير إلى الموضع الواقعي ونقول: خيِّط من هذه العبادة كان نجساً والآن كما كان، فهذا الخيِّط محكوم بالنجاسة للاستصحاب، والملاقاة ثابتة بالوجدان، لفرض

تحقق الملاقاة مع طرفي العباءة، ولازم ذلك الحكم بنجاسة الملاقى لا محالة. والمنع عن جريان الاستصحاب بمفاد كان الناقصة للقطع بطهارة أحد طرفي العباءة والشك في نجاسة الطرف الآخر من أول الأمر جارٍ في جميع صور استصحاب الكلّي، لعدم العلم بالخصوصية في جميعها، ففي دوران الحدث بين الأكبر والأصغر يكون الأصغر بعد الوضوء مقطوع الارتفاع، والأكبر مشكوك الحدوث من أول الأمر، وليس هذا مانعاً عن جريان الاستصحاب في الكلّي، لتامة أركانه من اليقين والشك.

فالإنصاف في مثل مسألة العباءة هو الحكم بنجاسة الملاقى، لا لرفع اليد عن الحكم بطهارة الملاقى لأحد أطراف الشبهة المحصورة على ما ذكره السيد الصدر رحمته الله من أنه على القول بجريان استصحاب الكلّي لا بدّ من رفع اليد عن الحكم بطهارة الملاقى لأحد أطراف الشبهة، بل لعدم جريان القاعدة التي نحكم لأجلها بطهارة الملاقى في المقام، لأنّ الحكم بطهارته إمّا أن يكون لاستصحاب الطهارة فيه، وإمّا لجريان استصحاب عدم ملاقاته للنجس.

وكيف كان، فالأصل الجاري في الملاقى في مثل المسألة العبائية محكوم باستصحاب النجاسة في العباءة، فيحكم بنجاسة الملاقى. ولا منافاة بين الحكم بطهارة الملاقى في سائر المقامات والحكم بنجاسته في المقام، وذلك للأصل الحاكم على الأصل الجاري في الملاقى، فإنّ التفكيك في الأصول كثير جدّاً، فبعد ملاقاة الماء مثلاً لجميع أطراف العباءة نقول: إنّ الماء قد لاقى شيئاً كان نجساً، فيحكم ببقائه على النجاسة للاستصحاب، فيحكم بنجاسة الماء.

أقول: أمّا ما أورده المحقق العراقي رحمته الله على الجواب الذي أفاده المحقق النائيني رحمته الله فلا يرد عليه، لأنّ هذا الكلام من الميرزا ناظر إلى نفي ما أفاده السيد الصدر رحمته الله من كون استصحاب نجاسة العباءة من القسم الثاني من استصحاب الكلّي، وإثبات أنّه أجنبي عنه، لعدم انطباق ضابطه عليه، وليس ناظراً إلى منع جريان جميع أنحاء الاستصحاب في العباءة. وأمّا إجراؤه في الشخص فسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

وأما الجواب الثاني الذي أفاده المحقق الثاني رحمته في الدورة الأخيرة، فهو الحق الذي ينبغي المصير إليه. ولا يرد عليه ما في مصباح الأصول:

تارة من جريان الاستصحاب في مفاد كان الناقصة بدون تعيين موضع النجاسة، بأن يقال: «خيطة من هذه العباءة كان نجساً والآن كما كان، فذلك الخيط محكوم بالنجاسة للاستصحاب، والملاقاة ثابتة بالوجدان، إذ المفروض تحقق الملاقاة مع طرفي العباءة، فيحكم بنجاسة الملاقاة لا محالة.

وأخرى بأن المنع عن جريان الاستصحاب بمفاد كان الناقصة لأجل القطع بطهارة أحد طرفي العباءة والشك في نجاسة الطرف الآخر من أول الأمر يوجب انسداد باب الاستصحاب في جميع صور استصحاب الكلّي، لعدم اليقين بالخصوصية في جميعها، فلازم ذلك عدم جريان استصحاب كلّي الحدث في صورة دورانه بين الأكبر والأصغر بعد الإتيان بالوضوء، للقطع بارتفاع الأصغر لو كان، والشك في حدوث الأكبر من أول الأمر. مع أنّ من المسلم جريان استصحاب كلي الحدث فيه».

وذلك لما في المناقشة الأولى من: أنّ الأثر الشرعي - وهو نجاسة الملاقاة في المقام - مترتب على نجاسة خصوص الطرف غير المغسول، إذ المفروض طهارة الطرف المغسول، ولا أثر لملاقاته، فلا بدّ من إثبات نجاسة الطرف غير المغسول بالخصوص بالوجدان أو بالتعبد، حتّى يصح الحكم بنجاسة ملاقيه، وكلاهما مفقود.

أمّا الأول فواضح. وأمّا الثاني فيتوقف على اليقين بنجاسته والشك في بقائه حتّى يجري الاستصحاب فيها، ومن المعلوم عدم اليقين بها، وكون الشك في حدوثها. واستصحاب نجاسة خيط من العباءة - بضمّ وجدانية الملاقاة لطرفيها إليه - لا يثبت نجاسة الملاقاة إلّا بالأصل المثبت، ضرورة أنّ الملاقاة الوجدانية إنّما هي مع العباءة، وهذه الملاقاة تستلزم عقلاً ملاقة الخيط المتنجس، وهذا غير الملاقاة مع المحلّ المعين المستصحب بنجاسته، بدهاء أنّها ملاقة وجدانية لمستصحب النجاسة، فيندرج في كبرى شرعية، وهي نجاسة ملاقي النجس.

كما أن استصحاب النجس في العباءة بنحو مفاد كان التامة لا يُجدي في نجاسة الملاقي، إذ نجاسته مترتبة على نجاسة الملاقي بنحو كان الناقصة، دون النجاسة الجامعة بين طرفي العباءة، إذ المفروض طهارة الطرف الأسفل منها، ولا يثبت الوجود الناقصي باستصحاب الوجود التامّي، نظير استصحاب الوجود المحمولي للكرّ في البيت لإثبات كربة ماءٍ غُسل به المتنجس الملقى فيه، كما مرّ آنفاً.

ونظير ما عن المحققين في كتاب الوديعة من: أنّه لو قال: «عندي ثوب لفلان» ومات، ولم يكن في تركته إلاّ ثوب واحد، وشكّ الورثة في بقاء الوديعة عنده، لا يحكم بكون هذا الثوب وديعةً، فإنّ استصحاب بقاء الوديعة لا يثبت كون هذا الثوب وديعةً إلاّ على القول بالأصل المثبت.

بل يمكن منع استصحاب نجاسة الخيط مع الغض عن إشكال المثبتة أيضاً، بتقريب عدم إحراز وحدة القضيتين المتينة والمشكوكة.

توضيحه: أنّ النجس المتيقن هو نجاسة خيطٍ من خيوط العباءة التي هي مجموع طرفيها الأعلى والأسفل، وبعد غُسل الأسفل يصير النجس المشكوك فيه خصوصاً خيطٍ من خيوط الطرف الأعلى، وتخرج خيوط الطرف الأسفل عن الطرفية، فالمشكوك فيه غير المتيقن، وهذا قادح في صدق وحدة القضيتين، ولا أقلّ من احتمال القدح المانع عن إحراز الوحدة، الموجب للشك في شمول دليل الاستصحاب له.

فالمقام نظير الملاقاة لأحد أطراف الشبهة المحصورة في عدم تنجس الملاقي له وإن كان الملاقي كالبدن ملاقياً لكلا طرفي العباءة، إلاّ أنّ ملاقاته للطرف الأسفل كالعدم، إذ لا أثر لها بعد فرض غُسله المطهّر له على تقدير تنجسه، فملاقاته للطرف الأعلى كملاقاة شيءٍ لأحد أطراف الشبهة المحصورة في عدم تنجس ملاقيه، بل المقام من صغرياتها.

فالإنصاف أنّ الملاقي للعباءة محكوم بالطهارة، كغيره ممّا يلاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة.

. ونظير المقام من حيث ترتب الأثر على الفرد دون الكلّي ما أفاده سيدنا الأستاذ رحمته من أنّه «لو كان إنسان وكيلاً لزيد ولعمرو على الإنفاق على عيالهما، ثم علم بموت زيد وبجياة عمرو، وقد حضره إنسان واجب النفقة على أحدهما، فتردّد بين أن يكون عيلاً لزيد وأن يكون عيلاً لعمرو، فعلى الأوّل لا يجب عليه إنفاقه عليه لموت معيله، وعلى الثاني يجب لحياة معيله، ففي جواز استصحاب حياة معيله لإثبات وجوب إنفاقه عليه إشكال.

والذي يجري على ألسنة بعض أهل العصر ذلك، لاجتماع أركان الاستصحاب فيه من اليقين بالوجود والشك في البقاء كالكلّي المرهدين فردين في القسم الثاني. لكن الظاهر المختار لجماعة من مشايخنا المعاصرين هو المنع، والوجه فيه: أنّه يعتبر في صحة جريان الاستصحاب تعلق اليقين والشك بنفس موضوع الأثر الشرعي، ومثل عنوان المعيل في المثال المذكور ليس كذلك، لأنّه إن أخذ عنواناً حاكياً عن زيد كان معلوم الوفاة، وإن أخذ حاكياً عن عمرو كان معلوم الحياة. وإن أخذ مردداً لم يكن موضوعاً للأثر، لكون المفروض ترتب الأثر على مصداق الفرد، لا على مفهومه المردّد الصالح للانطباق على كل واحد منهما ولو على البذل.

وبهذا يظهر الفرق بين الاستصحاب هنا واستصحاب الكلّي في القسم الثاني مع تردده بين فردين أيضاً، فإنّ نفس متعلق اليقين والشك هناك - وهو الكلّي - موضوع للأثر الشرعي، وليس كذلك هنا، لكون الأثر للشخص لا للكلّي»^(١).

وما اختاره هو. ومشايخه قدس الله تعالى أرواحهم الطاهرة هو الحق الذي لا محيص عنه. هذا ما يرجع إلى المناقشة الأولى من المناقشتين المذكورتين في مصباح الأصول. وأما وجه عدم ورود المناقشة الثانية فهو: أنّ المفروض في مثل الحدث - بناءً على موضوعية كلّي الحدث لأحكام شرعية - اجتماع أركان الاستصحاب من اليقين

والشك والأثر الشرعي في الكلّي، فلا مانع من استصحابه. والشك في كل من الخصوصيّتين قادح في استصحاب الشخص لا في استصحاب الكلّي. فاستصحاب كلّي الحدث بعد الوضوء لا مانع منه بعد اليقين بحدوثه والشك في بقاءه وكونه موضوعاً للأثر الشرعي، وكل مورد يكون مثل الحدث في ترتب الأثر الشرعي على الكلّي يجري فيه استصحاب الكلّي بلا مانع، ولا يقدح في استصحابه القطع بارتفاع أحد الفردين، لما مرّ آنفاً من اجتماع أركانه في نفس الكلّي.

وهذا بخلاف المقام، فإنّ الأثر الشرعي - وهو نجاسة ملاقي العباءة - مترتب على نجاسة خصوص الطرف غير المغسول، لا على كلي النجاسة، ومن المعلوم توقف نجاسة الملاقى على نجاسة الملاقى، سواء قلنا بالسراية أم بالتعبد، وقد عرفت أنّه لا سبيل إلى إحرازها لا وجداناً ولا تعبدًا، هذا.

بل قد تقدم في بعض تعاليق هذا التنبيه في (ص ٤٣٤) منع جريان استصحاب الكلّي في الحدث رأساً، لما مرّ من أنّ كلّي الحدث لم تثبت موضوعيته لحكم شرعي حتّى يجري فيه الاستصحاب، لعدم كون عنوان الحدث الجامع موضوعاً في الأدلة النقلية لأحكام شرعية، بل الحدث عنوان انتزاعي، وليس بنفسه موضوعاً للحكم الشرعي، فلا يجري فيه الاستصحاب حتّى يستند إليه تنجز الحكم، بل تنجزه يستند إلى العلم الإجمالي.

وقد أجاب المحقّق العراقي رحمته الله عن الشبهة العبائية - بعد بيان مقدمتين:

إحدهما: كون الطهارة والنجاسة من سنخ الأعراض الخارجية الطارئة على الموجودات الخارجية، بحيث لا تعرض شيئاً إلّا بعد الفراغ عن وجوده خارجاً، لا من سنخ الأحكام التكليفية المتعلقة بالطبيعة الصّرفة القابلة للانطباق خارجاً.

وثانيتهما: توقف صحة استصحاب الشيء على ترتب الأثر الشرعي عليه بنحو

مفاد كان التامة أو الناقصة -:

بأنّ عدم الحكم بنجاسة الملاقى في الفرض المزبور إنّما هو لأجل ترتب نجاسته

على نجاسة الملاقي - بالفتح - بمفاد كان الناقصة، لا من آثار وجود النجاسة بمفاد كان التامة، ومن المعلوم أنّ مثل هذا العنوان لم يتعلق به اليقين السابق حتى يجري فيه الاستصحاب، ضرورة أنّ كل واحد من طرقي العبادة من الأعلى والأسفل مشكوك النجاسة من الأوّل، والجامع بين الحليين بمقتضى المقدمة الأولى لا يكون معروضاً للنجاسة، وإنّما المعروض لها هو الطبيعي الموجود في ظرف انطباقه على هذا الطرف أو ذاك الطرف الذي عرفت عدم تعلق اليقين به.

وأما استصحاب نجاسة القطعة الشخصية المردّدة، فهو من استصحاب الفرد المردّد الذي عرفت عدم جريانه فيه.

وأما صرف الوجود من النجاسة في العبادة بمفاد كان التامة، فاستصحابه وإن كان جارياً، لتامة أركانه من اليقين بالوجود والشك في البقاء، لكنه بهذا العنوان لا يجدي في الحكم بنجاسة الملاقي بالكسر، لأنّه من آثار كون الملاقي - بالفتح - نجساً بمفاد كان الناقصة حتى تسري النجاسة منه إلى الملاقي.

نعم، هذا العنوان موضوع للمانعية عن صحة الصلاة، فيجري الاستصحاب بمفاد كان التامة بلحاظ هذا الأثر في ثوب المصلّي أو بدنه، لا بلحاظ الحكم بنجاسة الملاقي. وحينئذٍ تندفع الشبهة المعروفة، إذ لا يلزم من استصحاب طبيعة النجاسة المردّدة بين طرقي الأعلى والأسفل من العبادة بلحاظ أثر المانعية بعد تطهير الجانب المعين منه بنجاسة الملاقي لطرفيه المغسول وغيره كي ترد الشبهة المعروفة، فافهم واغتنم»^(١).

ويمكن إرجاع جلّ ما أفاده إلى الجواب الثاني المتقدم الذي ألقاه المحقق النائيني قدس الله تعالى سرهما وجزاهما عن العلم وأهله خير الجزاء في دورته الأصولية الأخيرة.

وكيف كان، فجواب شيخنا المحقق العراقي متين. إلا أنّ الظاهر عدم الحاجة إلى

استصحاب النجاسة بمفاد كان التامة لترتيب أثر المانعية أيضاً، لكفاية نفس العلم الإجمالي في تنجيز وجوب الاجتناب عن العباءة المذكورة في الصلاة، كوجوب الاجتناب عقلاً عن الثوبين المشتبهين فيها.

وعليه، فلا يجري الاستصحاب بأنحائه في العباءة.

أما بمفاد كان التامة، فلاشكال الإثبات بالنسبة إلى نجاسة الملاقي، ولعدم الحاجة إليه لترتيب المانعية.

وأما بمفاد كان الناقصة، ففي خصوص الطرف المغسول للقطع بالطهارة، وفي الطرف الآخر لعدم اليقين السابق، وفي الموضع غير المعين - الذي عبّر عنه المحقق العراقي رحمته بالقطعة الشخصية المرددة - لكونه من استصحاب الفرد المردّد الذي لا يجري في نفسه.

مضافاً إلى أنّه لا يثبت نجاسة الملاقي حتى يحكم بنجاسة ملاقيه.

فتلخص من هذا البحث الطويل أمور:

الأول: أنّ الاستصحاب في مسألة العباءة ليس من القسم الثاني من استصحاب الكلّي، كما زعمه السيد الفقيه الصدر رحمته حتى يكون بطلان لازم جريانه في العباءة - وهو نجاسة ملاقيه التي هي خلاف ما تسالموا عليه من طهارة ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة - دليلاً على عدم صحة جريان استصحاب الكلّي في القسم الثاني رأساً.

الثاني: أنّ الاستصحاب في المقام على تقدير جريانه يكون من القسم الأوّل من استصحاب الكلّي، للعلم بوجود النجاسة في العباءة والشك في ارتفاعها، فيجوز استصحاب كلّ من الكلّي والشخص، كالعلم بوجود زيد في الدار والشك في خروجه عنها، في جواز استصحاب كلّي الإنسان وخصوص زيد، فيما إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على الكلّي، إلّا أنّ الاستصحاب في المقام كما عرفت لا يجري مطلقاً لا في الكلّي ولا في الشخص، لما مرّ من تفصيله.

الثالث: أن الملاقى للعبادة كغيره مما يلاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة محكوم بالطهارة، ولا يكون الحكم بطهارته مؤيداً لعدم اعتبار استصحاب الكلّي في القسم الثاني - فضلاً عن كونه دليلاً عليه - لما عرفت من أجنبية مورد كل منهما عن الآخر.

الرابع: أن ما أفاده بعضُ أعظمِ العصر دامت أيامه الشريفة من: «أن المستصحب هو الوجود بمفاد كان الناقصة، ولعدم كونه قابلاً للإشارة الحسية، بأن يقال: كان هذا هو النجس، والآن كما كان، لعدم اليقين بلوازم وجوده الموجبة لتشخصه حتى يكون استصحابه من استصحاب الفرد المعين، ضرورة أن اليقين بتلك اللوازم وإن لم يكن دخيلاً في تشخصه واقعاً، لكنه دخیل في صحة استصحابه بعنوان الفرد المعين، لتقوم الاستصحاب باليقين والشك المتعلقين بالمستصحب» يرجع لا محالة إلى الفرد المردّد المعبر عنه في لسان شيخنا العراقي رحمته بالقطعة الشخصية المردّدة، وقد ثبت عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردّد.

الخامس: عدم جريان استصحاب نجاسة الخيط بمفاد كان الناقصة، لما مرّ من عدم إحراز اتحاد القضية المتينة والمشكوكة مع الغض عن إشكال المثبتية، وعن رجوعه إلى استصحاب الفرد المردّد. هذا تمام الكلام في المسألة العبائية.

استصحاب الفرد المردّد

أما الأمر الأوّل - وهو استصحاب الفرد المردّد - فله صورتان:
 إحداها: أن يكون الشك في بقاء المعلوم بالإجمال من جهة ارتفاع أحد الفردين أو خروجه عن مورد الابتلاء.
 وثانيتهما: أن يكون الشك في بقاءه من جهة أخرى.

أما الصورة الأولى، فالحقُّ وفاقاً لجمع المحققين عدم اعتباره فيها، خلافاً للسيد الفقيه الطباطبائي رحمته على ما في حاشية المكاسب في التعليق على استدلال الشيخ الأعظم رحمته على لزوم المعاطاة باستصحاب القدر المشترك بين الملكية الجائزة واللازمة،

حيث قال: «بأنه من استصحاب القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي، والحقّ عدم جريانه فيه ... إلى أن قال:

ثم إنّ التحقيق إمكان استصحاب الفرد الواقعي المردّد بين الفردين، فلا حاجة إلى استصحاب القدر المشترك حتّى يستشكل عليه بما ذكرنا. وتردّده بحسب علمنا لا يضرّ بتيقن وجوده سابقاً، والمفروض أنّ أثر القدر المشترك أثر لكلّ من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقاً، كما في القسم الأوّل الذي ذكره في الأصول، وهو ما إذا كان الكلّي موجوداً في ضمن فردٍ معيّن فشكّ في بقائه، حيث إنّ حكمه فيه يجاوز استصحاب كل من الكلّي والفرد، فتدبر»^(١).

وحيث كان قيام الأمور الاعتبارية بالمردّد معقولاً بنظره الشريف، فلذا قوّى في وقف العروة جواز الوقف لأحد الشخصين أو أحد المسجدين ونحوهما، فلاحظ كلامه هناك»^(٢).

أقول: أمّا ما نسبته إليه في حاشية المكاسب إلى الشيخ من التزامه باستصحاب الفرد لترتيب أثر القدر المشترك عليه، فلعلّه سهو من قلمه الشريف، لظهور الكلام في خلافه، أي ترتيب أثر الكلّي باستصحابه وأثر الفرد باستصحابه، لا ترتيب أثر الكلّي على استصحاب الفرد، لكون المناط في جريانه موضوعية المستصحب للأثر الشرعي كما سبق التنبيه عليه في صدر هذا التنبيه، قال الشيخ: «أمّا الأوّل، فلا إشكال في جواز استصحاب الكلّي ونفس الفرد، وترتيب أحكام كل منهما عليه».

وأما أصل مدّعه من جريان الأصل في الفرد المردّد، فقد نوقش فيه تارةً بمنع ثاني ركني الاستصحاب كما عن المحقق النائيني عليه السلام، وأخرى بمنع ركن اليقين بالحدوث

«١» حاشية المكاسب، ج ١، ص ٣٥٦

«٢» ملحقات العروة الوثقى، ج ٢، ص ٢١٣

كما في حاشية المحقق الإصفهاني، وثالثة باختلال شرط جريانه وهو ترتب الأثر الشرعي على استصحاب الفرد المردّد، ورابعة بغير ذلك.

وكيف كان، فما قيل أو يمكن أن يقال في وجه عدم جريان الاستصحاب في الصورة الأولى وجوه:

الأول: انتفاء ثاني ركني الاستصحاب فيه وهو الشك في البقاء، بتقريب: أنّ الفرد بما له من التشخيص مردّد بين ما هو مقطوع البقاء وبين ما هو مقطوع الارتفاع، فلا شكّ في بقاء الفرد الواقعي المعلوم الحدوث، إذ المفروض أنّه إمّا معلوم البقاء أو مقطوع الارتفاع، ومن المعلوم أنّ الشك في البقاء أحد ركني الاستصحاب. وفيه: أنّ القطعين المزبورين إنّما ينافيان الشك في البقاء إذا كانا فعليّين، وأمّا إذا كانا تقديرين فلا منافاة بينهما أصلاً، بداهة أنّ القطع على تقدير غير معلوم الحصول ليس قطعاً فعلاً بالحمل الشائع، بل هو شكّ حقيقة، فالحالة الفعلية حينئذٍ هي الشك في بقاء ما علّم بحدوثه إجمالاً بعد تحقق رافع أحدهما، كالوضوء ممّن علم بحدوث مردّد بين البول والمني، فإنّ الوضوء يوجب الشك وجداناً في ارتفاع ما علّم به إجمالاً من الحدث المردّد.

الثاني: انهدام أوّل ركني الاستصحاب وهو اليقين بالحدوث، بتقريب: أنّ الخصوصية المفردة مجهولة، لتردها بين خصوصيتين، ومع التردد بينهما لا يحصل العلم التفصيلي بأحدهما، فالمتيقن هو القدر المشترك والجامع بينهما، ومتعلق الجهل كل واحدة من الخصوصيتين، كما هو شأن سائر العلوم الإجمالية.

ومع فرض عدم موضوعية القدر المشترك للأثر الشرعي لا وجه لجريان الاستصحاب فيه وإن اجتمعت فيه أركانه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، إذ المفروض كون الأثر الشرعي مترتباً على إحدى الخصوصيتين المفردتين، لا على الجامع بينهما. فما اجتمع فيه أركان الاستصحاب وهو الكلّي لا يترتب عليه أثر شرعي، وما هو موضوع الأثر الشرعي أعني به مصداق الفرد بما له من العنوان التفصيلي

– كصلاة الظهر والجمعة، ونجاسة هذا الإناء وذاك – لا يجتمع فيه أركان الاستصحاب، لعدم اليقين السابق بالخصوصية.

وأما ما أُفيد لمنع ركن اليقين بالحدوث من «أنّ اليقين أمر تعلقي بطبعه، فلا بدّ من تعيّن المتعلّق كي يصير معلوماً، واليقين مساوق للوجود والتشخص، فإنّ أُريد بتيقن وجود الفرد المردّد اليقين بالطبيعي الموجود بوجود أحد الفردين مع قطع النظر عن الخصوصية المقرّدة له، فهو يقين بالكليّ دون الفرد. وإنّ أُريد به اليقين بالخصوصية المقرّدة المردّدة بين الخصوصيّتين، فأصل هذا اليقين محال، لأنّ أحد الفردين المصدّق لا ثبوت ولا ماهية ولا وجود له حتّى يصير معلوماً، ولا معنى لتحقق الأمر الإضافي مع عدم ما يضاف إليه. كما لا معنى لوجود العلم المطلق في أفق النفس.

ومنه يعلم أنّ الإشارة إلى الموجود الشخصي المبهم عندنا واقعاً لا يجعل الفرد بما هو معلوماً، إذ التشخص الذي هو بعين حقيقة الوجود – لأنّه المتشخص بذاته المشخص لغيره – غير مفيد، لأنّ المستصحب على أيّ حال هو الموجود المضاف إمّا إلى الماهية الشخصية أو الكلية»^(١).

ففيه: أنّه لا وجه لحصر المعلوم في الفرد المعيّن والطبيعي، إذ لازم ذلك إنكار منجزية العلم الإجمالي وعدم وجوب الموافقة القطعية، لفرض عدم كون المعلوم بالإجمال وجهاً للفرد. ومن المعلوم أنّ العلم بالجامع لا يتعدّى عن متعلقه إلى صورة أخرى في أفق النفس، والمفروض أنّ العلم الإجمالي لا يختلف عن العلم التفصيلي في حدّ العلمية كما صرّح به. ومع فرض الجهل بالخصوصيّتين يكون تنجيز العلم الإجمالي منوطاً بكفاية وصول الخصوصية بواسطة وصول العنوان المعلوم إجمالاً القابل

للائتطابق على كل واحدٍ من الفردين .

وعليه، فلا وجه للإشكال على استصحاب الفرد المردّد بمنع ركن اليقين بالحدوث بالبيان المتقدم عن المحقق الإصفهاني رحمته الله.

الثالث: أنّ الشك في الاستصحاب لا بدّ من رجوعه إلى الشك في بقاء الحادث، لا في كون الباقي هو الحادث، بأن لا يرجع الشك إلى الشك في حدوث الفرد الباقي، فإذا علم إجمالاً بوجوب إحدى الصلاتين الظهر والجمعة، وأتى بالجمعة وأراد إجراء الاستصحاب، فإنّ الشك فيه يرجع إلى الشك في حدوث الفرد الباقي، لا في بقاء الفرد الحادث، إذ المفروض القطع بارتفاع الوجوب على تقدير تعلقه بالجمعة، فالشك إنّما يتعلق بحدوث الفرد الآخر .

وقد عرفت أنّه يعتبر في الاستصحاب أن يكون الشك في بقاء الحادث لا في حدوث الباقي، فإنّ جرى الاستصحاب في الفرد المردّد على ما هو عليه، من التريد اقتضى ذلك الحكم ببقاء الحادث على كل تقدير، سواء أكان هو الفرد الباقي أم المرتفع. وهذا ينافي العلم بارتفاع الحادث على تقدير كونه هو الفرد المأتي به، فلا وجه لاستصحاب الفرد المردّد - بما هو مردّد - عند ارتفاع أحد فردي التريد .

نعم، أركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء بالنسبة إلى الكلّي الجامع بين الفردين موجودة، ففي مثل الحدث المردّد بين الأكبر والأصغر لا مانع من إجراء الاستصحاب في كلّّي الحدث بعد الإتيان بالوضوء مثلاً، وترتيب آثاره من المانعية عن الصلاة وحرمة مسّ كتابة القرآن عليه. لكن هذا أجنبي عن استصحاب الفرد المردّد الذي هو مورد البحث .

فالمُتَحَصِّل: أنّ مرجع هذا الوجه الثالث إلى أنّ الشك هنا في حدوث الباقي، وليس شأن الاستصحاب إثبات حدوثه، بل شأنه إثبات بقاء الحادث .

وعليه، فلا مجال لجريان الاستصحاب في الفرد المردّد أصلاً بعد ارتفاع أحد فردي التريد .

إلا أن يقرر بنحو يرجع فيه الشك إلى بقاء ما حدث، ببيان: أنّه بإتيان أحد الفردين يشك في سقوط الواجب الذي اشتغلت به الذمّة، ومقتضى الاستصحاب بقاؤه، فتأمل.

الرابع: ما يظهر من تقارير شيخنا المحقق العراقي رحمته من: أنّه يعتبر في الاستصحاب تعلق اليقين والشك بموضوع ذي أثر شرعي، فلو تعلّق بعنوان لا يترتب عليه أثر شرعي فلا وجه لجريانه فيه، إذ التعبد الاستصحابي لا بدّ أن يكون بلحاظ الأثر الشرعي المترتب على المستصحب.

وهذا الشرط مفقود في المقام، ضرورة أنّ عنوان إحدى الصلاتين أو أحد الإناءين مثلاً ليس موضوعاً للأثر الشرعي، بل الموضوع له هو العنوان التفصيلي كالظهر أو الجمعة، أو خصوص هذا الإناء أو ذاك الإناء في الإناءين المشتبهين، ومن المعلوم أنّ هذا العنوان التفصيلي لم يتعلّق به اليقين والشك حتّى يجري فيه الاستصحاب، وإنّما تعلّق بعنوان إجماليّ عرضي كأحد الفردين أو الفرد المردّد، ومن المعلوم أنّ هذا العنوان العرضي وإنّ تعلّق به اليقين والشك، إلّا أنّه لأجنبيته عمّا هو موضوع الأثر الشرعي لا يجري فيه الاستصحاب، فما هو الموضوع للحكم الشرعي أعني به العنوان التفصيلي لم يتعلّق به اليقين والشك، وما تعلّق به ليس موضوعاً للأثر الشرعي^(١).

وملاك هذا الوجه الرابع عدم تعلق اليقين والشك بما هو موضوع الأثر الشرعي، وملاك الوجه الثالث عدم تعلق الشك ببقاء الحادث الذي هو من شرائط الاستصحاب.

ثمّ إنّ قد ظهر ممّا ذكرنا - من عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردّد، لعدم

ترتب الأثر الشرعي عليه - وجهُ جريان استصحاب الكلّي في القسم الثاني مع تردّد الكلّي بين فردين، كالحادث المرّدّد بين الأكبر والأصغر بعد الغسل أو الوضوء بناءً على موضوعية كلّي الحادث لأحكام شرعية، وذلك لوضوح ترتب الأثر الشرعي على نفس الكلّي الذي تعلّق به اليقين والشك هناك. بخلاف الفرد المرّدّد، فإنّه ليس موضوعاً للأثر الشرعي، ولذا لا يجري فيه الاستصحاب وإن تعلّق به اليقين والشك.

ففرق واضح بين الفرد المرّدّد واستصحاب الكلّي في القسم الثاني، في أنّه يجري في الكلّي، ولا يجري في الفرد المرّدّد مطلقاً لا الشخصي ولا الكلّي. أمّا الشخصي، فلما مرّ من كون الشك هنا في حدوث الفرد، لا في بقاء الفرد الحادث الذي هو مورد الاستصحاب، دون الأوّل.

مضافاً إلى: أنّ استصحابه - بعنوان كونه مرّدّداً - مرجّعه إلى بقاء الحادث على كل تقدير، سواء أكان هو الفرد الزائل أم الباقي، ومن المعلوم أنّه يناقض العلم بارتفاع الحادث على تقدير كونه هو الفرد الزائل، ومع العلم بارتفاع أحد فردي التردّد كيف يجري الاستصحاب في الفرد بوصف كونه مرّدّداً؟ هذا.

وأما الكلّي، فإنّ أريد باستصحابه إثبات أنّ الباقي هو متعلّق التكليف، ففيه: أنّه مبني على الأصل المثبت الذي لا نقول به.

وإنّ أريد باستصحابه لزوم الإتيان بالباقي تحصيلاً للعلم بفراغ الذمّة عمّا اشتغلت به، ففيه: أنّه يكفي في ذلك حكم العقل - بعد تنجّز التكليف الفعلي بالعلم الإجمالي - بلزوم الإطاعة وإحراز فراغ الذمّة، من دون حاجة في ذلك إلى الاستصحاب، بل من المعلوم أنّه لا مورد له مع قاعدة الاشتغال، لأنّ موضوعها وهو الشك حاصل بالوجدان، والاستصحاب محرز تعبدي له، ومن البديهي أنّه لا مجال لإحراز الوجود وجداناً بالتعبد، لأنّه من أردأ وجوه تحصيل الحاصل، حيث إنّّه لا سنخية بين الإحراز التعبدي والوجداني.

وبالجملة: فالمقام من موارد قاعدة الاشتغال لا الاستصحاب، لعدم ترتب الأثر - وهو لزوم تحصيل العلم - على الواقع، حتى نحتاج في إحرازه إلى الاستصحاب كما حُقّق ذلك مفصّلاً في محله.

لا يقال: إنّ الأثر - وهو لزوم الامتثال عقلاً - من الآثار المترتبة على الأعم من الحدوث والبقاء، فلا مانع من جريان الاستصحاب في البقاء.

فإنّه يقال: لا مجال للاستصحاب أيضاً، لاستناد الشيء إلى أسبق علله، وحكم العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ مستند إلى العلم الإجمالي بحدوث التكليف، ومن المعلوم تقدم الحدوث على البقاء.

ثمّ إنّه قد يتوهم أنّ عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردّد إنّما هو فيما إذا كان العنوان الإجمالي مقصوداً بالأصالة وبنحو الموضوعية. وأمّا إذا كان مقصوداً بالعرض وبنحو العنوان المشير إلى ما هو الموضوع للأثر الشرعي، فلا مانع من التعبد ببقائه للوصول إلى التعبد ببقاء ما هو الموضوع للحكم.

لكنه فاسد، إذ فيه أولاً: عدم صلاحية المردّد المجهول للحكاية عن الفرد المعين والعلم به، لأنّ التردد مساوق للجهل الذي يمتنع أن يكون موجباً للعلم.

وثانياً: عدم إمكان تعنون المحكي بالعنوان الحاكي عنه، مع أنّ تعنونه بذلك ضروري، مثلاً عنوان «مَن في الصحن» لا يجعل مشيراً إلى أشخاص، إلّا إذا كانوا داخلين في الصحن، ولا يصح جعله مشيراً إلى الخارجين عنه، وإن كان المقصود ذواتهم دون هذا العنوان العرضي، ومن المعلوم امتناع تعنون المحكي بعنوان الفرد المردّد بهذا العنوان، لأنّ المحكي معيّن، وهو مضاد للفرد المردّد، فلا يصلح المردّد للحكاية عن المعين الذي هو موضوع الأثر.

وثالثاً: ما أفاده شيخنا المحقق العراقي رحمته من: أنّه إن أخذ عنواناً لهذا الفرد كان مقطوع البقاء، وإن أخذ عنواناً للفرد الآخر كان مقطوع الارتفاع، فلا شك في البقاء إلّا بعنوان الفرد المردّد الذي ليس هو موضوع الأثر بالفرض حتى يجري فيه

الاستصحاب .

وأما الصورة الثانية، وهي الشك في بقاء الفرد المردّد لا من جهة اليقين بارتفاع أحد الفردين، بل من جهة أخرى - كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، ثم شكّ في زوال نجاسته بسبب احتمال ورود مطهر من مطر أو غيره عليه - فقد ظهر حكمهما ممّا تقدم، حيث إنّ عنوان الفرد المردّد لم يرد في دليل موضوعاً لحكم شرعي حتّى يجري فيه الاستصحاب، كما لا يجري في كل واحد من الفردين معيّناً، لانتفاء اليقين بالخصوصية، إذ لم يتعلق ذلك إلّا بعنوان أحدهما المردّد الذي لا أثر له إلّا لزوم الاجتناب عنهما، وهو حكم عقلي مترتب على تنجيز العلم، ومعه لا حاجة إلى جريان الاستصحاب فيه، بل لا وجه له، لما أُشير إليه سابقاً من عدم جريانه في موارد قاعدة الاشتغال.

هذا ما يتعلق بمهمات مباحث الأمر الأوّل أعني به استصحاب الفرد المردّد .

استصحاب المفهوم المردّد

وأما الأمر الثاني - وهو استصحاب المفهوم المردّد، كتردد مفهوم الكرّ بين ما بلغ مكسّره ثلاثة وأربعين شبراً إلّا ثمن شبر كما هو المشهور، بناءً على كون كلّ بُعدٍ من أبعاده الثلاثة ثلاثة أشبار ونصف شبر، أو ستة وثلاثين شبراً، بناءً على كون بُعده العمقي أربعة أشبار، وكل واحد من بُعديه الآخرين ثلاثة أشبار، أو سبعة وعشرين شبراً، بناءً على كون كلّ من أبعاده الثلاثة ثلاثة أشبار .

و كتردّد مفهوم النهار بين ما ينتهي باستتار القرص أو بذهاب الحمرة المشرقية .

و كتردّد مفهوم الرضاع الناشئ للحرمة بين ما بلغ عشر رضعات أو خمس عشرة رضعة .

و كتردّد مفهوم العدالة بين ترك الكبائر فقط، أو مع الاجتناب عن منافيات

المروّة .

وكررّد مفهوم الغناء بين الصوت المشتمل على مطلق الترجيع، أو خصوص الترجيع المطرب المناسب لمجالس اللهو ومحافل الطرب، إلى غير ذلك من المفاهيم المردّدة بين ما يعلم بارتفاعه وما يعلم ببقائه - :

فقد ظهر ممّا تقدم في الفرد المردّد عدم صحة جريان الاستصحاب فيه أيضاً، لأنّ المفهوم المردّد ليس موضوعاً للأثر الشرعي حتّى يجري فيه الاستصحاب، بل لا يعقل أن يكون بوصف التردد موضوعاً له، إذ لا مطابق له في الخارج، لأنّ الموجود في الخارج هو الفرد المعين المتشخص بلوازم الوجود، وهو من أفراد الطبيعي، لكن لا بقيد كونه مردّداً، إذ لا يعقل التشخص الموجب للتعين مع التردد، ويمتنع انطباق المردّد عليه .

فإذا أخذ مقدار من ماءٍ يساوي ثلاثة وأربعين شبراً إلّا ثمن شبر حتّى صار مساوياً لسبعة وعشرين شبراً مثلاً، لا يصح ترتيب آثار الكرّ عليه باستصحاب كرّيته، لما مرّ من عدم ترتب أثر شرعي على المفهوم المردّد إن كان هو المستصحب، ومن كون الشك في الحدوث دون البقاء إن كان المستصحب هو الباقي، لأنّ الشك فيه يرجع إلى الشك في حدوثه، ضرورة أنّه على تقدير الحدوث قطعي البقاء، بمعنى أنّ الكرّ إن كان ما يساوي سبعة وعشرين شبراً فهو باقي قطعاً وليس مشكوك البقاء، لكن الشأن في أنّ مفهوم الكرّ هل هو هذا أم غيره ؟

ومثله: الشكّ في بقاء عدالة شخصٍ كان تاركاً للكبائر ومنافيات المروّة، ثم ارتكب بعض منافيات المروّة، فلا يصح استصحاب عدالته وترتيب آثارها عليه .

وكذا الحال في سائر المفاهيم المردّدة بين العلم بارتفاع أحد المفهومين وبقاء الآخر، فإنّه لا سبيل إلى جريان الاستصحاب فيها أصلاً، لما تقدم آنفاً من عدم موضوعية المفهوم المردّد للأثر الشرعي حتّى يجري فيه الاستصحاب، ومن عدم

اجتماع أركانه في المعين، لعدم كون الشك فيه في البقاء بل في الحدوث، بالبيان المتقدم.

هذا، كله في الاستصحاب الوجودي، كاستصحاب النهار عند استتار القرص، أو العدالة عند ارتكاب بعض منافيات المروّة، وغير ذلك من الموارد التي يكون الشك فيها لتردها بين مفهومين يعلم بارتفاع أحدهما وبقاء الآخر.

وأما الاستصحاب العدمي، فالظاهر عدم الإشكال في جريانه، فلو زيد في ماءٍ قليلٍ حتى صار ما يساوي سبعة وعشرين شبراً، وشكّ في أنّه بلغ كراً أو لا، فلا مانع من استصحاب عدم كرتيه، بعد كون الموضوع في الاستصحاب عرفياً، فيصح أن يقال: إنّ هذا الماء لم يكن كراً، والآن كما كان، أو: هذا الرضيع قبل عشر رضعات لم يكن ابناً أو بنتاً لهذه المرضعة، أو أختاً أو أولادها، وبعد تحقق الرضعات العشر كما كان، أو: هذا الزمان قبل استتار القرص لم يكن ليلاً، وبعد استتاره يستصحب عدم الليلة.

وبالجملة: ففي المفاهيم المردّدة لا يجري الاستصحاب في وجوداتها، لكن يجري في أعدامها ويترتب عليها آثارها، فإذا كان الماء أقلّ من سبعة وعشرين شبراً، وزيد عليه حتى صار بهذا المقدار، وشكّ في أنّه بلغ كراً أو لا، جرى استصحاب عدم كرتيه.

وإن نوقش في الاستصحاب الموضوعي، فلا مانع من جريان الاستصحاب الحكمي.

وكذا في سائر المفاهيم المردّدة، كالعدالة والرضاع والنهار والغناء وغيرها. والحاصل: أنّ وزان المفاهيم المردّدة وزان الفرد المردّد في عدم جريان الاستصحاب فيها.

الرابع^١

أنّه لا فرق في المتيقّن بين أن يكون من الأمور القارّة^٢ أو التدريجية^٣ غير القارّة، فإنّ الأمور غير القارّة

التنبية الرابع: استصحاب الأمور التدريجية

(١) الغرض من عقد هذا الأمر البحث عن جهةٍ أخرى ممّا يتعلق بالمتيقّن، وهي أنّه لا فرق في حجّة الاستصحاب بين كون المتيقّن أمراً تدريجياً وبين كونه قارّاً، وأنّه لا وجه للإشكال على اعتباره في الأمور التدريجية، كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

كما أنّ شيخنا الأعظم رحمته تعرّض لهذا البحث في الأمر الثاني، ونبّه على الإشكال في أوّل كلامه، فقال: «إنّه قد علّم من تعريف الاستصحاب وأدلّته: أنّ مورده الشكّ في البقاء، وهو وجود ما كان موجوداً في الزمان السابق. ويترتب عليه عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان، ولا في الزماني الذي لا استقرار لوجوده، بل يتجدّد شيئاً فشيئاً على التدريج، وكذا في المستقرّ الذي يؤخذ قيماً له»^١.

(٢) وهي ما تجتمع أجزاؤه بعضها مع بعض في الوجود زماناً، من غير فرق بين الجواهر كزبدٍ وعمرٍ وغيرهما من نوع الإنسان، والأعراض كالعلم والعدالة والسواد والبياض.

(٣) وهي ما لا تجتمع أجزاؤه في الزمان، فلا يوجد جزءٌ منه إلّا بعد انعدام الجزء الذي قبله، كنفس الزمان، فإنّ ساعات النهار توجد تدريجاً، بحيث يتوقف

وإن كان^١

وجود كل ساعة منها على انعدام سابقتها، وكذا الليل والأسبوع والشهر وأمثالها من الأزمنة. وكذا الزماني كجريان الماء وسيلان الدم والتكلم والكتابة ونحوها من الأمور المتدرّجة في الوجود.

١) هذا إشارة إلى منشأ الإشكال في الأمور التدريجية، ومحصله: اختلال أحد ركني الاستصحاب وهو الشك في البقاء فيها، وذلك لأن الجزء المعلوم الوجود في الزمان الأول قد انعدم قطعاً، فلا شك في بقاءه حتى يجري فيه الاستصحاب، والجزء الثاني مشكوك الحدوث، وهو بمقتضى أصالة عدمه محكوم بالعدم. ومنشأ الإشكال هو ملاحظة كل واحد من أجزاء التدريجي شيئاً مستقلاً، ومن المعلوم أن لحاظ كل جزء بحاله يوجب هذا الإشكال.

وبتقرير آخر: شرط جريان الاستصحاب - وهو اتحاد القضيتين المتبقيّة والمشكوكّة - مفقود في الأمور التدريجية، لأن حقيقة الموجود التدريجي متقوّمة بالأخذ والترك أي بوجود جزء منه وانعدامه، ثم وجود جزء آخر منه، وهكذا، فلا تجتمع أجزاؤه في الوجود، ومن المعلوم مغايرة أحد الكونين للآخر، فاليقين تعلّق بوجود في حدّ معيّن، وقد زال وانعدم، والشكّ تعلّق بحدوث كون في حدّ آخر، ومعه لا مجال للاستصحاب.

ولا يخفى أن تقرير الإشكال بما تقدّم - من عدم صدق البقاء في الأمر التدريجي - أولى من تقريره بما في الرسائل وبعض شروحه من «أن البقاء هو وجود ما كان موجوداً في الزمان الأول في الزمان الثاني»^١، لأنه مخدوش بما أفاده المصنف في الحاشية من: أن مرجعه إلى أن الزمان حيث لا زمان له فليس له بقاء. وهو

وجودها ^(١) ينصرم، ولا يتحقق ^(٢) منه جزءٌ إلا بعد ما انصرم منه ^(٣) جزءٌ وانعدم،
إلا أنه ^(٤) ما لم يتخلل

منوع، لأنّ البقاء ينسب إلى الخارج عن أفق الزمان كالمجرّدات ^(٥).

وعليه، فعدم صدق البقاء إنّما هو لعدم قرار الموجود واستقراره، فيتعلّق اليقين بوجود زائل، والشكّ بحدوث موجودٍ آخر.
(١) أي: وجود الأمور غير القارة.

(٢) هذا إلى قوله: «وانعدم» شرح وتفسير للأمور غير القارة، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «وهي ما لا تجتمع أجزاؤه في الزمان ... إلخ».

(٣) هذا الضمير وضمير «منه» المتقدم راجعان إلى «الأمور» فالأولى تأنيته.
(٤) متعلّق بقوله: «وإن كان» وضمير «أنه» للشأن، وهذا جوابٌ عن إشكال جريان الاستصحاب في الأمور غير القارة، وقد أجاب عنه المصنف بوجهين، والغرض منهما إثبات وحدة القضيتين عقلاً أو عرفاً، كما سيظهر.

وبيان الوجه الأوّل منوط بتقديم أمرٍ، وهو: أنّ الأمور التدريجية من الزمان والزمانيات التي لا تجتمع أجزاؤها في الوجود، موجودات متقوّمة في مرتبة ذواتها بالأخذ والترك، والتركّب من الوجود والعدم، فهي عين التجدد والانقضاء والخروج من القوّة إلى الفعل، فالزمان مثلاً هو سلسلة الآتات المتعاقبة على نهج الاتصال، فيوجد آنٌ وينعدم، ثم يوجد آنٌ آخر وينصرم، وهكذا، وليس الزمان شيئاً وراء هذه الآتات المتصلة.

وكذا الحال في الزماني كالتكلم وجريان الماء ونحوهما، فإنّ وجود كلّ جزءٍ

من الكلام يتوقف على انعدام جزئه السابق.

وعلى هذا، فالأمر التدريجي سنخ وجود يتقوم في ذاته بالتركب من الوجود والعدم، والاشتباك بينهما، ومن المعلوم أن هذا العدم المقوم للأمر التدريجي لا يعقل أن يكون رافعاً له، لاستحالة كون مقوم الشيء رافعاً له، بل رافعه هو العدم البديل له أي القاطع للحركة، كما إذا تحرك من داره إلى المسجد، فإن نفس حركته متقومة بالوجود والعدم أي بوضع قدم ورفع أخرى، فهذا العدم دخيل في صميم الحركة وحاقها، وعادتها هو التوقف في الطريق أو الجلوس فيها للاستراحة مثلاً، وما لم يتحقق هذا العدم النقيض للحركة واحدة حقيقة، فإذا شرع فيها، فالتجددات المتصلة بالاتصال التعاقبي كلها بقاء ذلك الحادث الوجداني، لأن تعدد الوجود ينشأ من تخلل العدم بين الوجودات، وما لم يتخلل العدم بينها لا يتعدد الأمر التدريجي.

إذا عرفت هذا اتضح جريان الاستصحاب في الأمور غير القارة كجريانه في القارة، لكون مدار حجية الاستصحاب على صدق نقض اليقين بالشك عرفاً، ولما كان الأمر التدريجي واحداً بنظرهم بحيث يعد أوله حدوثاً وما بعده بقاءً كالأمر القار، فلا محالة يجري الاستصحاب، لاجتماع أركانه من اليقين بالحدوث، والشك في البقاء، واتحاد القضية المتينة والمشكوك.

ولا يخفى أن صدق النقض عرفاً وإن كان كافياً في التمسك بدليل الاستصحاب، إلا أن المصنف رحمته يدعي وحدة القضيتين عقلاً في مثل الزمان، لاتصال أجزائه وعدم تخلل العدم بينها أصلاً.

نعم، لا يصدق الوحدة العقلية في بعض الزمانيات كالتكلم والقراءة، لما يتخلل في أثنائهما من التنفس والتنحنح ونحوهما مما يوجب انشلال الوحدة العقلية، لكن

في البين العدم^(١)، بل وإن تَخَلَّلَ^(٢) بما لا يُخْلُ بالاتِّصال عرفاً^(٣) وإن انفصل حقيقة^(٤)،

الوحدة العرفية صادقة قطعاً، وهذا الصدق العرفي كافٍ في جريان الأصل. وعليه، فإنكار الوحدة العقلية في الزمان «لأنَّ الأزمنة المتعاقبة وجودات متعدّدة متّحدة سنخاً، فالوحدة تكون عرفية لا عقلية»^(١)، مشكل، لما عرفت من إناطة تعدّد الوجود بتخلّل العدم بين الأجزاء، وما لم يتخلّل فالموجود واحد حقيقةً. قال في الأسفار - في الجواب عن بعض الإيرادات على معنى الحركة - ما لفظه: «إنَّ الحركة والزمان من الأمور الضعيفة الوجود التي وجودها يشابك عدمها، وفعليتها تقارن قوتها، وحدوثها عين زوالها، فكلّ جزءٍ منها يستدعي عدمَ جزءٍ آخر، بل هو عدمه بعينه، فإنَّ الحركة هي نفس زوال شيءٍ بعد شيءٍ، وحدوث شيءٍ قبل شيءٍ، وهذا النحو أيضاً ضربٌ من مطلق الوجود، كما أنَّ للإضافات ضرباً من الوجود»^(٢).

(١) كقطعات الزمان من الليل والنهار والأسبوع والشهر، فإنّه لا يتخلّل بين أجزائها عدم.

(٢) أي: وإن تَخَلَّلَ العدم، ولكن كان بمقدار لا يختلّ الاتِّصال العرفي.

(٣) كتخلّل التنفس في أثناء القراءة، وانقطاع الدم لحظةً في الأيام الثلاثة، ونحو ذلك، فإنَّ تَخَلُّلَ هذا المقدار من العدم لا يخلُّ عرفاً بالاتِّصال المساق للوحدة.

(٤) أي: بالنظر العقلي، فإنَّ تَخَلُّلَ العدم مطلقاً يخلُّ بالوحدة العقلية، لكونه مانعاً عن تحقق الاتِّصال بنظره.

«١» نهاية الأفكار، ج ٤، ص ١٤٦.

«٢» الأسفار الأربعة، ج ٣، ص ٣٧.

كانت ^١ باقيةً مطلقاً أو عرفاً ^٢، ويكون ^٣ رفعُ اليد عنها مع الشكِّ في استمرارها وانقطاعها ^٤ نقضاً ^٥.

ولا يعتبر ^٦ في الاستصحاب - بحسب تعريفه وأخبار الباب

(١) جواب « ما » في « ما لم يتخلَّل » يعني : كانت الأمور غير القارّة - في صورة عدم تخلّل العدم أصلاً، أو العدم غير المخلّ بالاتصال عرفاً - باقيةً إمّا مطلقاً، أي بنظر العقل والعرف معاً، وهو في صورة عدم تخلّل العدم أصلاً بين الأجزاء، كما في الزمان على ما مرّ آنفاً. وإمّا بنظر العرف فقط، كما في صورة تخلّل العدم غير المخلّ بالاتصال عرفاً. كالسكوت اليسير المتخلّل بين أجزاء القراءة وغيرها من التكلّمات. ومع صدق الشكِّ في البقاء في الأمور التدريجية يجري فيها الاستصحاب على حذو جريانه في الأمور القارّة.

(٢) قد عرفت المراد بهاتين الكلمتين بقولنا: « إمّا مطلقاً أي بنظر العقل والعرف معاً ... إلخ ».

(٣) معطوف على قوله: « كانت » والأولى تبديله بـ « كان » أو « فيكون » يعني : بعد إثبات صدق الشكِّ في البقاء على الأمور التدريجية، يشملها دليلُ الاستصحاب، لصدق نقض اليقين بالشكِّ على رفع اليد عن اليقين حال الشكِّ في بقائها واستمرارها، وصدق إبقاء اليقين السابق على العمل بمقتضاه حين الشكِّ، ومع صغروية الشكِّ في بقاء الأمور التدريجية لكبرى « لا تنقض اليقين بالشك » لا وجه للتوقّف في إجراء الاستصحاب فيها.

(٤) هذا الضمير وضمير « عنها، استمرارها » راجعة إلى الأمور غير القارّة.

(٥) خبرٌ « يكون ».

(٦) هذا بمنزلة الكبرى لما قبلها من صدق الشكِّ في البقاء، فكأنه قيل : الشكِّ في

و غيرها^(١) من أدلته - غير^(٢) صدق النقض والبقاء كذلك^(٣) قطعاً.
هذا، مع^(٤) أن الانصرام والتدرج في الوجود في الحركة

الأمر غير القارة شك في البقاء، وكلما كان كذلك يجري فيه الاستصحاب.

(١) أي: غير أخبار الباب، كالسيرة العقلانية والظن بالبقاء.

(٢) نائب فاعل قوله: «لا يعتبر».

(٣) أي: عرفاً، وحاصله: أن ما يعتبر في الاستصحاب - وهو صدق النقض والبقاء عرفاً - متحقق في الأمور غير القارة، فالمقتضي لجريانه فيها موجود، والمانع مفقود.

ثم إن الأولى ذكر لفظ «عرفاً» عقيب قوله: «نقضاً» حتى يشار إليه بقوله: «كذلك».

وكيف كان، فالجواب المذكور عن الإشكال مما تعرض له الشيخ أيضاً في الرسائل ببيان آخر مرجعه إلى ما أفاده المصنف رحمته الله.

(٤) هذا الوجه الثاني من الجواب عن الإشكال المذكور، ومرجعه إلى خروج الأمور غير القارة عن التصرم واندراجها في الأمور القارة، ومعه لا يبقى موضوع للإشكال، لفرض وحدة القضية المتينة والمشكوك حقيقة.

وتوضيحه: أن الحركة المتوقفة على أمور ستّة - وهي المبدأ، والمنتهى، والعلة الفاعلية، والجسم المتحرك، وما فيه الحركة من المقولات، والزمان الذي يكون مقدار الحركة - تنقسم إلى قسمين: قطعية وتوسطية.

أمّا القطعية، فهي كون الشيء في كل آن في مكان، إذا كانت الحركة في المكان، كحركة السائر بين نقطتين، فإن مكانه في كل آن غير مكانه في الآن السابق.

أو كون الشيء في حد غير الحد السابق إذا كانت الحركة في غير المكان، كما إذا كانت في الكم، كحركة الجسم النامي كالشجر والطفل إذا أخذ في النمو أو

الذبول.

أو في الكيف، كصيرورة الماء البارد حاراً، أو الورق الأخضر من الشجر أصفر، ونحو ذلك.

أو في الوضع، كصيرورة القائم قاعداً أو العكس، فإنّ حدود المتحرك في النموّ والذبول وغيرها تختلف، فإنه في كلّ آن يكون بحدّ خاصّ غير حدّ الآن السابق، فهو يخلع حدّاً ويلبس حدّاً آخر.

وعليه، فالحركة القطعية - في أيّ مقولة كانت - هي الصورة المرتسمة في الخيال المنتزعة عن الأكوان المتعاقبة، الموافية للحدود، الواقعة بين المبدأ والمنتهى، فهذه الأكوان أجزاء لهذه الحركة، وهي متفرقة في الخارج ومجمعة في الخيال.

وأما التوسطية، فهي كون الشيء بين المبدأ والمنتهى، كالسائر بين بلدين كالسائر بين النجم الأشرف وكربلاء المقدّسة، وكالنهار الذي هو عبارة عن كون الشمس بين المشرق والمغرب، وكالليل الذي هو عبارة عن كون الشمس بين المغرب والمشرق، وهكذا.

وتختلف هذه الحركة عن الأولى بأنّ الأكوان المتصلة المتعاقبة تكون جزئيات لها، لأنّ كلّ واحد من الأكوان الموافية للحدود واقع بين المبدأ والمنتهى، والكون بين الحدين واحد شخصي لا تعدّد فيه.

والتدرّج والانصرام في الوجود المانع عن جريان الاستصحاب إنّما هو في القسم الأوّل أعني به الحركة القطعية التي يلاحظ فيها كون الشيء في كلّ آن في حدّ غير حدّيه السابق واللاحق، دون القسم الثاني وهو الحركة التوسطية، فإنه من الأمور القارة، ولذا يصحّ أن يقال عند طلوع الشمس: «وجد النهار» وعند غروبها: «انعدم»، وكذا «وجد الليل عند غروبها وانعدم عند طلوعها».

- في الأين وغيره ^(١) - إنما هو في الحركة القطعية، وهي كون الشيء في كل آنٍ في حدٍّ أو مكانٍ [وهي كون الأوّل في حدٍّ أو مكانٍ آخر في الآن الثاني] لا التوسّطية ^(٢) وهي كونه بين المبدأ والمنتهى (*).، فإنّه ^(٣)

وبالجملة: فلا إشكال في جريان الاستصحاب في مثل الليل والنهار وغيرهما من الأمور التدريجية، إذا كان الشك في بقائها ناشئاً من الشك في حركتها التوسّطية ووصولها إلى منتهاها، فإذا شكّ في وصول الشمس مثلاً إلى النقطة التي تغرب فيها جرى الاستصحاب في عدم وصولها إليها، ويقال: النهار باقٍ بمقتضى الاستصحاب. وكذا يستصحب عدم وصول المسافر من النجف الأشرف إلى كربلاء إذا شكّ في وصوله إلى كربلاء، ويعدّ أنّه بعدُ في الطريق ولم يصل إلى كربلاء.

(١) من المقولات الأخرى، كالكمّ والكيف والوضع، كما مرّ آنفاً، بل الجوهر.

(٢) معطوف على «القطعية».

(٣) أي: فإنّ الحركة التوسّطية ... الخ. فالأولى تأنيث هذا الضمير وكذا المستتر في «يكون».

(*) هذا تعريف لمطلق الحركة، لا لخصوص القطعية، غايته أنّ «الكون في كلّ آنٍ في حدٍّ» يكون جزءاً للحركة القطعية وجزئياً للتوسّطية، فإنّ الحركة كما عرّفها في الأسفار عبارة عن «موافاة حدودٍ بالقوة على الاتصال، والسكون هو أن تنقطع هذه الموافاة» ^(١).

وعليه، فلا وجه لتخصيص التعريف المذكور في المتن بالحركة القطعية.

بهذا^١ المعنى يكون قاراً مستمراً^٢ (*) .

- (١) أي: فإنَّ الحركة بهذا المعنى - وهو كون الشيء بين المبدأ والمنتهى - من الأمور القارة المستمرة، لا الأمور التدريجية المتصرفة .
- (٢) حقيقةً، عقلاً أو عرفاً، ومعه لا حاجة إلى التصرف في معنى البقاء كما أفاده الشيخ الأعظم في مقام حل الإشكال، قال قَدْ : « وإِثْمًا وقع التعبير بالبقاء في تعريف الاستصحاب بملاحظة هذا المعنى في الزمانيات، حيث جعلوا الكلام في استصحاب الحال، أو لتعميم البقاء لمثل هذا مسامحة »^١ .

(*) أورد شيخنا المحقق العراقي قَدْ عليه . بمنع صدق القارّ على الحركة . بمعنى التوسط كي يتصور فيها البقاء الحقيقي، لما عرفت من أنّ البقاء الحقيقي للشيء عبارة عن استمرار وجوده في ثاني زمان حدوثه بما له من المراتب والحدود المشخّصة له في آن حدوثه، ومثله غير متصور في الحركة التوسّطية في مثل الزمان ونحوه، إذ الموجود منها في الخارج إنّما هو الحصول في حدٍّ معيّن، وهو أمر آني لا قرار له، فلا يتصور له البقاء الحقيقي^٢ .

ويمكن أن يقال: إنّ الحركة وإن كانت في ذاتها متقومة بالتجدد والانصرام، إلّا أنّ المفروض عدم لحاظ الموافاة للحدود في التوسّطية، بل مجرد وقوعها بين المبدأ والمنتهى، أي كون الشيء بين الحدّين، وهو الكلّي الموجود بعين الوجودات المتجددة، ولا انصرام في هذه الحركة ما لم يبلغ المتحرك الحدّ المفروض .

وعليه، فما في المتن من صدق الموجود القارّ المستمر على المتحرك بالحركة التوسّطية متين .

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٠٤

«٢» نهاية الأفكار، ج ٤، ص ١٤٧

فانقذ بذلك ^{١١} أنه لا مجال للإشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار،

وحاصله: حلّ الإشكال إمّا بالتصرف في المستصحب بجعل الليل والنهار أمراً خارجياً واحداً بنظر العرف، والمراد ببقائه عدم تحقق جزئه الأخير، أو عدم حدوث جزء مقابله. وإمّا بالتصرف في لفظ البقاء بإرادة البقاء المساحي، يعني: أن النهار وإن لم يصدق عليه البقاء حقيقةً، لتجدد الآتات والأكوان، وكلّها حدوثات، إلّا أنه يصدق البقاء عليها مسامحةً، هذا.

والمصنف رحمته وإن ارتضى الجواب الأول، لكنه ناقش في الثاني بما محصله: أن المعتبر في الاستصحاب هو صدق «بقاء ما كان» حقيقةً عرفية، ولا عبرة بالنظر المساحي، والمفروض صدقه في الزمان ونحوه حقيقةً عرفية. ومع الغض عنه فلا عبرة بمساحتهم في التطبيق.

وكان الأنسب أن يناقش الشيخ في هذا الوجه الثاني لا في كلا الوجهين، مع أنه قال: «إلّا أن هذا المعنى على تقدير صحته والإغماض عمّا فيه» ^{١٢}، فلاحظ.

(١) أي: يكون الوحدة العرفية محفوظةً في الأمور السيّالة ما دامت متصلةً.

اعلم: أن المصنف رحمته بعد دفع إشكال الاستصحاب عن الأمور التدريجية أشار

إلى ما تعرض له الشيخ رحمته في مقاماتٍ ثلاثة:

الأول: جريان الاستصحاب في نفس الزمان كالليل والنهار والأسبوع

والشهر ونحوها، وقد أشار إلى هذا المقام بقوله: «أنه لا مجال للإشكال ... إلخ».

الثاني: جريانه في الزماني الذي لا استقرار لوجوده، كالتكلم.

الثالث: جريانه في الفعل المقيد بالزمان. والكلام فعلاً في المقام الأول.

وترتيب ما لهما من الآثار^{١١}.

(١) فيما إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على وجود الزمان بمفاد «كان» التامة، أو عدمه بمفاد «ليس» التامة، بأن يكون الزمان شرطاً للوجوب، كما إذا نذر التصديق بدرهم أو زيارة إمام ونحوهما إذا كان النهار باقياً، فلو شكّ حينئذٍ في بقاء النهار جرى استصحابه، وترتب عليه وجوب الوفاء بالنذر.

وأما إذا أخذ الزمان قيداً لمتعلق الحكم الشرعي بحيث اعتبر وقوع الفعل فيه، كوقوع الصوم في شهر رمضان، ووقوع الظهرين في النهار ونحو ذلك، فإجراء الاستصحاب فيه - لإحراز عنوانه من الرضائية والنهارية - مشكل جداً، لأن المستصحب وجود محمولي، والمقصود إحراز الوجود النعتي، وهو اتّصاف الزمان - المشكوك - بالرضائية والنهارية، حتى يحرز وقوع الصوم في شهر رمضان، والصلاة في النهار.

وإثبات الوجود النعتي باستصحاب الوجود المحمولى منوط بحجية الأصل المثبت، ولذا تقلُّ فائدة استصحاب الوقت والزمان، وتختص بمثل النذر كما أشرنا إليه.

وأما الأثر المهم - وهو إثبات وقوع الموقّات في أوقاتها - فلا يترتب على استصحاب الزمان بمفاد «كان» التامة، لأنّ ما يثبت به هو بقاء التكليف بالموقّات ووجوب الإتيان بها، وأما إثبات وقوعها في أوقاتها ليرتب عليه الامتثال فلا، لعدم ثبوت نهارية الزمان الحاضر أو ليليته حتى يحرز وقوع الفعل الموقّت به فيه.

قال شيخنا الأعظم رحمته في أوائل التنبيه الثاني: «أما نفس الزمان، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من أجزاء الليل والنهار، لأنّ نفس الجزء لم يتحقق في السابق، فضلاً عن وصف كونه نهاراً أو

ليلاً»^(١) «(*)».

(*) لكن تصدّى شيخنا المحقق العراقي رحمته لدفع إشكال استصحاب الزمان بمفاد «كان» الناقصة بما محصله: أنّ ذوات الآنات المتعاقبة كما تكون تدريجية، كذلك وصف الليلية والنهارية الثابتة لها أيضاً تدريجية، وتكون حادثةً بحدوث الآنات وباقيّة ببقائها، فإذا اتصف بعضُ هذه الآنات بالليلية أو النهارية وشكّ في اتصاف الزمان الحاضر بالليلية أو النهارية، فكما يجري الاستصحاب في نفس الزمان، ويدفع شبهة الحدوث فيما كان اسماً لمجموع ما بين الحدين، كذلك يجري الاستصحاب في وصف الليلية أو النهارية الثابتة للزمان ... فلا قصور في استصحاب الليلية الثابتة للآنات السابقة وجرها إلى الزمان الحاضر، لرجوع الشك المزبور بعد اليقين باتصاف الآنات السابقة بالليلية أو النهارية إلى الشك في البقاء لا في الحدوث، فيقال بعد إلغاء خصوصية القطعات ولحاظ مجموع الآنات من جهة اتصالها أمراً واحداً مستمراً: إنّ هذا الزمان الممتد كان متصفاً بالليلية أو النهارية سابقاً، والآن كما كان، فيثبت بذلك اتصاف الآن المشكوكة ليليته أو نهاريته بالليلية أو النهارية.

وإلا فلو فتحنا باب هذا الإشكال يلزم سدّ باب الاستصحاب في الزمان في مثل الليل والنهار ولو بمفاد كان التامة، لجريان الإشكال المزبور فيه أيضاً، من حيث عدم تصور اليقين بالحدوث في مثل الليل والنهار الذي هو اسم لمجموع ما بين الحدين من حيث المجموع، وكون القطعة الحاضرة من الزمان غير القطعة الموجودة سابقاً^(٢).
وبهذا البيان يندفع شبهة عدم اليقين بالحدوث، كما تندفع شبهة مثبتية الأصل.
وما أفاده رحمته لا يخلو من غموض، وذلك لانتفاء الحالة السابقة المتيقنة.

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٠٣

«٢» نهاية الأفكار، ج ٤، ص ١٤٩

وقياس اتصاف الآنات المتجددة بالليلية مثلاً على نفس عنوان الليل مع الفارق ، لصدق استمرار الموجود الوحداني حقيقةً أو عرفاً على الليل . بمجرد استتار القرص أو ذهاب الحمرة إلى آن تحقق النهار ، فيجري الاستصحاب عند الشك في الغاية ، لأنه بقاء ما حدث . وهذا بخلاف إجراء الأصل في الليل بمفاد كان الناقصة ، لأنّ المتيقن هو وصف جزء الليل أعني به ليلية الساعة السابقة ، وهذه الساعة الماضية الموصوفة بكونها ليلاً جزء الموجود الوحداني وهو الليل ، ولا ريب في امتناع صيرورة الجزء كلاً بإلغاء خصوصيته ، والساعة الفعلية المشكوكة ليليتها لو كانت ليلاً لكانت قطعة أخرى من الليل ، وهي متصفة بأنها الساعة الخامسة منه مثلاً ، والاتصاف وإن كان متجدداً بتجدد الآنات والأكوان ، إلا أنّ المفروض اتصاف كل قطعةٍ منها بوصف ، والمتيقن هو وصف جزء خاص ، والمشكوك وصف جزءٍ آخر ، ومن المعلوم امتناع تسرية وصف جزءٍ إلى جزءٍ آخر .

وبعبارة أخرى: المقصود بالاستصحاب إثبات ليلية هذه الساعة المشكوكة ليليتها ، فلا يقين بذات الليل المستمر إلى زمان الشك ، وإلاّ لم يقع شكّ فيه ، وإنّما تعلّق اليقين بليالية ساعةٍ سابقة قد تصرّمت ، وجرّ هذا الوصف إلى الساعة الحالية التي هي قطعة أخرى من الليل - على فرض كونها ليلاً - لا يوجب اتصاف هذه الساعة بكونها ليلاً ، لأنه استصحاب وصف جزءٍ لإثبات ذلك الوصف لجزءٍ آخر ، وهو من أقوى الأصول المثبتة .

وما أفاده - من الملازمة بين استصحاب الزمان بمفاد كان التامة والناقصة - قد عرفت عدم تماميته ، لأنه بمفاد كان التامة قد اجتمعت أركانه فيه من اليقين بحدوث أمرٍ واحد والشك في بقاءه ، فيجري ، بخلافه بمفاد كان الناقصة ، لاختلال ركن اليقين بالحدوث ، كما عرفت .

ولشيخنا العراقي وجه آخر وهو الاستصحاب التعليقي الجاري في الفعل المقيد بالزمان ، وسيأتي بيانه .

وكذا ^{١١} كلما إذا كان الشك في الأمر التدريجي من جهة الشك ^٢ في

(١) يعني: وكذا لا إشكال في جريان الاستصحاب، وهذا إشارة إلى المقام الثاني وهو جريان الاستصحاب في الزماني الذي لا استقرار لوجوده.

قال شيخنا الأعظم: «وأمّا القسم الثاني أعني به الأمور التدريجية غير القارة كالتكلم والكتابة والمشي ونبع الماء من العين وسيلان دم الحيض من الرحم، فالظاهر جواز إجراء الاستصحاب فيما يمكن أن يفرض فيها أمراً واحداً مستمراً ...» ^{١٢}.

(٢) توضيحه: أن الشك في بقاء الأمر التدريجي ينشأ:

تارةً من الشك في وجود الرافع، كما إذا أحرز أن في العين الكذائية استعداد جريان مائها إلى أول برج السرطان مثلاً، ولكن يشك في برج جوزاء في انقطاع مائها لمانع. وكذا إذا أحرز اقتضاء امتداد زمان خطبة الخطيب أو وعظ الواعظ أو قراءة قارئ القرآن مثلاً إلى ساعة، وشكّ قبل انتهاء الساعة في انقطاع الكلام لمانع خارجي مَنع المقتضي عن دوام تأثيره، وكذا في سائر الأمور التدريجية. فإثّه لا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم الذي هو من الشك في وجود الرافع، لاجتماع أركان الاستصحاب فيه.

وأخرى من الشك في وجود المقتضي، وهو على قسمين، إذ قد يكون منشأ الشك الجهل بالكمية والمقدار، وقد يكون منشؤه احتمال تكون مقدار زائد على المقدار المعلوم.

فالأوّل: كما إذا شكّ في جريان الماء وسيلان الدم من جهة الشك في بقاء شيء من الماء في المنبع، ومن الدم في الرحم، غير ما سال وجريّ منهما، وكذا إذا شكّ في بقاء التكلم والكتابة لأجل الشك في استعداد المتكلم والقارئ، وأثّه هل

انتهاء حركته ووصوله إلى المنتهى،

كان فيهما اقتضاء التكلم والقراءة. ساعد أم أقل ؟ وكذا في سائر الأمور التدريجية.

وقد يشكل جريان الاستصحاب في هذا القسم بما حاصله: أنّ الشك الذي يجري فيه الاستصحاب هو الشك في البقاء دون الشك في الحدوث كالمقام، لكون الشك هنا في جريان جزء آخر من الماء والدم والتكلم والكتابة غير ما وُجد منها قبل ذلك وانعدم قطعاً، فالشك حينئذٍ تعلق بالحدوث لا بالبقاء، ومن المعلوم أنّ الشك المعتبر في الاستصحاب هو الشك في البقاء دون الحدوث.

وعليه، فثاني ركني الاستصحاب في الأمور التدريجية التي يكون الشك فيها في المقتضي منهدم، ولذا يشكل جريان الاستصحاب فيها.

والثاني: كما إذا شكّ في جريان الماء من المنبع، من جهة احتمال تكون مقدار من الماء زيادةً على المقدار المعلوم أولاً، كما إذا كانت كمية ماء المنبع ثلاثة أكرار مثلاً وقد جرى هذا المقدار، لكن يحتل ورود مقدار آخر مقارناً للجريان هذا المقدار من المطر أو غيره فيه، وعلى تقدير وروده لم ينقطع جريان الماء على وجه الأرض، ومن المعلوم أنّ هذا الفرض خارج عن الشك في المقتضي بمعناه المصطلح وهو العلم بمقدار استعداد الماء للجريان في مدة معيّنة، كما أنّه خارج عن الشك في الرافع والغاية أيضاً، للعلم بعدم طروء المانع.

والظاهر جريان الاستصحاب فيه، بلحاظ أنّ الجريان أمر واحد شخصي عرفاً، سواء أكان عن المادة المعلومّة أولاً أم عن المادة المحتملة زيادتها. واختلاف المبادئ لا يوجب تغييراً في عنوان المستصحب وهو جريان الماء عرفاً، كي يعدّ الموجود اللاحق مغايراً للموجود السابق. فهذا نظير تبدل عمود الخيمة بعمود آخر من حيث عدم اقتضاء تعدد الأعمدة بعيراً في هيئته الخيمة.

أو أنه ^١ «بعدُ في البين». وأمّا ^٢ إذا كان ^٣ من جهة الشك في كميته ومقداره.
كما في نبع الماء وجريانه، وخروج الدم وسيلانه، فيما كان ^٤ سببُ الشك في

(١) معطوف على «انتهاء» وضميره راجع إلى «الأمر التدريجي».

(٢) هذا في مقابل قوله: «من جهة الشك في انتهاء حركته» المراد به بيان الشك في الرافع، بأن يكون الشك في بقاء الأمر التدريجي لأجل الشك في وجود الرافع مع إحراز المقتضي. وقد تقدم توضيحه بقولنا: «تارةً من الشك في وجود الرافع إلخ».

وأمّا قوله: «وأمّا إذا كان» فهو إشارة إلى كون الشك في بقاء الأمور التدريجية لأجل الشك في المقتضي، وهو بمنطوقه ومفهومه متكفل لبيان صورتين أحدهما: الشك في أصل استعداد الأمر التدريجي.
وثانيتهما: الشك في تكون مقدار زائد على المقدار المعلوم.
والصورة الأولى تستفاد من المنطوق، والثانية من مفهوم قوله: «فيما كان سبب الشك» وقد تقدم بيان الصورتين بقولنا: «وأخرى من الشك في وجود المقتضي وهو على قسمين ...».

(٣) أي: كان الشك، وضميرا «كميته، مقداره» راجعان إلى الأمر التدريجي.

(٤) مفهوم هذا القيد هو الصورة الثالثة أعني بها: ما إذا كان الشك في الجريان والسيلان غير ناشئ عن الشك في الكمية، للعلم بها حسب الفرض، بل كان ناشئاً من احتمال تكون مادة زائدة على المقدار المعلوم.

ولو لم يكن قوله: «فيما كان» لإخراج هذه الصورة عن مصب الإشكال وجوابه الآتين، لكان تقييد الشك في المقتضي بقوله: «فيما كان» لغواً، لكفاية قوله: «من جهة الشك في كميته» في الدلالة على إرادة الشك في المقتضي

المجريان والسيلان الشك في أنه بقي في المنبع^(١) والرحم فعلاً^(٢) شيء من الماء والدم غير ما سال وجري منهما^(٣)، فربما^(٤) يشكل في استصحابهما^(٥) حينئذ^(٦).

فدفع محذور اللغوية منوط يجعل هذه الكلمة لإخراج الصورة الثالثة.

لكن يشكل حينئذ أنه لا وجه لتخصيص الإشكال الآتي وجوابه بالصورة الثانية، مع جريانهما في الصورة الثالثة أيضاً، فتأمل.

(١) وهو عروق الأرض. وضمير «أنه» للشأن، وهذا تقريب الشك في المقتضي، وقد عرفته آنفاً.

(٢) لا حاجة إلى هذا القيد بعد ظهور قوله: «بقي» في بقاء الموجود الفعلي من الماء والدم في المنبع والرحم، لا فيما يمكن أن يوجد منهما فيهما.

ثم إن الشك من جهة المقتضي في الأمور التدريجية ليس راجعاً إلى الحركة القطعية، بل مورده الحركة التوسطية، كما إذا فرض كون المتحرك بين الكوفة والبصرة، ولكن لا يعلم أن مقدار المسافة بينهما عشرون فرسخاً أو أكثر، فعلى الأول تنتهي الحركة في ساعة، وعلى الثاني تنتهي في ساعة ونصف مثلاً، فالشك في انتهاء الحركة ووصول المتحرك إلى المنتهى ناشٍ عن الشك في كمية المسافة، فالشك في بقاء الأمر التدريجي في الحركة التوسطية يتصور في كل من الشك في المقتضي والرافع.

(٣) أي: من الماء والدم.

(٤) جواب قوله: «وأما» وقد تقدم آنفاً تقريب الإشكال بقولنا: «وقد يشكل حريان الاستصحاب في هذا القسم بما حاصله ... إلخ».

(٥) أي: استصحاب الجريان والسيلان.

(٦) أي: حين الشك في الكمية والاستعداد.

فإنّ الشك^(١) ليس في بقاء جريان شخص ما كان جارياً، بل في حدوث جريان جزءٍ آخر شكّ في جريانه من جهة الشك في حدوثه^(٢).
ولكنه^(٣) يتخيل بأنّه^(٤) لا يختلُّ به ما^(٥) هو الملاك في الاستصحاب، بحسب تعريفه ودليله حسب ما عرفت^(٦).

(١) هذا تقريب الإشكال، وقد عرفته.

(٢) هذا الضمير وضمير «جريانه» راجعان إلى جزءٍ آخر.

(٣) أي: ولكن الإشكال يُتخيّل اندفاعه، وهذا إشارة إلى دفع الإشكال عن جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية إذا كان الشك في بقائها ناشئاً من الشك في المقضي، كعدم الإشكال في جريانه فيها إذا كان منشأ الشك في بقائها الشكّ في وجود الرفع.

توضيح دفع الإشكال هو: أنّ مناط جريان الاستصحاب - وهو وحدة القضية المتينة والمشكوكَة عرفاً - منطبق هنا، ضرورة أنّ اتصال الأمر التدريجي وعدم تخلل العدم بين أجزائه موجب لوحده، وكون الشك شكّاً في بقائه عرفاً لا في حدوثه، لعدم تعدده بنظر العرف الذي هو المدار في باب الاستصحاب، فلا وجه لعدم جريانه في الأمور التدريجية مع كون الشك فيها شكّاً في البقاء عرفاً.

(٤) الضمير للشأن، وضمير «به» راجع إلى الإشكال المتصيّد من العبارة.

(٥) فاعلُ «يختل» والمراد به «الملاك» هو وحدة الأمر التدريجي عرفاً.

(٦) من قوله في (ص ٤٥٩): «إلا أنّه ما لم يتخلّل في البين العدم، بل وان تخلّل بما لا يخلّ بالاتصال عرفاً وإن انفصل ... إلخ» وحاصله: أنّ المدار في جريان الاستصحاب - تعريفاً ودليلاً - على وحدة القضية المتينة والمشكوكَة عرفاً، والاتصال موجب لهذه الوحدة، ومع شمول تعريف الاستصحاب ودليله للأمور

ثم إنه ^(١) لا يخفى أن استصحاب بقاء الأمر التدريجي، إمّا يكون من قبيل

التدرجية كالأمر القارة لا وجه لعدم اعتبار الاستصحاب فيها.

(١) غرضه ^{بَيِّنُهُ} بعد تصحيح جريان الاستصحاب في الأمور التدرجية بيان إمكان جريان استصحاب الكلّي بأقسامه الثلاثة فيها، كما أفاده في الحاشية أيضاً بقوله: «ولا يخفى جريان الأقسام الثلاثة في استصحاب الكلّي فيه كما يظهر بأدنى تأمل» ^(٢).

وكلامه هذا ناظر إلى ما أفاده شيخنا الأعظم ^{بَيِّنُهُ} في هذا القسم من الأمور التدرجية، حيث إنه تعرض أولاً لجريان الاستصحاب في مثل التكلم والمشي والكتابة ونوع الماء، إذا عُدّ المجموع أمراً واحداً مستمراً، ثم تعرض لبيان ضابط الوحدة. واختلفت أظواره الشريفة في كلامه الأول من كون هذا المستصحب شخصياً أو كلياً، وعلى تقدير كليته في كونه من القسم الأول أو الثاني أو الثالث، فقال أولاً: «فيستصحب القدر المشترك المردّد بين قليل الأجزاء وكثيرها» ^(٣) وظاهره أنه هو القسم الثاني.

وقال في جواب توهم كونه من القسم الثالث ما لفظه: «بأن الظاهر كونه من قبيل الأول من تلك الأقسام الثلاثة» ^(٤).

وفي آخر كلامه قال بجريان الاستصحاب فيه حتى بناءً على كونه من القسم الثالث، إذ هو في المقام من الكلّي التشكيكي الذي لا مانع من جريان الاستصحاب فيه، كالسواد الضعيف الباقي بعد ارتفاع الشديد ^(٥).

وفي كلامه الثاني جعل وحدة الداعي ضابطاً لوحدة المستصحب في مثل قراءة

«١» حاشية الرسائل، ص ٢٠٥

«٢ و٣ و٤» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٠٦

استصحاب الشخص، أو من قبيل استصحاب الكلّي بأقسامه،

القرآن، فتستصحب لو شكّ في الصارف، أو في مقدار اقتضاء الداعي (*).
 أمّا لو تكلم لداعٍ أو لدواعٍ، ثم شكّ في بقاءه على صفة التكلم لداعٍ آخر،
 فالأصل عدم حدوث الزائد على المتيقن. ولو شكّ في حيضية الدم بعد انقطاعه أو في
 اليأس، فرأتِ الدم، جرى الاستصحاب ^(١)، هذا.
 وأورد المصنف في الحاشية على عدّ هذا الاستصحاب من القسم الأوّل بما
 لفظه: «الظاهر كونه من قبيل القسم الثاني، ضرورة أنّه مردّد بين كونه كثير الأجزاء
 فيبقى، وقليلها فيرتفع» ^(٢).

ثم اختار المصنف في عبارته المتقدمة تصوير كل واحد من أقسام الكلّي في
 الأمور التدريجية، وأنها ليست منضبطة تحت قسم واحد كما فرضه الشيخ.
 وكيف كان، فيجري استصحاب الشخص والكلّي بأقسامه في الأمور التدريجية
 على اختلاف مواردها، فإذا اشتغل بقراءة سورة الروم مثلاً، وشكّ في فراغه عنها،
 صحّ استصحاب قراءتها بنحو استصحاب الشخص والكلّي، إن كان للكلّي أثر
 شرعي، ويكون هذا من قبيل القسم الأوّل من أقسام استصحاب الكلّي. من غير
 فرق بين كون منشأ الشك في بقاءه الشك في المقتضي، بأن لا يحرز مقدار بقاءه في
 عمود الزمان، وبين كونه الشك في وجود المانع مع إحراز مقدار بقاءه كساعة مثلاً،
 وكون الشك في ارتفاعها قبل انقضاء الساعة، لاحتمال وجود مانع. هذا في

(*) فيه تأمل، لأنّه من الشك في المقتضي الذي أنكر حجية الاستصحاب فيه.

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٠٧

«٢» حاشية الرسائل، ص ٢٠٥

فإذا شك^(١) في أن السورة المعلومة التي شرع فيها تمت أو بقي شيء منها^(٢)،

استصحاب الشخص والقسم الأول من استصحاب الكلّي.

وإذا اشتغل بسورة لم يعلم أنها سورة الروم أو القدر مثلاً، فإن كانت هي الروم فلم يفرغ منها، وإن كانت هي القدر فقد فرغ منها، فحينئذ يجوز استصحاب كلّي القراءة، ولا يجوز استصحاب الفرد، لعدم اليقين السابق الذي هو أحد ركني الاستصحاب. واستصحاب الكلّي في هذه الصورة من قبيل القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي.

وإذا علم بأنه اشتغل بسورة القدر مثلاً وتمت، ولكن شكّ في قراءة سورة أخرى مقارنة لختمها، فلا يجوز استصحاب القراءة، وهو من قبيل القسم الثاني من ثالث أقسام استصحاب الكلّي.

وأما القسمان الآخران - أي الأول والثالث من أقسام القسم الثالث - فلا يتصوران في قراءة شخص وتكلمه، كما لا يخفى.

ثم إن ما ذكرناه من جريان استصحاب الكلّي في القراءة والتكلم يجري في نبع الماء وجريانه أيضاً، فإذا شكّ في بقاء نبعه وجريانه، للشك في مقدار مقتضيه أو وجود مانع عن جريانه، فلا مانع من استصحابه وترتيب الأثر الشرعي الثابت لذوي المادة عليه، فتأمل.

وأما الأثر المترتب على ما يلزم النبع عقلاً أو عادة، كوجود الماء في الحوض أو اتصال مائه بما يجري من المادة، فلا يمكن ترتيبه على استصحاب النبع إلا على القول بالأصل المثبت.

(١) هذا إشارة إلى القسم الأول من استصحاب الكلّي الجاري في الأمور التدريجية، وقد أوضحناه بقولنا: «فإذا اشتغل بقراءة سورة الروم مثلاً ... إلخ».

(٢) هذا الضمير وضمير «فيها» راجعان إلى «السورة».

صحّ فيه ^(١) استصحاب الكلّي والشخص والكلّي.

وإذا شكّ فيه ^(٢) من جهة تردها بين القصيرة والطويلة، كان ^(٣) من القسم الثاني ^(٤).

وإذا شكّ ^(٥) في أنّه ^(٦) شرع في أخرى ^(٧) مع القطع بأنّه قد تمت الأولى، كان ^(٨) من القسم الثالث ^(٩) (*) كما لا يخفى.

(١) أي: في هذا الشك المتعلق ببقاء السورة.

(٢) أي: في بقاء السورة. أشار بهذا إلى جريان استصحاب الكلّي من القسم الثاني، وهو تردد الكلّي بين ما هو معلوم الارتفاع وبين ما هو مقطوع البقاء، وقد تقدم ذلك آنفاً بقولنا: «وإذا اشتغل بسورة لم يعلم أنّها سورة الروم أو القدر مثلاً... إلخ».

(٣) جواب الشرط في «وإذا شكّ» وضمير «تردها» راجع إلى السورة.

(٤) وهو تردّد الكلّي بين فردين، أحدهما طويل العمر كالفيل، والآخر قصير العمر كالبق.

(٥) هذا إشارة إلى جريان القسم الثالث من استصحاب الكلّي في الأمور التدريجية، وقد مرّ ذلك بقولنا: «وإذا علم بأنّه اشتغل بسورة القدر وتمّت، ولكن شكّ في شروعه... إلخ».

(٦) الضمير راجع إلى «القارئ» المستفاد من العبارة.

(٧) صفة لمحذوف وهي «سورة».

(٨) جواب الشرط في «إذا شكّ» وضمير «بأنّه» للشأن.

(٩) وهو القطع بانتفاء الفرد المعلوم الوجود، والشك في وجود فرد آخر من

(*) عدّه من القسم الثالث مبني على تعدد وجود الكلّي بتعدد السورة، أو

الكَلِّي. وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب فيه.

يُخِلُّ العدم المعتدُّ به بين السورتين، أو بتعدد الداعي، وإلا فعُدُّه من القسم الثالث غير معلوم.

أما تعدد وجود الكَلِّي بتعدد السورة، فقد حكى المحقق المشككي رحمته عن مجلس درس المصنف في دفع توهم كونه من القسم الثاني ما لفظه: «ثم أجاب بما حاصله: أنه كذلك دَقَّةً، وأما عرفاً فإنَّهم يعدُّون كل سورة موجوداً آخر، وليس السورة عندهم مثل الآية. ولو سلَّم فليفرض فيما قطع بالشروع في قراءة القرآن والفراغ عنها، ولشك في الشروع في قراءة الأشعار. ولو نوقش فيه بدعوى كون مطلق القراءة تخصّصاً واحداً، فليفرض فيما شك بعد القطع بالفراغ عن القراءة في الشروع في فعل من غير نسخ القراءة».

ثم أورد عليه بأن الملاك إن كان نظر العرف لم يفرِّق فيه بين السورة والآية، إذ الملاك عندهم وحدة الداعي^(١).

أقول: لا ريب في اختلاف الموارد في صدق الوحدة العرفية على مجموع قطعات الأمور التدريجية، كما اعترف شيخنا الأعظم بوضوح الوحدة في بعض الموارد وعدمه في بعضها الآخر، والتباس الأمر في غيرهما، لكنَّه حَكَمَ بحصول الوحدة في قراءة القرآن بداعٍ واحد، وبتعدد الموجود بتعدد الدواعي، قال: «أما لو تكلم لداعٍ أو لدواعٍ، ثم شك في بقاءه على صفة التكلم لداعٍ آخر، فالأصل عدم حدوث الزائد على المتيقن»^(٢).

لكن الظاهر صدق الوحدة في قراءة السورة حتى مع تعدد الداعي، فلو شرع في تلاوة سورة بداعٍ قربي، ثم تبدل ذلك إلى داعٍ شيطاني أثناءها، فالظاهر صدق قراءة

«١» كفاية الأصول المحشاة. ج ٢، ص ٣١٦

«٢» فرائد الأصول. ج ٣، ص ٢٠٧

هذا في الزمان ونحوه من سائر التدريجيات (*).

السورة الشخصية عرفاً وإن لم تصدق الوحدة بالدقة العقلية. وكذا لو سجد بقصد الطاعة فأطالها بداعي الاستراحة مثلاً، فالظاهر عدم اثلام الوحدة بتبدل الباعث عليه. نعم، إنَّما يتجه هذا بناءً على مختار المصنف من عموم حجية الاستصحاب للشك في المقتضي، وإلا فبناءً على اختصاصها بالشك في الرافع، لا وجه لإجراء الأصل مع الشك في أصل الاقتضاء، فضلاً عما إذا علم بانقضاء المقتضي السابق وشك في قيام مقتضي آخر مقامه، لعدم صدق النقض حسب الفرض، فما في الرسائل من قوله: «أو لأجل الشك في مقدار اقتضاء الداعي فالأصل بقاؤه» لا يخلو من خفاء. (*) ثم إنَّ للشك في بقاء الدم في الرحم صوراً كثيرة مذكورة مع أحكامها في الفقه، لكن لا بأس بالإشارة هنا إلى البحث الأصولي المتعلق بها، فنقول وبه نستعين: إنَّ الشك في خروج الدم وبقاء الرحم على صفة القاذفية يتصور على وجوه: أحدها: أن يكون ذلك الشك في أول رؤيته، بحيث لو بقي إلى ثلاثة أيام لكان حياً، ولو انقطع قبلها لكان استحاضة.

والظاهر جريان الاستصحاب فيه وإثبات بقاء الدم إلى الثلاثة، وترتيب أحكام الحيض عليه، لقاعدة الإمكان الثابت شرطها وهو استمرار الدم ثلاثة أيام بالاستصحاب، كإثبات عدم المانع وهو اليأس بالاستصحاب فيما إذا شكَّت المرأة في اليأس ورأت الدم، فإنَّه يكفي في إحراز عدم اليأس - الذي هو شرط قاعدة إمكان التحيض بالدم المرئي - استصحاب عدم وصول المرأة إلى حدِّ اليأس.

والإشكال على استصحاب بقاء الدم إلى ثلاثة أيام:

تارةً بأنَّه من الاستصحاب في الأمور المستقبلية.

وأخرى بمعارضته باستصحاب عدم خروج الدم.

وثالثةً بأنَّ موضوع قاعدة الإمكان هو اليقين باستمرار الدم ثلاثة أيام،

والاستصحاب لا يوجب اليقين، لأنَّه أصل، وموضوعه الشك.

ورابعةً بأنَّه لا يُثبت الإمكان إلا على القول بالأصل المثبت.

مندفع في الأوّل: بأنّه لا منشأ له إلّا انصراف أدلة الاستصحاب عن الأمور المستقبلية، ومن المعلوم أنّ دعواه مجازفة ومخالفة لسيرة العقلاء والمتشرعة.

وفي الثاني: بأنّ هذا هو الإشكال المتقدم في التدرجيات، وقد عرفت أنّه مبني على لحاظ كل جزءٍ من أجزائه موجوداً مستقلاًّ، إذ بناءً عليه يكون الشك في وجود الجزء اللاحق، فيستصحب عدمه. لكن قد تقدم دفعه بأنّ مجموع الأجزاء يعدّ شيئاً واحداً عرفاً، فيكون الشك في الجزء اللاحق شكّاً في البقاء دون الحدوث، وبهذا اللحاظ يجري استصحاب الوجود دون العدم.

هذا، مع إمكان أن يقال: بحكومة الاستصحاب الوجودي على العدمي، حيث إنّ الشك في عدم الجزء اللاحق ناشئ عن الشك في بقاء الدم في الرحم وعدمه، فإذا أحرز بقاؤه بالاستصحاب ارتفع الشك في العدم، فلا يبقى مجال لاستصحابه.

وفي الثالث: بأنّ اليقين أخذ طريقاً لا موضوعاً، وقد ثبت في محله قيام الاستصحاب مقام القطع الطريقي المحض.

وفي الرابع: بأنّ المراد بالإمكان هو حكم الشارع بالتحيز برؤية الدم مع وجود شرائط وعدم موانع، ومن المعلوم أنّ إحرازهما التعبدي بالأصل حتى يترتب عليها حكم الشارع أجنبي عن الأصل المثبت، نظير استصحاب عدالة شخص لجواز تقليده أو الائتمام به.

نعم، لو كان المراد بالإمكان الأمر الاعتباري للماهية كالوجوب والامتناع اللذين هما من اعتبارات الماهية أيضاً، كان الاستصحاب مثبتاً. لكنه ليس كذلك، وتفصيله في الفقه.

ثانيها: أن يكون ذلك الشك بالنسبة إلى الدم المرتئي بعد العادة قبل العشرة، بأن كان الشك في بقائه إلى ما بعد العشرة وانقطاعه على العشرة، فإن تجاوز عن العشرة كان ما في العادة حيضاً، وغيره استحاضة، وإن انقطع على العشرة أو قبلها كان كلّه حيضاً.

والظاهر جريان الاستصحاب فيه، وترتيب أحكام الحيض على ما في العادة،

وأحكام الاستحاضة على ما عدها .
لا يقال: إن مقتضى استصحاب الحيضية هو ترتيب أحكام الحيض على الدم
الموجود بعد أيام العادة .

فإنه يقال: إن استصحاب بقاء الدم حاكم على استصحاب الحيضية، لأن
الشك في الحيضية ناشئ عن انقطاع الدم على العشرة وما دونهما، وبقائه إلى ما بعد
العشرة، فإذا ثبت بالحجة كالأستصحاب بقاءه إلى ما بعدها ارتفع الشك تعبدًا عن
حيضية الدم .

ثالثها: أن يكون ذلك الشك في الفترة الواقعة في أيام العادة، بأن تشك المرأة في
استمرار الفترة الموجب لطهرها، وفي خروج الدم الكاشف عن بقاء الحيض .

يمكن أن يقال: بجريان الاستصحاب في الفترة، وترتيب آثار الطهر عليها من
وجوب الغسل وغيره، كما أنه يمكن إجراء الأصل في بقاء الرحم على قذف الدم بعد
جعل الفترة المتخللة بحكم العدم في نظر العرف، فيحكم ببقاء الحيض .

رابعها: أن يكون ذلك الشك في الفترة الواقعة بعد أيام العادة، كما إذا كانت
عادتها خمسة أيام، ثم انقطع الدم، وشكّت المرأة في استمرار الفترة إلى العشرة حتى
تكون طهرًا، وانقطاعها برؤية الدم في بقية العشرة حتى تكون حيضًا . وفي هذا الوجه
يمكن أيضاً استصحاب بقاء الدم، بجعل النقاء المتخلل في نظر العرف كالعدم .

إلا أن يقال كما عن المشهور: بجريان استصحاب الطهر، والحكم بوجوب
الغسل عليها، بل دعوى عدم الحاجة في إثبات الطهر إلى الاستصحاب نظراً إلى
اقتضاء أمارية العادة لطهرية النقاء الحادث بعدها غير بعيدة .

وبالجملة: فيمكن التفصيل في الفترة بين وقوعها في أيام العادة وبين حدوثها
بعد العادة، بالحكم ببقاء الحيض في الأول نظراً إلى استصحاب بقاء الرحم على قاذفية
الدم، والحكم بالطهر وجوب الغسل في الثاني لاستصحاب النقاء، أو لاقتضاء أمارية
العادة لطهر الفترة الواقعة بعد أيامها .

وأما الفعل المقيّد بالزمان^(١)، فتارةً يكون الشك

(١) هذا إشارة إلى المقام الثالث أعني به الفعل المقيّد بالزمان، وهو الذي تعرض له الشيخ رحمته في التنبيه الثاني بقوله: «وأما القسم الثالث وهو ما كان مقيّداً بالزمان، فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه. ووجهه: أن الشيء المقيّد بزمانٍ خاص لا يعقل فيه البقاء، لأنّ البقاء وجود الموجود الأول في الآن الثاني.

وقد تقدّم الاستشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية، لكون متعلقاتها هي الأفعال المتشخصة بالمشخصات التي لها دخل وجوداً وعدمًا في تعلق الحكم ومن جملتها الزمان»^(١).

ومحصّل وجه عدم جريان الاستصحاب بنظر الشيخ هو عدم بقاء الموضوع مع انقضاء الزمان المقيّد به الفعل.

ولمّا كان كلام الشيخ - في منع جريان الاستصحاب - مطلقاً، صار المصنف بصدّد تحليله، حتى يظهر أن الاستصحاب يجري في بعض الصور دون بعض.

وتوضيح ما أفاده المصنف: أن الشك في بقاء وجوب الفعل المقيّد بالزمان يتصور على وجهين:

الأوّل: أن يكون الشك فيه ناشئاً من الشك في بقاء قيده، كما إذا شكّ في بقاء النهار الموجب للشك في وجوب الإمساك المقيّد به، إذ لو كان بقاء النهار معلوماً، كان وجوب الإمساك أيضاً معلوماً، فلا منشأ للشك في وجوبه إلّا الشك في بقاء قيده وهو النهار. وهذا قد يكون بنحو الشبهة الموضوعية، كما إذا شكّ في انتهاء النهار مع العلم بأنّه ينتهي بغياب القرص واستتاره، وقد يكون بنحو الشبهة الحكمية، كما إذا لم يعلم أن النهار ينتهي باستتار القرص أو بذهاب الحمرة.

في حكمه ^(١) من جهة الشك في بقاء قيده ^(٢)،

فللشك في بقاء القيد صورتان :

إحداهما : كون الشك بنحو الشبهة الموضوعية .

وثانيتها : كونه بنحو الشبهة الحكمية .

الثاني : أن يكون الشك في الوجوب مع القطع بانقضاء الزمان، فمنشأ الشك في الحكم حينئذٍ هو احتمال كون الزمان قيداً للحكم بنحو وحدة المطلوب، فبانقطاع الزمان ينتفي الحكم، واحتمال كونه قيداً له بنحو تعدد المطلوب، بأن يكون ذات الفعل مطلوباً، ووقوعه في زمان خاص مطلوباً آخر، فبانقضاء ذلك الزمان لا ينتفي الحكم، بل هو باقٍ، فللشك في بقاء الحكم في هذا الوجه - وهو القطع بانتفاء الوقت - أيضاً صورتان :

إحداهما : كون الزمان قيداً بنحو وحدة المطلوب، لكن مع احتمال وجود ملاكٍ آخر ملزمٍ لمثل ذلك الحكم في غير ذلك الزمان، كما إذا فرض وجوب الجلوس في المسجد في النهار، وشك في وجوبه في الليل لاحتمال وجود مصلحةٍ ملزمةٍ للجلوس فيه .

ثانيتها : كون الزمان قيداً للحكم بنحو تعدد المطلوب، بأن تكون ذات الجلوس مطلوبةً، وإيقاعه في النهار مطلوباً آخر .

وعليه، فلهذا الوجه الثاني أيضاً صورتان، فالصور أربع .

(١) أي : في حكم الفعل المقيّد بالزمان .

(٢) أي : قيد الفعل، وهذا إشارة إلى الوجه الأول المذكور بقولنا : «الأوّل : أن

يكون الشك فيه ناشئاً من الشك في بقاء قيده ... إلخ» .

وإطلاق كلام المصنف رحمته يشمل كلاً من الشبهة الموضوعية والحكمية، ضرورة

و طوراً^{١١} مع القطع بانقطاعه وانتفائه^٢، من جهةٍ أُخرى^٤، كما إذا احتمل^٥ أن يكون التعبد (*) به إنَّما هو بلحاظ تمام المطلوب، لا أصله^٦.
فإن كان^٧ من جهة الشك في بقاء القيد، فلا بأس باستصحاب قيده من

أن الشك في بقاء القيد يشمل كلتا الشبهتين.

(١) معطوف على «فتارة» وهذا إشارة إلى الوجه الثاني الذي تقدم بقولنا: «الثاني: أن يكون الشك في الوجوب مع القطع بانقضاء الزمان ... إلخ».

(٢) هذا الضمير وضمير «بانقطاعه» راجعان إلى الزمان.

(٣) متعلق بـ «الشك» المدلول عليه بقوله: «وطوراً» فكأنه قال: «وطوراً يكون الشك في حكمه من جهة أُخرى».

(٤) يعني: غير الشك في بقاء القيد وهو الزمان، إذ المفروض القطع بانتفائه.

(٥) هذا بيان الجهة الأخرى، وحاصلها: الشك في كيفية قيديّة الزمان، وأنه هل أخذ في الحكم بنحو وحدة المطلوب حتى ينتفي الحكم رأساً بانقطاعه، وهو المراد بقوله: «لا أصله» أم أخذ فيه بنحو تعدد المطلوب حتى ينتفي المطلوب الأقصى بانقضاء الوقت، لا أصل المطلوب؟

فالشك في بقاء الحكم بعد مضي الوقت ناشٍ من كيفية التقييد بالزمان.

(٦) أي: أصل المطلوب، وضمير «به» راجع إلى الزمان.

(٧) هذا شروع في بيان أحكام الوجوه المذكورة، ففي الوجه الأوّل - وهو الشك في بقاء الزمان - يجوز إجراء الاستصحاب في نفس الزمان المأخوذ قيلاً

(*) الأولى تبديل «التعبد» بالتقييد، لكون الكلام في الفعل المقيّد بالزمان، خصوصاً بقرينة قوله بعد أسطر: «ظرفاً لثبوته لا قيلاً مقوماً» مع أن دخل القيد في المصلحة تكويين لا تشريعي.

الزمان^(١)، كالنهار الذي قيّد به الصوم (*) مثلاً،

كالنهار، فيثبت به المقيّد ويترتب عليه حكمه، فإذا وجب الإمساكُ في النهار، وشكّ في بقاء النهار وانقضائه، جاز استصحابه، فيجب الإمساك ويحرم ارتكاب المفطرات في الزمان الذي ثبتت نهاريته بالاستصحاب، كما يجوز استصحاب الفعل المقيّد بالزمان، فيقال: إنّ الإمساك قبل هذا الآن كان في النهار، والآن كما كان، فيجب.

وبالجملة: ففي صورة كون الشك في الحكم ناشئاً من الشك في بقاء الزمان يجوز جريان الاستصحاب في نفس الزمان وفي الفعل المقيّد به. وقد ذكر هذين الوجهين مع وجهٍ آخر في الحاشية، إلّا أنّه ناقش في الوجه الأوّل، فراجع^(٢).

(١) هذا في مقابل شيخنا الأعظم رحمته، حيث أجرى الاستصحاب في مفاد الهيئة وهو الحكم الشرعي المحمول على الفعل المقيّد بالزمان، قال: «فالأولى التمسك في هذا المقام باستصحاب الحكم المترتب على الزمان لو كان جارياً فيه، كعدم تحقق حكم الصوم والإفطار عند الشك في هلال رمضان أو شوال^(٢)».

(*) تقدم آنفاً في التوضيح: أنّ إطلاق كلام المصنف: «من جهة الشك في بقاء قيده» يشمل كلّاً من الشبهة الموضوعية والحكمية.

لكن جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية الناشئة من إجمال الدليل - كدوران مفهوم النهار بين ما ينتهي إلى استتار القرص وبين ما ينتهي إلى ذهاب الحمرة - محل إشكال، بل منع، لما تقدم في تعليقة استصحاب الكلّي من أنّ المفهوم المردّد ليس أثراً شرعياً ولا موضوعاً لأثرٍ شرعي، لامتناع انطباقه - بما هو مردّد - على الخارج،

«١» حاشية الرسائل، ص ٢٠٥

«٢» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٠٥

فيترتب عليه ^(١) وجوب الإمساك وعدم جواز الإفطار ما لم يقطع بزواله ^(٢). كما لا بأس ^(٣) باستصحاب نفس المقيّد، فيقال: إنّ الإمساك كان قبل هذا الآن في النهار، والآن كما كان، فيجب، فتأمّل ^(٤).

(١) أي: على استصحاب القيد، ونظيره ترتب وجوب قبول شهادة الشاهد وجواز تقليد المجتهد على استصحاب العدالة والاجتهاد ونحو ذلك.
(٢) أي: بزوال النهار.

(٣) هذا إشارة إلى جريان الاستصحاب في الفعل المقيّد بالزمان، كالإمساك المقيّد بالنهار، كما أنّ قوله: «فلا بأس باستصحاب قيده» إشارة إلى جريانه في القيد كالنهار، وقد مرّ توضيح كليهما.

(٤) لعلّه إشارة إلى منع الوجه الأوّل أعني به قوله: «فلا بأس باستصحاب قيده» كما أفاده أيضاً في حاشية الرسائل، وحاصله: عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان، إذ المستصحب إن كان هو النهار بمفاد «كان» التامة فلا يثبت به وقوع الإمساك في النهار إلّا على القول بالأصل المثبت، ضرورة أنّ وقوع الإمساك في النهار لازم عقلي لبقاء النهار.

الموجب لعدم إمكان جعله موضوعاً لشيء من الأحكام، حتى يصح جريان الاستصحاب فيه.

وعليه، فلا يمكن إجراؤه في نفس القيد وهو الزمان مع كون الشبهة مفهومية، سواء أكان الزمان ظرفاً أم قيداً.

وأما في الشبهة الموضوعية، فلا يجري فيها الاستصحاب أيضاً إذا أخذ الزمان قيداً، لأنّ استصحابه بمقتضى مفاد «كان» التامة مثبت، وبمقتضى مفاد «كان» الناقصة لا يجري، لعدم اليقين السابق به.

وإن كان هو النهار بمفاد «كان» الناقصة، بأن يقال: «الإمساك في زمانٍ - هو نهارٌ - كان واجباً، والآن كما كان» فلا مجال لاستصحابه، لعدم اليقين السابق، ضرورة أنه لا علم بأن الإمساك في هذا الزمان إمساك في زمانٍ هو متصف بكونه نهاراً (*).

ويمكن أن يكون إشارة إلى دفع توهم.

أمّا التوهم، فهو: أن الإمساك قبل هذا الآن قد ارتفع قطعاً، والإمساك في هذا الآن لو شكّ في وجوبه كان شكّاً في حدوث وجوبه، لا شكّاً في بقاء ما عُلم من وجوبه سابقاً حتى يكون من موارد الاستصحاب، بل يكون من مجاري أصالة البراءة.

وأمّا الدفع، فحاصله: أن العرف الذي يكون نظره معتبراً في الاستصحاب يحكم بأن الإمساك في النهار موضوع وحداني، والشك في شيء منه شكٌّ في جزءٍ من أجزائه، لا في جزئيين من جزئياته، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

(*) ولهذا الإشكال عدّل شيخنا الأعظم رحمته إلى التمسك باستصحاب الحكم بأن يقال حين الشك في بقاء النهار: «إنّ وجوب الإمساك في النهار كان ثابتاً قبل هذا الآن والآن كما كان».

وإن كان هذا العدول لا يجدي أيضاً في دفع الإشكال، لما يرد عليه أولاً: من عدم جريان استصحاب الحكم مع عدم إحراز الموضوع، كما أفاده المصنف في الحاشية "١".

وثانياً: من أنّ المقصود إثبات وقوع الإمساك في النهار، لا مجرد مقارنته واجتماعه مع النهار وجوداً، كمقارنة الصلاة للطهارة على وجه، ومن المعلوم أنّ هذا المقصود لا يثبت باستصحاب وجوب الإمساك في النهار، لأنّه مثبت، حيث إنّ حكم الشارع بوجود إبقاء الإمساك الواقع في النهار مستلزم عقلاً لبقاء النهار، واتصاف الإمساك فيه بكونه واقعاً في النهار.

ولو بني على اعتبار الأصل المثبت كان استصحاب نفس الزمان مغنياً عن استصحاب الحكم، لتسبب الشك فيه عن الشك في بقاء الزمان، ولم يكن وجه للعدول عن استصحاب نفس الزمان إلى استصحاب الحكم.

ولا فرق في هذه الحكومة بين كون الزمان شرطاً لنفس الحكم كما في الواجب المشروط، وبين كونه قيداً متعلقه، إذ المهم ترتب أحد الأمرين على الآخر ترتباً شرعياً، فكما يكون ترتب أصل الحكم على شرطه شرعياً، فكذلك يكون ترتبه على الزمان المأخوذ في المتعلق بأخذ الشارع، ومع هذه الحكومة لا وجه للاستصحاب الحكمي.

وللتخلص عن الإشكال وإجراء الاستصحاب في الموقنات سلكوا طرقاً أخرى: منها: ما أفاده المحقق النائيني رحمته في الدورة الأخيرة من جريان الاستصحاب في نفس الزمان، وكذا في حكم الفعل المقيّد به، ومحصّله: انطباق ضابط التركيب على المقام لا التقييد، إذ لو كان موضوع الحكم الشرعي مؤلفاً من المعروض والعرض القائم به كموضوعية «الماء الكر» للاعتصام، لم ينفع استصحاب الكر بمفاد «كان» التامة للتعبّد ببقاء الكر من الماء، بل لابدّ من إجرائه بمفاد «كان» الناقصة، بأن يقال: «هذا الماء كان كراً والآن كما كان».

وأما لو كان الموضوع مؤلفاً من جوهرين أو عرضين لمحيّين ونحوهما، فحيث لم يؤخذ عنوان اتصاف أحدهما بالآخر في الدليل، كفى مجرد اجتماعهما في الوجود في ترتب الأثر عليه.

والمقام من هذا القبيل، لعدم كون الحكم بالنسبة إلى الزمان كالعرض بالنسبة إلى محله، إذ الفعل كالإمساك والصلاة ونحوهما عرض قائم بالملكف، والوقت كالنهار والليل مقدار من حركة الفلك، ولا يتقيد أحدهما بالآخر، بل يكفي اجتماعهما في الوجود، ويجري استصحاب الزمان بمفاد «كان» التامة. بل يصح استصحاب الحكم أيضاً.

فإذا ثبت الحكم في زمان نشك في بقاءه للشك في بقاء الزمان المأخوذ قيّداً للمتعلق، فلا مانع من استصحابه. وليس هذا من التعبد ببقاء حكم لموضوع مشكوك الوجود، الذي هو كالتعبد بوجود العرض من دون إحراز موضوعه، لأنّ معنى التعبد ببقاء الوجوب فعلاً هو التعبد ببقائه بجميع خصوصياته التي كان عليها، والمفروض أنّ الوجوب السابق إنّما كان متعلقاً بما إذا أتى به كان واقعاً في النهار، فالآن يستصحب ذلك الوجوب على النحو الذي كان سابقاً^(١).

لكنه لا يخلو من تأمل، فإنّ ما أفاده تتبيّر من ضابط التركيب والتقيد وإن كان متيناً في نفسه، لكن الظاهر أجنبية المقام عن الموضوع المركّب الذي يكفي فيه مجرد مقارنة أجزائه في الوجود، وإن وافقه في ذلك شيخنا المحقق العراقي تتبيّر أيضاً^(٢). وذلك لمخالفته لمقام الإثبات أعني به ظهور أدلة الموقّعات في مطلوبة الحصة الخاصة من الطبيعة، وهي المقيّدة بوقوعها في أوقاتها المضروبة لها.

والزمان وإن لم يكن كالعرض بالنسبة إلى فعل الملكف حتّى يلتزم بالتقييد، إلّا أنّ الموجب للالتزام به هو أخذ الوقت الخاصّ في الدليل الظاهر في التقيد، لا الظرفية المحضة التي لا دخل لها في الحكم ومتعلقه إلّا لكونه من لوازم وجوده كالمكان بالنسبة إلى المكاني.

«١» أجود التقريرات، ج ٢، ص ٤٠١

«٢» نهاية الأفكار، ج ٤، ص ١٥٠

ويرشد إليه مثل قول أبي عبد الله عليه السلام: «وثمان ركعات في السحر وهي صلاة الليل»^(١) الظاهر في القيدية والدخل في الملاك، ولولاه لكان أخذه في الدليل لغواً، بعد استواء جميع الأزمنة في المصلحة.

والتحصل: أنّ عدم كون الزمان كالعرض لفعل المكلف لا يخرج المقام عن التقيد بعد ظهور الأدلة فيه، فيكون كأخذ عنوان التقارن بين الفعلين أو السبق والحق في موضوع الحكم الشرعي، مع أنّ كلاً من الفعلين عرض قائم بجوهر، وذلك كاعتبار القبلية في تحقق القدوة إذا أدرك المأموم ركوع الإمام، فإن استصحاب ركوع الإمام لا يثبت عنوان القبلية إذا شكّ المأموم في إدراكه، إلّا بناءً على حجية الأصل المثبت.

نعم ما أفاده عليه السلام ضابط مطّرد يرجع إليه الشاك في كيفية دخل الزمان في موضوع الحكم الشرعي، ولكن مع تسليم ظهور الأدلة في تقيد الفعل به لا سبيل لإجراء ضابط التركيب فيه.

وبالجملة: فيشكل جريان الاستصحاب في كلّ من الحكم والزمان لإحراز وقوع الأفعال الموقّعة في أوقاتها.

ومنها: ما في المتن من إجرائه في نفس الفعل المقيّد بالزمان.

وهو متين في نفسه، إلّا أنّه أخص من المدعى، لاختصاصه بالفعل المتصل بنظر العرف مع اشتغال المكلف به، وأمّا بدون اشتغاله به فلا ينفع الاستصحاب التنجيزي.

ومنها: ما فني تقرير شيخنا المحقق العراقي عليه السلام من التمسك بالاستصحاب التعليقي، بأن يقال عند الشك في انقضاء النهار وعدم الإتيان بالظهيرين: «لو أتى بالصلاة قبل هذا الوقت لكانت واقعة في النهار، والآن كما كانت»^(٢). ولا بأس به

«١» وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٤١، الباب ١٣ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، الحديث: ٢٥

«٢» نهاية الأفكار، ج ٤، ص ١٥٠

بناءً على المختار من حجية الاستصحاب التعليقي حتى في الموضوعات كالأحكام .
ومنها: ما أفاده سيدنا الأستاذ رحمته في مجلس الدرس من إنكار أصل تقيد الفعل بالزمان، ضرورة أنّ قيد الواجب هو ما يصح أن يقع في حيّز الخطاب، ومن المعلوم اعتبار القدرة في متعلقه، والزمان لكونه غير اختياري لا يقع في حيّزه، فلا محالة يكون الطلب مشروطاً به . وحينئذٍ لا إشكال في استصحاب الزمان وترتب الوجوب عليه، إذ ثبت به الموضوع وهو صرف الوجود من الزمان، لكون الواجب في الموسّع هو صرف الوجود منه، وكذا الوقت، فإنّ الموضوع منه هو صرف وجوده .

لا يقال: إنّ جعل الوقت شرطاً للوجوب ينافي ما بنوا عليه في الفقه من أهمية الوقت الموجبة لسقوط غيره من الشرائط وغيرها كترك السورة عند المزاحمة، إذ بناءً على كون الوقت شرطاً للوجوب لا وجه للمزاحمة المتقومة بتعلق الطلب بشيئين عجز المكلف عن امتثالهما، فإنّه بناءً على شرطيته للوجوب لم يتعلّق به طلب حتى يقع التزام بملاحظته .

فإنّه يقال: لا تنافي بين الأمرين، إذ عدم لزوم رعاية شرط الوجوب إنّما يكون من ناحية نفس ذلك الوجوب المشروط به، لعدم اقتضاء الحكم حفظ موضوعه ولا إيجاده، ولذا يجوز تبديله كصيورة المسافر حاضراً، إلّا أنّه لا يمتنع وجوب حفظه من ناحية حكم آخر، كما هو الحال في الاستطاعة، فإنّه لولا الدليل على وجوب إبقائها في أشهر الحج لجاز تفويتها .

وعليه، فيمكن أن يستفاد ممّا دلّ على تقدّم الوقت على غيره في مقام المزاحمة وجوبُ مراعاة الوقت وتحقيق الاضطرار بوجوب مراعاته، ولا ينافي هذا كونه شرطاً للوجوب .

وهذا الوجه يتم بناءً على القول بالواجب المشروط والمعلّق، وهو واضح على الأوّل . وكذا على الثاني، لعدم كون الوقت ونحوه من القيود غير الاختيارية متعلقاً للطلب وإن كان دخيلاً في الواجب .

وعلى هذا، يكفي استصحاب الوقت بمفاد « كان » التامة لترتب الحكم الشرعي عليه، إذ التعبد ببقائه تعبد بترتب الحكم عليه كنفس الحكم الواقعي .

منها : سا في حاشية المحقق الإصفهاني رحمته الله من : أنَّ القيد المقوم هو الزمان بوجوده المحمولى لا الناعتي، وبيانه : أنَّ الزمان إن كان مقوماً - لا ظرفاً - بحيث يكون دخيلاً في مصلحة الفعل المقيّد به كصوم شهر رمضان، فتارةً يكون قيداً للملاك بوجوده المحمولى، كما إذا قال : « أمسك في النهار » وأخرى بوجوده الناعتي كما إذا قال : « يجب الإمساك النهاري » واستصحاب الزمان بمفاد كان التامة ينفع في الصورة الأولى، إذ به يحرز وقوع الإمساك الوجداني في النهار التعبدى .

بخلاف الصورة الثانية، فإنّه لا يجدي في تعنون الإمساك بعنوان كونه في النهار لا وجداناً ولا تعبداً، لفرض دخل عنوان الاتصاف في الدليل، وعدم تعلق الحكم بالإمساك مع وقوعه في النهار ليكفي إحراز النهار بالتعبد ^(١) . ولا يبعد ظهور أدلة الموقّعات في الأوّل .

وعليه، يكفي استصحاب الزمان بمفاد كان التامة . فيكون وزان الوقت وزان سائر الشرائط كالطهارة والستر ونحوهما من قيود الواجب في كفاية إحرازها بالاستصحاب، بناءً على كون جواز الدخول في الصلاة أثراً شرعياً للطهارة مثلاً .

كما يمكن دفع الإشكال بجعل قيود الواجب شرائط للمصلّي حال صلاته، كما لعلّه يستفاد من قوله تعالى : ﴿ إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ ﴾ اعتبار الطهارة لمن يريد الصلاة، فيقال : إنّ هذا الشخص كان متطهراً، والآن كما كان، فيصلي وهو متطهر، ولو انكشف الخلاف وجبت الإعادة، لعدم كونه متطهراً بالفرض .

وإن كان ^{١١} من الجهة الأخرى، فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم في

(١) معطوف على قوله: «فإن كان» يعني: وإن كان الشك في الحكم من جهة أخرى غير الشك في بقاء القيد، بأن يشك فيه مع القطع بانتفاء القيد. وقد عرفت تعدد منشأ الشك في بقاء الحكم مع القطع بانقضاء الوقت، من كون الزمان قيداً بنحو تعدد المطلوب أو وحدته، مع احتمال حدوث مصلحة ملزمة في الفعل أوجبت وجوبه بعد ذلك الزمان، والمصنف ذكر صورتين:

إحدهما: كون الزمان ظرفاً، لا قيداً مقوِّماً لموضوع الحكم ودخيلاً في ملاكه، والحكم فيه جريان الاستصحاب في نفس الحكم، فإذا وجب الجلوس مثلاً في يوم الجمعة، ولم يؤخذ يوم الجمعة قيداً بل ظرفاً، وشك في وجوب الجلوس يوم السبت،

مضافاً إلى: أن مورد صحيحة زرارة الأولى كفاية هذا المقدار من إحراز الطهارة، وإلا يلزم عدم حجيتها في موردها.

وبناءً على عدم جريان الاستصحاب أصلاً، لا في الحكم، ولا في المقيّد، ولا في القيد، فالظاهر أن المرجع هو أصالة البراءة من التكليف عند الشك في الوقت كالشك في بقاء النهار مثلاً، مع الغض عن الأدلة الاجتهادية المعيّنة للوظيفة، لفرض دخل الزمان في الملاك وقيام الغرض به، ومع الشك في الوقت يشك في كون الفعل المقيّد به مركباً للمصلحة، والأصل براءة الذمة منه.

وليس المقام من موارد العلم بالغرض والشك في القدرة كدفن الميت عند احتمال صلاية الأرض حتى يكون من موارد قاعدة الاشتغال، وذلك للفرق الواضح بينهما، لتقوم المصلحة في الموقّعات بالفعل المقيّد، ومع الشك في الوقت لا علم بالغرض حتى يندرج في قاعدة الشغل، لأنّ الشك فيه مستتبع للشك في الحكم، والأصل عدمه.

خصوص^{١١} ما لم يؤخذ الزمان فيه إلّا ظرفاً لثبوته، لا قيداً مقوّماً لموضوعه^{١٢}.

جرى استصحابه، لعدم تعدد الموضوع.

ثانيتهما: كون الزمان قيداً مقوّماً لموضوع الحكم، كتقييد الصوم بشهر رمضان في قوله تبارك وتعالى: ﴿فمن شهد منكم الشهر فليصمه﴾ والأصل الجاري فيه بعد انقضاء الزمان هو استصحاب عدم الحكم، لأنّ التقييد بالزمان يوجب تعدد الموضوع، وكون الصوم في غير شهر رمضان مغايراً لصوم شهره. ومع تعدد الموضوع يكون الشك في حدوث التكليف، وهو مجرى استصحاب عدم التكليف إذ المتيقن من انتقاض عدم وجوب الصوم هو الزمان الخاصّ، ويشك في انتقاضه في غير ذلك الزمان، فيستصحب عدم الوجوب.

ولا يجري استصحاب الوجوب، إذ المفروض تعدد الموضوع، وكون الصوم المقيد بشهر رمضان مغايراً لصوم غيره، ومع تعدد الموضوع لا يكون الشك في البقاء حتى يجري فيه استصحاب الوجوب.

١) هذا إشارة إلى الصورة الأولى، المتقدمة بقولنا: «إحداهما: كون الزمان ظرفاً...».

٢) هذا الضمير وضميراً «فيه، لثبوته» راجعة إلى «الحكم».

ثم إنّ عدّه هذه الصورة الأولى - وهي كون الزمان ظرفاً - من أقسام الفعل المقيد بالزمان مبني على المسامحة، لمباينة الظرفية للقيدية، لوضوح عدم كون الظرف قيداً.

إلّا أن يقال: إنّ مراده بقوله: «وأما الفعل المقيد بالزمان ... إلخ» الفعل المقترن بالزمان في لسان الدليل، كما إذا قال: «أكرم العلماء يوم الجمعة مثلاً» وقيدية الزمان أو ظرفيته تُحرّز من قرينة داخلية أو خارجية، فتدبر.

ويؤيده تصريحه في «لا يقال» بقوله: «يكون من قيود الموضوع وإن أخذ

وإلا^١ فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه^٢ (*) فيما بعد ذاك الزمان،

ظرفاً لثبوت الحكم» حيث إنّه أراد بالتقييد مجرد الاقتران بالزمان.

لكن الإنصاف تقابل القيدية والظرفية وتغايرهما، وهو يُتَبَيَّنُ أعلم بما قال.

(١) أي: وإن لم يؤخذ الزمان ظرفاً، بل أخذ قيداً مقوِّماً لموضوع الحكم ...

إلخ، وهذا إشارة إلى الصورة الثانية المتقدمة آنفاً بقولنا: «ثانيتها: كون الزمان قيداً ... إلخ».

(٢) أي: عدم الحكم.

(*) بل لا مجال لاستصحاب عدم الحكم مطلقاً وإن كان الزمان قيداً، وذلك

لأنّ العدم الأزلي الذي كان في حال الصغر قد انتقض قطعاً حين البلوغ، لصيرورة كل واقعة ذات حكم في الشريعة، فالإباحة بعد البلوغ شرعية، وقبله عقلية، وهما متغايرتان.

وعليه، فعدم وجوب الجلوس بعد الزوال مغاير لعدم وجوبه قبل البلوغ، وليس هو ذلك العدم حتى يكون الشك في انتقاضه بوجوب الجلوس بعد الزوال كي يستصحب.

وهذا المقدار من الميز بين العدمين كافٍ في التغاير المانع عن الاستصحاب المتقوم بالشك في بقاء عين ما كان، ومن المعلوم عدم الفرق في مانعية ذلك عن الاستصحاب بين ظرفية الزمان وقيدية. والعدم الآخر الذي يمكن استصحابه لا يقين به حتى يشك فيه ويستصحب، إذ لا بدّ أن يكون ذلك هو عدم وجوب الجلوس في الآن الأوّل بعد الزوال، حتى يشكّ فيه بعده، ومن المعلوم عدم العلم بذلك العدم.

فالنّتيجة: أنّه لا مجال لاستصحاب العدم مطلقاً وإن كان الزمان قيداً، فما أفاده الشيخ الأعظم رحمته دفعاً لتعارض استصحابي الوجود والعدم - على ما سيأتي في كلام العلامة التراقي رحمته - من «جريان استصحاب العدم دون الوجود في صورة قيدية

فإنه^١ غير ما علم ثبوته له، فيكون الشك في ثبوته^٢ له^٣ أيضاً^٤ شكاً في

(١) أي: فإن الحكم الثابت بالاستصحاب في ما بعد ذلك الزمان، وهذا تعليل لقوله: «وإلا فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه» وحاصل التعليل: مغايرة الوجوب الذي يكون بعد زمان الفعل للوجوب الذي يكون في زمان الفعل، ومغايرة الوجوبين تمتع عن جريان الاستصحاب، لكون الشك في حكم الفعل بعد ذلك الزمان شكاً في حدوث التكليف، لا شكاً في بقاءه حتى يجري فيه استصحاب التكليف.

(٢) هذا الضمير وضمير «ثبوته» المتقدم راجعان إلى «الحكم».

(٣) هذا الضمير وضمير «له» المتقدم راجعان إلى «الفعل» المستفاد من

الكلام.

(٤) يعني: كما أن الشك في التكليف قبل تشريعه في ذلك الزمان يكون شكاً في حدوث التكليف لا في بقاءه، كذلك يكون الشك فيه بعد ذلك الزمان شكاً في حدوث التكليف لا في بقاءه حتى يجري فيه الاستصحاب، بل لا محيص عن جريان استصحاب عدم التكليف فيه.

الزمان، وجريان استصحاب الوجود دون العدم في صورة ظرفية الزمان، وعدم جريان كلا الاستصحابين في مورد حتى يتعارضاً^١ لا يخلو من الغموض.

نعم، لا مانع من استصحاب الوجود في صورة الظرفية، لاجتماع أركانه من اليقين والشك الفعلين، ووحدة القضيتين. وأما في صورة قيدية الزمان فالمرجع فيها أصالة البراءة، لكون الشك فيها في التكليف، ولا مجال لجريان الاستصحاب فيها أصلاً، لا العدمي ولا الوجودي.

أصل ثبوته بعد القطع بعدمه، لا في بقاءه^(١).

لا يقال^(٢): إنَّ الزمان لا محالة يكون من قيود الموضوع وإن أخذ ظرفاً (*) لثبوت الحكم في دليله^(٣)، ضرورة^(٤) (**) دخل

(١) هذا الضمير وضميراً «ثبوته، بعدمه» راجعة إلى الحكم.

(٢) هذا إشكال على التفصيل الذي أفاده من جريان استصحاب ثبوت التكليف فيما إذا كان الزمان ظرفاً، واستصحاب عدم التكليف فيما إذا كان الزمان قيداً. تقريب الإشكال: أنَّ الزمان وغيره من الزماني ممَّا أخذ في حيِّز الخطاب يصير قيداً للموضوع ودخيلاً في ملاك الحكم، على معنى تبعية الأحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد، وإذا صار الزمان قيداً من قيود الموضوع، فانتفاؤه مانع عن جريان الاستصحاب، إذ لا أقلَّ من كون انتفائه موجباً للشك في بقاء الموضوع، ومن المعلوم أنَّه مع هذا الشك لا يجري الاستصحاب، فلا فرق في عدم جريانه في ثبوت التكليف بين ظرفية الزمان وقيدية.

(٣) أي: دليل الحكم.

(٤) تعليل لقوله: «لا محالة» وحاصله: أنَّ قيدية الموضوع إنَّما هي لأجل دخله في ملاك الحكم.

(*) قد عرفت منافية الظرفية للتقييد وتقابلهما.

(**) الاستدلال لقيدية الزمان بالظهور اللفظي - حيث إنَّ كل ما يقع في حيِّز خطابٍ من الخطابات الشرعية ظاهر في القيدية والدخل في موضوع الحكم - أولى من الاستدلال لها بدخله في الملاك، وإن كان هو في نفسه حسناً، لكونه برهاناً لِمَيَّاً. لكنه تخرص بالغيب، إذ لا سبيل إلى إحراز الدخل في الملاك حتَّى يصح جعله دليلاً

مثل ^(١) الزمان فيما هو ^(٢) المناط لثبوته ^(٣)، فلا مجال ^(٤) إلا لاستصحاب عدمه ^(٥).
فإنه يقال: نعم ^(٦) لو كانت العبرة في تعيين الموضوع بالدقة ونظر العقل.

(١) التعبير بالمثل للتنبيه على عدم خصوصية في الزمان، بل هو شأن كل قيد أخذ في موضوع الحكم وإن لم يكن زماناً، كالتستر والاستقبال في الصلاة.

(٢) الضمير راجع إلى الموصول، المراد به المصلحة الداعية إلى الجعل.

(٣) أي: لثبوت الحكم.

(٤) هذه نتيجة دخل الزمان في ملاك الحكم وكونه قيداً للموضوع، لأن انتفاء القيد يوجب تعدد الموضوع وانثلام وحدة القضية المتيقنة والمشكوك، فلا يجري استصحاب التكليف، بل يجري استصحاب عدمه، لأن المتيقن انتقاضه هو زمان التكليف، وما بعده مشكوك الانتقاض، فيستصحب عدمه.

(٥) أي: عدم الحكم.

(٦) هذا دفع الإشكال المزبور، ومحصله: أن دخل كل قيد في الموضوع إنما هو بنظر العقل المبني على الدقة. وأما بنظر العرف المسامحي الذي هو المعيار في باب الاستصحاب، فلا ريب في أن الفعل الذي أخذ الزمان ظرفاً لا قيداً له يكون بهذا النظر العرفي في كلا الزمانين واحداً، ولا تتلهم وحدته باختلاف الزمان، فإذا شك في ثبوت الحكم بعد مضي الزمان المأخوذ ظرفاً له، لا يجري فيه إلا استصحاب التكليف المعلوم حدوثه في الزمان الأول، لكون الشك فيه شكاً في بقاء التكليف لا في حدوثه.

على قيديته للموضوع.

وكيف كان، فما أفاده من القيدية بناءً على رجوع كل قيد إلى الموضوع واضح. لكن هذا المبني يوجب انسداد باب الاستصحاب في جل الأحكام بل كلها، فتدبر.

وأما إذا كانت العبرة بنظر العرف^(١) فلا شبهة في أن الفعل بهذا النظر موضوع واحد في الزمانين^(٢)، قطع^(٣) بثبوت الحكم له في الزمان الأول، وشك في بقاء هذا الحكم له^(٤) وارتفاعه في الزمان الثاني، فلا يكون^(٥) مجال إلا لاستصحاب ثبوته^(٦).

لا يقال^(٧) (*): فاستصحاب كل واحد من الثبوت والعدم يجري، لثبوت

فإذا علم بوجود إكرام العلماء مثلاً يوم الجمعة مع العلم بظرفية الجمعة للحكم، وشك في بقاء الوجوب بعدها، جرى استصحاب وجوب الإكرام بلا مانع، إذ المفروض ظرفية يوم الجمعة للحكم لا قيديته له.

وبالجملة: فالعرف يحكم بوحدة القضية المتيقنة والمشكوك في صورة ظرفية الزمان، ووحدة الفعل في الزمانين.

(١) يعني: كما هو كذلك في باب الاستصحاب، وأنه لا عبرة فيه بنظر العقل أصلاً.

(٢) أي: زمان الفعل وما بعده.

(٣) صفة لـ «موضوع واحد» هذا تقريب الاستصحاب وتطبيقه على المقام، وبيان ركنيه من اليقين والشك.

(٤) هذا الضمير وضمير «له» المتقدم راجعان إلى «الفعل» أو إلى «موضوع واحد» باعتبار قربه إلى الضمير، والمعنى واحد.

(٥) تفرع على اعتبار النظر العرفي في الاستصحاب.

(٦) هذا الضمير وضمير «ارتفاعه» راجعان إلى «الحكم».

(٧) غرض هذا المستشكل إسقاط استصحاب ثبوت التكليف عن الاعتبار - في

(*) لا يخفى أنه لا وقع لهذا الإشكال أصلاً بعد حصر الاعتبار في النظر العرفي

كلا النظريين^(١)، ويقع التعارض بين الاستصحابين، كما قيل^(٢).

صورة ظرفية الزمان - بمعارضته لاستصحاب عدمه، ببيان: أن كلاً من ثبوت التكليف وعدمه مسبوق باليقين والشك، فكلما ركني الاستصحاب في كلٍّ من وجود التكليف وعدمه موجود، فيجري فيهما الاستصحاب، ويسقط بالتعارض.

توضيحه: أن وجود الحكم فيما بعد الزمان المأخوذ في دليله مشكوك فيه، بعد القطع بوجوده في ذلك الزمان، كما أن عدم الحكم قبل التشريع كان معلوماً وانتقض في قطعة من الزمان يقيناً، ولم يعلم انتقاضه فيما بعده، فبعد انقضاء ذلك الزمان يشك في وجود الحكم، لاحتمال بقاءه وعدم اختصاصه بذلك الزمان، فيستصحب وجوده. كما أنه يشك في بقاء عدمه الأزلي، حيث إنَّ المعلوم إنتقاضه هو العدم في خصوص تلك القطعة من الزمان، وانتقاضه في غيرها مشكوك فيه، فيستصحب عدمه، ويسقط الاستصحابان بالتعارض.

(١) وهما نظر العرف ونظر العقل، كما اعترف بوجود هذا التّظر العقلي بقوله: «نعم لو كانت العبرة في تعيين الموضوع بالدقة ... إلخ» فيجري الاستصحاب الوجودي للنظر العرفي، والعدمي للنظر العقلي.

(٢) القائل هو الفاضل النراقي رحمته الله، حيث قال فيما حكى عنه: «إذا علم أن الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة، وعلم أنه واجب إلى الزوال، ولم يعلم بوجوبه

وإسقاط التّظر العقلي عن الاعتبار في باب الاستصحاب، ضرورة أن دليل الاستصحاب مع الغض عن المعارضة أيضاً لا يشمل، ومع قصور الدليل عن شمله له لا تصل النوبة إلى المعارضة.

وظني أن التعرض له تمهيد لرد كلام الفاضل النراقي تبعاً للشيخ رحمته الله الذي تعرض له ولما يتوجّه عليه من الإشكال، فلاحظ.

فإنّه يقال^(١): إنّما يكون

فيما بعده، فنقول: كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه إلى الزوال وبعده معلوماً قبل ورود أمر الشارع، وعلم بقاء ذلك عدم قبل يوم الجمعة، وعلم ارتفاعه، والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال، وصار بعده موضع شك، فهاهنا شكّ و يقينان، وليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى من إبقاء حكم الآخر^(١).
وحاصله كما أوضحناه آنفاً: معارضة استصحاب وجود الحكم الثابت قبل زوال يوم الجمعة، باستصحاب عدمه الأزلي.

(١) هذا دفع الإشكال، توضيحه: أنّ اعتبار نظري العقل والعرف في باب الاستصحاب منوط بشمول أدلته لهما، حتّى يوجب شمولها لكلا النظريين وقوع التعارض بين النظريين. لكنّه ليس فيها لفظٌ يشملهما ويجمعهما، بل يستحيل ذلك، لأنّه بناءً على القيدية لا يكون رفع اليد عن الحكم فيما بعد ذلك الزمان نقضاً للحكم السابق، وبناءً على الظرفية يكون رفع اليد عنه بعد ذلك الزمان نقضاً له.
فبناءً على اعتبار النظريين يلزم التناقض، إذ رفع اليد نقضٌ وليس بنقضٍ. فلا بدّ أن تكون العبرة بأحد النظريين، وهو نظر العرف كما تقدّمت الإشارة إليه، ويأتي تفصيله في خاتمة هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

وببيان آخر أفاده في الحاشية: أنّ لحاظ تقييد الجلوس بالزوال غير لحاظ إطلاقه، وهذان اللحاظان يمتنع اجتماعهما، فلا بدّ أن يكون الدليل بأحد اللحاظين، كما أنّه لا يمكن أن يكون مهملًا، إذ لازمه سقوطه عن الاعتبار، قال: «وكانّ المتوهم - أي الفاضل النراقي - نظّر في كل استصحاب إلى لحاظ، وغفل عن امتناع الجمع

ذلك^(١) لو كان في الدليل ما بمفهومه يعمُّ النظرين، وإلاَّ^(٢) فلا يكاد يصحُّ إلاَّ إذا سيق^(٣) بأحدهما، لعدم^(٤) إمكان الجمع بينهما^(٥)، لكمال المنافاة بينهما^(٦)، ولا يكون في أخبار الباب^(٧) ما بمفهومه^(٨)

بينهما»^(١) ويستفاد هذا من عبارة الشيخ أيضاً، فراجع الرسائل «٢».

والحاصل: أنه بناءً على ظرفية الزمان لا يجري إلاَّ استصحاب الوجود، ولا يجري استصحاب العدم حتى يرد عليه إشكال المعارضة.

(١) أي: تعارض الاستصحابين إنما يكون فيما إذا عمَّ الدليلُ بمفهومه كلا النظرين.

(٢) أي: وإن لم يكن في الدليل ما بمفهومه يعمُّ النظرين، فلا يصح جريان الاستصحاب إلاَّ بلحاظ أحد النظرين وهو التَّظَرُّ العرفي، إذ الخطابات ملقاة إليهم.

(٣) أي: سيق الدليلُ بأحد النظرين، وما في النسخة المطبوعة أخيراً من «سبق» بالباء الموحدة لم يظهر له معنىً محصل.

(٤) تعليل لقوله: «فلا يكاد يصحُّ إلاَّ ... إلخ».

(٥) أي: بين النظرين.

(٦) وجه كمال المنافاة بين النظرين هو ما عرفت من التناقض.

(٧) ولو فرض ظهور دليلٍ في ذلك فلا بدَّ من رفع اليد عنه، لما مرَّ من امتناع الأخذ بالنظرين معاً.

(٨) الضمير راجع إلى «ما» الموصول المراد به الخبر.

«١» حاشية الرسائل، ص ٢٠٦.

«٢» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢١١ - ٢١٢.

يعمّهما^(١)، فلا يكون^(٢) هناك إلّا استصحاب واحد^(٣)، وهو استصحاب الثبوت فيما إذا أخذ الزمان ظرفاً، واستصحاب العدم فيما إذا أخذ قيداً، لما^(٤) عرفت من أن العبرة في هذا الباب^(٥) بالنظر العرفي، ولا شبهة^(٦) في أن الفعل فيما بعد ذاك الوقت معه [مع ما] قبله^(٧)

(١) أي: يعم التّظّر العرفي والعقلي.

(٢) هذه نتيجة عدم دليلٍ يعمّ بمفهومه النظرين.

(٣) هذا تعريض بمن يُجري استصحابين ويُلقى بينهما التعارض.

(٤) تعليل لقوله: «فلا يكون هناك إلّا استصحاب واحد» وحاصل التعليل كما

تقدم: أن المرجع في تعيين الموضوع في الاستصحاب هو العرف، فإن كان الزمان بنظره ظرفاً جرى استصحاب الثبوت، وإن كان قيداً جرى استصحاب العدم.

وبالجملة: فالجاري في المقام استصحاب واحد، وهو إمّا وجودي على تقدير،

وإمّا عدمي على آخر، لا استصحابان حتى يتعارضا.

(٥) أي: باب الاستصحاب، ووجه العبرة بالنظر العرفي في ذلك هو كون

الخطابات الشرعية ملقاةً إلى العرف، فلا بدّ من الرجوع إليهم في فهم معانيها.

(٦) غرضه بيان ما يفهمه العرف في الفعل المقرون بالزمان، من اتحاده في صورة

الظرفية وتعدده في صورة القيدية، فالفعل مع الزمان موضوع وبدونه موضوع آخر،

فلا يجري فيه الاستصحاب، بخلاف ظرفية الزمان، فإنّ الفعل معه وبدونه موضوع

واحد، فيجري فيه الاستصحاب.

(٧) أي: مع الفعل قبل ذلك الوقت. هذا بناءً على النسخ القديمة، وبناءً على ما

في طبعة مؤسسة آل البيت عليه السلام من ضبط العبارة «مع ما قبله» فالمراد بالموصول

أيضاً هو الفعل.

متحد^(١) في الاول^(٢) ومتعدد في الثاني^(٣) بحسبه^(٤). ضرورة^(٥) أن الفعل المقيّد
بزمان خاص غير الفعل في زمان آخر، ولو^(٦) بالنظر المسامحي العرفي.
نعم^(٧)، لا يبعد

(١) خبر قوله: «أنّ الفعل» وضمير «قبله» راجع إلى «ذلك الوقت».

(٢) وهو ما إذا أخذ الزمان ظرفاً.

(٣) وهو ما إذا أخذ الزمان قيداً.

(٤) أي: بحسب العرف، يعني: ولا شبهة في أنّ الفعل بحسب نظر العرف متحد

في الاول، ومتعدد في الثاني.

(٥) تعليل للتعدد في صورة قيديّة الزمان، وحاصله: أنّ القيد يضيّق دائرة

موضوع الحكم، ويخرج الإطلاق عن تمام الموضوعية، فإذا قال الشارع: «الماء الكرّ
لا ينفعل أو عاصم» اختصّ الحكم بعدم الانفعال بالماء البالغ كرّاً، دون غيره.
فالموضوع - وهو الماء الكر - مغاير للماء غير الكر ولا يتحدان.

ومن القيود: الزمان، إذ لا فرق في القيد المأخوذ في لسان الدليل موضوعاً

للحكم بين الزمان وغيره.

(٦) يعني: حتّى بالنظر المسامحي العرفي فضلاً عن النّظر الدّقي العقلي، غرضه أنّ

العرف مع سعة نظره ومسامحته في تشخيص المفاهيم يحكم بتعدد الفعل المقيّد بالزمان
كالجلوس إلى الزوال، إذا فرض تقيّده بزمان آخر، فإنّ العرف يرى تعدده وتغايره
باعتبار تقيده بزمانين.

(٧) استدراك على قوله: «ومتعدد في الثاني» وإشارة إلى الصورة الرابعة التي

أشرنا إليها في (ص ٤٨٥) بقولنا: «ثانيتها: كون الزمان قيداً للحكم بنحو تعدد
المطلوب ... إلخ».

أن يكون ^{١١} بحسبه أيضاً ^{٢١} متحداً فيما إذا كان الشكّ في بقاء حكمه، من جهة الشكّ في أنّه ^{٣١} بنحو التعدد المطلوب، وأنّ ^{٤١} حكمه ^{٥١} بتلك المرتبة التي كان (*)

وتوضيحه: أنّ التعدد المانع عن الاستصحاب في صورة قيديّة الزمان إنّما هو فيما إذا كان قيداً للحكم بنحو وحدة المطلوب.

وأما إذا كان بنحو تعدد المطلوب، بأن يكون الجلوس مطلوباً مطلقاً، وتقيد به بزمان خاص مطلوباً آخر، بحيث لا تتشلم وحدة الموضوع وهو الجلوس بانقضاء ذلك الوقت، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، بعد كون الفعل واحداً عرفاً، لكون الشكّ شكّاً في بقاء مطلوبيته، وإن كانت مطلوبيته بقاءً لاستنادها إلى مصلحة في ذات المطلق غير المصلحة القائمة بالمقيّد بالزمان الخاص.

وبالجملة: فتكون إحدى صورتَي التقييد - وهي التقييد بنحو تعدد المطلوب - كصورة الظرفية في وحدة الموضوع.

(١) أي: يكون الفعل بحسب النظر المسامحي متحداً ... إلخ.

(٢) أي: كاتحاد الفعل في الزمانين بنظر العقل.

(٣) هذا الضمير وضمير « حكمه » راجعان إلى الفعل.

(٤) معطوف على « أنّه » ومفسّر له، وبيان لاحتمال كونه بنحو تعدد المطلوب.

(٥) يعني: أنّ حكم الفعل الذي كان مع ذلك الوقت بتلك المرتبة القصوى من المطلوبة وإن لم يكن باقياً بعد ذلك الوقت على تلك المرتبة من المطلوبة لدخل

(*) الظاهر أنّ الصواب « كانت » بدل « كان » لكونه صلةً لـ « التي » إذ المرتبة

القصوى من المطلوبة نشأت من الوقت، فكأنّه قيل: « وأنّ حكمه بتلك المرتبة التي

كانت مع ذلك الوقت ... إلخ ».

مع ذاك الوقت وإن لم يكن باقياً بعده ^(١) قطعاً، إلا أنه يحتمل بقاءه ^(٢) بما دون تلك المرتبة ^(٣) من مراتبه، فيستصحب ^(٤) فتأمل جيداً ^(٥).

الوقت فيها، إلا أنه يحتمل بقاءه بما دون تلك المرتبة، إذ مع القطع بعدم بقاءه بانقضاء الوقت يكون من باب وحدة المطلوب دون تعدده.

(١) أي: بعد الوقت.

(٢) أي: بقاء حكم الفعل.

(٣) أي: المرتبة العليا من المراتب التي كان الحكم واجداً لها في ذلك الزمان.

(٤) بدعوى: أن الحادث على فرض حدوثه يكون وجوداً بقائياً بنظر العرف للموجود السابق، نظير السواد الضعيف بالنسبة إلى الشديد منه، ولا يعدُّ بنظرهم موجوداً مباحيناً للموجود السابق، هذا في الأعراض الخارجية.

ويمكن أن يكون منه وجوب صلاة الجمعة في عصر الغيبة بناءً على وجوبها التخييري، بدعوى أن هذا الوجوب عرفاً وجود استمراري لوجوبها في عصر الحضور، وإن كان ذلك الوجوب تعيينياً وهذا تخييرياً، فتدبر.

(٥) لعلّه إشارة إلى منع جريان الاستصحاب فيما إذا أخذ الزمان قيداً، ضرورة أن القيد دخيل في الموضوع أو المحمول، وانتفاؤه على كلا التقديرين قادح في وحدة القضية المتينة والمشكوك، ومع هذا القدح كيف يجري الاستصحاب؟

وتشابه حكمي فعلٍ في زمانين لا يوجب وحدة الموضوع المصححة لجريان الاستصحاب، فإن حكم الصلاة والصوم وهو الوجوب متحد سنياً مع تغاير متعلقيهما وتباينهما. بل الشك في القدح أيضاً يمنع عن جريان الاستصحاب، لكون الشك في وحدة الموضوع موجباً للشك في صدق «النقض» المانع عن صحة التمسك بدليل الاستصحاب، كما لا يخفى.

إزاحةٌ وهم^(١) لا يخفى أن

(١) هذا الوهم من الفاضل النراقي رحمته، فإنه بعد بيان تعارض استصحابي الوجود والعدم في مثال وجوب الجلوس يوم الجمعة إلى الزوال على ما تقدم في عبارته، ذكر أمثلةً أخرى للتعارض المزبور:

منها: ما إذا عرض للمكلف مرض يوجب الشك في وجوب الصوم عليه، فإن استصحاب وجوب الصوم قبل عروض المرض، واستصحاب عدمه الأصلي قبل تشريع وجوب الصوم، يجريان ويتعارضان.

ومنها: ما إذا خرج المذي من المتطهر، فإنه يجري فيه استصحاب الطهارة قبل خروجه، واستصحاب عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، ويتعارضان.

ومنها: ما إذا غسل ثوبه المتنجس مرةً، وشك في حصول الطهارة له بذلك، فإنه يجري فيه استصحاب النجاسة قبل الغسل، واستصحاب عدم كون ملاقة البول مثلاً سبباً للنجاسة بعد الغسل مرةً، فيتعارضان ويتساقطان.

ففي هذه الأمثلة ونظائرها تسقط الاستصحابات بالتعارض، إلا أن يكون هناك استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم، كاستصحاب عدم جعل مشكوك الرافعية رافعاً، حيث إن منشأ الشك في بقاء الوضوء بعد خروج المذي هو الشك في رافعية المذي للطهارة، فإذا جرى الاستصحاب في عدم رافعيته منع ذلك عن جريان استصحاب عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي.

ثم قال الفاضل: «هذا في الأمور الشرعية. وأمّا الأمور الخارجية كالיום والليل والحياة والرطوبة والجفاف ونحوها مما لا دخل لجعل الشارع في وجودها، فاستصحاب الوجود فيها حجة بلا معارض، لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارضٍ

الطهارة الحديثة^(١) والخبثية^(٢) وما يقابلها^(٣) يكون ممّا إذا وُجدت

باستصحاب وجودها «^(١)» .

هذا حاصل الوهم، وهو بعض كلام الفاضل رحمته، وقد تعرض الشيخ له ولجملة أخرى من كلامه ودفعه بوجوه ثلاثة، والمصنف رحمته اختار ثانيها هنا وسيأتي بيانه، وأشار إلى أولها في الفعل المقيّد بالزمان، حيث فصل بين كونه ظرفاً وقيداً بقوله: « في خصوص ما لم يؤخذ الزمان إلّا ظرفاً لثبوته لا قيداً مقوماً لموضوعه » وسيأتي بيانه في التعليقة الآتية بعد نقل جملة من كلام الفاضل .

وأما الوجه الثالث، فلم يتعرض له الماتن، فمن أراد الوقوف عليه فليراجع الرسائل «^(٢)» .

(١) إشارة إلى المثال الثاني الذي ذكره الفاضل التراقي رحمته من الوضوء المتعقب بالمذي .

(٢) إشارة إلى المثال الثالث المذكور في كلام الفاضل المتقدم، وهو الشك في طهارة الثوب المتنجس المغسول مرةً، ولم يتعرض المصنف رحمته للمثال الأول وهو وجوب الصوم بعد عروض المرض .

(٣) أي: ما يقابل الطهارة الحديثة هي القذارة النفسانيّة المسماة بالحدث الأكبر والأصغر، وما يقابل الطهارة الخبثية هي القذارات الصورية والنجاسات الظاهرية التي جعل الماء والشمس وغيرهما مطهّرةً لها. والأولى تنحية ضمير « يقابلها » لرجوعه إلى الطهارة الحديثة والخبثية، إلّا أن يرجع إلى جنس الطهارة .

«١» مناهج الأحكام، ص ٢٣٨

«٢» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢١٣

بأسبابها^(١)، لا يكاد^(٢) يشكُّ في بقائها إلّا من قبل الشكِّ

(١) أي: بأسباب الطهارة.

(٢) جواب الشرط في قوله: «إذا وجدت» وهذا جواب الوهم، وتوضيح هذا الجواب الذي هو مختار الشيخ أيضاً يتوقف على الإشارة، إلى أمور:

الأول: أنَّ المراد بالمقتضي في باب الاستصحاب هو مقدار بقاء المستصحب في الزمان، حيث إنَّ لكل موجود إمكاني - حيواني أو نباتي أو جمادي - بحسب طبعه قابلية البقاء في عمود الزمان بمقدارٍ جرت عليه مشية الله تبارك وتعالى، كما تقدم تفصيله في شرح الصحيحة الأولى من صحاح زرارة، عند التعرض لتفصيل الشيخ وغيره في حجية الاستصحاب بين الشكِّ في المقتضي والشك في الرفع، فلاحظ (ص ١٤٠ - ١٤١).

الثاني: أنَّ إطلاق دليل السببية - ولو مقامياً - يقتضي وجود المسبب مرسلًا وبلا شرط، بحيث لو شكَّ في دخل شيء في وجود المسبب صحَّ التمسك بالإطلاق ونفي الشكِّ في دخل المشكوك شرطاً أو شرطاً فيه به.

الثالث: أنَّ إطلاق الناقض على بعض الأحداث يدل على أمرين:

أحدهما: اقتضاء المنقوض للبقاء لولا الناقض، فلو شكَّ في ارتفاعه بوجود حادث كالذي في المثال المذكور، كان من الشكِّ في الرفع، لا من الشكِّ في المقتضي، إذ المفروض دلالة «الناقض» على وجود المقتضي للبقاء في المنقوض، فلا محالة يكون الشكُّ في ارتفاعه من ناحية الشكِّ في الرفع.

ثانيهما: أنَّ المنقوض طهارة تامة موجبة لجواز الدخول في الصلاة ونحوها، والناقض يرفعها ويمنع عن جواز الدخول في المشروط بالطهارة.

إذا عرفت هذه الأمور، اتضح ما في المتن، حيث إنَّ للأحكام الشرعية التي هي

في الرفع لها^(١)، لا من قبل الشك في مقدار تأثير أسبابها، ضرورة^(٢)

من الموجودات الإمكانية الحادثة عند وجود أسبابها أيضاً اقتضاء البقاء في الجملة في عمود الزمان على ما يقتضيه الأمر الأول، كما أن مقتضى إطلاق الأمر الثاني - وهو عدم تقيد أدلة السببية بالزمان - بقاء الأحكام المترتبة على أسبابها، وعدم ارتفاعها بمرور الزمان، وانحصار رفعها في الحادث الزماني، فلو شك في بقائها كان ذلك من جهة الشك في وجود الرفع أو رافعية الوجود كما هو مقتضى الأمر الثالث، لا من جهة الشك في وجود المقتضي، إذ «الناقض» الذي أُطلق على بعض موجبات الحدث يدل على اقتضاء المنقوض للبقاء، ولزوم ترتيب أثره عليه لولا الناقض.

وبالجملة: الأمور المذكورة تثبت السببية التامة للأسباب، وعدم اعتبار شيء وجودي أو عدمي في تأثيرها، واقتضاء مسبباتها للبقاء في جميع الأزمنة، الموجب لكون الشك في ارتفاعها لأجل الشك في الرفع، لا في المقتضي حتى يكون مرور الزمان مفنياً لها.

وعليه، فلا يجري الاستصحاب في مثل عدم جعل الضوء سبباً للطهارة بعد المذي، إذ المفروض انتفاء الشك في اعتبار عدم خروج المذي في سببية الضوء للطهارة بالدليل الاجتهادي، فلا وجه لإجراء الاستصحاب العدمي حتى يُعارض بالاستصحاب الوجودي في الأمثلة التي ذكرها الفاضل النراقي رحمته وغيرها من نظائرها.

(١) هذا الضمير وضميراً «بقائها، أسبابها» راجعة إلى الطهارة.

(٢) تعليل لكون الشك في بقائها لأجل الشك في وجود رفعها، لا لأجل الشك في مقدار تأثير أسبابها، وحاصل التعليل: الحكم ببقاء المسبب عند وجود سببه وعدم ارتفاعه إلا بمحدوث رافع، وقد عرفت تفصيل هذا المجل قبل أسطر.

أنّها إذا وُجدت بها ^(١) كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها ^(٢)، كانت ^(٣) من الأمور الخارجية أو الأمور الاعتبارية التي كانت لها آثار شرعية ^(٤).

(١) أي: بأسبابها، وضمير «أنّها» راجع إلى الطهارة.

(٢) أي: للطهارة.

(٣) يعني: سواء كانت، فلا فرق فيما ذكرناه - من بقاء الطهارة إذا وُجدت بأسبابها وعدم ارتفاعها إلّا بمحدث رافع - بين كون الطهارة من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع كما احتمله بعض، وبين كونها من الأمور الاعتبارية التي اعتبرها الشارع.

وعلى الاحتمال الأوّل تكون موضوعاً لأحكام شرعية، وعلى الثاني - الذي هو مذهب الجلّ - تكون بنفسها حكماً شرعياً، إن كان معتبرها الشرع، وإن كان معتبرها العرف كما هو ظاهر قوله: «أو الأمور الاعتبارية التي كانت لها آثار شرعية» تكون موضوعاً لأحكام شرعية كلاحتمال الأوّل.

وكيف كان، فغرض المصنف رحمه الله الإشارة إلى بطلان تفصيل الفاضل التراقي بين الأمور الشرعية والخارجية، بتعارض استصحابي الوجود والعدم في الأوّل، وجريان استصحاب الوجود فقط في الثاني، من دون جريان استصحاب العدم فيه حتى يتعارض.

ووجه البطلان ما تقدّم من عدم كون الشكّ في المقتضي مطلقاً، سواء أكان المسبب أمراً خارجياً أم اعتبارياً، حتى يجري فيه استصحاب العدم ويعارض استصحاب الوجود، فاستصحاب العدم لا يجري مطلقاً، من دون فرق بين كون الطهارة من الأمور الخارجية والاعتبارية، في أنّها تبقى متى وُجدت بأسبابها.

(٤) هذا التقييد لتصحيح جريان الاستصحاب في الطهارة، إذ لو لم تكن

فلا أصل^(١) لأصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، وأصالة عدم جعل الملاقاة سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة، كما حُكي عن بعض الأفاضل^(٢)، ولا يكون هاهنا^(٣) أصل إلا أصالة الطهارة أو النجاسة (*).

موضوعاً لآثار شرعية لم يجر فيها الاستصحاب.

(١) هذه نتيجة تأثير الأسباب في مسبباتها بنحو الإطلاق، بحيث لا يشكّ في بقائها إلا من ناحية الشكّ في وجود الرافع لها، لا من جهة الشكّ في مقتضيها حتى يبقى مجال لمثل أصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي.

والحاصل: أنّ غرض المصنف رحمته منع جريان مثل هذا الأصل في الموارد المذكورة في كلام الفاضل، لكون الشكّ الموضوع في تلك الأصول شكّاً في المقتضي، والمفروض أنّ الدليل الاجتهادي بمقتضى إطلاقه الأزمامي ينفي هذا الشكّ، ويثبت استعداد الطهارة ونظائرها للبقاء في سلسلة الزمان، وأنها لا ترتفع إلا بحدوث رافع لها، فعدم جريان الاستصحاب العدمي في تلك الأمثلة وأشباهها إنّما هو لعدم الموضوع أعني به الشكّ، لا لكونه شكّاً في المقتضي، حتى يقال بعدم قدح ذلك في جريان الاستصحاب فيه كما هو مذهب جماعة ومنهم المصنف رحمته.

(٢) وهو العلامة النراقي رحمته، وقد تقدّم نقل بعض كلامه، ويأتي نقل بعضه الآخر في التعليقة.

(٣) أي: في الطهارة الحديثة والخبيثة، فإنّه بعد خروج المذي يستصحب الطهارة الحديثة، وبعد غسل الثوب المتنجس مرةً يستصحب نجاسته، وكلاهما استصحاب وجودي، ولا يجري فيهما استصحاب عدمي حتى يعارض الوجودي.

(*) ينبغي التعرض لكلام الفاضل النراقي أزيد ممّا تقدم في توضيح المتن،

خصوصاً بعد اعتماد بعض الأجلة عليه في إنكار الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلية، ولا بأس بنقل جملة مما أفاده في المناهج أولاً، ثم تحقيق الأمر، قال في محكيها:

«والتحقيق أنّ تعارض الاستصحابين إن كان في حكم وموضوع واحد فلا يمكن العمل بشيءٍ منهما، ويتساقطان، فيرجع إلى أصل البراءة وشبهه، وذلك كما إذا قال الشارع في ليلة الجمعة: صُمْ، وقلنا بأنّ الأمر للفور، وكنا متوقّفين في إفادته المرة أو التكرار، فنقطع بوجوب صوم يوم الجمعة، ونشكّ في السبت، وفيه يتعارض الاستصحابان، لأنّا كنّا يوم الخميس متيقّنين بعدم وقوع التكليف بصوم يوم الجمعة ولا السبت، وبعد ورود الأمر قطعنا بتكليف صوم يوم الجمعة وشككنا في السبت، وهذا شكّ مستمر من حين ورود الأمر إلى يوم السبت، فنستصحب عدم تكليف يوم السبت بالصوم.

وكذا يقطع يوم الجمعة بالصوم، ويشك في السبت، فيستصحب التكليف أي وجوب الصوم، فيحصل التعارض.

فإن قلت: عدم التكليف المعلوم قبل الأمر إنّما يستصحب لولا الدليل على التكليف، واستصحاب الوجوب المتيقن في الجمعة دليل شرعي، فيرتفع عدم التكليف وينقض اليقين باليقين.

قلنا: مثله يجري في الطرف الآخر، فيقال: وجوب صوم الجمعة إنّما يستصحب لولا الدليل على عدمه، واستصحاب عدمه المتيقن قبل الأمر دليل شرعي، فيرتفع الوجوب.

لا يقال: إنّ العلم بعدمه قد انقطع، وحصل الفصل، فكيف يستصحب؟

لأنّا نقول: لم يحصل فصل أصلاً، بل كنّا قاطعين بعدم إيجاب صوم السبت يوم الخميس، وشككنا فيه بعد الأمر ولم نقطع بوجوب صومه أصلاً، فيجب استصحابه ... إلى أن قال:

ويعلم عدم حجية الاستصحاب في القسم الثالث مطلقاً وهو الذي علم ثبوت

الحكم في الجملة أو في حالٍ وشكٍ فيما بعده، لأنّه بعد ما علّم حكم في وقتٍ أو حالٍ وشكٍ في ما بعده، وإن كان مقتضى اليقين السابق واستصحاب ذلك الحكم وجوده في الزمان الثاني أو الحالة الثانية، لكن مقتضى استصحاب حال العقل عدمه، لأنّ هذا الحكم قبل حدوثه كان معلوم العدم مطلقاً، علّم ارتفاع عدمه في الزمان الأوّل، فيبقى الباقي.

مثلاً: إذا علم أنّ الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة، وعلم أنّه واجب الـ الزوال ولم يعلم وجوبه فيما بعده ...» إلى آخر ما حكاه الشيخ عنه وقد تقدم في التوضيح. ومقتضى هذا الكلام وإن كان منع حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلّية، ولذا نسب إليه القول بالمنع مطلقاً، إلّا أنّ صريح كلامه في المستند في استصحاب نجاسة ما جفّفته الشمس التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية، حيث قال في ما أورده بعضٌ على الاستصحاب المذكور ما لفظه:

«وتحقيق المقام وتوضيحه: أنّ الأمور الشرعية على قسمين:

أحدهما: ما يمكن أن يكون المقتضي لثبوته مقتضياً له في الجملة أو إلى وقتٍ، كالوجوب والحرمة ونحوهما، فإنّه يمكن إيجاب شيءٍ أو تحريره ساعةً أو يوماً أو إلى زمانٍ أو مع وصفٍ.

وثانيهما: ما ليس كذلك، بل المقتضي لثبوته يقتضي وجوده في الخارج، فإذا وُجد فيه لا يرتفع إلّا بمزِيل ... وذلك كالملكية ... وشأن النجاسة في الشرعيات من هذا القبيل ... وعلى هذا، فبعد ثبوت النجاسة في الموضوع يحتاج رفعها إلى مزِيل، وما لم يعلم المزِيل يستصحب»^١.

ونحوه كلامه في العوائد^٢، حيث جعل الأحكام الوضعية كالولاية والقضاة

«١» مستند الشيعة، ج ١، ص ٣١٦ - ٣١٧

«٢» عوائد الأيّام، العائدة الحادية والعشرين، ص ٢١٢ - ٢١٣

ونحوهما ممّا يحتاج رفعها إلى مزيل، فلاحظ.

وبهذا يتضح عدم صحة ما نُسب إلى الفاضل النراقي من إنكار حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية مطلقاً تكليفيةً كانت أم وضعية.

وكيف كان، فقد أُورد على كلامه بوجوه:

الأوّل: ما أفاده الشيخ الأعظم رحمته في أوّل اعتراضاته الثلاثة بقوله: «أما أوّلاً:

فلأنّ الأمر الوجودي المفعول إن لوحظ الزمان قيّداً له أو لمتعلقه، بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيّد بكونه إلى الزوال شيئاً، والمقيّد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلقاً للوجوب، فلا مجال لاستصحاب الوجوب، للقطع بارتفاع ما عُلم وجوده، والشكّ في حدوث ما عده. ولذا لا يجوز الاستصحاب في مثل - صم يوم الخميس - إذا شكّ في وجوب صوم يوم الجمعة.

وإن لوحظ الزمان ظرفاً لوجوب الجلوس، فلا مجال لاستصحاب العدم، لأنّه إذا انقلب العدم إلى الوجود المرّدّد بين كونه في قطعة خاصة من الزمان وكونه أزيد، والمفروض تسليم حكم الشارع بأنّ المتيقن في زمان لا بدّ من إبقائه، فلا وجه لاعتبار العدم السابق... إلخ»^(١).

وهذا الإشكال وارد عليه. وإن أمكنت المناقشة فيه:

تارةً بما تقدم في بعض التعاليق من عدم جريان استصحاب العدم في صورة القيدية.

وأخرى بابتناؤه على عموم حجية الاستصحاب للشكّ في المقتضي، لكون الشكّ في بقاء الحكم بعد انقضاء الزمان أو زوال الوصف ناشئاً من الشكّ في المقتضي، وهو مقدار استعداده للبقاء، لا في طروء المزيل، ومن المعلوم مخالفته لمختار الشيخ من عدم حجية الاستصحاب في الشكّ في المقتضي.

إلا أنّ هاتين المناقشتين لا تقدحان في ورود أصل الإشكال على كلام العلامة النراقي، لا عتراه بأنّ المتيقن في زمانٍ لا بدّ من إبقائه بحكم الشارع، ومعه لا وجه لاعتبار العدم الأزلي.

الثاني: عدم اتصال زمان الشكّ باليقين، وقد تقدم تقريره مع جوابه في العبارة المتقدمة عن المناهج.

الثالث: ما عن شيخ مشايخنا المحقق النائيني رحمته من: أنّ المعتبر في الاستصحاب اتصال زمان المشكوك فيه بزمان المتيقن، وهو غير متحقق في المقام، إذ اليقين بالجعل فاصل بين اليقين بعدم الجعل وزمان الشكّ، فالمشكوك فيه متصل بالمتيقن الثاني وهو وجود الجعل، لا باليقين الأوّل وهو العدم، وهذا من نقض اليقين بالعدم باليقين بالوجود لا بالشكّ فيه، ولا مجال معه لاستصحاب عدم الجعل ^(١).

وهذا الإشكال أيضاً وارد على مقالة الفاضل رحمته من تعارض بقاء المجعول وعدمه.

نعم لا يرد هذا الإشكال بناءً على تقرير المعارضة بين استصحاب عدم تعلق الجعل واستصحاب بقاء المجعول، ضرورة كون المتيقن من المجعول - الناقض لعدم الجعل مستمراً - هو نجاسة الماء في ظرف التغير بأحد الأوصاف الثلاثة، فيستصحب، والمتيقن من عدم الجعل هو عدم نجاسة الماء مطلقاً سواء زال تغيره أم لا، والمشكوك فيه هو انتقاض ذلك العدم المطلق بالوجود بسبب تشريع النجاسة لحال قبل زوال التغير، ومن المعلوم أنّه لم يتخلّل بين اليقين بعدم الجعل مطلقاً والشكّ فيه إلاّ اليقين بوجود المجعول في ظرف التغير، وهذا اليقين بالمجعول غير فاصل بين اليقين بعدم الجعل المطلق والشكّ فيه، فأركان استصحاب عدم الجعل مجتمعة، وبجريانه يتحقق التعارض مع استصحاب بقاء المجعول.

وبعبارة أخرى: المتيقن هو عدم جعل النجاسة للماء المتغير في جميع حالاته، أي سواء زال تغيره بنفسه أو بعلاج أم لا. وهذا اليقين إنَّما ينتقض باليقين بجعل النجاسة للماء المتغير في جميع الحالات، ولا ينتقض باليقين بجعل النجاسة في خصوص حال التغير، فيتصل حينئذٍ زمان المشكوك فيه - أعني به نجاسة الماء بعد زوال التغير - بزمان المتيقن وهو عدم جعل النجاسة في جميع حالات الماء.

ولعلّه لذا قرّر بعضُ أعاضم العصر دام ظله إشكال المعارضة بين عدم الجعل وبقاء المجعول^(١) لا بين بقاء المجعول وعدمه، كما يظهر من تمثيل الفاضل التراقي بوجوب الصوم والجلوس.

ثم تعرّض دام ظله لبعض الاعتراضات والجواب عنها، وأهمّها اثنان:

الأوّل: أنّ استصحاب عدم الجعل معارضٌ بمثله في رتبته، فإنّ استصحاب عدم جعل الحرمة معارضٌ باستصحاب عدم جعل الإباحة، للعلم الإجمالي بجعل أحدهما في الشريعة المقدسة، ويقعُ استصحاب بقاء المجعول أعني به الحرمة بلا معارض. وأجاب عنه بوجوه ثلاثة، فراجع كلامه.

الثاني: ما أفاده المحقق النائيني رحمته من أنّ استصحاب عدم الجعل غير جارٍ في نفسه، لعدم ترتب أثر عملي عليه، إذ الجعل هو الإنشاء، والإطاعة والعصيان من آثار المجعول، فالعلم الوجداني بالجعل غير موضوع لحكم العقل بوجوب الامتثال فضلاً عن إحرازه بالأصل، فلا أثر لاستصحاب عدم الجعل كي يعارض به استصحاب بقاء المجعول^(٢).

وأجاب عنه بترتب الأثر على الجعل، فإنّ الأحكام الشرعية أمور اعتبارية قائمة

(١) مصباح الأصول، ج ٣، ص ٣٨

(٢) فوائد الأصول، ج ٤، ص ١٨٣ و ٤٤٧

بنفس الاعتبار وهو المولى، وليست من سنخ الجواهر والأعراض الخارجية، والاعتبار كما يتعلّق بأمرٍ حالي كذلك يتعلّق بأمر استقبالي، ونظيره في الوضع الوصية التمليلية، فالحكم الإنشائي يصير فعلياً بوجود موضوعه و يترتب عليه الإطاعة والعصيان، و يتحقق الموضوع خارجاً يُنشأ الحكم، فلا تنجيز ولا تعذير .

و حيث إنّه يكفي في جريان الأصل موضوعية المستصحب للأثر في ظرف الشكّ وإن لم يكن ذا أثرٍ حال اليقين به، كما يترتب الأثر على المشروط بعد وجود شرطه كالصلاة بعد الزوال، فاستصحاب عدم بقاء الجعل يرفع الأثر حال وجود الموضوع، وبه يرتفع الإشكال .

أقول: ما أفاده في تقريب تعارض اصالتي عدم الجعل وبقاء المجعول يتوقف على تعدد الجعل والمجعول حقيقةً حتى يفرض جريان الأصل في كل منهما. وكلامه المتقدم وإن كان صريحاً في التعدد، إلّا أنّه ينافيه قوله في موضع آخر: «فليس جعل الحكم وإنشأؤه إلّا عبارة عن اعتبار شيءٍ على ذمة المكلف، و يتحقق المعتر بمجرد الاعتبار، بل هما أمر واحد حقيقةً، والفرق بينهما اعتباري كالإنجاد والوجود».

و حيث إنّ الإنشاء عنده هو إبراز الاعتبار النفساني، وبه يتحقق المنشأ والمعتبر، فيشكل الأمر في موارد تخلف أحدهما عن الآخر، كما في الواجب المشروط وبيع الفضولي، لتأخر المعتر عن زمان الإنشاء فيهما، وهذا لا يلتئم مع فرضهما كالإنجاد والوجود المتحدّين حقيقةً و المتعدّدين باعتبار الإسناد إلى الفاعل والقابل .

و بعد تسليم اختلاف الجعل و المجعول حقيقةً، فالظاهر عدم جريان الاستصحاب في الجعل، لوضوح كون منشأ الشكّ في سعة وضيقه - بعد اليقين بانتقاض العدم الأزلّي باليقين بالمجعول - هو الشكّ في سعة دائرة المجعول وضيقها، وباستصحاب بقاءه لا يجري الاستصحاب في عدم الجعل حتى يعارض استصحاب المجعول، وذلك لحكومة استصحاب المجعول عليه، كحكومة سائر الأصول السببية على الأصول المسببية .

وعليه، ففي القليل المتجنس المتمم كراً يجري استصحاب النجاسة، دون

استصحاب عدم جعل النجاسة له، هذا

مضافاً إلى: ما عرفت في تقريب إيراد الشيخ الأعظم على الغافل التراقي رحمته من أن عدم المطلق قد انتقض بالوجود قطعاً، فلا يقين بعدمه حتى يستصحب .
ومع الغض عما ذكرنا، فإن عمدة الإشكال عليه ما تقدم عن شيخ مشايخنا الميرزا النائيني رحمته من عدم ترتب الأثر على استصحاب عدم الجعل .

وجوابه مدّ ظله عن الإيراد غير سليم عن المفاضة . ضرورة أنه بعد الاعتراف بانفكاك الجعل عن المجعول - وأن أثر الجعل ليس إلا جواز إسناد المضمون إلى الشارع والإفتاء على طقه، وأثر المجعول المنوط بوجود الموضوع التنجز بالوصول - إن أريد باستصحاب بقاء الجعل التعبد ببقاء الإنشاء أي اعتبار الحرمان أو الالابدية، فهو معنى عدم النسخ، وهذا لا يتوقف على تحقق الموضوع خارجاً كما هو واضح، لصحة إسناد الحكم الإنشائي إلى الجاعل ما لم يعلم نسخه .

وإن أريد باستصحاب بقاء الجعل ترتيب آثار المجعول عليه حتى يجري الاستصحاب في الجعل بهذا اللحاظ كما أفاده مدّ ظله في رد المحقق النائيني رحمته، فهو غير ظاهر، لأن ترتب الأثر على المجعول ملازم لبقاء الاعتبار والإبراز، ومن المعلوم أن إبقاء نفس الإبراز بعيداً بلحاظ ترتب آثار المجعول من الأصل مثبت .

نعم، إذا أريد من استصحاب بقاء الجعل ترتيب أثر نفسه من صحة إسناد المضمون إلى الشارع دون ترتيب أثر المجعول - مع فرض وجود الموضوع خارجاً - فهو وإن كان سليماً عن إشكال الإثبات، إلا أنه مساوق للتفكيك بين العلة ومعلولها، لوضوح وصول الحكم إلى مرتبة الفعلية بوجود موضوعه، ولا بد من ترتيب أثره عليه، فكيف 'يكتفى' بترتيب أثر نفس الجعل دون المجعول؟ فلاحظ .

هذا بعض ما يتعلق بأصل دعوى تعارض استصحابي عدم الجعل وبقاء المجعول في مطلق الشبهات الحكمية .

وأما ما استثناءه في آخر كلامه من الأحكام الترخيصية لعدم جريان استصحاب

الخامس^{١١}

التنبية الخامس: الاستصحاب التعليقي

(١) الغرض من عقد هذا التنبية تعميم المستصحب للحكم الفعلي من جميع الجهات، وللفعلي من بعض الجهات، ويعبر عن الأوّل بالحكم التنجيزي، وعن الثاني

عدم جعل الإباحة فيها «لكونها متيقنةً في صدر الإسلام، والشريعة إنما تتكفل ببيان الأحكام الإلزامية فحسب، فلا معارض لاستصحاب المجعول»^(١) فيرد عليه:

أولاً: أنّ الإباحة الشرعية التي تعدّ من الأحكام الخمسة تتوقف على جعل الشارع قطعاً، ولا وجه لحصر المجعول في الأحكام الإلزامية خاصة، ويشهد لما ذكرناه مثل قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ﴾^(٢) و﴿أُحِلَّ لَكُمْ صَيْدُ الْبَحْرِ﴾^(٣) ونحوهما مما يدل على جعلها تأسيساً.

وثانياً: أنّه أخصّ من المدعى، فإنّ الاستصحاب والكراهة حكمان ترخيصيان متوقفان على جعل الشارع قطعاً. ولازمه وقوع المعارضة بين استصحابي عدم جـ ر وبقاء المجعول، فلاحظ.

وقد تحصّل: أنّه لا وجه لإنكار الاستصحاب في الشبهات الحكمية الكلّية بدعوى المعارضة المذكورة. نعم لإنكاره فيها وجه آخر، وهو عدم إحراز وحدة الموضوع، لعلنا نذكره في الخاتمة.

«١» مصباح الأصول، ج ٣، ص ٢٠

«٢» المائدة، الآية الأولى

«٣» المائدة، الآية: ٩٦

بالحكم التعليقي تارةً، وبالتقديري أخرى، كما عبّر الشيخ الأعظم رحمته عن استصحاب هذا الحكم في التنبية الرابع بالاستصحاب التقديري تارةً والتعليقي أخرى. وكيف كان، فينبغي قبل توضيح المتن التنبية على أمور ليتضح بها محل النزاع، فنقول وبه نستعين:

الأول: أن المقصود بالشبهة الحكيمة التي وقع الخلاف في جريان الاستصحاب التعليقي فيها وعدمه هو خصوص ما إذا كان الحكم فيها مشروطاً بشرطٍ غير حاصل، كالواجب المشروط المصطلح، فلو قيل برجوع القيود إلى المادة بحيث كان الحكم فعلياً والمتعلق استقبالياً، كان الاستصحاب الجاري فيه تنجزياً لاتعليقياً، لفعلية الحكم حسب الفرض.

الثاني: أن حجية الاستصحاب التعليقي منوطة باعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكيمة الكلّية، كما هو كذلك عند المصنف وغيره. إذ بناءً على إنكاره فيها - كما عن بعض - لا يجري الاستصحاب في الأحكام المعلّقة، وإثما يجري في الموضوعات المعلّقة، لولا الإشكال فيها من جهة أخرى.

الثالث: أن جريان الاستصحاب الوجودي يتوقف على تحقق المستصحب في الوعاء المناسب له، فإن كان من الموجودات الخارجية اعتُبر وجوده في عالم العين. وإن كان من الأمور الاعتبارية اعتُبر وجوده في عالم الاعتبار.

الرابع: أن المستصحب إن كان حكماً شرعياً، فقد يكون جزئياً أي فعلياً بوجود موضوعه، سواء أكان الموضوع بسيطاً أم مركباً، ولا إشكال في جريان الاستصحاب فيه، كالشك في وجوب الحج مثلاً على زيد الذي كان مستطيعاً وزالت عنه استطاعته. وقد يكون كلياً أي منشأً على موضوع مفروض الوجود على نهج القضايا الحقيقية.

والشكّ في بقاء هذا الحكم الكلّي إمّا أن يكون للشك في النسخ الذي يكون مع بقاء الموضوع بجميع حدوده. وإمّا أن يكون لتغير حال من حالات الموضوع، كما في الماء المتغير الذي زال تغيره من قبل نفسه، لا باتصاله بعاصم. وقد بنوا على جريان الاستصحاب التنجيزي في هذين الفرضين.

وإمّا أن يكون الشكّ في بقاء الحكم الكلّي ناشئاً من تبدل حال جزء الموضوع قبل تحقق جزئه الآخر، بأن كان مركباً من جزأين وتحقّق أحدهما، وتبدّل حال من حالات الجزء الموجود قبل حصول الجزء الآخر، ثم تحقق الجزء الآخر، كمثال العصير العنبي المغلي في قوله عَلَيْهِ السَّلَام: «العنب إذا غلي يجرم» حيث إنّ موضوع الحرمة مؤلّف من العنب والغليان، فإذا جفّ العنب وانقلب زيباً قبل الغليان، فهذا هو مورد الاستصحاب التعليقي.

وفي جريانه لإثبات حرمة العصير الزبيبي خلاف، ذهب العلامة الطباطبائي رحمته - فيما حكى عن رسالته المعمولة في حكم العصير العنبي - إلى جريانه ^(١)، وواقفه جمع من المحققين كالشيخ الأعظم والمصنف وشيخنا المحقق العراقي رحمته. وذهب جمع كأصحاب الرياض والمناهل ^(٢) والفصول ^(٣)، والمحقق النائيني رحمته إلى عدم جريانه، وسيأتي وجه إنكاره.

إذا اتضح محل النزاع في هذا التنبيه، فاعلم: أنّ الشيخ استدلّ على اعتبار الاستصحاب في الأحكام المشروطة بوجهين:

«١» حكاه المحقق الآشتياني في بحر الفوائد، ج ٣، ص ١٢٠

«٢» حكاه في المناهل عن مجلس درس والده، فلاحظ: المناهل، ص ٦٥٢

«٣» الفصول الغروية، ص ٣٨١، السطر: ٣١

أحدهما: اجتماع أركانه في نفس الحكم، كالحزمة المعلقة على الغليان في المثال المتقدم، ضرورة أن للحزمة المعلقة حظاً من الوجود، في مقابل عدمها المطلق قبل إنشائها.

ثانيهما: إجراء الاستصحاب التنجيزي في الملازمة بين الحزمة والغليان، لفعلية التلازم بينهما، لعدم إناطة صدق الشرطية بصدق طرفيها، هذا. والمصنف رحمته واقفه هنا وفي الحاشية في الوجه الأول دون الثاني، لما سيظهر. وكيف كان، فإثبات اعتبار الاستصحاب في الأحكام المعلقة منوط بالبحث في مقامين:

أحدهما: في وجود المقتضي له، وهو عموم أو إطلاق أدلة الاستصحاب. والآخر: في عدم المانع أعني به معارضة الاستصحاب التعليقي في كل مورد بالاستصحاب التنجيزي على خلاف الحكم المشروط. ومحصل ما أفاده في المقام الأول: أنه لا فرق في حجية الاستصحاب بين كون المستصحب حكماً فعلياً - أي غير مشروط بشرط غير حاصل - وبين كونه مشروطاً بشرط لم يحصل بعد، خلافاً لمن زعم الفرق بينهما. والوجه في حجية الاستصحاب التعليقي هو اجتماع أركانه فيه من اليقين السابق والشكّ اللاحق ووجود الأثر الشرعي، فيشملة عموم أو إطلاق أدلة الاستصحاب.

توضيحه: أن حرمة ماء العنب وإن كانت مشروطة بالغليان، لكنّها من المجموعات الشرعية، كمجعولية أحكامه المطلقة كملكيتته وجواز بيعه، وتلك الحرمة المشروطة معلومة، ومع عروض حالة على العنب - كصيورته زيبياً - تصير مشکوكة، لاحتمال قيام الحرمة بخصوص العنب، فيجتمع اليقين: الحرمة المشروطة

أنه كما لا إشكال^١ فيما إذا كان المتيقن حكماً فعلياً مطلقاً، لا ينبغي الإشكال فيما إذا كان مشروطاً معلقاً^٢، فلو شك (*) في موردٍ لأجل طروء

التي هي حكم شرعي، والشك في بقائها الناشئ من عروض وصف الزببية عليه، فيشملة دليل الاستصحاب الموجب لحرمة الزبيب أيضاً إذا غلب.

وقد ظهر مما ذكرنا مورد الاستصحاب التعليقي، وأن ضابطه هو كون المستصحب فيه حكماً ثابتاً لموضوع منوطاً بوجود شرطٍ مفقود، كالغليان الذي هو شرط حرمة العصير العنبي، أو منوطاً بقصد مانع موجود، كما إذا أوصى شخص بـ مال لزيد على تقدير ترك شرب التتن، فإن كان زيد فقيهاً وصار تاجراً مثلاً قبل موت الموصي، فإن الشك في ملكية زيد لتبدل حاله - وهو الاشتغال بالعلم - بالتجارة يكون من هذا القبيل، فيقال: «زيد مالك للمال الموصى به بعد موت الموصي الذي هو أحد جزأي موضوع الملكية على تقدير ترك الدخان، والآن كما كان».

هذا إذا لم يعلم ولو من الخارج أن للفقاهة دخلاً موضوعياً، وإلا دار الحكم مدارها وخرج عن مورد البحث.

(١) يعني: في حجية الاستصحاب فيما إذا كان الحكم المتيقن فعلياً من جميع الجهات، وهو المراد بقوله: «مطلقاً» كملكية العنب، وجواز بيعه وأكله، وغيرها من التصرفات الاعتبارية والخارجية المجعولة له مع وجود شرائطها.

(٢) بيان لـ «مشروطاً» لكن المبين - بالفتح - أجلى منه، لإطلاق «المعلق»

(*) الأولى إبدال الفاء الظاهر في التفريع بالواو، ضرورة أن ما ذكر عقيب «الفاء» متمم لمورد الاستصحاب التعليقي لا نتيجة له، حيث إن مقصوده بيان مورد الاستصحاب التعليقي، وهو ما إذا كان الشك في بقاء الحكم التعليقي لطرء حال على الموضوع الموجود - كعروض الزببية على العنب - حتى يصح استصحاب أحكامه

بعض الحالات ^(١) عليه في ^(٢) بقاء أحكامه، ففيما ^(٣) [فكما] صح ^(٤) استصحاب

على المطلق، حيث إنّه انقسم إلى المعلق كما ذهب إليه الفصول، وإلى المنجز
فالاعتصار على قوله: «مشروطاً» أولى.

(١) كمعرض حالة الزبيبة على العنب في المثال المتقدم، فإنّ هذه الحالة سبباً
الشكّ في بقاء الحرمة المعلقة على الغليان.

(٢) متعلق بـ «شك» وضمير «عليه» وكذا ضمائر «أحكامه» في المواضع
الثلاثة راجعة إلى «مورد».

(٣) جواب «فلو» أي: ففي مورد جريان الاستصحاب النجيزي، يجري
الاستصحاب التقديري في حرمة مثل العصير الزبيبي قبل الغليان.

هذا بناءً على ما في أكثر النسخ، وفي بعضها «فكما» والمراد حينئذٍ مجرد تنظير
حجية الاستصحاب التعليقي بالنجيزي، لا الإشارة إلى مورد حجية الاستصحاب
النجيزي.

(٤) هذا ظاهر في اعتبار وجود جميع ما يعتبر في الموضوع بالنسبة إلى أحكامه
المطلقة كالعنب في المثال، فإنّ أحكامه الفعلية التكليفية والوضعية المتقدمة مترتبة
عليه بلا قيد، ولذا يصح استصحاب أحكامه المطلقة إذا شكّ في بقائها.
والاستصحاب التعليقي يجري في هذا الموضوع الذي لم يحصل فيه القيد المعتبر في
الحرمة وهو الغليان، مع نشء الشكّ في بقاء هذا الحكم المعلق عن التغير الطارئ

المطلقة، إذ مع عدم الموضوع لا يصح استصحاب أحكامه الفعلية فضلاً عن المعلقة،
فلو كان عدم الحكم لعدم الموضوع لم يجر فيه الاستصحاب التعليقي، فلا يثبت به
جواز تقليد المجتهد الميت كالشيخ الطوسي رحمته الله في هذا الزمان، بأن يقال: «إنّ الشيخ
كان في زمان حياته جازئ التقليد، والآن كما كان» فإنّ الشكّ في جواز تقليده بعد
وفاته إنّما هو لانتفاء الموضوع، لا لظروء حالٍ على الموضوع كما في زبيبة العنب.

أحكامه المطلقة^(١) صح استصحاب أحكامه المعلقة. لعدم^(٢) الاختلال بذلك^(٣)

على الموضوع وهو العتب.

(١) المراد بأحكامه المطلقة هي الفعلية غير المشروطة بشيء، سواء أكانت تكليفية كجواز شربه وأكله وغيرهما من التصرفات الخارجية، أم وضعية كملكيته وصحة بيعه وهبته وصلحه وغيرها من التصرفات الاعتبارية، فكما يصح استصحاب أحكامه المطلقة - إذا فرض الشك في بقائها - كذلك يصح استصحاب أحكامه المشروطة التي لم يحقق تحققها، إذا شك في بقائها لطوء وصف على الموضوع.

(٢) تعليل لقوله: «صح استصحاب أحكامه المعلقة» توضيحه: أن أركان الاستصحاب - من اليقين بالثبوت والشك في البقاء ووجود الأثر الشرعي - موجودة في الشك في الأحكام المعلقة، كوجودها في الأحكام المطلقة بناءً على صحة جريان لاستصحاب في الأحكام الكلية.

والوجه في اجتماع أركانه هنا هو: أن للحكم المعلق - على وجود شرط مفقود أو على فقد مانع موجود - نحو وجود لم يثبت لحكم موضوع آخر، مثلاً ليس للنمر حكم الحرمة إذا غلى، ويصدق عليه أنه فاقد للحرمة على تقدير الغليان. بخلاف العنب فإنه واجد للحرمة على هذا التقدير، واليقين بهذا الحكم المشروط والشك في بقائه مما يصدق عليه «اليقين بشيءٍ والشك فيه» فيشمله عموم أو إطلاق دليل الاستصحاب. ولا دليل على اعتبار فعلية الحكم المتيقن بحيث تقدر تعليلته في الاستصحاب.

وبالجملة: فالملتضي لجريان الاستصحاب التعليقي موجود والمانع مفقود، حيث إن ما ذكره مانعاً ليس صالحاً للمناعة.

(٣) أي: بسبب التعليق.

فيما اعتبر في قوام الاستصحاب من ^(١) اليقين ثبوتاً ^(٢) والشك بقاءً.
وتوهم ^(٣)

(١) بيان لـ « ما » الموصول، فقوام الاستصحاب هو اليقين بالوجود والشك في البقاء.

(٢) التعبير بالثبوت دون الوجود للتعميم لجميع المستصحابات حتى العدمية، حيث إنَّ لها نحو تقرر.

وبالجملة: مختار المصنف رحمته هو ما نسب إلى المشهور من حجية الاستصحاب التعليقي، خلافاً لجماعة.

(٣) استدلل المنكرون لحجية الاستصحاب التعليقي بوجوه يرجع بعضها إلى عدم مقتضي للاستصحاب، وبعضها إلى وجود المانع عنه، وهذا أولها، ومرجعه عدم مقتضي له، وهو المنسوب إلى صاحب الرياض رحمته.

قال السيد المجاهد رحمته - في ردِّ تمسك السيد العلامة الطباطبائي رحمته على حرمة العصير من الزبيب إذا غلّي بالاستصحاب، ودعوى تقديمه على استصحاب الإباحة -: « وبالجملة: يشترط في حجية الاستصحاب ثبوت أمر من حكمٍ وضعي أو تكليفي، أو موضوع، في زمان من الأزمنة قطعاً، ثم يحصل الشك في ارتفاعه بسبب من الأسباب، فلا يكفي مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات، فالاستصحاب التقديري باطل، وقد صرح بما ذكرناه والذي العلامة رحمته في أثناء الدرس، فلا وجه للتمسك باستصحاب التحريم » ^(١) «(*)».

(*) تعليلُ عدم جريان استصحاب التحريم هنا بأجنبيته عن الاستصحاب

أَنَّهُ^(١) لا وجود للمعلّق^(٢) قبل وجود ما علّق عليه، فاختلّ أحد ركنيه^(٣)، فاسد^(٤)،

ومحصّله: أن المستصحب - وهو الحرمة في المثال - غير موجود، إذ المفروض توقّفها على الغليان الذي لم يحصل بعد، مع وضوح أن وجوده في الاستصحاب الوجودي ضروري، فالمقتضي وهو اليقين بالوجود الفعلي مفقود، ومع عدم المقتضي كيف يجري الاستصحاب؟ فإنّ الحكم المشروط بشرط غير حاصل لا يعدّ موجوداً.
(١) الضمير للشأن.

(٢) أي: للحكم المعلّق، كحرمة ماء العنب المعلّقة على الغليان.

(٣) أي: ركني الاستصحاب، وضمير «عليه» راجع إلى «ما» الموصول.

(٤) خبر «وتوهم» ودفع له، وهذا الجواب ممّا أفاده الشيخ الأعظم^(١) أيضاً،

ومحصّله: أَنَّهُ يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون المستصحب موجوداً في الوعاء المناسب له من الخارج أو الاعتبار، ومن الفعلي والإنشائي، ولا يعتبر خصوصُ الوجود الفعلي في كل استصحاب. فإذا كان المستصحب موجوداً إنشائياً وكانت فعليته منوطاً بشرط غير حاصل، وشكّ في بقائه بسبب طروء حالة على

التعليقي ولو مع البناء على اعتباره أولى، لأنّ مورد التعليقي هو الحكم المشروط بشيء، وهذا مفقود في المقام وهو العصور الزبيني، حيث إنّ مورد الحرمة المعلّقة على الغليان هو الماء المتكوّن بقدرته سبحانه وتعالى في العنب، والزبيب فاقد له، وماؤه خارج عن ذاته وأجنبي عن حقيقته، فلا يكون غليانه موجباً لحرمة.

وبالجملة: فلا موضوع للاستصحاب التعليقي هنا، واستناد عدم جريانه إلى عدم الموضوع له أولى من استناده إلى عدم حجّيته.

فإنَّ المعلق قبله ^(١) إنّما لا يكون موجوداً فعلاً، لا أنّه ^(٢) لا يكون موجوداً أصلاً ولو ^(٣) بنحو التعليق، كيف ^(٤) ؟

موضوعه، جاز استصحابه، لكون الوجود الإنشائي من الموجودات الاعتبارية المشروطة التي يصح استصحابها إذا شكّ في بقائها. ويشهد بكون الحكم المعلق موجوداً جوازُ نسخها وإبقائها في لسان الدليل.

وبالجملة: فالوجود المعلق لا يعدّ معدوماً، ولذا يصح أن يقال: إنّ الحرمة المعلقة على الغليان ثابتة لماء العنب، وغير ثابتة لماء الرمان وغيره من مياه الفواكه. وافتقار الحكم التعليقي من التكليفي والوضعي إلى إنشاء من بيده الاعتبار أقوى شاهدٍ على أنّ له حظاً من الوجود، في مقابل عدمه المطلق، إذ لو لم يوجد شيءٌ بالإنشاء ولم ينتقض به العدم، كان الإنشاء لقلقة اللسان.

(١) يعني: أنّ المنفي قبل وجود المعلق عليه - كالغليان - إنّما هو الوجود الفعلي أي غير المشروط بشيءٍ، دون مطلق الوجود ولو بنحو التعليق والاشتراط، كما هو مقتضى الوجوب والحرمة المشروطين بشرطٍ، على ما هو ظاهر الخطابات المشروطة ومختار المصنف رحمته، كما تقدم في الواجب المشروط.

(٢) أي: أنّ المعلق، والمراد به الحكم.

(٣) وصلية وقيد للمنفي، يعني: لا أنّ الحكم المعلق ليس له حظٌّ من الوجود أصلاً حتى الوجود التعليقي.

(٤) غرضه إقامة الشاهد على كون الحكم المعلق موجوداً لا معدوماً، يعني: كيف لا يكون للحكم المعلق وجودٌ أصلاً ؟ مع وضوح تعلق الخطاب به بمثل قوله: «ماء العنب إذا غلى يحرم» فهذا الخطاب يُنشأ الحكم التحريمي معلقاً على الغليان، ومن المعلوم أنّ المنشأ معدومٌ قبل الإنشاء، فلو لم يوجد بالإنشاء كان الإنشاء لغواً.

والمفروض أنه ^(١) مورد فعلاً للخطاب بالتحريم مثلاً أو الإيجاب، فكان ^(٢) على يقين منه قبل طروء الحالة، فيشك فيه ^(٣) بعده ^(٤)، ولا يعتبر ^(٥) في الاستصحاب

نعم، الموجود به وجود معلق، وهو في وعاء الاعتبار نحو وجود، وإذا تعلّق اليقين والشكّ بهذا النحو من الوجود صار من صغريات كبرى الاستصحاب، فيشمّله دليّله.

(١) أي: أنّ الحكم المعلق، يعني: والمفروض أنّ الحكم المعلق موردٌ فعلاً للخطاب الإنشائي بالتحريم كالحزمة المعلقة على الغليان، أو إنشاء الملكية لشخصٍ بعد موت الموصي، فإنّ الملكية الفعلية للموصي له غير حاصلة. لكن الملكية المعلقة على موت الموصي موجودة في وعاء الاعتبار. وربما توجب هذه الملكية المعلقة اعتباراً ووجاهةً للموصي له عند العقلاء، لم تكن له هذه الوجاهة قبل الوصية.

(٢) بعد أن بيّن أنّ للحكم المعلق على وجود شرطٍ نحو وجود، وليس من المعدوم المطلق، أراد أن يذكر كيفية جريان الاستصحاب فيه، وقال: إنّه كان على يقينٍ من الحكم المعلق قبل طروء الحالة - كالزبيبة على العنب - فيشك في ذلك الحكم المعلق بعد عروض تلك الحالة.

(٣) هذا الضمير وضمير « منه » راجعان إلى « المعلق » ويمكن رجوعهما إلى الخطاب بالتحريم مثلاً أو الإيجاب، تحفظاً على إرجاع الضمير إلى القريب، وإلاّ فالمفاد واحد.

(٤) أي: بعد طروء الحالة.

(٥) يعني: ولا يُعتبر - في صدق الاستصحاب - غيرُ اليقين بثبوت شيءٍ والشكّ في بقاءه، وذلك موجود في المقام، لليقين بالحكم المعلق على أمرٍ غير حاصل، والشكّ في بقاءه، لتغير حالٍ من حالات الموضوع.

إلا الشكّ في بقاء شيءٍ كان على يقينٍ من ثبوته، واختلاف^{١)} نحو ثبوته^{٢)} لا يكاد يوجب تفاوتاً في ذلك^{٣)} (*).

فغرضه من قوله **ثَبُتَ**: «ولا يعتبر في الاستصحاب» تطبيق ما يعتبر في الاستصحاب - من اليقين بالثبوت والشكّ في البقاء - على المقام، وأنّ المقتضي لجريان الاستصحاب في الحكم التعليقي موجود كالحكم الفعلي. واختلاف كيفية ثبوت الحكم ووجوده من حيث الفعلية والتعليقية ليس مانعاً عن جريان الاستصحاب في الأحكام المعلّقة، فإنّ وجود كل شيءٍ بحسبه.

(١) إشارة إلى ما ذكرناه من عدم مانعية تعليلية الحكم عن جريان الاستصحاب التعليقي، وأنّ اختلاف نحو ثبوت الحكم من حيث الفعلية والتعليلية لا يوجب تفاوتاً في أركان الاستصحاب.

(٢) هذا الضمير وضمير «ثبوته» المتقدم راجعان إلى «شيء».

(٣) أي: في اليقين والشكّ اللذين هما ركنا الاستصحاب.

(*) لا يخفى أنّه يظهر ممّا أفاده المصنف ضعف ما في تقارير المحقق النائيني **تَبَيَّنَ** في منع الاستصحاب التعليقي من «أنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، ولا يعقل أن يتقدّم الحكم على موضوعه، والموضوع للنجاسة والحرمة في مثال العنب إنّما يكون مركّباً من جزأين: العنب والغليان، من غير فرق بين أخذ الغليان وصفاً للعنب، كقوله: العنب المغلي يحرم وينجس، أو أخذه شرطاً كقوله: العنب إذا غلى يحرم وينجس، لأنّ الشرط يرجع إلى الموضوع ويكون من قيوده لا محالة، فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم، ومع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقائه، لما تقدم من أنّه يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون للمستصحب نحو وجودٍ وتقرّر في الوعاء المناسب له، فوجود أحد جزأي الموضوع المركّب كعدمه لا يترتب عليه الحكم الشرعي ما لم ينضم إليه الجزء الآخر.

نعم، الأثر المترتب على أحد جزأي المركّب هو أنّه لو انضَمَّ إليه الجزء الآخر لترتب عليه الأثر، وهذا المعنى - مع أنّه عقلي - مقطوع البقاء في كل مركّب وُجد أحدُ جزأيه فلا معنى لاستصحابه»^(١).

توضيح وجه الضعف: أنّ مناط منع جريان الاستصحاب التعليقي بنظره تقريباً هو اعتبار الوجود الفعلي في الاستصحابات الوجودية، وعدم كفاية الوجود التقديري فيها، كما هو مقتضى قوله: «إنّ نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول» وقوله: «فوجود أحد جزأي الموضوع المركّب كعدمه» وكذا بعض كلماته الآخر. ولكنك قد عرفت أنّ للوجود المعلق كالوجود الفعلي حظاً من الوجود، ولذا يصدق «الحرام» على ماء العنب على تقدير الغليان، ولا يصدق على عصير التمر وغيره. وكذا يصدق على زيد الموصى له «أنّه مالك المال الكذائي بعد موت الموصي» ولا يصدق على عمرو الذي لم يوص له بشيء. وهذا الصدق أقوى شاهد على أنّ للحكم المعلق قبل حصول المعلق عليه حظاً من الوجود، فاستصحاب الحكم المعلق من ناحية الوجود لا إشكال فيه.

وأما قوله: «نعم الأثر المترتب على أحد جزأي المركّب» إلى قوله: «وهذا المعنى مع أنّه عقلي مقطوع البقاء ... إلخ» الذي مرجعه إلى إشكالين: أحدهما: أنّ الأثر المترتب على انضمام الجزء الآخر إلى الجزء الموجود من الموضوع، عقلي.

والآخر: أنّه مقطوع البقاء لا مشكوك البقاء حتى يجري فيه الاستصحاب. ففيه: أنّ الكلام ليس في الشكّ في ترتب الأثر على انضمام الجزء الآخر إلى الجزء الموجود من الموضوع حتى يرد عليه هذان الإشكالان. وبيان آخر: ليس الشكّ في ترتب الأثر أعني به الحرمة على تقدير غليان ماء

العنب مثلاً، إذ هذا الشك لا يتصور إلا إذا كان الشك في النسخ. وهو خلاف الفرض، إذ المفروض أن منشأ الشك في بقاء الحرمة المعلقة هو طروء حالة كالزبينية على الموضوع - وهو العنب مثلاً - موجبة للشك في بقاء الحرمة المعلقة. ومن المعلوم أنها مع عروض هذه الحالة ليست معلومة البقاء ولو مع تحقق الجزء الآخر وهو الغليان، بل لا بدّ في إحراز بقائها حينئذٍ من التثبت بالاستصحاب.

وبالجملة: فقد اتّضح ممّا ذكرناه: أن قول المقرر رحمته: «ففيما نحن فيه ليس للعنب المجرد عن الغليان أثر إلا كونه لو انضم إليه الغليان لثبتت حرمة وعرضت عليه النجاسة، وهذا المعنى ممّا لا شك في بقاءه، فلا معنى لاستصحابه» ليس مرتبطاً بالجهة المتعلقة بالاستصحاب التعليقي، حيث إنّ الخوج إلى هذا الاستصحاب ليس هو مجرد عدم تحقق الجزء الآخر أعني به الغليان الذي لا شبهة في فعلية الحرمة بوجوده، ضرورة أن ترتب فعلية الحرمة على وجوده قطعي، وليس مورداً للاستصحاب، بل مورده هو الشك في بقاء الحكم المعلق أو المطلق، لتبدل حال من حالات موضوعه، وأن التعليق ليس مانعاً عن جريان الاستصحاب فيه، فيجري فيه كما يجري في المطلق، كملكية العنب.

كما اتّضح ما في قوله رحمته: «وأما حديث كون العنب والزبيب من حالات الموضوع لا مقوماته» إلى قوله: «والكلام في المقام إنّما هو في مرحلة الثبوت والحدوث ... إلخ» من الإشكال، فإنّ المعيار عند المحقق النائيني وغيره في الاستصحابات الوجودية هو الوجود الفعلي للمستصحابات، وقد عرفت ما فيه.

وقد ظهر ممّا ذكرناه ضعف ما أُفيد من: «عدم الوجود للمستصحب في الاستصحاب التعليقي بناءً على رجوع القيود إلى الموضوع، حيث إنّ الموضوع المركّب قبل تحقق تمامه لا وجود لحكمه حتى يشك في بقاءه، فنحتاج إلى استصحابه»^{١١}

وبالجملة: يكون الاستصحاب متمماً لدلالة الدليل^{١١} على الحكم فيما

(١) بعد إثبات جريان الاستصحاب في الحكم التعليقي كجريانه في الحكم الفعلي، نبّه على فائدة جريان الاستصحاب في جميع الموارد ومنها المقام. ومحصله: أنّه إذا ثبت حكمٌ مطلق - أو مشروطٌ - لموضوعٍ فاقدر لإطلاقٍ يشمل جميع حالاته، وشكٌّ في ثبوت ذلك الحكم لبعض حالاته المتبادلة، كان الاستصحاب متمماً لقصور دلالة الدليل، ومُثبتاً للحكم في ظرف عدم دلالة دليله، فالاستصحاب متممٌ شمولي لدلالة الدليل الاجتهادي المثبت للحكم لا يكون لدليله إطلاقٌ يشمل جميع حالات الموضوع، فالاستصحاب بمنزلة إطلاق الدليل في إثبات الحكم الثابت بالدليل الاجتهادي لموضوعٍ - في الجملة - لذلك الموضوع في حالاته المتبادلة.

وعلى هذا، فالحرمة المعلقة على غليان ماء العنب لو شكّ فيها - لأجل تبدل حال العنبية بالزبيبية، وفُرض عدم دلالة دليل الحرمة على شمول الحكم لحال

لما عرفت من أنّ للحكم المعلق نحو وجودٍ في مقابل العدم المطلق، ولا دليل على اعتبار أزيد من هذا الوجود للمستصحب في الاستصحاب الوجودي، فلو شكّ في سقوط حدّ شرب الخمر بالتوبة قبل قيام البينة عليه، فلا مانع من استصحاب وجوب الحدّ المعلق على عدم التوبة، فأيّ مانعٍ من استصحاب هذا الحكم المعلق إذا شكّ في بقاءه لا لأجل النسخ، بل لعروض حالة كالتوبة أوجبت الشكّ في ذلك.

فالكلام كلّهُ في أنّ التعليق في الأحكام - لمنعه عن فعلية وجود الحكم المعلق - هل هو مانع عن جريان الاستصحاب أم لا ؟ وقد عرفت أنّ للحكم المعلق قبل حصول المعلق عليه نحو وجودٍ يوجب صحة جريان الاستصحاب فيه لو شكّ في بقاءه.

أهمل أو أجهل^(١)، كان^(٢) الحكم مطلقاً أو معلّقاً، فبركته^(٣) يعمُّ الحكم للحالة

الزبينية - يجري فيها الاستصحاب، كما يجري في أحكامه المطلقة كالملكية وجواز الأكل وغيرهما من الأحكام الفعلية لو فرض شكّ فيها لطروء حال كالزبينية على العنب.

ولا يخفى أنّ ما أفاده بقوله: «وبالجملة» كان ممّا لا بدّ منه لإثبات حجية الاستصحاب في الأحكام المعلّقة، وقد نبّه عليه في الحاشية^(٤) أيضاً بعنوان مقدمة الاستدلال، ولم يتعرض له الشيخ الأعظم، ولعلّه لوضوح الأمر.

وكيف كان، فالأولى تبديل قوله: «وبالجملة» إلى ما يدلّ على التعليل، بأن يقال: «لأنّ الاستصحاب متمم لدلالة الدليل على الحكم ... إلخ» وذلك لظهور: «بالجملة» في كونه خلاصةً لما تقدم، مع أنّه لم يسبق منه هذا المطلب حتّى يكون هذا خلاصةً له.

(١) الإهمال هو كون المتكلم في مقام الجعل والتشريع فقط من دون تعرضٍ للخصوصيات الدخيلة فيه، والإجمال هو عدم بيان المراد للمخاطب، وتأديته بلفظٍ قاصر عن تأديته، كتكلمه بلفظٍ مجملٍ لاشتراكه بين معنيين أو معانٍ، مع عدم نصب قرينةٍ معيّنةٍ على مراده.

(٢) يعني: سواء أكان ذلك الحكم الثابت بالدليل المهمل أو المجمل مطلقاً أي فعلياً، أم معلّقاً أي مشروطاً، فبركة الاستصحاب يصير الحكم عامّاً لحالات الموضوع.

(٣) أي: فبركة الاستصحاب يصير الحكم شاملاً للحالة الطارئة كالزبينية.

الطارئة اللاحقة كالحالة ^(١) السابقة، فيحكم ^(٢) مثلاً بأنّ العصير الزبيبي يكون على ما كان عليه سابقاً في حال غيبته ^(٣)، من ^(٤) أحكامه المطلقة والمعلّقة ^(٥) لو شكّ فيها، فكما يحكم ^(٦) ببقاء ملكيته يحكم بحرمته على تقدير غليانه (*).

- (١) أي: كشمول الحكم للحالة السابقة، وهي الوصف الأوّل كالغيبية.
- وبالجملة: فالاستصحاب يُثبت الحكم المطلق كالملكية، أو المعلق كالحرمة للزبيب، بعد أن كان نفس الدليل الاجتهادي قاصراً عن إثباتهما للزبيب، لاختصاص دلالته بالغيب الذي هو مورده.
- (٢) هذه نتيجة تعميم الحكم ببركة الاستصحاب الذي هو بمنزلة الإطلاق الأحوالي للدليل الاجتهادي.
- (٣) التي هو مورد الدليل الدال على أحكامه المطلقة والمعلّقة.
- (٤) بيان للموصول في قوله: «ما كان عليه».
- (٥) المطلقة كالملكية وجواز الأكل وغيرها من التصرفات الاعتبارية والخارجية، والمعلّقة كالحرمة المشروطة بالغليان. وكوجوب الزكاة المشروط بالنصاب فيما إذا شكّ في وجوبها، لصيرورة النصاب كلاً أو بعضاً متعلقاً للرهن.
- (٦) غرضه أن وزان الحكم المعلق وزان الحكم المطلق في جريان الاستصحاب، والتعليقية من حيث هي ليست مانعة عن جريانه ما لم تقدح في أركان الاستصحاب من اليقين والشكّ وغيرهما.
- هذا ما يتعلق بالوجه الأوّل على عدم حجية الاستصحاب التعليقي وجوابه.

(*) كلام المصنف رحمته إلى هنا ناظر إلى جريان الاستصحاب في الأحكام المعلّقة بمعنى رجوع القيد إلى الهيئة. وبناءً على رجوعه إلى المادة وإطلاق الحكم، فاختار في

الحاشية أن جريانه أوضح حالاً، قال فيها: «هذا كله لو كان الحكم حقيقةً مشروطاً كما هو ظاهر القضية التعليقية. وأما لو كان القيد في الحقيقة راجعاً إلى الموضوع، بأن يكون العصير المغلي حراماً، فالأمر في صحة الاستصحاب أوضح، لأنه يكون استصحاباً لما ثبت محققاً وبالفعل من الحكم للمغلي من العصير سابقاً، وشك فيه لاحقاً... إلخ»^(١).

وظاهره كما أوضحه تلميذه المحقق^(٢) هو: أن القضايا الشرعية إن كانت على نهج القضايا الخارجية التي ينشأ الحكم فيها للأفراد الموجودة بالفعل أو التي ستوجد فيما بعد، فلا فعلية للحكم قبل وجود الموضوع.

وإن كانت على نهج القضايا الحقيقية التي يُنشأ الحكم فيها للموضوع المفروض وجوده، سواء أكان موجوداً بالفعل أم سيوجد أم لم يقدّر له الوجود أصلاً، فحيث إن تمام الموضوع فيها هو تقدير الوجود بلا دخل لوجوده خارجاً، ففعلية الحكم وما تقوم به ليس إلا فرض الوجود له، وهو محقق بالفعل.

ولما كانت القضايا الشرعية من سنخ القضايا الحقيقية لا الخارجية، فالحرمة للعصير المغلي فعلية بفرض وجوده لا بوجوده خارجاً، والمستصحب نفس هذه الحرمة بعد تبدل حال من حالات الموضوع، ولا تعليق في الحكم حتى يشكل ببعض ما تقدم من أن فعلية الحكم بفعلية موضوعه بجميع قيوده، والحرمة قبل الغليان إنشائية لا فعلية، والحكم الإنشائي مما يصح سلب الحكم عنه حقيقةً. وإن تقدّم الجواب عنه أيضاً.

أقول: لم يظهر فرق بين مثل «العصير المغلي حرام» وبين «العصير العني إذا غلي يجرم» وذلك فإن الأحكام الشرعية وإن كانت محمولة على موضوعاتها على

«١» حاشية الرسائل، ص ٢٠٨

«٢» نهاية الدراية، ج ٥، ص ١٧٣ - ١٧٤

إن قلت : نعم ^(١) ،

(١) هذا إشارة إلى الوجه الثاني من الوجوه التي احتجّ بها المنكرون لحجية الاستصحاب التعليقي، وهو يرجع إلى وجود المانع عن حجتيه.

ومحصّله : أنّ هذا الاستصحاب معارضٌ باستصحاب الحكم الفعلي الذي هو ضدّ الحكم المعلّق، فلا أثر لهذا الاستصحاب التعليقي مع ابتلائه دائماً بالمعارض.

ففي مثال العصير الزبيبي يكون حكمه الفعلي الثابت له قبل عروض الزبيبية للعب هو الإباحة، وبعد عروضها كما تستصحب حرمة المعلّقة على الغليان، كذلك تستصحب حليته المطلقة الثابتة له قبل الزبيبية، وبعد تعارض الاستصحابين يرجع

نفع القضايا الحقيقية التي يفرض فيها الوجود، ولا يعتبر فيها وجود الموضوع خارجاً، كما في «المستطيع يحج» ولو لم يوجد مستطيع أصلاً، وليست كالفضية الخارجية، إلّا أنّ ذلك لا يقتضي فعلية الحكم المنشأ للموضوع المقدّر وجوده قبل وجوده الخارجي، لإناطة فعلية الحكم بفعلية موضوعه بجميع ما يعتبر فيه.

وجعل الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية إنّما هو لتصحیح الإنشاء قبل وجود الموضوع وكفاية فرض وجوده، لا أنّ الحكم فيها فعلي، لكون تمام الموضوع هو تقدير الوجود حتى لا يلزم وجود الموضوع خارجاً في فعلية الحكم.

ويشهد له كلمات المصنف في عدّ مراتب أربع للأحكام الشرعية، مع أنّ محطّ الكلام هو الأحكام المنشأة على نحو القضايا الحقيقية لا غير.

وعليه، فلم يظهر وجهٌ أوضحية جريان الاستصحاب في مثل «العصير المغلي حرام» من مثل «العصير العني إذا غلى يجرم» مع تحقق التعليق والإناطة في مرتبة الفعلية في كلا التعبيرين.

ولعلّ مقصود المصنف أمر آخر لم نقف عليه، فتدبّر في كلامه، زيد في علوّ

ولكنه ^(١) لا مجال لاستصحاب المعلق، لمعارضته ^(٢) باستصحاب ضده المطلق، فيعارض ^(٣) استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حليته ^(٤) المطلقة ^(٥). قلت ^(٦): لا يكاد يضرُّ

إلى قاعدة الحل.

ففي جميع موارد الاستصحابات التعليقية يكون الحكم الفعلي المعارض للحكم المعلق ثابتاً، لعدم خلوّ الموضوع قبل حصول المعلق عليه عن الحكم لا محالة. وعليه، ففرض المستدل من قوله «نعم» تسليم اجتماع أركان الاستصحاب في الاستصحاب التعليقي، وأنّ الثبوت التقديري لا يوجب تفاوتاً في أركان الاستصحاب، كما توهمه المتوهم. ولكنه مع ذلك لا مجال لاستصحاب الحكم المعلق، لا بتلائه بالمعارض دائماً.

فهذا الوجه راجع إلى وجود المانع عن الحجية، كما أنّ الوجه السابق كان راجعاً إلى عدم مقتضي لها. (١) الضمير للشأن.

(٢) أي: لمعارضة الاستصحاب المعلق باستصحاب ضدّ المعلق.

(٣) هذا تطبيق كبرى معارضة الاستصحابين على المثال، وهو حرمة العصير الزبيبي.

(٤) أي: حلية العصير.

(٥) أي: غير المشروطة بشيء، وهي التي كانت ثابتة له قبل الغليان، فتستصحب، للشك في ارتفاعها بالغليان.

(٦) هذا إشارة إلى دفع الوجه الثاني من الوجوه المانعة عن حجية الاستصحاب التعليقي، وحاصله: أنّ كل حكمين متضادين أنيط أحدهما بشيء، فلا بدّ أن يناط

استصحابه^{١١} على نحو^٢ كان قبل عروض الحالة التي شكّ (*) في بقاء حكم

الآخر بنقيضه، لاقتضاء تضاد الحكمين ذلك، كحرمة النكاح المنوطة بالرضاع بشرائطه المقررة، فلا محالة تكون حلية النكاح منوطة بعدم الرضاع، فيكون الرضاع غايةً لحليّة النكاح وشرطاً لحرمته، ومن المعلوم عدم التنافي بين جعل الحلّ والحرمة للنكاح بهذا النحو.

ففي مثال العنب، كما يكون الغليان غايةً لحليته في حال كونه عنباً، وشرطاً لحرمته في تلك الحالة، كذلك يكون غايةً وشرطاً لهما في حال الزبيبية، فكما يصح اجتماع الحلية المغيّة بالغليان مع الحرمة المعلقة عليه قطعاً من دون تضادٍّ بينهما في حال العنبية، فكذلك يصح بقاؤهما في حال الزبيبية استصحاباً من غير تضادٍّ بينهما أصلاً.

وعليه، فاستصحاب الحرمة المعلقة يوجب انتفاء الإباحة مع فرض وجود الغليان خارجاً، الذي هو شرط الحرمة وغاية أمد الحلية، فليس حكم فعلي إلا الحرمة، فلا مجال لاستصحاب الحلية الفعلية حتى يعارض استصحاب الحرمة المعلقة. (١) أي: استصحاب ضده، يعني: لا يكاد يضرّ استصحاب ضده المطلق - وهو الحلية في مثال العنب - على نحو كان قبل عروض حالة الزبيبية مثلاً، الموجبة للشك في بقاء الحكم المعلق وهو الحرمة بعد عروض حالة الزبيبية.

(٢) المراد به الحليّة المغيّة بالغليان، ومن المعلوم ارتفاع الحلية - بهذا النحو -

(*) لما كانت تلك الحالة كالزبيبية موجبةً للشك في بقاء الحكم المعلق، فالأولى أن يقال: «قبل عروض الحالة التي أوجبت الشك في بقاء الحكم المعلق ...». كما أن الصواب تعريف «حكم» ليوافق نعتة وهو «المعلق» ورعاية الإيجاز تقتضي حذف «حكم» كما صنفه قبل ذلك وبعده.

المعلّق بعده ^(١)، ضرورة ^(٢) أنّه ^(٣) كان مغيّاً بعدم ما علّق عليه المعلّق ^(٤)، وما كان كذلك ^(٥) لا يكاد يضرُّ ثبوته ^(٦) بعده بالقطع ^(٧) فضلاً عن الاستصحاب، لعدم ^(٨)

بمحصل غايته.

(١) أي: بعد عروض الحالة.

(٢) تعليل لقوله: «لا يكاد يضر» وحاصله: أن محذور المعارضة إنما يكون بين الحلّ والحرمة إذا كانا مطلقين، أو مشروطين بشيء واحد. وأمّا إذا لم يكونا كذلك - بأن كان أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً، أو كان أحدهما مشروطاً بأمر وجودي والآخر بنقيضه كمثال العنب، حيث إن حرمة مشروطة بالغليان، وحليته منوطة بعدم الغليان - فلا ضير في اجتماعهما، لعدم تضادهما أصلاً، بداهة جواز اجتماع حليّة العنب منوطة بعدم الغليان مع حرمة المعلّقة على الغليان، وعدم تنافيهما أصلاً مع العلم بهما بهذا النحو، فضلاً عن ثبوتهما بالاستصحاب.

(٣) أي: أن ضده المطلق وهو الحلية، يعني: أن الحلية كانت مغيّاة بعدم الغليان الذي علّق عليه الحرمة، والحكم المغيّاً بعدم الغليان لا يضرُّ ثبوته بعد عروض الحالة كالزبينية للعنب بالقطع الوجداني فضلاً عن التعبد الاستصحابي، إذ لا مضادة بين هذين الحكمين المشروط أحدهما بعدم الغليان والآخر بوجوده.

(٤) صفة للحكم المحذوف، المراد به الحرمة في المثال.

(٥) أي: كان مغيّاً بعدم ما علّق عليه الحكم بالحرمة.

(٦) هذا الضمير وضمير «عليه» راجعان إلى الموصول في «ما علّق» المراد به

مثل الغليان.

(٧) متعلق بـ «ثبوته» وضمير «بعده» راجع إلى «عروض الحالة».

(٨) تعليل لقوله: «لا يكاد يضر ثبوته» وقد اتضح آنفاً وجه عدم المضادة

المضادة بينهما ^(١)، فيكونان ^(٢) بعد عروضها بالاستصحاب ^(٣) كما ^(٤) كانا معاً بالقطع ^(٥) قبل ^(٦) بلا منافاة أصلاً، وقضية ذلك ^(٧) انتفاء حكم المطلق [الحكم] بمجرد ثبوت ما عُلق عليه المعلق، فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غايةً للحلية، فإذا شك ^(٨) في حرمة المعلقة بعد عروض حالةٍ عليه،

بينهما، لاشتراط الحلّ بعدم الغليان والحرمة بوجوده.

(١) أي: بين الحلية المغيئة بعدم الغليان والحرمة المعلقة على الغليان.

(٢) هذا متفرع على اشتراط الحكمين، يعني: فيكون الحلُّ المغيًّا بالغليان والحرمة المشروطة به - بعد عروض وصف الزببية الموجب للشك - مجتمعين بالاستصحاب، كما كانا مجتمعين بالقطع للعنب قبل عروض حالة الزببية عليه.

(٣) متعلق بـ «فيكونان» وضمير «عروضها» راجع إلى «الحالة».

(٤) خبر «فيكونان» يعني: فيكون وجود الحكمين بالاستصحاب - بعد عروض حالة الزببية - كوجودهما معاً بالقطع قبل عروض وصف الزببية، بلا منافاة بينهما أصلاً، كما مرّ آنفاً.

(٥) متعلق بـ «كانا».

(٦) أي: قبل عروض الحالة كالزببية، و«بلا منافاة» متعلق بـ «كانا».

(٧) أي: كون الحلِّ مغيًّا بالغليان والحرمة مشروطةً به، يقتضي انتفاء الحكم المطلق - وهو الحلُّ - بمجرد ثبوت ما عُلق عليه الحرمة وهو الغليان، حيث إنّه كما يكون شرطاً للحرمة، كذلك يكون غايةً لأمد الحلية، فوجود الغليان رافع للحلية وموجب للحرمة.

(٨) هذا من نتائج غائية الغليان للحلية وشرطيته للحرمة، وحاصله: أنّه إذا شكّ في حرمة المعلقة على الغليان بعد طرؤ الزببية على العنب، كان ذلك مساوفاً

شك^(١) في حليته المغيأة لا محالة^(٢) أيضاً^(٣)، فيكون الشك في حليته أو حرمة^(٤) فعلاً بعد^(٥) عروضها متحداً^(٦) خارجاً مع الشك في بقاءه^(٧)

للشك في بقاء حليته المغيأة به، إذ مرجع الشك إلى أن الغليان في حال الزببية هل هو شرط وغاية كما كان كذلك في حال العنية، أم لا؟ ففي حال الزببية يشك في حليته وحرمة بعد الغليان، للشك في شرطيته وغائيته في حال الزببية.

(١) جواب «إذا» والملازمة بين هذين الشكّين نشأت من وحدة وزان شرطية الغليان للحرمة وغائيته للحلية، فإن كان ثبوتها له في حال الزببية كثبوتها له في حال العنية، فلا إشكال في ثبوت الحرمة الفعلية له بمجرد الغليان، وإلا بأن شك في ثبوتها له في حال الزببية، كان الحكم الفعلي من الحلية والحرمة مشكوكاً فيه.

(٢) إشارة إلى الملازمة بين الشكّين.

(٣) يعني: كالشك في الحرمة، لما عرفت من الملازمة بين الشكّين.

(٤) هذا الضمير وضمير «حليته» راجعان إلى العصور.

(٥) متعلق بـ «شك» وضمير «عروضها» راجع إلى «حالة».

(٦) يعني: أن الشك في الحكم الفعلي من الحلية والحرمة - بعد طرؤ الزببية مثلاً على العنب - متحد خارجاً مع الشك في بقاء العنب على ما ثبت له من الحلية المغيأة والحرمة المعلقة، والاختلاف بينهما إنما هو في كون أحدهما بلحاظ الحالة السابقة دون الآخر.

وقوله: «متحداً» إشارة إلى رد الحكومة التي أفادها الشيخ رحمته جواباً عن إشكال معارضة الاستصحاب التعليقي مع الاستصحاب التنجيزي، وسيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى عند التعرض لحاشية المصنف على المقام.

(٧) أي: بقاء العصور.

على ما كان عليه^(١) من الحلية والحرمة بنحو كانتا^(٢) عليه، فقضية^(٣) استصحاب حرمة المعلقة بعد عروضها^(٤) الملازم^(٥) لاستصحاب حليته المغيأة حرمة^(٦)

(١) الضمير راجع إلى الموصول في قوله: «ما كان».

(٢) أي: كانت الحرمة والحلية على النحو المزبور، وهو كون الحرمة معلقة على الغليان، والحلية مغية به.

(٣) هذه نتيجة شرطية الغليان للحرمة وغائيته للحلية، فإنه بعد عروض وصف الزبيبية للعنب وتحقيق الغليان خارجاً، يكون مقتضى استصحاب حرمة المعلقة فعلية الحرمة وانتفاء الحلية، لأنه مقتضى استصحاب حليته المغيأة بغاية متحققة خارجاً، كما هو المفروض.

ولا يخفى أنه يستفاد من قوله: «فقضية استصحاب حرمة» إلى قوله: «وانتفاء حليته» الوجه الثالث من الوجوه التي استدلل بها المنكرون لحجية الاستصحاب التعليقي، ومحصله: أن الاستصحاب التعليقي من الأصول المثبتة التي لا نقول باعتبارها.

بيانه: أن الحرمة المعلقة حكم شأني، وليست حكماً فعلياً حتى تكون بنفسها مورداً للاستصحاب، ولا موضوعاً ذا أثر شرعي حتى يجري فيه الاستصحاب. نعم بقاء الحرمة المعلقة إلى أن يصير زبيباً غالياً مستلزم عقلاً لفعلية الحرمة.

(٤) أي: عروض الحالة، وضمير «حرمة» راجع إلى العصور.

(٥) صفة لـ «استصحاب حرمة» وجه الملازمة هو شرطية الغليان للحرمة وغائيته للحلية، واستصحاب الحلية المغيأة يقتضي ارتفاعها بمجرد حصول الغاية، وكون الحكم الفعلي هي الحرمة.

(٦) خبر قوله: «فقضية» وضميره كضمير «حليته» راجع إلى العصور.

فعلاً بعد^(١) غليانه، وانتفاء^(٢) حلّيته^(٣)، فإنّه^(٤) قضية نحو ثبوتها،

(١) قيدٌ لفعلية حرمة.

(٢) معطوف على « حرمة ».

(٣) هذا الضمير وضمير « غليانه » راجعان إلى العصير.

(٤) يعني: أن ما ذكر من ثبوت الحرمة الفعلية وانتفاء الحلّية المقيّاة هو مقتضى كيفية جعل الحكمين، إذ لازم شرطية الغليان للحرمة وغائيته للحلية هو ذلك. وهذا إشارة إلى جواب الوجه الثالث، ومحصله: أن اللوازم على قسمين: أحدهما: لوازم الشيء بوجوده الواقعي، كحكم العقل بضدية الأضداد الوجودية للصلاة، واستحالة اجتماعها معها، كضدية النوم والأكل مثلاً للصلاة، فإن الصلاة بوجودها الواقعي مضادة لهما.

ثانيهما: لوازم الشيء بمطلق وجوده من الواقعي والظاهري، كحكم العقل بلزوم الامتنال للتكليف المنجز ولو بأمانة غير علمية أو أصل، ووجوب المقدمة وحرمة الضد بناءً على كونها من الأحكام العقلية.

فإن كانت اللوازم العقلية من قبيل القسم الأول، لم يكن الأصل الجاري في الملزوم مثبتاً لها، إلّا على القول بحجية الأصل المثبت.

وإن كانت من قبيل القسم الثاني، كان الأصل الجاري في ملزوماتها مثبتاً لها بلا إشكال، والحرمة الفعلية المذكورة وإن كانت من اللوازم العقلية، لكنّها من القسم الثاني الثابت لما هو أعمّ من الواقع والظاهر، فتترتب على الحرمة المعلّقة بالغليان مطلقاً، من غير فرق بين ثبوتها بالدليل، كقوله: « ماء العنب إذا غلى يحرم » وبالأصل، كاستصحاب حرمة المعلّقة بعد صيرورته زيبياً، وسيأتي التفصيل إن شاء الله تعالى في الأصل المثبت.

كان^{١١} بدليلهما أو بدليل الاستصحاب، كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوي الألباب، فالتفت ولا تغفل (*) .

(١) يعني: سواء أكان ثبوتُ الحكمين - اللذين أحدهما مشروط والآخر مغنياً - بدليلٍ اجتهدادي أم أصل عملي كالاستصحاب، وغرضه الإشارة إلى كون الحرمة الفعلية من اللوازم العقلية لمطلق وجود الحرمة المعلّقة أي الأعم من الوجود الواقعي والظاهري، فلا مانع من ترتبها على الحرمة المعلّقة الثابتة بالاستصحاب، من دون إشكال لزوم الإثبات، كعدم مانع قطعاً من ترتبها على الحرمة المعلّقة الثابتة بالدليل الاجتهادي، كما عرفت غير مرّة.

(*) كي لا تقول في مقام التفصي عن إشكال المعارضة: إنّ الشكّ في الحلية فعلاً بعد الغليان يكون مسبباً عن الشكّ في الحرمة المعلّقة، فيشكل بأنّه لا ترتب بينهما عقلاً ولا شرعاً، بل بينهما ملازمة عقلاً. لما عرفت من أنّ الشكّ في الحليّة أو الحرمة الفعليتين بعده متحد مع الشكّ في بقاء حرمة وحليّته المعلّقة، وأنّ قضية الاستصحاب حرمة فعلاً، وانتفاء حليّته بعد غليانه، فإنّ حرمة كذلك وإن كان لازماً عقلاً لحرمة المعلّقة المستصحية، إلّا أنّه لازم أعمّ لها، كان ثبوتها بخصوص خطابٍ أو عموم دليل الاستصحاب، فافهم (*).

(*) قد أشار المصنف في هذه التعليقة إلى أمور:

الأوّل: الحكومة التي ادّعاها الشيخ رحمته الله لدفع إشكال معارضة الاستصحاب التعليقي للتنجيزي، حيث قال: «والثاني - أي المعارضة المزبورة - فاسد، لحكومة استصحاب الحرمة - على تقدير الغليان - على استصحاب الإباحة قبل الغليان»^(١)

تقريب الحكومة على ما في حاشية تلميذة المحقق الآشتياني بُيِّنَ هو أنه « لا معنى للمعارضة المذكورة، إذ الأصل في الحكم المعلق حاكم على الأصل في ضده، فكيف يعارض معه ؟ إذ الشك في ثبوت ضده وعدمه مسبب عن الشك في بقاءه »^(١) هذا .
وحاصله: أن الشك في بقاء حلّة ماء الزبيب المغلي ناشئ عن الشك في بقاء حرمة المعلقة على الغليان، فثبتوها بالاستصحاب ينتفي الشك في الحلّة .
ويقرّر الحكومة بوجوده آخر، لكن جميعها يرجع إلى التقريب المذكور في الحاشية المذكورة .

الثاني: الاعتراض الذي أورده غير واحد على الحكومة المزبورة، وقد تعرّض له المصنف في حاشية الرسائل، وأشار إليه أيضاً في حاشية الكتاب بقوله: « فيشكل بأنّه لا ترتب بينهما عقلاً ولا شرعاً » .

وحاصل الاعتراض: إنكار مبني الحكومة وهو الترتب، وعليّة أحد الشكّين للآخر، وإثبات عرضيتهما وكونهما متلازمين .

توضيح ذلك: أن الشكّ في بقاء الحلّة ليس مسبباً عن الشكّ في الحرمة المعلقة، لأنّ التسبب يقتضي تعدد الرتبة كما هو شأن العلّة والمعلولة، وقد ثبت في محلّه وحدة رتبة الضدين، وأنّ عدم أحدهما ليس مقدّمة لوجود الآخر، وكذا العكس، بل هما متلازمان .

وعليه، فليس عدم الحرمة مقدّمة وعلّة للحلّة حتّى يقال: « إنّ الشكّ في بقاء الحلّة مسبب عن الشكّ في بقاء الحرمة، ويكون الأصل الجاري في بقاء الحرمة رافعاً للحلّة » بل عدم أحدهما ملازم لوجود الآخر، ومع التلازم - وعدم تعدد الرتبة وعدم تسبب أحد الشكّين عن الآخر، وكونهما معلولين لعلّة ثالثة، وهي تأثير الغليان الحاصل حال الزبيبة في الحرمة وعدمه - يتعارض الأصلان لا محالة، وينتفي حديث

الحكومة .

ولذا عدل المصنف عما أجاب به الشيخ في رسائله وطهارته معبراً عنه في الأول بالحكومة، وفي الثاني بالورود مع إبدال استصحاب الحرمة فيه أيضاً باستصحاب النجاسة^(١).

وأجاب هو عن الإشكال بوجه آخر، وهو قوله: «لا يكاد يضر استصحابه على نحو كان قبل ... إلخ» وقد مرّ توضيحه.

وملخصه: أنّ الشكّ في حرمة أو حلّيته فعلاً متحد مع الشكّ في بقاء الحرمة المعلقة والحلّية المغيّاة، وليس شكّاً آخر مغايراً له، ومقتضى شرطية الغليان للحرمة المفروض وجوده خارجاً وغائيته للحلّية هو ارتفاع الحلّية وثبوت الحرمة فعلاً، فإنّ هذا مقتضى كيفية جعل الحكمين وتشريعهما، هذا.

لكنك خير بأنّ هذا الوجه الذي أفاده المصنف رحمه الله جواب عن الحكومة وعن الاعتراض المزبور، لأنّه أنكر تعدد الشكّ فضلاً عن تعدد الرتبة، وأثبت أنّ الشكّ في الحكم الفعلي من الحلّية والحرمة هو عين الشكّ في الحكم الذي كان بعد عروض وصف الزبيبية للجنب، حيث إنّ بعد عروضه صار كل من حلّيته المغيّاة بالغليان وحرمة المعلقة عليه مشكوكاً، وبعد تحقق الغليان خارجاً يكون الشكّ في الحكم الفعلي عين ذلك الشكّ لا غيره، ضرورة أنّ المشكوك فيه أعني به الحلّية الفعلية أو الحرمة كذلك هو عين الحلّية المغيّاة والحرمة المعلقة قبل الغليان، فليس هنا شكّان حتّى يكون أحدهما سبباً للآخر وحاكماً عليه كما أفاده الشيخ رحمه الله، أو يكونا متلازمين حتّى يصير أصلاهما متعارضين، كما هو مقصود المستشكلين على الحكومة.

ثم إنّ المصنف رحمه الله أشار إلى منع الملازمة بين الشكّين - التي أثبتّها منكروا الحكومة في حاشيته على المتن - بقوله: «لما عرفت من أنّ الشكّ في أنّ الحلّية أو الحرمة

الفعليتين بعده متحد ... إلخ» حيث إنّ الاتحاد ينفي موضوع الملازمة المتقومة بالتعدد، ومع فرض الاتحاد لا يبقى موضوع للتلازم، كما لا يبقى موضوع للحكومة المتقومة بشيئين حاكم ومحكوم، فإثبات الاتحاد ينفي موضوع كل من الحكومة والتلازم، ويدفع كليهما.

وبهذا يظهر التهافت بين كلاميه، أعني بما قوله: «باتحاد الشكّ في الحلّة المغيّا مع الشكّ في الحرمة المعلّقة» وقوله: «فإنّ حرمة كذلك وإن كان لازماً عقلاً لحرمة المعلّقة المستصحة» وذلك لاقتضاء الملازمة تعدّد المشكوكين أعني بما الحلّة المغيّا والحرمة المعلّقة، ومع هذا التعدد لا يتصور اتّحاد الشكّين.

مضافاً إلى: أنّه لا يفي بحلّ إشكال المعارضة، لاجتماع أركان الاستصحاب في كل من الحلّة الفعلية للعنب بعد تبدله بالزبيب قبل الغليان، والحرمة المعلّقة عليه، ولمكان التضاد بين المستصحين فالتعبد بكلّ منهما في ظرف الشكّ ينفي الآخر بالملازمة، ومقتضى استصحاب الحلّة الفعلية بعد غليان الزبيب حلّة العصير الغلي، كما أنّ مقتضى استصحاب حرمة العصير العني المعلّقة على الغليان حرمة نقيع الزبيب.

وعليه، فلم يظهر وجه تحكيم استصحاب الحرمة المعلّقة على استصحاب الحلّة المغيّا.

وقد يقال في بيان مرام المصنف: بعدم جريان الاستصحاب في الحلّة الفعلية للزبيب قبل الغليان، لوجود أصل حاكم عليه، وذلك للفرق بين حلّة العنب والزبيب، فحلّة العنب المطلقة قبل الغليان لا تجتمع مع الحرمة المعلّقة. وحلّة الزبيب وإن كانت متيقنة، إلّا أنّها مردّدة بين كونها نفس الحلّة الثابتة للعنب حتّى تكون مغيّاةً بالغليان، أو أنّها حادثة للزبيب بعنوانه كحلّة التمر في مقابل الرطب، فتكون باقيةً ولو بالاستصحاب، ومن العلوم انتفاء احتمال حدوث حلّة أخرى بعنوان الزبيب بأصالة عدمه. فحلّة الزبيب هي حلّة العنب المغيّا بالغليان، وهي ترتفع به،

ولا تكون قابلة للاستصحاب حتى يعارض بها حرمة بعد الغليان .

وهذا نظير ما تقدم في استصحاب الكلّي من أنّ المحدث بالحدث الأصغر إذا رأى بللاً مردّداً بين البول والمني فتوضاً، لم يجز استصحاب كلّي الحدث في حقه، لوجود الأصل الحاكم، وهو أصالة عدم حدوث الجنابة .
وعليه، فجواب المصنف رحمته متين جداً ^(١) .

لكنه لا يخلو من تأمل، ضرورة أنّ حلّة الزبيب المغيّة بالغليان مردّدة بين كونها نفس حلّة العنب المفروض زوالها بتغيير الوصف، وكونها حلّةً حادثةً بعنوان الزبيب وهي باقية، ولا مانع من استصحاب الحلّة على ما هي عليها في نفس الأمر . وأصالة عدم حدوث حلّةً بعنوان الزبيب قاصرة عن نفي الحلّة المردّدة، لما تقدم في استصحاب الكلّي، من أنّ أصالة عدم حدوث الفرد الطويل لا تصلح لنفي الكلّي، لعدم الترتب الشرعي الذي هو شرط الحكومة .

نعم، في مسألة المحدث بالحدث الأصغر إنّما نحكم بكفاية الوضوء، من جهة اندراج المورد تحت الموضوع المركّب من أمر وجودي وعدمي، حيث يجرز الأوّل بالوجدان والثاني بالتعبد .

وليس في المقام موضوع مركّب لينطبق ضابطه عليه .

وعليه، فمشكلة المعارضة باقية بحالها، ولا ترتفع بما أفاده المصنف، كما لا ترتفع بالحكومة التي ذكرها شيخنا الأعظم .

فتلخص من هذا الأمر الثاني مطلبان :

أحدهما : بطلان الحكومة .

ثانيهما : بطلان الملازمة التي أوردوها على الحكومة .

الثالث : أنّ الاستصحاب ليس مثبتاً حتى لا يكون من هذه الجهة حجة، وقد

عرفت توضيحه سابقاً في توضيح قوله: «فقضية استصحاب حرمة» وقد أشار إليه المصنف في الهامش بقوله: «فإن حرمة كذلك وإن كان لازماً عقلاً لحرمة المعلّقة المستصحة ... إلخ» هذا ما يتعلق بحاشية المصنف رحمته على الكتاب.

ولابأس بالتعرض لوجوه أخرى استدللّ بها المنكرون لحجية الاستصحاب التعليقي، غير الوجوه الثلاثة المتقدمة في المتن، فنقول:

الوجه الرابع: ما في شرح المحقق الآشتياني رحمته من قوله: «وقد يدّعي من لا خبرة له في مقابل القائلين بحجية الاستصحاب التعليقي أنّ الوجود التعليقي وإن كان نحواً من الوجود، إلّا أنّ أخبار الاستصحاب منصرفة إلى الوجود التجيزي ولا تشمل الوجود التعليقي. وأنت خير بما فيه»^(١).

وضعه ظاهر، ولذا اكتفى في دفعه بقوله: «وأنت خير بما فيه» فإنّ الانصراف إن كان لكثرة الأحكام المطلقة وقلة الأحكام المعلّقة، ففيه منع صغرى وكبرى.

أمّا الصغرى، فلما فيها: من أنّ كثرة المطلقة وقلة المعلّقة دعوى بلا بينة، لكثرة الأحكام المعلّقة، إذ لا أقل من إناطتها بالشرائط العامة، بل جميع الأحكام معلّقة، إذ المشروط بعد تحقق شرطه لا يصير مطلقاً، لأنّ معنى الإطلاق هو عدم تقيد الحكم بوجود شيءٍ وعدمه، وهذا منافٍ للاشتراط والتقييد، فوجوب الحجج مثلاً بعد تحقق شرطه وهو الاستطاعة لا يصير مطلقاً، بأن يخرج الوجوب عن المشروطية بحيث يصير وجود الاستطاعة وعدمها بالنسبة إليه وإلى ملاكه على حدّ سواء.

وأما الكبرى، فلما فيها من: أنّ كثرة الوجود بنفسها لا توجب الانصراف الصالح لتقييد الإطلاق، إذ الصالح منه للتقييد لا بدّ أن يكون بمنزلة القرينة الحافّة بالكلام المانعة عن انعقاد ظهوره في الإطلاق، وهذا الانصراف لو لم يقطع بعدمه فالشكّ في وجوده كافٍ في لزوم التمسك بالإطلاق وعدم رفع اليد عنه، لكونه من

الشكّ في التقييد الذي يرجع فيه إلى الإطلاق .

وإن كان الانصراف لعدم أنس الذهن بالوجود التعليقي كأنسه بالوجود التجيزي، ففيه: أنّه من الانصراف البدوي الزائل بالتأمل، وذلك لا يصلح للتقييد أيضاً، كانصراف الماء في قوله للكوفي: «توضاً» إلى ماء الفرات، فإذا نزل بها مسافر من مصر مثلاً ومعه شيء من ماء مصر، فهل يصح القول بعدم جواز الوضوء به لانصراف الماء إلى ماء الفرات ؟

فالمتحصل: أنّ دعوى انصراف أخبار الاستصحاب عن الوجود التعليقي غير مسموعة .

الوجه الخامس: انتفاء الموضوع في الاستصحاب التعليقي، ومن البديهي اعتبار بقائه في كل استصحاب، فالعنب المتبدل بالزبيب يعدّ معدوماً، فلا وجه لجريان الاستصحاب التعليقي فيه .

وقد أشار إلى هذا الوجه شيخنا الأعظم رحمته بقوله: «نعم ربما يناقش في الاستصحاب المذكور: تارة بانتفاء الموضوع وهو العنب»^(١) .

وفيه: أنّ مفروض الكلام في حجية الاستصحاب التعليقي وعدمها إنّما هو فيما إذا اجتمعت فيه شرائط حجية الاستصحاب، وكان الفارق بين الاستصحاب التجيزي والتعليقي منحصراً في التعليقية، ففي مثال العنب المتبدل بالزبيب إن كان التبدل به موجباً لانتفاء الموضوع، منع ذلك عن استصحاب أحكامه المطلقة كالملكية أيضاً، ولذا قال الشيخ في دفعه: «لكن الأوّل لا دخل له في الفرق بين الآثار الثابتة للعنب بالفعل والثابتة له على تقديرٍ دون آخر» .

الوجه السادس: أنّ الأصل عدم حجية الاستصحاب التعليقي، لأنّه المرجع في كل ما شكّ في حجّيته كما ثبت في محله .

وفيه: أن إطلاق أدلة الاستصحاب لا قصور فيه، فيشمل الاستصحاب التعليقي كما يشمل التنجيزي، ومع الإطلاق لا تصل النوبة إلى الأصل المزبور. فتلخص من جميع ما تقدم ضعف الوجوه التي أُقيمت على عدم حجية الاستصحاب التعليقي، وأن الحق حجيته، لوجود المقتضي لها وفقد المانع عنها.

تكملة: لا يخفى أن الشيخ رحمته من أصرَّ على حجية الاستصحاب التعليقي وأثبتها على مَنْ نفاها، قال - تفرعاً على عدم الإشكال في حجيته، وأن وجود كل شيء بحسبه - ما لفظه: «إذا قلنا: العنب يحرم ماؤه إذا غلى أو بسبب الغليان، فهناك لازم وملزوم وملزمة. أما الملازمة وبعبارة أخرى سببية الغليان لتحريم ماء العنب، فهي متحققة بالفعل من دون تعليق. وأما اللازم - وهي الحرمة - فله وجود مقيّد بكونه على تقدير الملزوم، وهذا الوجود التقديري أمر متحقق في نفسه في مقابل عدمه، وحينئذٍ فإذا شككنا في أن وصف العنبية له مدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه، فلا أثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب وصورته زيبياً، فأی فرق بين هذا وبين سائر الأحكام الثابتة للعنب إذا شك في بقائه بعد صورته زيبياً؟»^(١).

وحاصله: أن المستصحب في هذه القضية هو الحرمة المعلقة على الغليان، وأن لهذه الحرمة وجوداً مقيّداً متحققاً في نفسه في مقابل عدمه، فإذا شك في بقائه جرى الاستصحاب فيه، كجريانه في الوجود الفعلي غير المعلق على شيء.

ثم إن الشيخ رحمته أرجع الاستصحاب التعليقي إلى التنجيزي حتى لا يرد عليه إشكال التعليقية، حيث قال: «مع أنك قد عرفت أن الملازمة وسببية الملزوم للآزم موجود بالفعل، وجد الملزوم أم لم يوجد، لأن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط، وهذا الاستصحاب غير متوقف على وجود الملزوم»^(٢).

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٢٣

«٢» المصدر، ص ٢٢٤

وقال أيضاً في ردّ من جعل المستصحب في غليان ماء الزبيب حكماً تعليقياً: «وفيه: أنّ هذا ليس من الاستصحاب التعليقي، بل هو استصحاب حكم شرعي تنجيزي وهي سببية غليانه للحرمة واستلزامه لها، فالمستصحب هو الاستلزام المنجز، لا ثبوت اللازم المعلق، وتمام الكلام في محله»^١.

وهاتان عبارتان صريحتان في أنّ السببية حكم فعلي منجز لا تعليق فيه، واستصحابها تنجيزي لا تعليق، وهما تدلّان على كون السببية عنده بمجوعة لا منتزعة عن الحكم التكليفي، ضرورة أنّ فعليّتها لا تلائم انتزاعيتها عن الحكم التكليفي الذي ليس هو موجوداً فعلياً، لتوقفه على الغليان في المثال، إذ الحكم الصالح لانتزاع السببية عنه في المقام هي الحرمة المشروطة بالغليان، ومع عدم فعلية منشأ الانتزاع لا يعقل فعلية ما ينتزع عنه.

ولذا لا يرد عليه ما في تقارير المحقق النائيني رحمته: «أولاً: أنّ الملازمة وإن كانت أزلية، إلّا أنّك قد عرفت في الأحكام الوضعية عدم تعقل الجعل الشرعي للملازمة والسببية، فلا يجري استصحاب السببية في شيء من الموارد.

وثانياً: من أن الملازمة بعد تسليم كونها من المجعولات الشرعية، فإنّما هي مجعولة بعد تمام الموضوع والحكم، بمعنى أنّ الشارع جعل الملازمة بين العنب المغلي وبين نجاسته وحرمته، والشكّ في بقاء الملازمة بين تمام الموضوع والحكم لا يعقل إلّا بالشكّ في نسخ الملازمة، فيرجع إلى استصحاب عدم النسخ، ولا إشكال فيه، وهو غير الاستصحاب التعليقي المصطلح عليه.

فالإنصاف: أنّ الاستصحاب التعليقي ممّا لا أساس له، ولا يرجع إلى معنى محصّل»^٢.

«١» كتاب الطهارة، ج ٥، ص ١٧٤

«٢» فوائد الأصول، ج ٤، ص ٤٧١ - ٤٧٢

أقول: أمّا وجه عدم ورود الإشكال الأوّل، فهو أنّه مبناي، إذ بناءً على عبارتي الشيخ المتقدمتين تكون السببية مجعولةً بالاستقلال، وليست منتزعةً عن الحكم غير الفعلي الذي لم يتحقق شرطه حتّى يقال: إنّ منشأ انتزاعها ليس حكماً فعلياً، فكيف يكون ما ينتزع عنه فعلياً؟

نعم، يرد هذا الإشكال على الشيخ رحمته بناءً على ما في الرسائل في الأحكام الوضعيّة، من كون السببية منتزعةً عن الحكم التكليفي، وعدم استيلاء يد التشريع الاستقلالي عليها حتّى تكون من المجعولات الشرعية المستقلة.

مضافاً إلى: أنّ منشأ انتزاع السببية هو جعل الشارع للحكم المشروط كما صرّح به في الأحكام الوضعيّة. ولو كان منشأ انتزاعها فعلية المنشأ المنوطة بوجود الموضوع بجميع قيوده - كالعنب المغلي في مفروض البحث - توجّه عليه إشكال استحالة وجود الأمر الانتزاعي قبل فعلية منشئه.

وأما وجه عدم ورود الإشكال الثاني، فهو: أن الشكّ في الاستصحاب التعليقي ليس منشؤه الشك في النسخ حتّى يقال: إنّ الاستصحاب التعليقي أجنبي عنه، ولا أظن من أحدٍ ادّعاء رجوعه إلى استصحاب عدم النسخ.

وكيف كان، فلا إشكال في أنّ الملازمة مجعولة بين تمام الموضوع والحكم، والمستصحب هو هذه الملازمة المجعولة، والشك في بقائها نشأ من تبدل حال من حالات الموضوع، لا أنّه نشأ من احتمال نسخها حتّى يكون استصحاب الملازمة من صغريات استصحاب عدم النسخ.

وبناءً على مجعولية الملازمة بالاستقلال، لا يرد على الاستصحاب التعليقي ما تقدم سابقاً في أدلة المنكرين من عدم الوجود للمستصحب، وذلك لأنّ المفروض كون المستصحب حينئذٍ نفس الملازمة التي هي من الموجودات الفعلية، لا الحرمة المعلقة على شرط غير موجود فعلاً كالغليان، ضرورة أنّ صدق القضية الشرطية لا يتوقف على

وجود الشرط فعلاً، فقولنا: «إن كانت الشمس طالعةً كان النهار موجوداً» قضية صادقة وإن كان التكلم به في الليل، وكذا قولنا: «ماء الزبيب إذا غلى يحرم» قضية صادقة وإن لم يكن فعلاً زبيباً أو غلياناً أو شيء منهما، هذا.

ثم إن في التقريرات المذكورة إشكالاً آخر، وهو «مع أن القائل به لا أظن أن يلتزم بجريانه في جميع الموارد، فإنه لو شك في كون اللباس متخذاً من مأكول اللحم أو من غيره، فالحكم بصحة الصلاة فيه تمسكاً بالاستصحاب التعليقي بدعوى: أن المكلف لو صلى قبل لبس المشكوك كانت صلاته صحيحة، فتستصحب الصحة التعليقية إلى ما بعد لبس المشكوك، والصلاة فيه، مما لا أظن أن يلتزم به القائل بالاستصحاب التعليقي، ولو فرض أنه التزم به فهو بمكان من الغرابة»^(١).

لكن لا يخفى أن عدم الالتزام بجريان الاستصحاب التعليقي فيه وفي نظائره إنما هو لإشكال المثبتة، حيث إن لبس ما يؤكل إما شرط للصلاة، وإما لبس ما لا يؤكل مانع عنها، وأي واحدٍ منهما كان تتوقف صحة الصلاة على إحرازه، ولا يحرز باستصحاب الصحة أن لباسه كان واجداً للشرط وهو كونه مما يؤكل، أو فاقداً للمانع وهو كونه مما لا يؤكل، إلا على القول بحجية الأصل المثبت.

والحاصل: أن استصحاب الصحة - التي هي حكم - لا يثبت الموضوع وهو كون اللباس من المأكول أو من غيره. هذا إذا كان مركز الاشتراط نفس الصلاة. وأما إذا كان نفس اللباس، فلا مجال فيه للاستصحاب أصلاً، لا التعليقي ولا التجيزي، لعدم الحالة السابقة له.

وأما إذا كان مركز الاشتراط نفس المصلي، فيجري فيه الاستصحاب التجيزي، لعدم كونه لابساً لما لا يؤكل قبل لبس هذا اللباس المشكوك فيه،

السادس^{١)}

التنبیه السادس: استصحاب عدم النسخ

(١) الغرض من عقد هذا الأمر تعميم حجية استصحاب عدم النسخ بالنسبة إلى كل حكم إلهي، سواء أكان من أحكام هذه الشريعة أم من أحكام الشرائع السابقة، واختار المصنف وفاقاً لشيخنا الأعظم رحمته الله عدم اختصاص أدلة الاستصحاب بما إذا كان المستصحب - حكماً محتملاً للنسخ - من شرائع الإسلام، بل يجري فيما إذا احتتمل نسخ حكم من أحكام الشرائع السابقة أيضاً، وذلك لوجود المقتضي وفقد المانع على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وخالف فيه جمع كالمحقق في الشرائع وصاحبي القوانين والفصول على ما حكي عنهما، ومثّلوا له بجملة من الفروع التي ذكرها شيخنا الأعظم:

منها: مشروعية ضمان ما لم يجب، وجهالة الجعل، استشهاداً بقوله تعالى في حكاية قصة مؤذن يوسف على نبينا وآله وعليه السلام: ﴿وَلَمَن جَاءَ بِهِ حَمْلٌ بَعِيرٌ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾^(١).

ومنها: جواز الترديد في إنشاء الزوجية لإحدى المرأتين، حكايةً عن قول

فيستصحب عدم لابسيته له. وكذا إذا وقع على لباسه ما يشك في كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فإنه يجري فيه استصحاب عدم لابسيته له، هذا.

شعيب في مخاطبته لموسى عليه السلام: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكَحَ إِحْدَى ابْنَتَيَّ هَاتَيْنِ﴾ ^(١)، بناءً على كونه في مقام إنشاء الزوجية، لا الإخبار عن رغبته في أصل التزويج. ومنها: استحباب النكاح نفسياً لخصوص مَنْ تآقت نفسه إليه في شريعة يحيى عليه السلام. قال المحقق في آداب عقد النكاح: «فالنكاح مستحب لمن تآقت نفسه من الرجال والنساء. ومن لم تُتَقَ فيه خلاف، المشهور استحبابه ... وربما احتج المانع بأنَّ وصف يحيى عليه السلام بكونه حصوراً يؤذن باختصاص هذا الوصف بالرجحان، فيحمل على ما إذا لم تُتَقَ النفس. ويمكن الجواب بأنَّ المدح بذلك في شرع غيرنا لا يلزم منه وجوده في شرعنا» ^(٢).

ولا يخفى ظهور الجملة الأخيرة في إنكار استصحاب أحكام الشرائع السالفة. وينبغي تحرير محل النزاع - أي مورد جريان استصحاب عدم النسخ وعدمه - قبل توضيح المتن، فنقول: إنَّ حقيقة النسخ عندنا لما كانت تقييد الحكم زماناً، وكان دليل النسخ كاشفاً عن انتهاء أمدّه، فلا يرجع إلى استصحاب عدم النسخ إلّا بعد فرض أمرين:

أحدهما: فقدان الإطلاق الأزمني لدليل الحكم.

ثانيهما: ثبوت الحكم في الشريعة السابقة بنحو القضية الحقيقية لعامة المكلفين، لا لخصوص تلك الملة.

أمّا الأوّل: فلائّه لو كان لدليل الحكم إطلاق أزمني، كان هو المرجع عند

«١» القصص، الآية: ٢٧

«٢» شرائع الإسلام، ج ٢، ص ٢٦٦، طبعة النجف الأشرف، والآية في سورة آل عمران: ٣٩

الشك في النسخ لا الاستصحاب، لحكومته على الاستصحاب.

وبيانه: أنَّ حكم الشريعة السابقة إما أن يكون دليلاً وافياً بإثباته لعامة المكلفين في جميع الأزمنة، للتصريح بإطلاقه الأزمانى، أو ما هو كالصريح فيه، وفي مثله لا يحتمل النسخ، وهذا نظير وجوب أصل الصلاة والصوم ونحوهما من الفرائض

وإما أن يكون دليلاً وافياً بإثباته للعموم إلى الأبد بإطلاقه المستند إلى مدمات الحكمة. وفي مثله يحتمل النسخ بالشريعة اللاحقة، إلا أنَّ الدافع لاحتمال النسخ هو الإطلاق لا الاستصحاب، ونسخه منوط بورود النسخ الذي هو مقيد لإطلاق الخطاب زماناً.

وإما أن يكون متكفلاً لثبوت الحكم في تلك الشريعة بنحو الإجمال، كبعض الآيات الواردة لبيان أصل تشريع الأحكام بلا نظرٍ إلى خصوصياتها، كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ ^(١) حيث إنها ليست في مقام بيان تمام ما له الدخل في الصوم، فلو ثبت أصل الحكم في شريعة سابقة، وشك في نسخه في الشريعة اللاحقة، فحيث إنه لا إطلاق له - حتى بمعونة المقدمات - كان مورد النزاع في المقام من حيث جريان الاستصحاب فيه وعدمه.

وأما الثاني - أعني به اعتبار أن يكون الحكم ثابتاً بنحو القضية الحقيقية - فلأنه مع ثبوته للمكلفين بنحو القضية الخارجية لا يجري فيه الاستصحاب، إذا شك في بقاءه لأشخاص آخرين، لاختلاف الموضوع حينئذٍ، وكونه من تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر، ومن المعلوم أنه أجنبى عن الاستصحاب، فلا تعمه أدلته.

لا فرق أيضاً^(١) بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة أو الشريعة السابقة، إذا شكّ في بقاءه وارتفاعه بنسخه^(٢) في هذه الشريعة،

مثلاً إذا ورد حكم في التوراة بعنوان «يا أيها اليهود» ونحوه، فليس للمسلم استصحاب ذلك الحكم، لتعدد الموضوع، إلا إذا أحرز كون «اليهود» عنواناً مشيراً إلى كل مكلف.

ثم إنَّ الفرق بين هذا البحث وما سيأتي في التنبيه الثاني عشر من استصحاب النبوة هو: أنَّ المقصود بالبحث في هذا التنبيه استصحاب بعض أحكام الشريعة السابقة بعد اليقين بورود شريعة أخرى، للشك في أنَّ المنسوخ جميع الأحكام أو بعضها. بخلافه في التنبيه الثاني عشر، إذ المقصود بالبحث عن الاستصحاب فيه إثبات عدم منسوخية الشريعة السابقة، وإنكار تشريع دين آخر، وإنكار اليهودي بعثة نبينا ﷺ اعتماداً على استصحاب نبوة موسى عليه السلام، على تقدير إرادة الأحكام الفرعية من النبوة، لا نفس الصفة الملكوتية القائمة بنفس النبي، وسيجيء تفصيله هناك إن شاء الله تعالى.

(١) يعني: كما لا فرق في اعتبار الاستصحاب بين كون المستصحب حكماً فعلياً وتعليقياً، كذلك لا فرق في اعتباره بين كون الحكم المشكوك نسخه من أحكام هذه الشريعة، وبين كونه من أحكام الشرائع السابقة إذا شكّ في نسخه في هذه الشريعة المقدسة.

وعليه، فالبحث في هذا التنبيه بحث عمّا يتعلق بالمستصحب أيضاً.

(٢) متعلق بقوله: «وارتفاعه» يعني: أنَّ يكون الشكّ في ارتفاعه بسبب نسخه في هذه الشريعة، لا بسبب آخر، كتبدل حال من حالات الموضوع مثلاً، فإنَّ ذلك أجنبي عن الشكّ في النسخ، فالشكّ في النسخ إنما يكون مع تمامية الموضوع ووجود

لعموم^(١) أدلة الاستصحاب. وفساد^(٢) توهم اختلال أركانه فيما كان المتيقن من

جميع ما يعتبر فيه شرطاً وشرطاً.

(١) تعليل لقوله: «لا فرق» وغرضه إقامة الدليل على حجية استصحاب عدم النسخ في أحكام الشرائع السابقة، كحجيته في أحكام هذه الشريعة. ومحصله: أن أركان الاستصحاب - وهي اليقين السابق، والشك اللاحق، ووحدة القضية المتينة والمشكوك، وكون المستصحب حكماً شرعياً - موجودة في استصحاب الشرائع السابقة، فتشمله أدلته، لكونه من أفراد عموم مثل «لا تنقض اليقين بالشك».

وإن شئت فعبر عن عموم أدلة الاستصحاب بوجود المقتضي كما عبر به الشيخ رحمته، إذ المقصود هو اجتماع أركان الاستصحاب، ولذا قيل: إن مفروض الكلام هنا إنما هو بعد تحقق جميع ما يعتبر في الاستصحاب، وليس محطّ البحث عدم اجتماع أركان الاستصحاب، بل محطه هو عدم كون المتيقن من أحكام هذه الشريعة. لكنه محل التأمل، كما يظهر من أدلة المانعين.

وبالجملة: فالمصنف رحمته يدّعي عموم أدلة الاستصحاب، وعدم المانع عن شمولها لاستصحاب أحكام الشرائع السابقة، ويُكرِّه صحة الوجوه التي تمسك بها المنكرون لحجيته، كما سيظهر.

(٢) معطوف على «عموم» أي: ولفساد توهم ... إلخ، وهذا إشارة إلى أول الوجوه التي احتجّ بها المنكرون لحجية استصحاب عدم النسخ في أحكام الشرائع السابقة.

وحاصل هذا الوجه: أن المقتضي لجريان استصحاب عدم النسخ فيها مفقود، لاختلال أحد ركنيه من اليقين السابق أو الشك اللاحق.

أحكام الشريعة السابقة لا محالة^(١)، إمّا^(٢) لعدم^(٣) اليقين بثبوتها في حقهم^(٤)

أما الأول - وهو الذي تعرّض له الشيخ رحمته الله بقوله: «منها ما ذكره بعض المعاصرين من أنّ الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن إثباته في حق آخرين، لتغاير الموضوع، فإنّ ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه»^(٥) - فلكون الموضوع للأحكام أهل تلك الشرائع، فلا يجري فيها الاستصحاب بالنسبة إلى غيرهم، لتعدد الموضوع، مع بداهة تقوم الاستصحاب بوحدته، وإلا يلزم تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر.

وهذا الوجه ينفي اليقين بثبوت أحكام تلك الشرائع بالنسبة إلينا، فإنّ احتمال اختصاصها بأهل تلك الشرائع كافٍ في عدم حصول اليقين بثبوتها في حقنا، والإخلال بأوّل ركني الاستصحاب.

وأما الثاني، فسيأتي بيانه.

(١) قيد لـ «الاختلال».

(٢) هذا إشارة إلى اختلال الركن الأوّل أعني به اليقين بالثبوت، الذي هو أوّل وجهي التوهم، وقد عرفت توضيحه.

(٣) متعلق بـ «اختلال» وضمير «ثبوتها» راجع إلى «أحكام».

(٤) الضمير راجع إلى ما يفهم من العبارة، وهو أهل هذه الشريعة الذين يريدون إجراء استصحاب أحكام الشرائع السابقة.

ولا يخفى أنّ في بعض نسخ الكفاية «في حقنا» وهو الأوفق بقوله بعده: «في

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٢٥، والمراد بالبعض - كما قيل - صاحب الفصول، فراجع:

وإن^(١) «عُلم بثبوتها سابقاً في حق آخرين، فلا شك^(٢) في بقائها^(٣) أيضاً^(٤)».

حق آخرين» والظاهر أن المراد واحد، يعني: أن المسلمين لا يقين لهم بأصل بوب الأحكام - التي يدعي أهل الكتاب اشتغال كتبهم السماوية عليها - بعد علمنا بتحريفها، كما يشهد لهذا المعنى عدة من الآيات الموبخة لليهود على تحريمهم ما لم يحرمه الله تعالى فيما أنزله في التوراة.

لكن هذا الوجه مخدوش، لوفاء أحاديثنا بجملة كثيرة من أحكام شريعة موسى عليه السلام، فحينئذٍ لابد من ملاحظة خطاباتنا، وأنها بعنوان عام نحو «يا أيها الناس» مثلاً، أو بعنوان خاص نحو «يا أيها اليهود» ونحو ذلك.

فالتنتيجة: أننا إما قاطعون بالبقاء على تقدير الإمضاء - كما هو حال جملة من الأحكام - وإما بالارتفاع على تقدير النسخ، كما هو حال جملة أخرى من الأحكام، فلا شك لأهل الملة اللاحقة على كل حال حتى يجوز لهم استصحاب أحكام الشريعة السابقة.

(١) وصلية، يعني: أن اليقين بثبوت الأحكام وإن كان حاصلًا لأهل الشريعة السابقة، وهُم المقصودون بقوله: «آخرين» لكنه غير حاصل لأهل هذه الشريعة، لعدم ثبوتها في حقهم.

(٢) هذا متفرع على عدم اليقين بثبوت أحكام تلك الشرائع لأهل هذه الشريعة، وغرضه بيان انتفاء الركن الثاني أيضاً - وهو الشك في البقاء - بسبب عدم اليقين السابق، لأن الشك في بقاء شيء واستمراره فرع اليقين بحدوثه، وإلا كان الشك في حدوثه لا في امتداده وبقائه.

(٣) هذا الضمير وضمير «بثبوتها» راجعان إلى «أحكام».

(٤) يعني: كما لا يقين بثبوتها، وعليه، فكلما ركني الاستصحاب - من اليقين

بل ^(١) في ثبوت مثلها كما لا يخفى. وإما ^(٢) لليقين بارتفاعها ^(٣) بنسخ الشريعة السابقة بهذه ^(٤) الشريعة، فلا شك ^(٥) في بقائها

والشك - مفقود.

(١) يعني: بل الشك يكون في ثبوت مثل تلك الأحكام في حقنا، لا في بقائها، إذ لازم عدم اليقين بثبوتها في حق أهل هذه الشريعة هو عدم كون الشك فيها شكاً في بقائها بالنسبة إليهم، ومن المعلوم أنه مجرى الاستصحاب، دون الشك في الحدوث. (٢) معطوف على قوله: «إما لعدم اليقين» وهذا إشارة إلى ثاني وجهي التوهم أعني به اختلال الركن الثاني وهو الشك في البقاء، وتقريبه: أن الشك في البقاء - الذي هو مورد الاستصحاب - مفقود في أحكام الشرائع السابقة، للقطع بارتفاعها بعد ورود هذه الشريعة، حيث إنها ناسخة لتلك الشرائع، ومع القطع بارتفاعها يختل ما هو قوام الاستصحاب أعني به الشك في البقاء.

وبالجملة: فلا مقتضي لاستصحاب عدم نسخ أحكام تلك الشرائع، إما لعدم اليقين بالحدوث بناءً على تعدد الموضوع، وإما لعدم الشك في البقاء بناءً على النسخ. وقد أشار إلى هذا الوجه الثاني شيخنا الأعظم بقوله: «ومنها: ما اشتهر من أن هذه الشريعة ناسخة لغيرها من الشرائع، فلا يجوز الحكم بالبقاء» ^(١).

(٣) أي: بارتفاع أحكام الشريعة السابقة بسبب نسخها.

(٤) متعلق بـ «نسخ».

(٥) هذا متفرع على نسخ الشرائع السابقة بهذه الشريعة، حيث إن نتيجة النسخ

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٢٧، والوجه لصاحبي الفصول والمناهج، فراجع: الفصول

الغروية، ص ٣١٥، مناهج الأحكام، ص ١٨٩

حينئذٍ^{١١} ولو^{١٢} سلّم اليقين بثبوتها في حقهم. وذلك^{١٣} لأنّ الحكم الثابت في

القطع بعدم بقاء تلك الأحكام، ومع هذا القطع لا مقتضي لجريان الاستصحاب فيها. لانتفاء الشك في البقاء.

(١) أي: حين اليقين بارتفاع الأحكام بسبب النسخ بهذه الشريعة.

(٢) وصلية، يعني: ولو سلّم وجود أوّل ركني الاستصحاب وهو اليقين السابق بثبوت تلك الأحكام لأهل هذه الشريعة، كثبوتها لنفس أهل الشريعة السابقة، لكن الركن الثاني وهو الشك في البقاء مفقود، للقطع بارتفاعها بسبب النسخ، ومع علم أهل هذه الشريعة بارتفاعها بالنسخ يرتفع الشك في البقاء الذي هو أحد ركني الاستصحاب.

(٣) أي: فساد التوهم، ومحصل ما أجاب به عن أوّل وجهي التوهم - أعني به اختلال اليقين بثبوت أحكام الشريعة السابقة في حق أهل هذه الشريعة - هو: أنّ اختلال المزبور مبني على تشريعها لأهل تلك الشريعة بنحو القضية الخارجية، كقوله: «أكرم هؤلاء العشرة» حيث إنّ الموضوع حينئذٍ أشخاص معيّنون، فتختص تلك الأحكام بالأفراد الموجودة حال تشريعها، ولا تسري إلى غيرهم، لأنّه حينئذٍ من تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر، وهو أجنبي عن الاستصحاب المتقوم بوحدة الموضوع، فالإشكال على الاستصحاب من ناحية اختلال اليقين في محله.

وأما إذا كان تشريعها بنحو القضية الحقيقية بحيث لوحظ في مقام الجعل كلّيّ المكلف الصادق على جميع أفرادها المحقّقة والمقدّرة، كقوله تعالى: ﴿وَلِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مِنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ فلا تختص أحكام شريعة بأهلها، بل تعم غيرهم أيضاً، فإذا شكّ غيرُ أهلها في نسخ حكم من تلك الأحكام جرى فيه الاستصحاب، لكونه من أفراد طبعي المكلف الذين شملتهم الخطابات الصادرة في تلك الشرائع،

الشرعية السابقة حيث كان ثابتاً لأفراد المكلف، كانت ^١ محققة وجوداً أو مقدرة، كما هو ^٢ قضية القضايا المتعارفة المتداولة، وهي قضايا حقيقية، لا خصوص ^٣ الأفراد الخارجية، كما هو قضية القضايا الخارجية، وإلا ^٤ لما صح

فاليقين بشوتها لأهل هذه الشرعية حاصل، فلا يحتل الركن الأول وهو اليقين بالثبوت، فلا مانع من هذه الجهة من جريان استصحاب عدم نسخ حكم من أحكام الشرائع السابقة.

(١) يعني: سواء أكانت أفراد كليّ المكلف محققة فعلاً وموجودة خارجاً، أم مقدرة أي مفروضة الوجود، كالمستطيع الكليّ الذي هو موضوع لوجوب الحج، فإنه شامل للمستطيع الموجود فعلاً أي حين الخطاب، ولمن يوجد بعد ذلك، فكل فرد فعلي واستقبالي - من أفراد كليّ المستطيع - يجب عليه الحج.

(٢) أي: ثبوت الحكم للأفراد الموجودة والمقدرة مقتضى القضايا المتعارفة.

(٣) يعني: لا لخصوص الأفراد الخارجية، فقله: «خصوص» معطوف على مقدر وهو «مطلقاً» يعني: أن الحكم الثابت في الشرعية السابقة حيث كان ثابتاً لأفراد المكلف مطلقاً، لا لخصوص الأفراد الخارجية... إلخ.

(٤) أي: وإن لم تكن الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية، بل كانت من القضايا الخارجية ترتب عليه لازمان لا يمكن الالتزام بهما.

أحدهما: امتناع استصحاب عدم النسخ في أحكام هذه الشرعية أيضاً، بالنسبة إلى من لم يدرك صدر الإسلام، لتغاير الموضوع، فإن الموجود في الأعصار المتأخرة عن عصر صدره مغاير موضوعاً للموجود في صدر الإسلام، بناءً على القضية الخارجية، مع أن من الواضح صحة جريان الاستصحاب في أحكام هذه الشرعية في جميع القرون والأعصار.

الاستصحاب^(١) في الأحكام الثابتة في هذه الشريعة، ولا النسخ^(٢) بالنسبة^(٣) إلى غير الموجود في زمان

ثانيهما: امتناع النسخ بالنسبة إلى غير الموجود في وقت التشريع، ولو لم يكن موضوعاً للحكم لم يصحّ النسخ في حقّه، وموضوعيته للحكم منوطة بكون الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية، إذ لو كانت من القضايا الخارجية لم يكن غير الموجود في صدر الإسلام موضوعاً للحكم، وكان الموضوع خصوص المدرك لأوّل الشريعة، ولازم ذلك امتناع النسخ، وامتناع الاستصحاب بالنسبة إلى من لم يدرك صدر الإسلام، لعدم كونه موضوعاً للحكم بناءً على القضية الخارجية.

وأما بناءً على القضية الحقيقية فلا مانع من النسخ والاستصحاب في حقّه، لكونه موضوعاً، كموضوعية مَنْ أدرك صدر الإسلام.

وهذان اللزمان - أي امتناع النسخ والاستصحاب - باطلان، وبطلانها يكشف عن بطلان الملزوم، وهو كون الأحكام من القضايا الخارجية.

فقول المصنف رحمته: «وإلا لما صحّ» كما أنّه إشارة إلى برهان إثمي على كون الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية لا الخارجية، كذلك إشارة إلى الجواب النقضي الذي أفاده الشيخ الأعظم رحمته وسيأتي نقل كلامه في (ص ٥٨٥).

(١) هذا هو اللازم الباطل الأوّل الذي مرّ توضيحه بقولنا: «أحدهما امتناع استصحاب عدم النسخ في أحكام هذه الشريعة ... إلخ».

(٢) معطوف على «الاستصحاب» وهذا هو اللازم الباطل الثاني الذي أوضحناه بقولنا: «ثانيهما: امتناع النسخ بالنسبة إلى غير الموجود ...».

(٣) قيد لكلٍّ من الاستصحاب والنسخ، يعني: لما صحّ كلّ منهما بالنسبة إلى غير الموجود في زمان ... إلخ.

ثبوتها^(١)، كان^(٢) الحكم في الشريعة السابقة ثابتاً لعامة أفراد المكلف ممن وجد
و يوجد. وكان^(٣) (*) الشك فيه^(٤) كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه
الشريعة لغير^(٥)

(١) الضمير راجع إلى الأحكام أو هذه الشريعة.

(٢) جواب قوله: «حيث كان».

(٣) معطوف على «كان الحكم» وحاصله: أنه بناءً على كون الأحكام الإلهية
مطلقاً - سواء أكانت من أحكام هذه الشريعة أم من الشرائع السابقة - من القضايا
الحقيقية، لا فرق في اعتبار استصحاب عدم النسخ في حو غير الموجود في زمان
لتشريع بين أحكام هذه الشريعة وغيرها من الشرائع، وذلك لاجتماع ركني
لاستصحاب من اليقين والشك في كلا الموردين.

وعليه. فوران استصحاب الشك - غير الموجود في زمان ثبوت الذين من
دمم سابقة - في حكم من أحكامهم وزان استصحاب الشك غير الموجود من هذه
لأمة في صدر الإسلام في بقاء حكم من أحكام هذه الشريعة، في صحة جريانه في
لا الموردين، لاجتماع أركانه من اليقين والشك.

(٤) أي: في الحكم الثابت في الشريعة السابقة

(٥) قيد لـ «بقاء».

(*) في كفاية اليقين بثبوت، بحيث لو كان باقياً ولم ينسخ لعمه، ضرورة صدق أنه
على يقين منه فشك فيه بذلك، ولزوم اليقين بثبوت في حقه سابقاً بلا ملزم.

وبالجملة: قضية دليل الاستصحاب جريانه لإثبات حكم السابق للآحق، وإسراؤه
إليه فيما كان يعمه ويشمله، لولا طرؤه حالة معها يحتمل نسخه ورفع، وكان دليله
قاصراً عن شمولها، من دون لزوم كونه ثابتاً له قبل طرؤها أصلاً، كما لا يخفى.

مَنْ وَجَدَ فِي زَمَانٍ ثَبُوتَهُ ^(١). وَالشَّرِيعَةُ السَّابِقَةُ ^(٢) وَإِنْ كَانَتْ مَنْسُوخَةً بِهَذِهِ الشَّرِيعَةِ يَقِينًا، إِلَّا أَنَّهُ ^(٣) لَا يُوجِبُ الْيَقِينَ بَارْتِفَاعَ أَحْكَامِهَا بِتَمَامِهَا ^(٤)، ضَرُورَةٌ ^(٥)

(١) أي: ثبوت الحكم الثابت في هذه الشريعة، و«في زمان» متعلق بـ«وُجِدَ».
(٢) هذا إشارة إلى بطلان ثاني وجهي التوهم، وهو اختلال الركن الثاني أعني به الشك في البقاء، للقطع بالارتفاع بسبب النسخ.

توضيح وجه البطلان: أنَّ انهدام الركن الثاني - وهو الشك في البقاء - بسبب النسخ منوط بنسخ جميع أحكام تلك الشرائع بهذه الشريعة، إذ يُقَطَّعُ حِينئِذٍ بَارْتِفَاعُهَا، وَلَا يَبْقَى شَكٌّ فِي بَقَائِهَا حَتَّى تَسْتَصْحَبَ.

ولكنه ممنوع، إذ ليس معنى نسخ شريعة رفع تمام أحكامها بنحو السلب الكلِّي، بل معنى نسخها رفعها بنحو رفع الإيجاب الكلِّي، فيصدق نسخُ شريعة بنسخ جملة من أحكامها. ففي الحكم الذي لم يعلم نسخه يجري الاستصحاب.

ثم إنَّ الشيخ الأعظم رحمته أجاب أيضاً عن الإشكال بهذا الوجه، حيث قال: «وفيه: أنه إن أُريدَ نسخ كل حكم إلهي من أحكام الشريعة السابقة، فهو ممنوع. وإن أُريدَ نسخ البعض، فالمتيقن من المنسوخ ما عُلِمَ بالدليل، فيبقى غيره على ما كان عليه ولو بحكم الاستصحاب» ^(١).

(٣) يعني: إِلَّا أَنَّ الْيَقِينَ بِالنَّسْخِ لَا يُوجِبُ الْيَقِينَ بَارْتِفَاعَ أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ السَّابِقَةِ بِتَمَامِهَا، بَحَيْث لَا يَبْقَى شَكٌّ فِي بَقَاءِ حُكْمِهَا حَتَّى يَجْرِيَ فِيهِ الِاسْتِصْحَابُ.

(٤) أي: بتمام أحكامها، وضمير «أحكامها» راجع إلى «الشريعة السابقة».

(٥) تعليل لعدم كون نسخ شريعة رفع جميع أحكامها بحيث لا يبقى شيء منها،

أنّ قضية نسخ الشريعة ليس ارتفاعها كذلك^(١)، بل^(٢) عدم بقائها بتمامها (*).

توضيحه: أنّ نسخ الشريعة وإن كان بمعنى رفعها، ورفع الشيء عن صفحة الوجود ظاهر في إعدامه بتمامه، فإذا كان الشيء مرآةً لعدة أمورٍ - كالشريعة - فرفعه عبارة عن رفع تمام تلك الأمور، وليس هذا كالمركّب الذي ينتفي بانتفاء بعض أجزائه، لأنّ المنفي وهو المركّب كما يصدق على انتفاء كلّ، كذلك يصدق على انتفاء بعضه، بدهة تقوم عنوان المركّب بتمام أجزائه، فإذا انتفى جزءٌ منه صدق انتفاء المركّب.

وعليه، فنسخ الشريعة - التي هي عنوان مشير إلى عدة أحكام إلهية - عبارة عن رفع تمام أحكامها بنحو السلب الكلّي، كما أراده المستشكل.

لكنّه يرفع اليد عن هذا الظاهر بلحاظ ما ورد في اتحاد بعض ما في هذه الشريعة مع ما في الشرائع السابقة من الأحكام، لدلالته على أنّ المراد - ممّا دلّ على كون هذه الشريعة ناسخة لما قبلها من الشرائع - هو عدم بقاء تمام أحكام الشريعة المنسوخة بنحو رفع الإيجاب الكلّي الذي لا ينافي الإيجاب الجزئي. لا أنّ المراد رفع جميع أحكامها بنحو السلب الكلّي بحيث علّم بارتفاع جميعها، حتّى يختل ثاني ركني الاستصحاب وهو الشك في البقاء، كما يدعيه صاحب الفصول^(٣).

(١) أي: بتمامها، بل مقتضى نسخ الشريعة هو عدم بقاء الشريعة المنسوخة بتمامها، ومن المعلوم صدق نسخها برفع جملة من أحكامها وبقاء بعضها.

(٢) هذا في مقابل قوله: «ليس ارتفاعها» وضميراً «بقائها، بتمامها» راجعان إلى «الشريعة» وقد عرفت أنّ عدم بقائها بتمامها ليس هو معنى نسخ الشريعة، إذ نسخها ظاهر في رفع تمامها، بل عدم بقائها بتمامها يستفاد من الخارج، كما مرّ آنفاً.

(*) نعم، يمكن توجيه ارتفاع جميع أحكام الشريعة المنسوخة بما عن سيدنا الفقيه الأعظم صاحب الوسيلة^(٤) من: «أنّه بناءً على تقوم كل حكم بصدوره عن

نبيّ - بحيث يتميّز الحكم الصادر من نبيّ عن الحكم الصادر من نبيّ آخر ، ويكونان مجعولين بجعلين وإن كانا متماثلين ، كما إذا كان كلاهما من سنخ واحد كالوجوب أو الحرمة - تصح دعوى نسخ تمام أحكام الشريعة السابقة وارتفاع جميعها .
ومماثلة بعض أحكام هذه الشريعة لها لا تكشف عن الاتحاد الموجب لبقاء بعض أحكامها ، بل هو حكم جديد مجعول في هذه الشريعة .

لكن في هذا التوجيه ما لا يخفى ، ضرورة أنّه مبني على كون أمر التشريع وجعل الأحكام مفوضاً إلى الأنبياء عليهم الصلاة والسلام ، بحيث كانوا هم المشرّعين للأحكام ، حتّى يكون حكم كل نبي مغايراً لحكم يشرّعه نبيّ آخر . وهذا غير ثابت ، بل المسلّم أنّ الجاعل والمشرّع هو الله تبارك وتعالى ، والأنبياء كلّهم مبلغون لأحكامه عزّ وجلّ ، فالحكم الباقي من الشريعة المنسوخة في هذه الشريعة الناسخة واحد لا تعدد ولا تغاير فيه . « ١ » .

هذا ملخص ما حكى عن سيدنا الأجل المتقدّم ، رُفع في الجنان مقامه .
أقول : تفويض تشريع الأحكام إلى سائر الأنبياء غير ثابت . وأمّا بالنسبة إلى نبينا خاتم الرسل وسيدهم ﷺ ، فمقتضى جملة من الروايات تفويض تشريعها إليه ﷺ ، وقد شرّع أحكاماً إلزامية وغيرها في هذا الشرع الأقدس .

ففي الحسن أو الصحيح عن فضيل بن يسار عن أبي عبد الله عليه السلام : « إنّ الله عزّ وجلّ فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات ، فأضاف رسول الله ﷺ إلى الركعتين ركعتين ، وإلى المغرب ركعة ، فصارت عدل الفريضة لا يجوز تركهن إلّا في سفر ، وأفرد الركعة في المغرب ، فتركها قائمة في السفر والحضر ، فأجاز الله عزّ وجلّ له ذلك كله ، فصارت الفريضة سبع عشرة ركعة ، ثمّ سنّ رسول الله ﷺ النوافل أربعاً وثلاثين ركعة مثلي الفريضة . فأجاز الله عزّ وجلّ له ذلك ، والفريضة والنافلة

إحدى وخمسون ركعة، منها ركعتان بعد العتمة جالساً تعدُّ بركة مكان الوتر .
وفرض الله في السنة صومَ شهر رمضان، وسنَّ رسول الله ﷺ صومَ شعبان
وثلاثة أيام في كل شهر مثلي الفريضة، فأجاز الله عزَّ وجلَّ له ذلك .
وحرَّم الله عزَّ وجلَّ الخمر بعينها، وحرَّم رسول الله ﷺ المسكر من كل
شرابٍ، فأجاز الله له ذلك كله » الحديث «١» .

وفي رواية إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال : «إنَّ الله تبارك وتعالى
أدب نبيه ﷺ، فلَمَّا انتهى به إلى ما أراد قال له : إِنَّكَ لَعَلَى خَلْقٍ عَظِيمٍ، ففَوَّضَ إِلَيْهِ
دينه فقال : وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا، وإنَّ الله عزَّ وجلَّ
فرض الفرائض ولم يقسم للجسد شيئاً، وإنَّ رسول الله ﷺ أطعمه السدس، فأجاز الله
جلَّ ذكره له ذلك، وذلك قول الله عز وجل : هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير
حساب » «٢» .

وفي رواية زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال : «وضع رسول الله ﷺ دية العين
ودية النفس، وحرَّم النبيذ وكل مسكر، فقال له رجل : وضع رسول الله ﷺ من
غير أن يكون جاء فيه شيء ؟

قال : نعم، ليعلم مَنْ يطيع الرسول مَن يعصيه » «٣» .

وغير ذلك من الروايات الواردة في هذا الباب، مَنْ أراد الوقوف عليها،
فليراجع أصول الكافي، باب التفويض إلى رسول الله ﷺ وإلى الأئمة عليهم السلام في أمر
الدين .

«١» الكافي، ج ١، ص ٢٦٦، طبع دار الكتب الإسلامية طهران

«٢» المصدر، ص ٢٦٧ ؛ بحار الأنوار، ج ١٧، الباب ١٣، ص ٣ و ٤

«٣» الكافي، ص ٢٦٦ ؛ بحار الأنوار، ج ١٧، ص ٤

والعلمُ إجمالاً^(١) بارتفاع بعضها

(١) هذا إشارة إلى ثاني الوجوه التي استدللّ بها المنكرون لحجية استصحاب عدم نسخ حكمٍ من أحكام الشرائع السابقة، ومرجع هذا الوجه إلى وجود المانع عن حجتيه، كما أن مرجع الوجه الأول إلى عدم المقتضي لها، لاختلال ركنيه وهما البقر والشك.

وتقريب هذا الوجه: أنه بعد تسليم وجود المقتضي - وهو اليقين والشك - في هذا الاستصحاب، لا يجري أيضاً، لوجود المانع وهو أنه - بعد البناء على كون نسخ شريعة رفع جملة من أحكامها وعدم بقائها بتمامها لا رفع تمامها - يحصل علمٌ إجمالي بنسخ بعضها، وحيث إن ذلك البعض غير معلوم لنا تفصيلاً، فهو مانع عن جريان الاستصحاب في كل حكمٍ شكٍّ في نسخه، لما ثبت في محله من عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، إمّا للمعارضة مع الاستصحاب في الطرف الآخر، وإمّا لمنافاته لنفس العلم مع الغض عن المعارضة، على اختلاف المسلكين في الشبهة المحصورة.

والحاصل: أن النسخ بالمعنى المزبور وإن لم يكن قادحاً في وجود المقتضي وهو اليقين والشك، لكنه يُوجد مانعاً عن جريان الاستصحاب، وذلك المانع هو

لكن المفوّض إليه ﷺ أحكام خاصة تأسيسية ليست في الشرائع السابقة حتى يقع فيها نزاع جريان استصحاب عدم النسخ فيها وعدمه.

وبالجملة: فما أفاده سيدنا الأجل المتقدم رفع في الجنان مقامه - من أن جميع الأنبياء ﷺ مبلغون عن الله عظم آلاؤه - لا ينافي تفويض تشريع بعض الأحكام إلى سيد الأنبياء ﷺ مما يكون خارجاً عن حريم البحث عن استصحاب أحكام الشرائع السابقة، فتدبر.

إِثْمًا^١ يمنع من استصحاب ما شكَّ

العلم الإجمالي بنسخ بعض أحكام الشريعة السابقة كما عرفت، فَإِنَّهُ يمنع عن جريانه .
وقد تعرّض الشيخ رحمته لهذا الوجه المانع عن حجية استصحاب عدم النسخ بقوله: «فَإِنْ قُلْتُ: أَنَا نَعْلَمُ قَطْعًا بِنَسْخِ كَثِيرٍ مِنَ الْأَحْكَامِ السَّابِقَةِ، وَالْمَعْلُومِ تَفْصِيلًا مِثْلَ قَلِيلٍ فِي الْغَايَةِ، فَيَعْلَمُ بِوُجُودِ الْمَنْسُوخِ فِي غَيْرِهِ»^٢.

والغرض من قوله رحمته: «وَالْمَعْلُومِ تَفْصِيلًا مِنْهَا قَلِيلٌ» أَنَّ الْعِلْمَ الْإِجْمَالِيَّ بِالنَّسْخِ لَا يَنْحِلُّ بِمَا عُلِمَ تَفْصِيلًا نَسْخُهُ مِنَ الْأَحْكَامِ، لَعَدَمِ كَوْنِهِ بِمَقْدَارِ الْمَعْلُومِ بِالْإِجْمَالِ حَتَّى يَنْحَلَّ بِهِ الْعِلْمُ الْإِجْمَالِيُّ، وَيَصِيرَ الشَّكُّ فِي نَسْخِ غَيْرِ الْمَعْلُومِ بِالتَّفْصِيلِ بَدْوِيًّا مُورَدًا لِلْاِسْتِصْحَابِ.

وعليه، فمقتضى عدم انحلال العلم الإجمالي عدم جريان استصحاب عدم النسخ في كل حكمٍ شكَّ في نسخه، لاحتمال كونه ممّا نسخ هذه الشريعة، فَإِنَّ كُلَّ عِلْمٍ إِجْمَالِيٍّ مَنْجَزٍ مَانِعٌ عَنْ جَرَيَانِ الْاِسْتِصْحَابِ فِي أَطْرَافِهِ، كَمَا أَشْرْنَا إِلَيْهِ آنِفًا.

(١) هذا إشارة إلى دفع إشكال مانعية العلم الإجمالي بالنسخ عن جريان استصحاب عدمه فيما شكَّ في نسخه من أحكام الشرائع السابقة.

ومحصل ما أفاده في دفع الإشكال هو: أَنَّ تَنْجِيزَ الْعِلْمِ الْإِجْمَالِيِّ - حَتَّى يَمْنَعَ عَنْ جَرَيَانِ الْأُصُولِ فِي أَطْرَافِهِ - مَنْوُطٌ بِأَمْرَيْنِ:

أحدهما: كَوْنُ مُورَدِ الْأَصْلِ مِنْ أَطْرَافِهِ

ثانيهما: عَدَمُ انْحِلَالِهِ بِعِلْمٍ تَفْصِيلِيٍّ

فمع اختلال هذين الأمرين لا يكون العلم الإجمالي مانعاً عن جريان الأصول

«١» فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٢٧

في أطرافه. والأمر الثاني مفقود في المقام، حيث إن العلم الإجمالي بالنسخ إنَّما يكون قبل مراجعة الأدلة، وتمييز الناسخ من أحكامنا لأحكام الشريعة السابقة. وأمَّا بعد المراجعة إليها وحصول العلم بالناسخ من أحكامنا لها، لا يبقى في دائرة المشكوكات علمٌ إجمالي بالنسخ حتى يمنع عن جريان استصحاب عدم النسخ فيها، بل يكون الشك حينئذٍ في نسخ حكم بدوياً.

وهذا التقريب ناظر إلى خروج المشكوكات عن دائرة المعلوم بالإجمال من أول الأمر، لا بسبب انحلاله بالعلم التفصيلي بمقداره، كما إذا علم إجمالاً بجرمة بعض أفراد البيض من قطع الغنم لبعض موجبات الحرمة كالغصبية أو غيرها، وشك في حرمة السود منها من دون علم إجمالي بها، فلا إشكال في جريان الأصل النافي للحرمة في السود، لعدم كونها من أطراف العلم الإجمالي، حيث إنَّ أطرافه خصوص البيض.

ويمكن أن يكون خروج المشكوكات عن دائرة المعلوم بالإجمال بالانحلال إلى العلم التفصيلي، كما إذا كان المعلوم بالإجمال عدداً معيناً من البيض، ثم ثبت بالعلم التفصيلي أو الحجة غير العلمية حرمة مقدار معين منها يساوي ذلك العدد المعلوم بالإجمال، فحينئذٍ ينحل العلم الإجمالي بجرمة بعض البيض، ويخرج بعضها الآخر من أطراف العلم الإجمالي، ويصير مشكوكاً فيه بعد أن كان من أطرافه في الابتداء، فيجري فيه الأصل بلا مانع.

فلو شك في حرمة فردٍ من أفراد البيض غير ما ثبتت حرمة بالعلم التفصيلي أو الأمانة المعتبرة، فلا مانع من جريان الأصل النافي للحرمة فيه، لخروجه عن أطراف العلم الإجمالي بسبب الانحلال، وصيرورة الشك في حرمة بدوياً.

في بقاءه^١ منها، فيما إذا كان من أطراف ما عُلم ارتفاعه إجمالاً، لا^٢ فيما إذا

وكيف كان، فخرج المشكوكات من أطراف العلم الإجمالي - سواء أكان ابتداءً أم بالانحلال - يوجب جريان الأصل فيها بلا مانع، إذ لا معارض له، بعد وضوح عدم جريانه فيما عُلم تفصيلاً حرمة.

وفيما نحن فيه يقال: إنَّ المعلوم بالإجمال من الأحكام المنسوخة هي التي ظفرنا بناسخها فيما بأيدينا من أحكام هذه الشريعة، فإذا شكَّ في نسخ حكم من أحكام الشرع السابق ممَّا لم نعر على ناسخه في هذه الشريعة، كان ذلك خارجاً عن دائرة العلم الإجمالي، بمعنى: أنه لا علم لنا بوقوع النسخ في غير ما علم نسخه في شرعنا، فلا موجب للمنع عن جريان استصحاب عدم النسخ فيه، إذ الشكَّ فيه بدوي، وليس مقروناً بالعلم الإجمالي حتى يمنع عن جريان الأصل فيه.

(١) أي: بقاء ما شكَّ فيه من أحكام الشريعة السابقة.

(٢) هذا إشارة إلى أوّل شرطي تنجيز العلم الإجمالي المانع عن جريان الأصول في أطرافه، وقد أشرنا إليه بقولنا: «أحدهما: كون مورد الأصل من أطرافه» ضرورة أنه مع عدم كونه من أطراف العلم الإجمالي، لا يكون الشكَّ فيه مقروناً بمنجزٍ حتى لا يجري فيه الأصل، بل الشكَّ فيه بدوي، فيجري فيه الأصل بلا مانع.

مثلاً: إذا كان العلم الإجمالي بالنسخ في خصوص أحكام العبادات، لم يجر استصحابُ عدم النسخ في حكمٍ من أحكام العبادات، لكونه من أطراف العلم الإجمالي.

وأما إذا كان الحكم الذي شكَّ في نسخه من أحكام المعاملات مثلاً، فلا مانع من جريان استصحاب عدم النسخ فيه، لكون الشكَّ في نسخه بدوياً، لخروج مورده عن أطراف العلم الإجمالي.

لم يكن ^(١) (*) من أطرافه، كما إذا عُلِمَ ^(٢) بمقداره تفصيلاً،

(١) أي: لم يكن ما شكُّ من أطراف ما علم ارتفاعه.

(٢) بيان لعدم كونه من أطراف العلم الإجمالي، وقد ذَكَرَ له صورتين:

إحدهما - وهي المقصودة بقوله: «كما إذا علم» - انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بالنسخ في جملة من الأحكام بمقدار المعلوم بالإجمال، بحيث لا يبقى في المشكوكات علم إجمالي، بل الشكُّ في نسخها بدوي، نظير مثال الغنم المتقدم آنفاً. ثانيتهما: عدم كون المشكوك فيه من أطراف العلم الإجمالي من ابتداء الأمر، كما إذا كانت دائرة الأحكام المنسوخة - المعلومة إجمالاً - في دائرة خصوص العبادات مثلاً، بحيث كان العلم الإجمالي بالنسخ متعلقاً بأحكامها، وكان النسخ في غيرها مشكوكاً فيه بالشك البدوي.

ففي كلتا صورتين يجري استصحاب عدم النسخ بلامانع، حيث إنَّ المانع عن جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي - سواء أكان هو نفس العلم أم تعارض الأصول - مفقود هنا.

أمَّا العلم، فلأنَّ المفروض فقدانه في المشكوكات.

وأمَّا الأصل، فلعدم جريانه فيما عُلِمَ تفصيلاً نسخُه بالضرورة حتى يعارض

(*) حق العبارة أن تكون هكذا: «فيما إذا خرج من أطرافه، كما إذا علم بمقداره تفصيلاً» فإنَّه بقرينة قوله: «كما إذا علم» في مقام بيان خروج المشكوك فيه عن أطراف العلم بالانحلال، حتَّى يكون في مقابل خروجه عنها ابتداء المدلول عليه بقوله: «أو في موارد ليس المشكوك منها» إذ لو لم يرد بالعبارة الأولى الخروج الانحلالي بل أريد منها الخروج الابتدائي لزم التكرار أولاً، وعدم ملاءمته لقوله: «كما إذا علم بمقداره تفصيلاً» ثانياً، لكونه كالصريح في إرادة الخروج الانحلالي لا الابتدائي.

أو في ^(١) (*) موارد ليس المشكوك منها،

الأصل الجاري في المشكوكات، فعليه يجري استصحاب عدم النسخ في المشكوكات بلا مانع.

وبالجملة: فغرض المصنف رحمته هو: أن الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة يجري بلا إشكال، إذ العلم الإجمالي بنسخها بهذه الشريعة لا يصلح للمنع عنه، إمّا لانحلاله وخروج المشكوكات عن أطرافه بسبب الانحلال، وإمّا لخروج المشكوكات عن أطرافه ابتداءً، لكون المعلوم بالإجمال في غير المشكوكات.

(١) معطوف على «بمقدار» يعني: أو علم النسخ إجمالاً في موارد ليس المشكوك منها، وهذا إشارة إلى الصورة الثانية المتقدمة بقولنا: «ثانيتها عدم كون المشكوك من أطراف العلم الإجمالي من ابتداء الأمر ... إلخ».

فكأنّ العبارة هكذا: «لا فيما إذا لم يكن من أطرافه» إمّا بالانحلال، وهو المقصود بقوله: «كما إذا علم تفصيلاً» وإمّا ابتداءً، وهذا مراده ظاهراً بقوله: «أو في موارد ليس المشكوك منها» فعدم كون الحكم المشكوك النسخ من أطراف العلم الإجمالي إمّا حقيقي وإمّا انحلائي.

(*) قد جعل هذا في تقارير سيدنا الفقيه الأعظم صاحب الوسيلة رحمته معطوفاً على قوله: «تفصيلاً» ليكون بياناً للانحلال بوجه آخر، إذ مرجع العبارة حينئذٍ إلى هذا «إذا علم بمقداره تفصيلاً أو إجمالاً في موارد ليس المشكوك منها».

وعليه، فملخص ما في تلك التقارير هو: أن الانحلال على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يعلم تفصيلاً بمقدار يساوي المعلوم بالإجمال، كما إذا علم تفصيلاً بجرمة عشرة أغنام معيّنة، بعد العلم الإجمالي بوجود ذلك العدد المحرم في مجموع القطيع، فإذا شكّ في حرمة غيرها كان ذلك خارجاً عن دائرة المعلوم بالإجمال وجرى

وقد عُلِمَ^(١) بارتفاع ما في موارد الأحكام الثابتة في هذه الشريعة.

(١) هذا متمم لقوله: «أو في موارد ... إلخ» وبيان للموارد التي ليس الحكم المشكوك النسخ منها، توضيحه: أن دائرة العلم الإجمالي بالنسخ إنما هي الأحكام الثابتة في هذا الشرع بالكتاب والسنة، للقطع الإجمالي بارتفاع بعض أحكام الشرائع السابقة فيها. وأمّا في غيرها فلا علم فيه بالنسخ، بل هو مشكوك بدوي يجري فيه استصحاب عدم النسخ.

وأما في مورد العلم الإجمالي بالنسخ - وهو الأحكام الثابتة في شرعنا - فلا يجري فيه الاستصحاب، إذ المفروض ثبوت الحكم فيه في هذه الشريعة بالدليل، وكون وظيفتنا العمل على طبقه، فلا وجه لجريان استصحاب عدم النسخ فيه. وعليه، فيجري الاستصحاب في الأحكام التي شكّ في نسخها بلا معارض، لكون الشك فيها بدوياً، إذ المفروض خلوها عن العلم الإجمالي.

فغرض المصنف رحمته أن مشكوك النسخ خارج عن أطراف العلم، حيث إنّ أطرافه هي خصوص موارد الأحكام الثابتة في شرعنا المعلومة عندنا بالدليل، فالمشكوكات خارجة عن أطرافه من أوّل الأمر. والعلم بارتفاع الأحكام السابقة يمنع عن جريان الاستصحاب فيها، لما عرفت من وجوب العمل بما ثبت في هذه الشريعة

فيه الأصل، لكون الشك فيه بدوياً.

الثاني: أن يعلم إجمالاً بحرمة عشرة أغنام في خصوص السود مثلاً، وشكّ في حرمة فردٍ من البيض، فإنّ العلم الإجمالي الأوّل الكبير - وهو العلم بحرمة العشرة في القطيع - ينحل بالعلم الإجمالي الثاني الصغير، وهو العلم بحرمة العشرة في خصوص السود، وبعد انحلاله يصير الشك في الزائد عليها بدوياً.

الثالث: أن تقوم بينة على كون الحرام هو العدد المعين تفصيلاً أو إجمالاً في جملة السود، وهذا هو الانحلال الحكمي.

على كلِّ حال، ولا أثر لاستصحاب عدم النسخ فيه.

هذا كلّ بناءً على إرادة خروج المشكوك النسخ من أوّل الأمر عن أطراف العلم الإجمالي بالنسخ، على أن يكون قوله: «في موارد» معطوفاً على قوله: «بمقداره» فيكون الخروج إمّا بالانحلال، وإمّا بعدم كونه من أطراف العلم حقيقةً، كما بيّناه.

وأما بناءً على ما حرّرناه في التعليقة عن تقريرات سيّدنا الأعظم الإصفهاني رحمته من عطف قول المصنف: «في موارد» على قوله: «تفصيلاً» لا يكون الخروج في أحدهما ابتدائياً وفي الآخر انحلالياً، بل يكون في كليهما انحلالياً، فراجع التعليقة.

فقوله: - كما إذا علم بمقداره تفصيلاً - ناظر إلى القسم الثاني، وقوله: - وقد علم ... إلخ - بيان لوجه الانحلال بالقسم الثاني، يعني: بعد العلم الإجمالي بارتفاع أحكام من الشريعة السابقة في موارد أحكام شرعنا بمقدار العلم الإجمالي الأوّل، ينطبق العلم الإجمالي الكبير عليه، ويكون الزائد مشكوكاً بالشك البدوي «١».

ومحصّله: أنّ الانحلال الأوّل يكون بعلم تفصيلي، كانحلال العلم الإجمالي بجرمة عشرين غنماً - في مجموع القطيع - بعلم تفصيلي بجرمة عشرين غنماً معيّنة من السود مثلاً. والانحلال الثاني يحصل بعلم إجمالي ثانوي صغير، كانحلال العلم الإجمالي بجرمة عشرين غنماً في مجموع القطيع - التي عددها مائة - مثلاً بعلم إجمالي بجرمة هذا العدد في خصوص السود التي عددها خمسون مثلاً، فإنّ هذا العلم الثاني الصغير الذي تكون أطرافه خصوص السود يوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير الذي دائرته مجموع القطيع.

ففيما نحن فيه يمكن أن يقال: إنَّ العلم الإجمالي بنسخ جملة من أحكام الشرائع السابقة المنتشرة في جميع التكاليف الإلهية إمَّا ينحل بعلم تفصيلي بها في شرعنا، وإمَّا بعلم إجمالي بها في ضمن الأحكام الثابتة في شرعنا، إذ نعلم إجمالاً بوجود تلك الأحكام المنسوخة المعلومة إجمالاً فيها، وهذا العلم الإجمالي الثاني يوجب انحلال العلم الإجمالي الكبير المتقدم الذي دائرته أوسع، لعدم انحصار دائرة معلومه - وهي الأحكام المنسوخة - بخصوص الأحكام الثابتة في هذا الشرع، بل دائرته جميع الأحكام الإلهية ممَّا عُلِمَ منها في هذه الشريعة وغيرها.

نظير العلم الإجمالي بحزمة عشرين غنماً في مجموع القطيع، وانحلاله بعلم إجمالي بحزمة هذا العدد في خصوص السود، على ما مرَّ آنفاً.

ثم إنَّ كل واحد من الاحتمالين ممَّا أفاده سيدنا الأكبر المتقدم ﷺ من الخروج الانحلالي، وممَّا بيّناه في التوضيح من الخروج الابتدائي، يمكن أن يستفاد من قول المصنف: «أو في موارد ليس المشكوك منها».

وكيف كان، فالحق أن يقال: أنّه لا موضوع للبحث عن العلم الإجمالي بالنسخ، ثم دعوى انحلاله بالعلم التفصيلي أو الإجمالي بكون المنسوخات في موارد خاصة معلومة في هذه الشريعة، وجريان استصحاب عدم النسخ في المشكوكات، لخلوها عن العلم الإجمالي، وينبغي أن يعدّ البحث عن استصحاب عدم النسخ مطلقاً حتى بالنسبة إلى أحكام هذا الشرع من الأبحاث الساقطة التي لا يترتب عليها ثمرة عملية.

أمّا بالنسبة إلى الشرائع السابقة، فلأنَّ دعوى انحلال العلم الإجمالي بالنسخ في أحكامها بالعلم التفصيلي أو الإجمالي بمنسوخاتها مبنية على معرفة أحكام تلك الشرائع والإحاطة بها حتى يدعى العلم التفصيلي بمنسوخاتها، أو العلم الإجمالي بكونها في طائفة خاصة، وصيرورة النسخ فيما عداها مشكوكاً فيه بالشك البدوي كي يجري فيه

الاستصحاب، كما إذا فرض أن أحكام الشرع السابق مائة، وعلم إجمالاً بنسخ جملة منها كثلاثين مثلاً بهذه الشريعة، ثم علمنا تفصيلاً بنسخ هذا العدد من تمام المائة، أو علمنا به إجمالاً في ضمن خمسين منها، وهي خصوص أحكام المعاملات مثلاً. لكن الأمر ليس كذلك، لعدم معرفتنا بأحكام تلك الشرائع، حيث إن كتبها السماوية قد حُرِّفَتْ ودُسَّ فيها ما ليس فيها، بحيث لا يمكن الاعتماد عليها والاستناد إليها في معرفة أحكامها، فلا سبيل إلى معرفتها إلا الرجوع إلى الكتاب والسنة، وبعد الرجوع إليهما ومعرفة بعض أحكام تلك الشرائع منهما يعرف حالها أيضاً من حيث النسخ وعدمه، ولا يبقى لنا شكٌ فيها حتى يجري فيه الاستصحاب.

وبالجملة: فقبل مراجعة الكتاب والسنة لا نعلم شيئاً من أحكام الشرائع السابقة، وبعد المراجعة إليهما ومعرفة جملة منها يظهر منهما حالها أيضاً - نسخاً وإمضاءً - في هذا الشرع، ولا يبقى حكم منها مشكوك النسخ حتى يبقى مجال للبحث عن جريان استصحاب عدم النسخ فيه وعدمه.

وبيان آخر: بعد تسلّم أمرين -:

أحدهما: انحصار طريق العلم بأحكام الشرائع السابقة بالكتاب والسنة.

والآخر: إكمال هذه الشريعة والإذعان بمجيء نبينا ﷺ بجميع ما يحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة، وجوب التدين به، سواء أكان موافقاً للشرع السابق أم مخالفاً له - : لا يبقى شكٌ في حكم واقعة، لأن أحكام هذه الشريعة ولو بنحو العموم أو الإطلاق معلومة، فلو علم حكمٌ من أحكام الشرائع السابقة لم يجر فيه الاستصحاب، لأنه بعد المراجعة إلى أدلة أحكام هذه الشريعة يعلم بقاؤه أو ارتفاعه، ولا يبقى فيه شكٌ حتى يستصحب.

وحيث إنّه لا يترتب على هذا البحث ثمرة عملية، فلا جدوى في إطالة الكلام فيما ذكره الأعلام هنا من عدم إجداء جعل الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية كما أفاده المصنف، وذلك لتفاوت نفس هذه القضايا الحقيقية بلحاظ موضوعاتها سعة

ثم لا يخفى أنه يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامة ^(١) أعلى الله في الجنان

(١) غرضه توجيه ما أفاده الشيخ رحمته من الجواب الثاني عن إشكال تغاير الموضوع المانع عن جريان استصحاب عدم النسخ في حقنا، إذ الحكم الثابت في حق جماعة - وهم أهل الشرائع السابقة - لا يمكن إثباته في حق آخرين، لتغاير الموضوع. أمّا عبارة الشيخ في الجواب الثاني، فهي: «وثانياً: أن اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب، وإلا لم يجر استصحاب عدم النسخ. وحله: أن المستصحب هو الحكم الكلّي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه، إذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمّم الحكم قطعاً» ^(١).

وحاصله: أن الموضوع للأحكام مطلقاً سواء أكانت من الشرائع السابقة أم هذه الشريعة هو كلّي «المكلّف» الصادق على الموجودين في زمان تشريع الأحكام والمعدومين، لأنّ هذا الكلّي ينطبق على الجميع من الموجود والمعدوم بوزان واحد، فإذا شكّ في بقاء حكم من أحكام الشرائع السالفة صحّ استصحابه، لوحدة الموضوع. وأمّا توجيه المصنف لهذا الجواب، فمحصله: أنّه لما كان ظاهر كلام الشيخ ثبوت الحكم للكلّي بنحو القضية الطبيعية - التي يكون الموضوع فيها نفس الطبيعة

وضيقاً، فيمكن أن تكون القضية الحقيقية مختصة بأهل الشريعة السابقة، كما إذا كانت بعنوان «يا أيّها اليهود» أو «يا أيّها النصارى».

ومن أن استصحاب بقاء الجعل قاصر عن إثبات بقاء المجعول، لعدم حجية مثبتات الأصول.

ومن التمسك بالاستصحاب التعليقي بعد سقوط التجيزي، وغير ذلك، مع أن للتأمل فيما أفاده مجالاً واسعاً.

مقامه في الذَّبَّ^{١)} عن إشكال تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب^{٢)} من الوجه الثاني^{٣)}

كـ «الإنسان نوع أو كلي» أو غيرها من المعقولات الثانية المحمولة على الطبائع، بحيث لا تكون الأفراد ملحوظة فيها، لعدم حظّها من هذه المحمولات، حيث إنّ الأفراد لا تتّصف بالكلّية والنوعية ونحوهما - ولم يكن إرادة هذا الظاهر في المقام، ضرورة أنّ البعث والزجر، وكذا ما يترتب على إطاعتها وعصيانها من الثواب والعقاب إنّما هي من الآثار المترتبة على الأفراد دون الكلّي نفسه أي: من دون دخل للأشخاص فيها، كما في مالكية كلّي الفقير للزكاة، والوقف على العناوين الكلّية كعنوان الزائر والفقير ونحوهما من الكلّيات التي لا تلاحظ فيها خصوصيات الأفراد، في مقابل الوقف على الجهات الخاصّة كالوقف على الذريّة، حيث إنّ الملحوظ فيها هو الأفراد الخاصّة، ألجأنا ذلك إلى ارتكاب خلاف الظاهر في كلام الشيخ بإرادة القضية الحقيقية منه حتى يسلم من هذا الإشكال، لا القضية الطبيعية التي عرفت حالها.

(١) متعلق بـ «ما أفاده» وقد تكرر مثل هذا التعبير من المصنف رحمته، والصواب أن يقال: «في ذب الإشكال» أي: دفعه.

(٢) أي: استصحاب عدم نسخ أحكام الشرائع السابقة، وإشكالُ تغاير الموضوع هو الذي جعله الفصول من الوجوه المانعة عن جريان استصحاب تلك الشرائع، حيث إنّ موضوع أحكامها خصوص تلك الأمم، وليس أهل هذه الشريعة موضوعاً لها ومخاطباً بها، فأوّل ركني الاستصحاب وهو اليقين بالشبوت مختلّ، وقد تقدم توضيحه في (ص ٥٦٤).

(٣) هذا بيان لـ «ما» الموصول في قوله: «ما أفاده» والوجه الثاني هو الجواب الثاني الذي ذكره الشيخ عن إشكال تغاير الموضوع، وقد تقدّم نقله في (ص ٥٨٥).

إلى ^(١) ما ذكرنا ^(٢)، لا ما يُوهمه ظاهر كلامه، من ^(٣) أن الحكم ثابت للكلّي، كما أن الملكية له ^(٤) في مثل باب الزكاة والوقف العام، حيث لا مدخل للأشخاص فيها ^(٥)،

(١) متعلق بـ «ارجاع».

(٢) من كون الأحكام الشرعية من قبيل القضايا الحقيقية، لا ما يُوهمه ظاهر كلام الشيخ من كون الأحكام الشرعية من قبيل القضايا الطبيعية التي تكون موضوعاتها نفس الطباع، ومحمولاتها المعقولات الثانية كالجنسية والنوعية والكلية، مثلاً «الإنسان نوع» قضية طبيعية بمعنى: أن الحكم ثابت لنفس الطبيعة، ولا يسري إلى الأفراد أصلاً، لعدم صحّة حمل الكلية والنوعية على زيدٍ وعمرٍ وغيرهما من أفراد الإنسان.

(٣) بيان لـ «ما» الموصول في قوله: «ما يوهمه» وقد عرفت توضيحه، وأن ظاهر كلام الشيخ إرادة القضية الطبيعية.

(٤) خبر «أن الملكية» والضمير راجع إلى الكلّي، يعني: كما أن الملكية ثابتة للكلّي في مثل باب الزكاة ... إلخ.

(٥) أي: في الملكية. استشهد بهذا على ثبوت الحكم للكلّي، ببيان: أن وزان جعل الأحكام للمكلفين وزان جعل الزكاة للفقراء، والوقف على العناوين الكلية كالزوّار والفقهاء ونحو ذلك، فإنّ الملحوظ فيها هو الكلّي دون الأفراد، ولذا لا يملك أفراد كلّي الفقير والفقير والزائر الزكاة وعوائد الوقف إلاّ بالقبض، ولو كان المالك هي الأفراد لجاز لهم أخذها تقاصّاً ممّن هما عليه، ويمتنع عن أدائهما، ومن المسلّم عدم جوازه، إلّا إذا أذن لهم وليّهم - وهو الحاكم الشرعي - في التقاص.

ثم إنّ ما استظهره المصنف هنا من كلام الشيخ - من إرادة تعلّق الحكم بالكلّي

ضرورة^(١) أن التكليف والبعث (*) أو الزجر لا يكاد

من دون سرية إلى الأفراد - أفاده في الحاشية أيضاً بقوله: «وبعبارة أخرى: أن المستصحب هو الحكم الكلّي الثابت للعناوين الباقية ولو بالأشخاص المتبادلة، دون نفس الأشخاص كي يلزم تعدد الموضوع بمجرد ذلك، فالموضوع هنا كالموضوع في الأوقاف كالفقير والطلبة وغيرهما»^(١).

ولم يُورد المصنف عليه بشيء، وظاهره تسليم جواب الشيخ بناءً على إرادة تعلق الحكم بالكلّي بلا سرية إلى الأفراد. ومن المعلوم مغايرة هذا التوجيه لما أفاده في المتن من حمل كلام الشيخ على إرادة القضية الحقيقية، ولعلّه يُقَرَّرُ عدل عمّا ذكره في الحاشية، لوضوح كون الخطابات الشرعية من القضايا الحقيقية.

(١) تعليل لإمكان إرجاع كلام الشيخ إلى ما ذكره المصنف من إرادة القضية الحقيقية. وحاصل التعليل المتقدم بقولنا: «وأما توجيه المصنف لهذا الجواب فمحصله ... إلخ» هو: أنه لا يمكن إرادة القضية الطبيعية هنا، لامتناع تعلق التكليف بعثاً وزجراً بالطبيعة، إذ لا يعقل انبعاثها وانزجارها. وكذا ما يترتب عليهما من الثواب والعقاب، فإنّ كل ذلك من آثار أفراد الطبيعة ووجوداتها، لا نفس الطبيعة من حيث هي، إذ لا معنى لبعثها وزجرها من دون دخلٍ للأشخاص فيها، فامتناع تعلق

(*) الأولى تبديل واو العطف بـ «من» ليكون بياناً للتكليف، إذ الثواب والعقاب المترتبان على الإطاعة والعصيان من آثار خصوص التكليف البعثي والزجري، فإرادة مطلق التكليف، بأن يكون «البعث» من عطف الخاصّ على العام ممّا لا يلائم التعليل، فتدبّر في العبارة.

يتعلق به ^(١) كذلك ^(٢)، بل لا بد ^(٣) من تعلُّقه بالأشخاص، وكذلك الثواب أو العقاب المترتب على الطاعة أو المعصية ^(٤). وكأنَّ غرضه ^(٥) من عدم دخل

التكليف بها، وكذا ما يتبعه من الثواب والعقاب المترتين على الإطاعة والعصيان يُلجئنا إلى إرجاع ظاهر كلام الشيخ - وهو القضية الطبيعية - إلى القضية الحقيقية. هذا مضافاً إلى: أنَّ الملاكات الداعية إلى تشريع الأحكام قائمة بوجودات الطبيعة، لا بالطبيعة من حيث هي، كما هو واضح.

(١) أي: بالكلِّي.

(٢) يعني: بحيث لا يكون للأشخاص دخل في التكليف وما يتبعه.

(٣) إضراب على قوله: «لا يكاد» يعني: لا يكاد يتعلَّق التكليف بالكلِّي بما هو كلِّي، بل لا بدَّ من تعلُّقه بالأشخاص، أي أفراد الكلِّي الموجودة خارجاً.

(٤) إذ لا معنى لإطاعة الطبيعة وعصيانها بعد كونهما من الأفعال الاختيارية التي لا تصدر إلَّا عن فاعلٍ موجودٍ خارجي، ولا يعقل صدورهما من الطبيعة من حيث هي مع الغضِّ عن وجودها خارجاً، فإنَّ وزان الإطاعة والعصيان وزان سائر الأفعال الإرادية كالبيع والصلح والهبة ونحوها من الأفعال الصادرة من الأشخاص.

(٥) يعني: وكأنَّ غرض الشيخ ﷺ وهذا تقريب التوجيه، بيانه: أنَّ غرض الشيخ من عدم دخل الأشخاص عدم دخل خصوص الأشخاص الموجودين في زمان تلك الشرائع، لا مطلقاً حتى تكون القضية طبيعيةً، ويرد عليه الإشكال المتقدم.

فالمقصود حينئذٍ أنَّ الحكم ليس مختصاً بالأشخاص الموجودين، بل يعمُّ جميع الأفراد من الموجودين والمعدومين، وهذا هو القضية الحقيقية، حيث إنَّها عبارة عن قضية يكون موضوع الحكم فيها الأفراد النَّفس الأمرية، سواء أكانت محققة أم مقدرة، فمعنى قولنا: «كل جسم مركَّب» أو «كل مستطيع يجب عليه الحج» أو «كل مالك

الأشخاص عدم [دخل] أشخاصٍ خاصة^{١١} (*) فافهم^{٢١}.

لأربعين غنماً يجب عليه الزكاة « هو: أن كلَّ ما وُجد وصدق عليه أنه جسم، صدَّق عليه أنه مركَّب، أو: كلَّ مَنْ وُجِد وصدق عليه أنه مستطيع أو مالك لأربعين غنماً وجب عليه الحجُّ أو الزكاة.

(١) وهُم الموجودون في زمان تلك الشرائع مثلاً، حتى لا تصير القضية خارجيةً كما توهمه الخصم.

(٢) لعلَّه إشارة إلى إمكان إبقاء كلام الشيخ على ظاهره، من إرادة القضية الطبيعية وصحة تعلُّق التكليف بالكلي، كصحة تعلُّق الوضع كالملكية به.

لكنه بعيد، بل ممنوع، لوضوح الفرق بين التكليف والوضع، حيث إنَّه لا يعقل تعلُّق البعث والزجر والإطاعة والعصيان بالكلي من حيث هو مع الغضِّ عن الأفراد، بخلاف الوضع كالملكية، فإنَّه لا مانع من تعلُّقه بالكلي، إذ ليس فيه شيء من البعث وغيره ممَّا ذُكِر، ولذا يصح اعتبار الملكية للميت، بخلاف التكليف، فإنَّه يسقط عن الشخص بمجرد موته ويبقى عليه الوضع، على ما ثبت في محله.

أو إشارة إلى: فساد تنظير المقام بالكية كلي الفقير للزكاة، وذلك لثبوت التكليف على الأشخاص بمجرد انطباق الكلي عليهم بلا توقُّفه على شيء، بخلاف مالكية الفقير للزكاة، لعدم كفاية مجرد انطباق كلي الفقير عليه في مالكيته لها، لتوقفها على القبض، مع أنَّ غرض الشيخ ﷺ ثبوت التكليف لنا كثبوته لهم بمجرد انطباق كلي المكلف علينا، والمفروض عدم التفاوت في الانطباق المزبور.

أو إشارة إلى صعوبة هذا التوجيه، وبقاء الإشكال على ظاهر كلام الشيخ.

(*) أقول: الظاهر أنَّه ليس هنا ما يلجئنا إلى توجيه كلام الشيخ ﷺ وإرجاعه إلى القضية الحقيقية، بعد إمكان إبقائه على ظاهره من القضية الطبيعية من دون محذور،

بأن يقال: إنّ القضية الطبيعية يراد بها: تارة: ما يكون الموضوع فيها نفس الطبيعة من حيث هي، ولا يلاحظ معها الأفراد أصلاً حتى يسري الحكم منها إليها، بل الحكم مقصور على الطبيعة، مثل «الإنسان نوع» على ما تقدم آنفاً.

وأخرى: ما يكون الموضوع فيها الطبيعة السارية، بمعنى: أنّ موضوع القضية هي الطبيعة لا من حيث هي، بل من حيث وجودها وسريانها في الأفراد، من دون دخل لخصوصيات الأفراد، وهذا القسم هو مفاد القضية المحصورة، كقولنا: «كل إنسان حيوان» فإنّ معناه حيوانية كل إنسان موجود، فالحكم يسري إلى أفرادهِ، بخلاف قولنا: «الإنسان نوع» فإنّ الحكم وهو النوعية لا يسري إلى أفرادهِ.

وعلى هذا البيان، لا مانع من التحفظ بظاهر كلام الشيخ، خصوصاً بملاحظة قوله: «المستصحب هو الحكم الكلّي الثابت للجماعة...» فإنّ الثبوت للجماعة معناه ثبوت الحكم لأفراد الكلّي، لا نفس الكلّي، وإلاّ لم يصح هذا التعبير، إذ لو كان مراده القسم الأوّل من القضية الطبيعية لم يكن الحكم ثابتاً للجماعة، لما مرّ من أنّ الحكم في القسم الأوّل من القضية الطبيعية مقصور على الطبيعة، ولا يسري إلى الأفراد أصلاً. وقوله: «لا مدخل لأشخاصهم فيه» يُخرج القضية الخارجية التي تخيلها المستشكل.

وسريانُ الحكم من الطبيعة إلى الأفراد بدون دخل خصوصيات الأفراد؛ ليس إلّا مقتضى القسم الثاني من القضية الطبيعية. ومالكية الفقير للزكاة لعلّها من هذا القبيل، إذ لا مانع من مالكية طبيعة الفقير من حيث سريانها في أفرادها لها، من دون نظرٍ إلى خصوصياتها.

والفرق بين هذا القسم الثاني من القضية الطبيعية والقضية الحقيقية هو: أنّ الموضوع في الأوّل نفس الطبيعة، لكن بِلحاظ سريانها في الأفراد، في مقابل القسم الأوّل منها الذي يكون الموضوع فيه الطبيعة من حيث هي من دون لحاظ وجودها وسريانها، ولذا يكون محمولها من المعقولات الثانية كالنوعية والجنسية.

وأما ما أفاده من الوجه الأول^١

(١) وهو الجواب الأول الذي أفاده الشيخ عن إشكال صاحب الفصول تتبعاً بقوله: « وفيه: أننا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين، فإذا حرم في حقه شيء سابقاً، وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة، فلا مانع عن الاستصحاب أصلاً»، وحاصله: أنه بناءً على كون القضية خارجية - كما أفاده صاحب الفصول - يكون

والحكم في هذا القسم لا يسري إلى الأفراد، فلا يحمل «النوع» أو «الجنس» على أفراد الإنسان أو أفراد الحيوان، بخلاف القسم الآخر من القضية الطبيعية الملحوظ فيها سريانها في الأفراد، فإن الحكم فيها يسري إلى أفرادها. وهذا في القضية الطبيعية المحصورة مثل «كل إنسان حيوان» فإن الحكم فيه يسري إلى أفراد الإنسان، وذاك في الطبيعية غير المحصورة مثل «الإنسان نوع».

وأما الموضوع في القضية الحقيقية، فهو الأفراد النفس الأمرية، سواء أكانت محققة أم مقدرة. والطبيعة ملحوظة فيها مرآة للأفراد، حيث إن عدم تناهيها الموجب لامتناع استحضارها تفصيلاً بالقوى الجسمانية المتناهية تأثيراً وتأثراً أوجب لحاظ الطبيعة عنواناً ومرآة لها، فالحكم في القضية الحقيقية ثابت لنفس الأفراد، والطبيعة تلاحظ فيها مرآة لها. بخلاف القضية الطبيعية، فإن الملحوظ فيها بكلا قسميها من المحصورة وغيرها هو نفس الطبيعة، إما بدون لحاظ السريان وإما معه.

إذا تمهد ما ذكرنا يظهر أنه لا مانع من الأخذ بظاهر كلام الشيخ، كما عرفت من أن القضية الطبيعية المحصورة تنطبق عليه، لأن الحكم فيها ثابت للكلّي باعتبار وجوده، وهو عين ما أفاده من ثبوت الحكم الكلّي للجماعة من دون مدخل لأشخاصهم. والملكية الثابتة للعناوين الكلية كملكية الخمس للسيد والزكاة للفقير وغير ذلك من هذا القبيل.

وبالجملة: فلا محوج إلى ارتكاب خلاف الظاهر في كلامه، فلاحظ وتأمل.

فهو^١ وإن كان وجيهاً بالنسبة إلى جريان الاستصحاب في حق خصوص المدرك

الموضوع - وهو المدرك للشريعتين - واحداً، فلا مانع من جريان استصحاب عدم النسخ في حقه.

(١) جواب «وأما» وإشكال على ما أفاده الشيخ، ومحصل الإشكال: أن هذا الجواب أخص من المدعى، وهو حجية استصحاب عدم النسخ مطلقاً في حق الجميع، لا خصوص مدرك الشريعتين كما أفيد.

ولا يجدي تنميط الحكم في المعدومين بما أفاده تعالى من قيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة. وذلك لأن قاعدة الاشتراك - سواء أكانت جارية في حق أهل شريعة واحدة أم أهل شريعتين - مشروطة بوحدة الموضوع والاتحاد في الصنف، فمع انتفاء هذا الشرط لا تجري القاعدة في حق المعدومين، وإن كانوا مع الموجودين من أهل شريعة واحدة فضلاً عن أهل شريعتين. والمفروض انتفاء هذا الشرط في المقام، لأن مقتضى ما أفاده الشيخ من اختصاص اليقين السابق بمدرك الشريعتين - بناءً على القضية الخارجية التي هي مبنى جوابه الأول - هو عدم اليقين بالثبوت للمعدومين، وهذا يوجب التغاير بينهما، حيث إن المعدومين بناءً على القضية الخارجية ليس لهم يقين بالثبوت، لاختصاص اليقين به بمدرك الشريعتين، والمفروض أن الحكم الاستصحابي مختص بموضوعه وهو «من كان على يقين فشك» ولا يثبت في حق من لا يقين ولا شك له.

وبالجملة: فقاعدة الاشتراك لا تجري هنا، لعدم الاشتراك في الموضوع حتى يجري الاستصحاب في حق المعدومين. وكذا لا يجري في حقهم ما استصحبه مدرك الشريعتين من الحكم، لاختصاص الحكم الظاهري بموضوعه، وهو من جرى في حقه الأصل العملي، دون غيره ممن لا يجري في حقه، لعدم كونه موضوعاً له كالمعدومين،

للسريعتين^(١)، إلا أنه^(٢) غير مجدي في حق غيره من المدومين، ولا يكاد^(٣) يتم الحكم^(٤) فيهم بضرورة^(٥) اشتراك أهل الشريعة الواحدة أيضاً^(٦)، ضرورة^(٧) أن

فائده لا يقين لهم بالثبوت، كما لا شك لهم في البقاء حتى يجري الاستصحاب في حقهم.

(١) إذ المفروض تحقق ركني الاستصحاب - من اليقين والشك - بالنسبة إليه.

(٢) يعني: إلا أن ما أفاده في مدرك السريعتين غير مجدي في حق غيره من المدومين، وهذا إشارة إلى إشكال الأخصية من المدعى.

(٣) هذا إشارة إلى ضعف الوجه الذي تمسك به الشيخ لتتيم الحكم في المدومين من قاعدة الاشتراك، وقد عرفت تقريبه بقولنا: «ولا يجدي تتيم الحكم في المدومين بما أفاده ... إلخ».

(٤) أي: الحكم المستصحب.

(٥) متعلق بـ «يتم» وضمير «فيهم» راجع إلى المدومين.

(٦) يعني: كعدم تمامية الحكم للمدومين بالاستصحاب، وغرضه: أنه كما لا يثبت الحكم للمدومين بالاستصحاب، لعدم اليقين لهم الذي هو أول ركني الاستصحاب، كذلك لا يثبت لهم بقاعدة الاشتراك وإن زعمه الشيخ.

(٧) تحليل لقوله: «ولا يكاد يتم الحكم» وقد تقدم تفصيله آنفاً بقولنا: «وذلك لأن قاعدة الاشتراك سواء أكانت جارية ... إلخ» وإجماله كما في الحاشية أيضاً هو «أن قضية قاعدة الاشتراك ليست إلا أن الاستصحاب حكم من كان على يقين فشك، لا أن الحكم الثابت بالاستصحاب في حق من كان على يقين منه فشك، يكون حكم الكل، ولو من لم يكن على يقين منه»^(١).

قضية الاشتراك ليس إلاّ أن الاستصحاب (*) حكم كلّ مَنْ كان على يقينٍ فشك، لا أنّه ^{١)} حكم الكلّ ولو مَنْ لم يكن كذلك بلا شك، وهذا ^{٢)} واضح.

وحاصله: أنّ قاعدة الاشتراك لا تقتضي اعتبار الاستصحاب في حق المدعومين كاعتباره في حق الموجودين، إذ يعتبر في جريان قاعدة الاشتراك الاتحاد في الصنف كما عن الوحيد البهبهاني رحمته الله، ومن المعلوم تقوم الاستصحاب كغيره من الأصول العملية بموضوعه وهو اليقين بالثبوت والشك في البقاء، وذلك مفقود في المدعومين بناءً على القضية الخارجية، كما هو مبنيّ أول جوابي الشيخ عن إشكال صاحب الفصول، إذ الاحتياج إلى قاعدة الاشتراك لإتمام المدعى إنما هو في الجواب النقضي الذي تعرّض له بقوله: «انا نفرض الشخص الواحد مدرّكاً للشريعتين ... إلخ» دون الجواب الحلّي المبني على القضية الطبيعية أو الحقيقية، إذ بناءً على الجواب الحلّي لا حاجة إلى قاعدة الاشتراك، حيث إنّ للمدعومين أيضاً يقيناً وشكاً كالموجودين، فيجري في حقهم الاستصحاب بلا إشكال.

(١) أي: لا أنّ الاستصحاب، يعني: أنّ مقتضى الاشتراك ليس إلاّ أن الاستصحاب حكم المتيقن والشاك، لا أن الاستصحاب حكم الكل ولو مَنْ لم يكن متيقناً وشاكاً، كما هو المفروض في المدعومين.

وعليه، فلا يمكن تنميط المدعى - وهو جريان الاستصحاب في حق المدعومين - بقاعدة الاشتراك.

(٢) أي: وكون الاستصحاب متقوّمًا باليقين والشك - وعدم جريانه في حق غير المتيقن والشاك - واضح.

(*) الذي هو ظاهر كلام الشيخ رحمته الله، لا الحكم المستصحب، بأن يقال: إنّ

الحكم الذي يستصحبه مدرك الشريعتين يثبت في حق المعدومين بقاعدة الاشتراك من دون حاجة إلى يقين المعدوم وشكّه، حيث إنّ دليل الاشتراك يُثبت الملازمة بين المعدوم والموجود في الحكم الواقعي، فإذا ثبت هذا الحكم ظاهراً بالاستصحاب الجاري في حق الموجود، ثبت في حق المعدوم أيضاً، للاشتراك بينهما.

توضيح وجه عدم إرادة الحكم المستصحب هو: أنّه مبني على حجية الأصل المثبت، حيث إنّ مفاد قاعدة الاشتراك الملازمة بين المعدوم والموجود في الأحكام الواقعية، فإنّ ثبت حكمٌ في حق الموجود بعلمٍ أو علمي ثبت في حق المعدوم أيضاً، للملازمة المزبورة، حيث إنّ العلم أو الأمانة غير العلمية كخبر العادل يثبت اللوازم والملزومات والملازمات كما ثبت في محله.

وإن ثبت بأصلٍ من الأصول العملية، فثبوته في حق غير الموجود موقوف على حجية الأصل المثبت، بأن يستفاد من الاستصحاب الجاري في حق الموجود ثبوت الحكم له، لأنّه مؤدّي الاستصحاب، وللمعدوم أيضاً، لأنّه ملازم لمؤدّي الاستصحاب. مثلاً: إذا ثبت التلازم بين القصر والإفطار للمسافر وثبت بأمانة معتبرة «أنّ المقيم عشراً في محلّين يقصّر» فلا إشكال في ثبوت الإفطار بها أيضاً، لأنّه ملازم لوجوب القصر.

وأما إذا ثبت وجوب القصر بأصل عملي، فثبوت ملازمه وهو وجوب الإفطار به منوط بحجية الأصل المثبت. وحيث إنّ سيأتي في التنبيه السابع عدم حجّيته، فلا يثبت بالاستصحاب الجاري في حق الموجود حكم المعدوم، نظير التوضؤ بماءٍ مشتبّه بالمتنجس، حيث إنّ استصحاب بقاء الحدث لا يثبت نجاسة أعضاء الوضوء مع ما بينهما من الملازمة، ضرورة أنّ بقاء الحدث ملازم لنجاسة الماء الموجبة لنجاسة ملاقيه من البدن، هذا ما قيل.

لكن الحق اندفاع إشكال مثبتية الاستصحاب هنا، وذلك لأنّ المفروض إثبات الحكم الثابت للمدرك الشريعتين بالاستصحاب لغيره بقاعدة الاشتراك، لا بنفس

الاستصحاب حتى يرد عليه إشكال المثبتية. فعليه إذا جرى الاستصحاب في حق مدرك الشريعتين وأثبت له الحكم، ثبت نفس هذا الحكم أيضاً لغيره - وهو المعدوم - بقاعدة الاشتراك، لا بالاستصحاب الجاري في حق مدرك الشريعتين حتى يقال: إنه مثبت.

وبالجملة: فإن كان مراد الشيخ رحمته بتتميم المدعى في المعدومين بقاعدة الاشتراك هو الحكم المستصحب، فإشكال الإثبات غير وارد عليه، كما أن نظيره باستصحاب بقاء الحدث فيمن توضع بماء مشتببه بالمتنجس في غير محله، إذ لا يراد في المقام إثبات الملازم وهو حكم المعدوم باستصحاب مدرك الشريعتين حتى يكون نظير استصحاب بقاء الحدث، بل يراد إثبات الحكم للمعدوم بقاعدة الاشتراك، فالفرق بينهما واضح. والصحيح ما أفاده المحقق النائيني رحمته من إنكار استصحاب عدم نسخ أحكام الشرائع السابقة. أمّا بناءً على كون كل حكم في الشريعة اللاحقة مجعولاً بجعل جديد فالأمر واضح، لأنه حينئذ تكون أحكام الشريعة السابقة بأجمعها منسوخة، فلا شك حتى يستصحب شيء من أحكامها، بل الشك إنما هو في جعل المماثل أو المضاد لما في الشريعة السابقة، ولا معنى لاستصحاب حرمة شيء مثلاً لإثبات مماثلها في الشريعة اللاحقة.

وأمّا بناءً على عدمه، وكون جملة من الأحكام السابقة ممضأة في شريعتنا، فلأن استصحاب الحكم السابق لإثبات تعلق الإمضاء به يكون من الأصول المثبتة التي لا نقول بحجيتها^(١).

والمختار وإن كان هو الاحتمال الأول. لكن لا مانع من الاستصحاب بناءً على الاحتمال الثاني، ولا يلزم إشكال المثبتية، إذ ليس المراد بالإمضاء إلا بقاء حكم الشريعة السابقة في شريعتنا، ومن المعلوم أن مقتضى الاستصحاب ليس إلا ذلك.

الفهرس الموضوعي

فصل في الاستصحاب	٥
تعريف الاستصحاب	١٠
عدول المصنف عن تعريف الشيخ	١٠
مناقشة المحقق الاصفهاني في التعريف	١٥
الاستصحاب مسألة أصولية	٢٦
كلام الشيخ في ضابط المسألة الأصولية والنظر فيه	٣٠
اليقين السابق والشك اللاحق ركنا للاستصحاب	٣٥
اعتبار وحدة القضيتين	٣٥
استصحاب الحكم الشرعي المستكشف بحكم العقل والمناقشة في تفصيل الشيخ ...	٤٢
منع المحقق الاصفهاني لاستصحاب ما يثبت بقاعدة الملازمة	٦٠
أدلة حجية الاستصحاب	٦٥
الدليل الأول: بناء العقلاء	٦٥
منع بناء العقلاء صغرى وكبرى	٦٧
إشكال المحقق النائيني على المصنف	٧٤
الدليل الثاني: حجية الاستصحاب من باب الظن، وردة	٧٨
الدليل الثالث: الإجماع، وردة	٨١
الدليل الرابع: الأخبار المستفيضة	٨٤
الخبر الأول: مضرة زرارة في الشك في الوضوء، وفيها جهات:	٨٤
أ: اعتبار سند الرواية وعدم قدح الإضرار	٩٠

- ب: تقريب الاستدلال بالمضرة ٩١
- بيان المقصود من التعليل بأمر ارتكازي ٩٤
- توجيه بعض الأعظم لارتكازية التعليل والتّظر فيه ٩٥
- ج: عموم حجية الاستصحاب لغير مورد المضرة بوجوه ١٠١
- د: تفصيل الشّيخ بين الشك في المقتضي والرافع ١١٢
- مناقشة المصنف في التفصيل المتقدم ١١٦
- الاستدلال على هذا التفصيل بوجوه أخرى ١٤٣
- منها: ما أفاده الفقيه الهمداني وإيراد المحقق الاصفهاني عليه ١٤٣
- ومنها: ما أفاده المحقق النائيني رحمته ١٤٤
- ومنها: ما أفاده المحقق النائيني أيضاً ١٤٥
- هـ: حجية الاستصحاب في كل من الشبهة الحكمية والموضوعية ١٤٧
- نقود على الاستدلال بمضرة زرارة ١٤٩
- قاعدة المقتضي والمانع ١٥٣
- القاعدة على تقدير اعتبارها أمانة لا أصل عملي ١٥٨
- اختصاص القاعدة بالشك في الحدوث ١٥٩
- الإشارة إلى بعض الفروع المترتبة على قاعدة الاقتضاء والمنع ١٦٠
- الخبر الثاني: صحيحة زرارة في الشك في الطهارة من الخبث ١٦٣
- الإشارة إلى الفروع الواردة في الصحيحة ١٦٤
- تقريب دلالتها على الاستصحاب لا على قاعدة اليقين ١٧٠
- إشكال تطبيق التعليل على عدم وجوب الإعادة ١٧١
- جواب المصنف عن الإشكال وتوجيه التعليل ١٧٥
- توجيه التعليل باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، والتّظر فيه ١٨٧
- التّظر في توجيه التعليل بما أفاده المصنف ١٩٤

- الخبر الثالث: صحيحة زرارة في الشك في الركعات، وفيها جهات: ١٩٩.....
- أ: الرواية صحيحة سنداً ٢٠٠
- ب: تقريب الاستدلال بها على حجية الاستصحاب ٢٠٠
- مناقشة الشيخ في الاستدلال بها بوجوه خمسة ٢٠١
- عدم منافاة لزوم البناء على الأكثر لدلالة الصحيحة على الاستصحاب ٢١٠
- إشكال اختصاص الصحيحة بالشك في الركعات والجواب عنه ٢١٥
- تفصيل الكلام حول محتملات الصحيحة ٢١٩
- الخبر الرابع: رواية الخصال ٢٣٤
- دلالتها على اعتبار الاستصحاب لا على قاعدة اليقين ٢٣٦
- الخبر الخامس: مكاتبة القاساني ٢٤٤
- إيراد المصنف على الاستدلال بها على حجية الاستصحاب ٢٤٧
- الخبر السادس والسابع والثامن: أخبار الحل والطهارة ٢٥٦
- دلالة المغيا على الحكم الواقعي، والغاية على الاستصحاب ٢٥٨
- تعميم دلالتها على الاستصحاب في غير موارد بها بعدم الفصل ٢٧٠
- أنظار الأعلام حول كلمات المصنف في المتن والحاشية ٢٧٢
- دلالة هذه الأخبار على خصوص قاعدتي الحل والطهارة ٢٨٠
- محتملات أخرى لأخبار الحل والطهارة ٢٨١
- منها: كلام صاحب الفصول ٢٨١
- ومنها: الفرق بين مفاد خبري حماد وعمّار ٢٨٢
- ومنها: دلالة الموثقة على إناطة النجاسة بالعلم بها ٢٨٢
- ما أفاده الشيخ من دعوى التجاير والتعاوض بين أخبار الاستصحاب ٢٨٤
- الخبر التاسع: رواية عبد الله بن سنان ٢٨٥
- الخبر العاشر: رواية بكير ٢٨٦

٦٠٤	منتهى الدراية / ج ٨
٢٨٨	الأحكام الوضعيّة
٣٠١	الأحكام الوضعيّة على ثلاثة أقسام
٣٠١	عدم مجعولية القسم الأوّل لا تبعاً ولا استقلالاً
٣١٨	مجعولية القسم الثاني تبعاً للتكليف
٣٢٦	مجعولية القسم الثالث أصالة وتبعاً للتكليف
٣٣٦	الملكية من القسم الثالث من الأحكام الوضعيّة
٣٤٥	تحقيق بعض الأمور المعدودة من الأحكام الوضعيّة
٣٥٧	تنبيهات الاستصحاب
٣٥٨	التنبيه الأوّل: اعتبار فعلية الشك واليقين
٣٦١	ثمرة اعتبار الشك الفعلي دون التقديري
٣٦٥	صور المسألة
٣٦٥	أ: لو صلّى غافلاً عن الطهارة وتيقن الحدث بعد الفراغ
٣٦٥	ب: لو صلّى غافلاً عن الطهارة بعد تيقن الحدث، وشك بعد الفراغ في الطهارة
٣٧٠	ج: الشك في الطهارة قبل الصلاة، و صلّى غافلاً وشكّ بعد الفراغ مع احتمال التطهير قبل الصلاة
٣٧٠	د: هذه الصورة مع عدم احتمال التطهير بعد الشك
٣٧٠	هـ: اليقين بالحدث والشك فيه مستمراً إلى الفراغ من الصلاة
٣٧١	و: العلم بالحدث والشك في التطهير أثناء الصلاة، وفيها أقوال
٣٧٣	المساحة في تفریع صحة الصلاة على فعلية الشك في الاستصحاب
٣٧٤	التنبيه الثاني: استصحاب مؤدّيات الأمارات

حل الإشكال بناءً على الطريقة المحضة وجعل الحكم الظاهري ٣٨٠

التنبيه الثالث: استصحاب الكلّي ٣٩٣

حجية الاستصحاب في القسم الثاني، ودفع بعض الإشكالات ٣٩٧

تصوير قسم رابع لاستصحاب الكلّي في كلام بعض الأعظم ٣٩٨

تمثيل الشيخ للقسم الثاني بالرطوبة المرددة بين البول والمني، صور المسألة. ٤١٣

أ: العلم بالحالة السابقة، وهي الحدث الأصغر ٤١٣

ب: العلم بالحالة السابقة، وهي الحدث الأكبر ٤١٤

ج: كون الحالة السابقة المعلومة هي الطهارة ٤١٤

د: الجهل بالحالة السابقة ٤١٦

القسم الثالث من استصحاب الكلّي والتفصيل بين صورته الثلاث ٤١٧

أ: أن يكون مشكوك الحدوث مقارناً لوجود متيقّن الارتفاع ٤١٨

ب: أن يكون وجوده مقارناً لارتفاع معلوم الحدوث ٤٢٣

ج: أن ينشأ الشك في وجود الكلّي من الشك في تبدل الفرد الزائل ... ٤٢٤

استصحاب متعلقات الأحكام في الشبهات الحكمية والموضوعية ٤٣٠

الشبهة العبائية وأنظار الأعلام فيها ٤٣٥

أ: ما أفاده المحقق النائيني رحمته في الدورة الأولى • ومناقشة المحقق العراقي رحمته

فيه ٤٣٦

ب: ما أفاده في الدورة الأخيرة، ومناقشة السيد الخوئي رحمته فيه ٤٣٧

ج: ما أجاب به المحقق العراقي رحمته عن الشبهة العبائية ٤٤٣

استصحاب الفرد المردد وعدم حجتيه لوجوه ٤٤٦

استصحاب المفهوم المردّد ٤٥٤

التنبيه الرابع: استصحاب الأمور التدريجية، وفيه مقامات: ٤٥٧

الأول: استصحاب الزمان كالليل والنهار بمفاد كان النامة ٤٥٧

٦٠٦	 منتهى الدراية / ج ٨
٤٦٩	استصحاب الزمان بمفاد كان الناقصة
٤٧١	الثاني : استصحاب الزماني
٤٨١	صور مسألة الشك في بقاء الدم في الرحم
٤٨٤	الثالث : الفعل المقيد بالزمان
٤٩٠	أنظار الأعلام في استصحاب الموقتات
٥٠٩	التعرض لكلام الفاضل النراقي رحمته
٥١٥	استصحاب الأحكام الكلية
٥٢٢	التنبيه الخامس : الاستصحاب التعليقي
٥٢٦	حجية الاستصحاب في الأحكام المعلقة
٥٥٣	بعض أدلة المنع عن الاستصحاب التعليقي والنظر فيه
٥٥٩	التنبيه السادس : استصحاب عدم نسخ الشرائع السابقة
٥٦٤	أدلة المنع عن استصحاب الشرائع السابقة
٥٨٥	المراد من ثبوت الحكم لكلي المكلف
٦٠١	الفهرس