



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



اشرافيية  
عليه صلوات الله  
عليه وآله

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

مِنِّي الدِّمَاءُ

فِي

تَوْضِيحِ الْكُفَايَةِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ حُفْرِي سَيِّدِ الْمَرْجِ

الْمَجْلَدُ السَّادِسُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه

كاتب:

محمد جعفر مروج جزائرى

نشرت فى الطباعة:

دار الكتاب

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
٧	منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه المجلد ٧
٧	اشاره
٨	اشاره
١٢	تممه المقصد السابع
١٢	فصل فى الاستصحاب (١)
١٢	اشاره
٦٣	فقد استدل عليه (٣) (عليها) بوجه
٦٣	الوجه الأول: استقرار بناء العقلاء (٤)
٧٤	الوجه الثانى: أن (١) الثبوت فى السابق موجب للظن به فى
٧٦	الوجه الثالث: دعوى الإجماع عليه
٧٨	الوجه الرابع: وهو العمده فى الباب-الأخبار المستفيضة
٧٨	اشاره
٧٩	منها: صحيحه (١) زواره
١٤٦	و منها (١): صحيحه أخرى لزواره
١٧٧	و منها (١): صحيحه ثالثه لزواره
٢٠٨	و منها (١) قوله: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه
٢١٥	و منها (٥): خبر الصفار
٢٢٦	و منها (١): قوله عليه السلام: «كل شىء طاهر حتى تعلم أنه قذر»
٢٥٣	الأحكام الوضعيه، و التفصيل فى حجيه الاستصحاب فيها
٣١١	ثم ان هاهنا تنبيهات (١)
٣١١	الأول (٢): أنه يعتبر فى الاستصحاب فعلية الشك و اليقين
٣٢٦	الثانى (١): أنه هل يكفى فى صحه الاستصحاب الشك فى بقاء
٣٤٢	الثالث (١) استصحاب الكلى

٣٩٩	الرابع (١): أنه لا فرق في المتيقن بين أن يكون من الأمور القاره (٢)
٤٥٤	الخامس (١): الاستصحاب التعليقي
٤٨٥	السادس (١) استصحاب عدم النسخ
٥١٩	السابع (١): الأصل المثبت
٥٥٦	الثامن (١) موارد ثلاثه توهم كون الأصل مثبتا فيها
٥٨٧	التاسع (١) ترتب بعض الآثار العقلية و العادية على الأصل
٥٩٣	العاشر (١)
٦٠١	الحادى عشر (١) أصاله تأخر الحادث
٦٦٤	الثانى عشر (١) استصحاب الأمور الاعتقاديه
٦٩٢	الثالث عشر (١) موارد الرجوع إلى العام و استصحاب حكم
٧٢٠	الرابع عشر (١) المراد بالشك فى الاستصحاب خلاف اليقين
٧٣٢	تتمه (١) اشتراط بقاء الموضوع فى الاستصحاب
٧٣٢	اشاره
٧٣٣	فهاهنا مقامان
٧٣٣	المقام الأول (٣)
٧٦٨	المقام الثانى (١) تقدم الأماره على الاستصحاب بالورود
٧٨٦	خاتمه
٨١٢	تذنيب (١): النسبه بين الاستصحاب و القواعد
٨٣٠	تعريف مركز

سرشناسه: جزایری ، محمدجعفر، ۱۳۷۸ - ۱۲۸۸

عنوان و نام پدیدآور: منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه [آخوند خراسانی] / تالیف محمدجعفر الجزائری المروج

مشخصات نشر: [قم]: موسسه دارالکتاب - محمدجعفر الجزائری ، ۱۴۱۳ ق . = - ۱۳۷۱ .

شابک: بها: ۱۸۰۰ ریال (ج ۲).

یادداشت: افسست از روی چاپ نجف : مطبعه النجف ، ق ۱۳۸۸

یادداشت: این کتاب در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشر شده است

یادداشت: ج ۴ - ۱ ( چاپ چهارم : ۱۴۱۳ ق . = ) ۱۳۷۰

یادداشت: ج ۵ . ( چاپ دوم : ۱۴۰۹ ق . = ) ۱۳۶۶

یادداشت: ج ۸ . ۱۴۱۲ ق . = ۱۳۷۰

یادداشت: کتابنامه

عنوان دیگر: الکفایه الاصول . شرح

موضوع: آخوند خراسانی ، محمد کاظم بن حسین ، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق . الکفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی ، محمد کاظم بن حسین ، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق . الکفایه الاصول . شرح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸ / ک ۳۳ / ۷۰۲۱۳ ۱۳۷۱

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۰-۳۴۴۶







منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه

[آخوند خراسانى]

تاليف محمد جعفر الجزائرى المروج

ص: ٣



فصل فى الاستصحاب (١) و فى حجتيه إنباتاً و نفيّاً أقوال للأصحاب (٢).

الاستصحاب

\*\*\*\*\*

(١). و هو فى اللغة بمعنى الملازمه، قال فى المجمع: «و استصحب الشىء لازمته، و استصحب الكتاب و غيره حملته صحبتى، و من هذا القبيل استصحاب الحال إذا تمسكت بما كان ثابتاً، كأنك جعلت تلك الحال مصاحبه غير مفارقه» و منه استصحاب أجزاء ما لا يؤكل فى الصلاه، و استصحاب الخاتم الذى عليه لفظ الجلاله فى بعض المواضع، و نحوهما. و فى الاصطلاح عرّف بوجوه سيأتى التعرض لبعضها.

ثم انه لما فرغ المصنف (قده) من مباحث الأصول الثلاثه التى لا يلاحظ فيها الحاله السابقه من أصاله البراءه و التخيير و الاشتغال شرع فى الاستصحاب الذى يكون الملحوظ فيه الحاله السابقه. و تظهر مرتبه هذا الأصل العملى فى الأصول العمليه بكونه أول مرجع للفقيه فى مقام الاستنباط بعد الفحص و اليأس عن الظفر بدليل اجتهادى يكشف عن الواقع، و لأجله لا تصل النوبه إلى الأصول الثلاثه المتقدمه حتى فى ظرف الموافقه عند اجتماع أركان الاستصحاب فى المسأله. و سيأتى فى خاتمه هذا الفصل وجه تقدمه عليها، و ان استفيد ذلك إجمالاً مما تقدم فى أول بحث البراءه عند ضبط مجارى الأصول، هذا.

(٢). قال فى أوثق الوسائل: «قيل تبلغ الأقوال فى المسأله نيفاً و خمسين»

و اقتصر الشيخ كصاحب الفصول (قدهما) على نقل أحد عشر قولاً، و اختار الفصول التفصيل بين الشك في المقتضى و الشك في الرفع و عدّه القول الثانى عشر فى المسأله. و لا بأس بالإشاره إلى الأقوال التى تعرض لها الشيخ (قده).

الأول: الحجيه مطلقاً، قال فى الأوثق: عزاه الشهيد الثانى إلى أكثر المحققين «الثانى: عدم الحجيه مطلقاً، قال فى الأوثق: «ذهب إليه السيدان و صاحباً المدارك و المعالم».

الثالث: التفصيل بين الوجودى و العدمى، نسب ذلك إلى بعض العامه.

الرابع: التفصيل بين الأمور الخارجيه و الحكم الشرعى بالاعتبار فى الثانى دون الأول، قال فى الأوثق: «حكاه المحقق الخوانسارى عن بعضهم، و قد أنكر المصنف عند التعرض لأدله الأقوال وجود قائل بهذا التفصيل».

الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعى الكلى و غيره بالاعتبار فى الثانى دون الأول إلا فى عدم النسخ، قال فى الأوثق: «اختاره الأخباريون».

السادس: التفصيل بين الحكم الجزئى و غيره، فلا- يعتبر فى غير الجزئى، حكى الشيخ عن السيد الصدر استظهاره من كلام المحقق الخوانسارى. لكن الشيخ فى مقام بيان أدله الأقوال قال: «على تقدير وجود القائل به» و فى الأوثق:

«المستفاد منها - أى من حاشيه المحقق الخوانسارى - هو التفصيل بين الأمور الخارجيه و غيرها سواء أ كان حكماً جزئياً أم كلياً».

السابع: التفصيل بين الأحكام التكليفيه و الوضعيه و ما يترتب عليها من التكليف بالاعتبار فى الثانى دون الأول. حكاه الشيخ عن الفاضل التونى، و سيأتى بيانه عند تعرض المصنف للأحكام الوضعيه.

الثامن: التفصيل بين ما ثبت بالإجماع و غيره، بعدم الاعتبار فى الأول، حكى عن الغزالى. و لكن تأمل الشيخ عند بيان الأدله فى صحه النسبه.

التاسع: التفصيل بين الشك فى المقتضى و الرفع، استظهره الشيخ من كلام

و لا يخفى أن عباراتهم (١) فى تعريفه و إن كانت شتى،

المحقق فى المعارج و اختاره كصاحب الفصول فى الجملة.

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

و قد تعرض شيخنا الأعظم لأكثر هذه الأقوال مع أدلتها، و لكن المصنف لأجل تحرير الأصول أعرض عن التعرض لها و اقتصر على الاستدلال على مختاره أعنى حجيه الاستصحاب مطلقاً و تفاصيل أربعه:

أولها: التفصيل فى الحكم الشرعى بين كونه مستنداً إلى حجه شرعيه من الكتاب و السنه و بين كونه مستنداً إلى حكم العقل.

ثانيها: التفصيل بين الشك فى المقتضى و الرفع، و هو خيره جمع من المحققين منهم شيخنا الأعظم.

ثالثها: التفصيل بين الحكم التكليفى و الوضعى.

رابعها: التفصيل بين الأحكام الكليه و الموضوعات الخارجيه، أشار إليه فى طى البحث عن اعتبار وحده القضيتين موضوعاً و محمولاً، و سيأتى قريباً إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). أشار المصنف (قده) قبل الخوض فى أدله اعتبار الاستصحاب إلى أمور ثلاثه أولها تعريفه، ثانيها إثبات كونه مسأله أصوليه، ثالثها اعتبار وحده القضيتين المتيقنه و المشكوكه موضوعاً و محمولاً. و قوله: «و لا يخفى أن عباراتهم» إشاره إلى أول هذه الأمور، و حاصله: أن الاستصحاب عرف فى كلمات القوم بتعاريف مختلفه:

منها: ما عن الشيخ البهائى (قده) فى الزبده من «أنه إثبات الحكم فى الزمان الثانى تعويلاً على ثبوته فى الزمان الأول» بل نسب هذا التعريف إلى القوم.

و منها: ما عن الفاضل التونى فى الوافيه من «أنه التمسك بثبوت ما ثبت فى وقت أو حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت أو غير تلك الحال».

و منها: ما فى القوانين من «أنه كون حكم أو وصف يقينى الحصول فى الآن السابق مشكوك البقاء فى الآن اللاحق».

إلا أنها (١) تشير إلى مفهوم واحد و معنى فارد، و هو «الحكم

و منها: ما فى الفصول من «أنه إبقاء ما علم ثبوته فى الزمان السابق فيما يحتمل البقاء فيه من الزمن اللاحق».

و منها: ما فى كشف الغطاء من «أنه الحكم باستمرار ما كان إلى أن يعلم زواله» و منها: غير ذلك.

و حيث ان شيئاً من هذه التعاريف غير سليم من الخلل عدل شيخنا الأعظم (قده) إلى تحديده بقوله: «و عند الأصوليين عرف بتعاريف أسدها و أحصرها إبقاء ما كان، و المراد بالإبقاء الحكم بالبقاء، و دخل الوصف فى الموضوع مشعر بعليته للحكم، فعله الإبقاء أنه كان».

و لئلا لم يكن هذا التعريف كسائر التعاريف المتقدمه صحيحاً بنظر المصنف لوجه من الخلل ذكرها فى حاشيه الرسائل كما تقف عليها فى التعليقه عدل عنه إلى تعريفين آخرين اختار الأول فى الحاشيه و الثانى فى المتن، فلاحظ ما؛ :: ذكرناه فى التعليقه من الإشكالات التى أوجبت عدوله عن تعريف الاستصحاب بإبقاء ما كان (ـ) .

\*\*\*\*\*

(١). أى: أن التعاريف الواردة فى كتب القوم تشير...، و غرضه أن اختلاف القوم فى تعريف الاستصحاب بتكثير القيود و غير ذلك لم ينشأ عن الاختلاف فى حقيقته و مفهومه، بل حقيقته واحده، و الغرض من التعريف الإشاره إلى ذلك المفهوم الفارد، غايه الأمر أن الجهات المشيره إليه مختلفه، فكل واحد من تلك التعريفات يشير إلى ذلك المفهوم الوجدانى بالجهه المأخوذه فى ذلك التعريف.

=====

(-). فمنها: عدم صحه أخذ كلمه «إبقاء» فى التعريف، لوجهين أحدهما: عدم صدق معناه لا حقيقه و لا مجازاً، أما عدم صدق معناه الحقيقى فى المقام فلأن الاستصحاب إبقاء ظاهرى لحكم أو لموضوع ذى حكم و لو لم يكن موجوداً واقعاً. و أما عدم انطباق معناه المجازى فلغرض تعدد معانيه المجازيه و عدم قرينه على تعيين واحد منها بالخصوص، و التعريف لا بد أن يكون بالمبين لا بالمجمل. أما تعدد المعانى

\*\*\*\*\*

(١). هذا فى الشبهه الحكميه، و قوله: «أو موضوع» إشاره إلى جريان الاستصحاب فى الشبهه الموضوعيه، و مقتضى التعبد الاستصحابى فى الجميع جعل الحكم المماثل للحكم المشكوك فيه أو لحكم الموضوع المشكوك فيه.

(٢). سواء أ كان الحكم تكليفيًا بناءً على جريان الاستصحاب فى الأحكام التكليفيه، أو وضعياً. و أما اعتبار كون المستصحب حكماً أو موضوعاً ذا حكم فلأن الاستصحاب من الأصول العمليه التى هى وظائف شرعيه للشاك فى مقام العمل، فإذا لم يكن المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً له فلا معنى للتعبد ببقائه.

(٣). أى: شك فى بقاء الحكم المتيقن أو موضوعه.

=====

المجازيه فلاحتمال إرادته حكم الشارع بالبقاء ان كان معتبراً من باب الأخبار، أو إرادته التزام العقلاء بالبقاء عملاً، أو إرادته الظن بالبقاء بناءً على اعتباره من باب الظن. و حيث انه لا معيّن لواحد من المعانى المجازيه لتردد الإبقاء بين احتمالات ثلاثه، فلا وجه لتعريف الاستصحاب بالإبقاء المفروض كونه مجملاً.

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

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

و لو بُنى على كفايه الإشعار للزم كون كلمه «ما كان» مستدرکه، للاستغناء عنها بلفظ الإبقاء المشعر بكون أصل الحدوث مفروغاً عنه. مع أن الشيخ (قده) أضاف كلمه «ما كان» و من المعلوم أن عدم كفايه الإشعار يقتضى التصريح بركنى الاستصحاب لا إشاره إلى أحدهما و ترك الآخر رأساً.



و منها: أن تعليل الأخذ بالحاله السابقه فى ظرف الشك بالكينونه السابقه غير وجيه، لعدم التعويل فى التعبد الاستصحابى على مجرد الكون السابق، ضروره أن حكم الشارع بالبقاء انما هو لحكمه موجه لجعله، فان تبعيه الأحكام للمصالح و المفسد لا تختص بالأحكام الواقعيه، فالأحكام الظاهريه أيضا تنبعث عن ملاكات تقتضى جعلها، فالداعى للحكم بالبقاء مصلحه تقتضيه لا مجرد اليقين بثبوت الشىء فى زمان. بل و كذا الحال لو كان الدليل عليه بناء العقلاء، إذ الموجب لهذا البناء كما يظهر من كلمات أكثرهم هو غلبه البقاء الموجه للظن به، لا مجرد الثبوت السابق.

و بعد هذه المناقشات قال المصنف: «ان الأولى أن يعرف الاستصحاب بأنه إلزام الشارع ببقاء ما لم يقم على بقائه دليل» (١٠).

و يمكن دفع بعض هذه المناقشات عن تعريف الشيخ الأعظم (قده) كما أن شيخنا المحقق العراقى (قده) تصدى لدفع بعضها. أما إشكال عدم جامعيه التعريف للمبانى المتشتمه فبأن «حقيقه الاستصحاب هو الحكم بالبقاء سواء أ كان بإنشاء الشارع أم بإدراك العقل، لاندراج الكل فى عنوان الحكم.

و أما إشكال عدم وفاء الحد بما هو ركن المحدود أعنى اليقين و الشك، فبأن الحكم بالبقاء لما كان لأجل الكينونه السابقه لا لشىء آخر - و هو يتوقف على الشك فى البقاء، إذ لا- معنى للأخذ بالحاله السابقه تعبداً أو ظناً ما لم يشك فيه - يدل على ركنى الاستصحاب أعنى اليقين السابق و الشك اللاحق» (١١).

لكنك خبير بما فى كليهما، إذ فى الأول أنه لا جامع بين حكم الشارع الذى هو من مقوله الفعل و بين إدراك العقل الذى هو من مقوله الانفعال أو الكيف النفسانى، لتباين المقولات و عدم جامع بينها.

و عليه فإطلاق الحكم عليها لا يكون الا بالاشتراك اللفظى الذى لا سبيل لأخذه

=====

فى الحدود.

و فى الثانى: أن العمل باليقين السابق تعبدًا و ان لم يعقل لو لا عروض الشك، الا أن هذا المقدار لا يدل على موضوعيته فى الأصول العملية، لوضوح أن الأمر كذلك فى جميع الأمارات و الطرق غير العلمية، فانه لو لا الجهل بالواقع لا معنى للتعبد بخبر العدل و بينه و نحوهما، مع أنه لم يؤخذ الشك فيها موضوعاً بل أخذ فيها مورداً كما تقرر فى محله. و عليه فالتصريح بالشك فى التعريف أولى من إهماله اتكالا على الإشعار الذى لا يكتفى به فى الحدود.

هذا كله مضافاً إلى أن غرض الأصحاب تعريف الاستصحاب الذى يعدّ من الأدله، و مقتضاه صلاحية المعرف للاتصاف بالدليليه و الحجيه بحيث يصح حمل الحججه عليه بالحمل الشائع، مع وضوح أن «إبقاء ما كان» بمعنى الحكم ببقائه مما لا يصح حمل الحججه عليه، لتصريح الشيخ الأعظم (قده) فى ردّ كلام السيد العلامة الطباطبائى القائل بأن «لا تنقض» دليل الاستصحاب، و هو دليل الحكم الشرعى «بأن لا تنقض دليل الاستصحاب، و ليس هو دليلاً على شىء من الأحكام، لكونه بنفسه حكماً كلياً مثل لا ضرر» و من المعلوم أن هذا المعنى أجنبى عن دعوى الأصحاب لحجيه الاستصحاب و عدّهم له من الحجج. هذا ما يتعلق بتعريف الشيخ.

و الظاهر أن هذا الإشكال يرد على كلا التعريفين اللذين ذكرهما المصنف فى الحاشيه و المتن، و لكنه (قده) تخلص منه بجعل مفاد الحججه هنا الثبوت و إرجاع البحث إلى تحقق الصغرى كما هو الحال فى حججه خبر الثقه، فمعنى حججه الاستصحاب: ثبوت حكم الشارع ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم، و إلاّ- فمع فرض تحققه لا- مجال للنزاع فى حججه، كما لا- خلاف فى حججه مفهوم الوصف و اللقب، إذ البحث فىهما صغرى، فالقائل به انما يقول بانعقاد المفهوم و ثبوته،

ص: ١١

و لا حاجة إلى البحث عن حجته، لأن المفهوم كالمنطوق مما يعمه دليل اعتبار ظواهر الألفاظ، فمعنى قولنا: «الاستصحاب حجه» ثبوت إلزام الشارع بالبقاء أو حكمه به، و معنى عدم حجته عدم ثبوت هذا الجعل.

و الظاهر صحة إطلاق الحجه على الاستصحاب و توصيفه بها بإرادته المنجز و المعذر منها كما هو حال غيره من الأصول العمليه كقولنا: «البراءه حجه و الاحتياط حجه» فان حمل الحجه عليهما بمعنى الوسطيه فى مقام الإثبات و إيصال الواقع عنواناً كما فى خبر الثقة و ان لم يكن صحيحاً لفقدهما جهه الكشف و إراءه الواقع، الا- أن المناط فى أحدهما هو التسهيل بالترخيص فى مخالفه الواقع أحياناً كما فى البراءه، و فى الآخر هو التضييق على المكلف و جعل الواقع المجهول على عهدته رعايه لأهميه ملا-كه كما فى إيجاب الاحتياط شرعاً فى الموارد الثلاثه، فانه حجه قاطعه لعذره الجهلى، و لذا يصح الاحتجاج به من قبل المولى، كما يصح الاحتجاج من العبد على المولى بإبداء العذر فى مخالفه الإلزام الواقعى فى غير موارد إيجاب الاحتياط اتكالاً على مثل حديث الرفع كما فى الشبهه البدويه.

فكما يصح حمل الحجه على البراءه و الاحتياط بالحمل الشائع فكذلك يصح حملها على الاستصحاب، لعدم خروج مفاده عما يقتضيه الأصلان المتقدمان فان نتیجه استصحاب الحكم أو الموضوع ذى الحكم إما نفي التكليف ظاهراً و إما إثباته كذلك، فيكون الاستصحاب و هو الإبقاء العملى حجه أى معذراً أو منجزاً عند الشارع.

و على هذا فما أفاده المحقق الأصفهانى (قده) فى المقام من «عدم صحه توصيف الاستصحاب بالحجيه مطلقاً سواء أ كان الحكم بالبقاء بمعنى إبقاء المكلف عملاً أم بمعنى إلزام الشارع بالبقاء، أما على الأول فلعدم كون الإبقاء العملى دليلاً على شىء و لا حجه عليه. و أما على الثانى فلأن الإلزام الشرعى بالبقاء مدلول الدليل لا أنه دليل على نفسه، سواء أ كانت الحجيه بمعنى الوسطيه فى مقام الإثبات كما

فى حجيه خبر الثقة أم بمعنى المنجزيه و المعذريه. أما بمعنى الوسطيه فلأن إنشاء الحكم المماثل كوجوب صلاه الجمعه لا معنى لكونه حجه على نفسه و لا- على غيره، فالزام الشارع بالبقاء لا يتصف بالحجيه بهذا المعنى، و انما يتصف به مثل خبر الثقة الموصل للواقع عنواناً. و أما بمعنى المنجزيه و المعذريه فلأن الحكم الظاهرى لا ينجز نفسه و لا غيره بل يتنجز بدليل آخر، فلا بد أن يكون فى المقام أمر آخر هو المنجز و المعذر غير الاستصحاب الذى عرف بالإلزام الشرعى، و القابل للبحث عن حجيه ذلك الموصل لهذا الإلزام أو المنجز له لا نفسه» لا يخلو من تأمل، فانه و ان لم يصح توصيفه بالحجيه بمعنى الوسطيه فى مقام الإثبات الا- أنه لا- مانع من حمل الحجيه بمعنى الاعذار و التنجيز عليه كما عرفت، و تنجز الحكم الظاهرى كالواقعى انما هو بوصول دليله الدال عليه إلى المكلف من دون حاجه إلى دليل آخر كما يتضح ذلك بملاحظه أدله البراءه و الاحتياط، فانها بوصولها إلى المكلف تنجز ما يستفاد منها من الأحكام الظاهريه.

نعم يرد على تعريف الاستصحاب بما أفاده المصنف فى الحاشيه و المتن إشكال عدم جامعته لشتات المبانى فى المسأله مع أنه (قده) ذكره أيضا فى جمله ما أورده على تعريف الشيخ الأعظم (قده) و بيانه: أن إلزام الشارع بالبقاء تأسيساً أو إمضاءً لما عليه العقلاء ينافيه تصريحه فى الحاشيه بعدم صحته، لعدم مساعده كلماتهم عليه، فلا يتم التعريف الا بناءً على أخذه من الأخبار، و أما بناءً على كونه حكماً عقلياً ظنياً فلا.

مضافاً إلى: أنه يختص بالشبهات الحكميه، و لذا أضاف إليه فى المتن قوله:

أو موضوع ذى حكم.

و إلى: أن بقاء الحكم كأصل حدوثة فعل الشارع، و الإلزام انما يتعلق بفعل المكلف الذى هو الإبقاء و الجرى العملى المقابل للنقض كذلك، فيتعين حذف

كلمه «الإلزام» أو تبديل «البقاء» بالإبقاء ليتطابق التعريف مع المعروف، بأن يقال:

الاستصحاب هو الإبقاء العملى للمتيقن لحكم الشارع ببقائه ظاهراً موضوعاً كان أو حكماً.

و أما قياس المقام بباب المفاهيم بإرجاع النزاع إلى صغرى حجيه الظواهر ففيه: أنه مع الفارق، لأن إثبات المفهوم للوصف و نحوه مساوق لحجيته، لاندراجة فى كبرى حجيه الظاهر، حيث ان اللفظ بدلالته الالتزاميه يدل على المفهوم و يكون ظاهراً فيه. و هذا بخلاف المقام، إذ لو تم دليل الاعتبار كان مفاده الإلزام الشرعى أو الحكم بالبقاء، و هو بنفسه حكم شرعى كنجاسه الماء المتغير الزائل تغيره بنفسه، لعدم كون استصحابها إثباتاً للحجه كما هو واضح.

فالمتحصل: أن تعريف الاستصحاب بما فى الرسائل و المتن و الحاشيه بل و غيرها من كلمات المتأخرين لا يخلو من شىء، و لو تم ما ادعاه المصنف من كون التعاريف لفظيه لا يقصد بها تمييز المعرف بكنهه و ذاته فالأمر سهل.

و حيث إنه ظهر معناه إجمالاً - فاعلم: أنه لَمَّا كان للاستصحاب قواعد مشابهه له - و هى قاعده اليقين و المقتضى و المانع و الاستصحاب القهقرائى - كان المناسب التعرض لها و لو بنحو الإيجاز، و سيأتى الكلام حول القاعده الأولى فى مفاد بعض الأخبار المستدل به على الاستصحاب، كما سيأتى التعرض لقاعده الاقتضاء و المنع بعد الفراغ من دلالة أولى صحاح زراره على الاستصحاب.

و لا بأس بالإشاره هنا إلى القاعده الثالثه و هى التى تسمى بالاستصحاب القهقرائى تاره و بأصالة الثبات فى اللغه أخرى و بأصالة عدم النقل ثالثه، و هو من الأصول العقلانيه، و ذلك عبارته عن شىء متيقن فى الزمان المتأخر و مشكوك فى الزمان المتقدم كالعلم يكون لفظ «البينه» مثلاً فعلاً حقيقه فى شهاده رجلين عادلين و الشك فى كونها كذلك سابقاً، و كلفظ «القله» فانه يعلم بكونه فعلاً حقيقه فيما دون الكر، و يشك فى كونه كذلك فى الزمان السابق. و هذا عكس الاستصحاب المصطلح، حيث إنه يكون زمان المتيقن فيه متقدماً و زمان المشكوك

\*\*\*\*\*

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

الأول: التام التعريف مع دليل الاعتبار.

الثاني: اشتغال التعريف على ما يكون دخيلاً في حقيقة المعرف - بالفتح - و مقوِّماً له، إذ بدونه لا يكون التعريف وجهاً و شارحاً للمعرّف كما هو ظاهر.

الثالث: كون التعريف جامعاً للمباني و الأقوال المختلفه حتى يكون مورد النفي و الإثبات واحداً، و إلا كان النزاع فيه لفظياً كما سيتضح.

و ما أفاده (قده) بقوله: «اما من جهة...» بيان للأمر الأول، و حاصله:

متأخراً، فهو أجنبي عن الاستصحاب و ان كان مشتقاً على اليقين و الشك، لكنه ليس من الشك في البقاء، بل من الشك في الحدوث، فأدله الاستصحاب لا تشمل.

و لو سلم ذلك فانصراف أدلته عنه كافٍ في عدم شمولها له، فاعتباره انما هو بناء العقلاء، لغلبه بقاء المعاني اللغويه و العرفيه و عدم تغييرها بمرور الأزمنه، و عدم الردع في أمثال هذا البناء كافٍ في الإمضاء.

و قد ظهر من أجنبيه أدله الاستصحاب عن هذا الأصل العقلاني أمور:

الأول: أن الاستصحاب القهقرائي أصل لفظي و ليس أصلاً عملياً، و يكون من قبيل أصالتي العموم و الإطلاق و أصل عدم الاشتراك.

الثاني: حجيته في اللوازم و الملزومات.

الثالث: أنه لا وجه لدعوى معارضته باستصحاب عدم هذا المعنى سابقاً حتى يسقط بها الاستصحاب القهقرائي عن الاعتبار، و ذلك لما مرّ من أنه أصل عقلائي حاكم على الاستصحاب المصطلح، و لا يجري الأصل مع دليل حتى يعارضه. كما لا وجه لدعوى دلالة أخبار الاستصحاب على عدم اعتباره، لما عرفت من أجنبيه الاستصحاب القهقرائي عن مداليل تلك الأخبار.



على ذلك (١) فى أحكامهم العرفيه مطلقاً (٢) أو فى الجملة (٣) تعبداً (٤) أو للظن به الناشئ عن ملاحظه ثبوته سابقاً،

أن دليل اعتبار الاستصحاب - من بناء العقلاء على بقاء الحاله السابقه أو النص و الإجماع الآتين، أو الإدراك العقلى الظنى بالبقاء الحاصل من ملاحظه الحاله السابقه - منطبق على تعريف المتن، لأن مفاد كل واحد منها هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك فى بقاءه. و هذا بخلاف أكثر التعاريف، لظهورها فى استناد الإبقاء إلى خصوص الظن بالبقاء، و من المعلوم أن هذا لا يلتئم مع كون الاستصحاب أصلاً عملياً مستنداً إلى الأخبار لا الظن، هذا بيان الأمر الأول.

و أما الأمر الثانى فتوضيحه: أن اليقين السابق و الشك اللاحق ركنان فى الاستصحاب، و قد لوحظ كل منهما فى التعريف، أما الشك فى البقاء فالتصريح به، و أما اليقين بالحدوث فدلالة «بقاء حكم أو موضوع» عليه، فالتعريف من هذه الجهه تام.

و أما الأمر الثالث فسيأتى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: على الحكم بالبقاء.

(٢). يعنى: فى جميع الموارد من الشك فى المقتضى و الرفع، و كون المستصحب حكماً أو موضوعاً، و كلياً أو جزئياً، و غير ذلك من التفاصيل المتقدمه.

(٣). إشاره إلى اعتبار الاستصحاب ببناء العقلاء فى بعض الموارد كالعامل به فى الشك فى الرفع أو رافعيه الموجود خاصه.

(٤). يعنى: و لو لم يحصل الظن الشخصى و لا النوعى ببقاء الحاله السابقه المتيقنه بأن كان بناؤهم رجاءً و احتياطاً. و عليه فكل من قوله: «تعبداً، أو للظن به» قيد لبناء العقلاء، يعنى: أن بناءهم على إبقاء ما كان إما أن يكون للظن به و إما للتعبد و لو لم يحصل لهم ظن بالبقاء، و على الثانى يندرج الاستصحاب فى الأصول العمليه، و على الأول فى الأمارات. و ضميراً «ثبوته، به» راجعان إلى الحكم المتيقن أو الموضوع ذى حكم.

ص: ١٦



و إما (١) من جهة دلالة النص أو دعوى الإجماع عليه كذلك (٢) حسبما يأتي الإشارة (٣) إلى ذلك مفصلاً.

و لا يخفى أن هذا المعنى (٤) هو القابل لأن يقع فيه النزاع

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «إما من جهة» و سيأتي بيانهما عند التعرض للأدلة.

(٢). أى: على الحكم بالبقاء مطلقاً أو فى الجملة.

(٣). الأولى تبديلها ب «بيان» و نحوه، إذ لا مناسبة بين الإشارة و التفصيل.

(٤). أى: الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم، و هذا إشاره إلى الأمر الثالث مما يعتبر فى التعريف، و غرضه: أن المعنى الذى يصح النزاع فيه بحيث يتحد مورد النفى و الإثبات كما هو شأن غير الاستصحاب من المسائل الخلافية هو المعنى المذكور أعنى كون الاستصحاب عبارته عن «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك فى بقاءه» و توضيح ما أفاده: أنه لا ريب فى كون الاستصحاب من الأمور المبحوث عنها من زمان القدماء بل الأقدمين إلى عصرنا هذا، فأثبتته قوم و نفاه آخرون إما مطلقاً أو فى الجملة كما عرفت فى الإشارة إلى الأقوال، و من المعلوم أن اختلاف الأصحاب فى معنى، لعدم استحقاق النزاع اللفظى للبحث و النظر، و فى المقام جهتان تقتضيان الالتزام بتعريف الاستصحاب بما فى المتن، دون غيره من التعاريف.

إحداهما: اقتضاء كون النزاع فى أصل اعتبار الاستصحاب و عدمه معنوياً لتعريفه بما ذكر، لتوارد النفى و الإثبات حينئذ على مفهوم وحدانى جامع للمباني المتشتملة فى المسألة، فالقائل بالاعتبار يدعى حجيته بالتحديد المذكور جامع للمباني، المتشتملة فى المسألة، فالقائل بالاعتبار يدعى حجيته بالتحديد المذكور فى المتن، و النافى له ينكر نفس هذا المعنى، و أن «الحكم ببقاء حكم أو موضوع...» غير ثابت، لعدم الدليل عليه لا من الأخبار و لا العقل و لا سيره العقلاء، كما أن المفصل يقول بثبوت اعتباره فى الشك فى الراجع دون الشك فى المقتضى، و النزاع على هذا معنى. بخلاف ما إذا عرّف الاستصحاب بأنه «التمسك بثبوت ما ثبت فى وقت بعد ذلك الوقت» فانه عليه يكون نفس بناء العقلاء على الأخذ بما ثبت

و الخلاف فى نفيه و إثباته (١) مطلقاً (٢) أو فى الجملة، و فى (٣) وجه ثبوته (على أقوال) (٤) ضروره أنه (٥) لو كان الاستصحاب

سابقاً، و من المعلوم صيروره النزاع لفظياً حينئذ، إذ المنكر لهذه السيره قد يقول باعتبار الاستصحاب لكونه حكماً لا نفس البناء العملى، فلم يتوارد النفى و الإثبات على أمر واحد حتى يكون النزاع معنوياً.

ثانيتها: اقتضاء أدله اعتبار الاستصحاب لتعريفه المتقدم، و بيانه: أن القائلين بحجتيه اختلفوا فى الاستدلال عليها، فمنهم من استدل عليها بالأخبار، و منهم من تمسك لها ببناء العقلاء، و منهم من تشبث بالعقل، و منهم من احتج عليها بالإجماع، و المفهوم الجامع الذى يمكن إثباته بكل واحد من هذه الأدله هو كونه «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم» لصحه أن يقال: بثبوت الحكم بالبقاء بالنص أو بالعقل أو بسيره العقلاء، فى قبال النافى المنكر لدلاله النص و غيره عليه، فيتحد مورد النفى و الإثبات، و هذا بخلاف تعريف الفاضل التونى الظاهر فى كون الاستصحاب نفس البناء العقلانى بلا حكم فى البين، و من المعلوم أن هذا البناء أجنبى عما إذا كان مفاد الأخبار الحكم بالبقاء، فيصلير النزاع حينئذ لفظياً.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضميراً «فيه، نفيه» راجعه إلى هذا المعنى.

(٢). هذا و ما بعده إشارة إلى الأقوال فى المسأله، و قد تقدمت.

(٣). معطوف على «فى نفيه» و هذا إشارة إلى الجهه الثانيه المتقدمه بقولنا:

ثانيتها اقتضاء أدله اعتبار الاستصحاب... إلخ.

(٤). متعلق ب «النزاع و الخلاف».

(٥). الضمير للشأن، و هذا تعليل لقوله: «هو القابل لأن يقع...» يعنى:

أن الاستصحاب بناءً على كونه هو الحكم ببقاء حكم... مجمع للأقوال المختلفه، فنفس هذا الحكم بالبقاء ثابت عند بعض و غير ثابت عند آخر، و هكذا.

و أما كونه مورداً لتقابل الأقوال من جهه الدليل فلما عرفته آنفاً من أنه إذا لم يكن الاستصحاب بمعنى «الحكم ببقاء حكم...» لم تتقابل الأقوال فيه من ناحيه دليل

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

اعتباره، إذ الميث للاستصحاب بمعنى الحكم بالبقاء غير الميث له بمعنى بناء العقلاء على الأخذ بالحاله السابقه، لمغايره الحكم الشرعى بالبقاء لبناء العقلاء.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالبقاء، الناشئ هذا الظن من العلم بثبوت حكم أو موضوع ذى حكم.

(٢). جواب «لو كان» و ضمير «بثبوتها» راجع إلى «حكم أو موضوع ذى حكم».

(٣). معطوف على «لما تقابل» و مفسر له، و قد تقدم بيانه.

(٤). مع أن النزاع فى أمر يقتضى معلوميه مورد النزاع، و عليه فلا مناص من اختيار ما ذكره من التعريف دون سائر ما ذكره.

(٥). أى: و تعريف الاستصحاب، و المراد بالموصول فى «بما ينطبق» تعريف الاستصحاب، و غرضه من هذا الكلام الاعتذار عن بعض تعاريف الاستصحاب بعد إثبات كون تعريفه الصحيح الذى يكون مجمعاً للأقوال المتشتمه هو ما تقدم بقوله:

«الحكم ببقاء حكم أو موضوع... إلخ» فقوله: «و تعريفه بما ينطبق» إشاره إلى وهم و دفع ذكرهما فى حاشيه الرسائل أيضا فى التعليق على تعريف الفاضل التونى للاستصحاب. أما الوهم فهو: أن تعريف الاستصحاب بأنه «التمسك بثبوت ما ثبت فى وقت أو حال على بقائه» يوهم عدم كونه هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم، بل الاستصحاب هو نفس البناء العملى على الحاله السابقه، لظهور «التمسك بثبوتها...» فى أن الاستصحاب نفس الاعتماد على ثبوتها السابق فى إبقائه عملاً، مع عدم كون الاستصحاب نفس التمسك بثبوت ما ثبت، بل ما به التمسك، لأن الاستصحاب بناءً على حجتيه من باب الظن - كما هو مبنى التعريف

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

المزبور - هو الظن بالبقاء أو الظن بالملازمه بين الثبوت و البقاء، و المناسب له أن يقال: انه التمسك بما ثبت بمعنى إبقاء ما ثبت و عدم الانفكاك عنه عملاً.

و بعبارة أخرى: حيث ان المستصحب - بالكسر - هو المكلف ففعله إبقاء ما ثبت تعويلاً على ثبوته في السابق، و هذا الإبقاء هو الحكم بالبقاء المذمى أفاده الماتن، و أما تعريفه ب «التمسك بثبوت ما ثبت» فظاهر في جعل نفس الثبوت السابق حجه و دليلاً على ثبوته في اللاحق، و هذا ليس هو الاستصحاب المصطلح، فان كون الثبوت السابق أماره على البقاء لا ربط له بفعل المكلف أعنى إبقاء ما ثبت. هذا حاصل الوهم.

و أما الدفع فهو: أن منافاه تعريف الفاضل التونى لما فى المتن من كونه «الحكم ببقاء حكم أو موضوع...» مبنيه على كون هذه التعريفات حقيقيه أى مبينه لمطلب «ما» الحقيقيه، و أما بناءً على كونها تعريفات لفظيه أى مبينه لمطلب «ما» الشارحه - كما هو كذلك - فلا- يرد عليها إشكال أصلاً، ضروره كون مقصود الجميع الإشاره إلى ما هو المعلوم المرتكز عند الكل من الحكم بالبقاء، و ليست هذه التعاريف فى مقام بيان حقيقه الاستصحاب حتى يكون اختلاف الحدود كاشفاً عن اختلاف ماهيه المحدود.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بعض الأقوال دون جميعها، لانطباق تعريف الفاضل التونى و غيره على استناد حجه الاستصحاب إلى الظن، و من المعلوم أن مثله أجنبى عن تعريفه بالحكم بالبقاء كما عرفت فى تقريب الوهم.

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

(٣). هذا إشاره إلى دفع التوهم، و قد تقدم بقولنا: «و أما الدفع...» و ضمير

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

«أنه» كالمستتر في «لم يكن» راجع إلى التعريف.

\*\*\*\*\*

- (١). وهو التعريف بالفصل القريب، والرسم هو التعريف بالخاصه، فان كانا مع الجنس القريب فتام، وإلا فناقص.
- (٢). الظاهر أن مقصوده من شرح الاسم هو التعريف اللفظي، فالعبارة لا تخلو من مسامحه.
- (٣). تبه على ذلك في مواضع من الكتاب كبحث الواجب المطلق والمشروط والعام والخاص.
- (٤). أى: لتعريف الاستصحاب بما ينطبق على بعض الأقوال، وقوله: «لم يكن» جواب «حيث».
- (٥). أى: أن الاستصحاب نفس الوجه وهو البناء العملي المذكور في تعريف بعضهم له.
- (٦). أى: إلى الاستصحاب، يعنى: أن غرض من عزّفه بالبناء العملي هو تحقق هذا البناء في الاستصحاب، وليس بصدد بيان أن هويته هذا البناء حتى ينافى تعريف المصنف له بأنه هو الحكم بالبقاء.
- (٧). يعنى: ولأجل كون التعريف من قبيل شرح الاسم لا وقع للإشكال على التعريفات بعدم الطرد تاره وعدم العكس أخرى، إذ مورد هذه الإشكالات هو التعريف الحقيقي المبيّن لمطلب «ما» الحقيقيه، دون التعريف اللفظي المبيّن لمطلب «ما» الشارحه.
- (٨). هذا الضمير و ضمير «فانه» راجعان إلى «ما ذكر في تعريفه».
- (٩). اسمه ضمير مستتر راجع إلى قوله: «ما ذكر».

بالحد أو الرسم بأس (١).

فانقده (٢) أن ذكر تعريفات القوم له و ما ذكر فيها من الإشكال بلا حاصل (٣) و تطويل بلا طائل.

ثم لا يخفى (٤) أن البحث في حجته مسأله أصوليه، حيث يبحث

\*\*\*\*\*

(١). اسم «يكن» في قوله: «لم يكن به».

(٢). هذه نتيجة عدم كون تعريفات القوم للاستصحاب حقيقه، إذ لا يبقى حينئذ مجال للإشكال عليها طرداً أو عكساً، فلا جدوى للمناقشه فيها أصلاً، و ضمير «له» راجع إلى الاستصحاب، و ضمير «فيها» إلى «تعريفات» و «ما» الموصول معطوف على «تعريفات».

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

هذا تمام الكلام في الأمر الأول و هو تعريف الاستصحاب.

(٤). هذا إشاره إلى الأمر الثانى الذى تعرض له قبل بيان الأدله، و هو إثبات كون الاستصحاب من مسائل علم الأصول لا من مبادئه و لا قاعده فقهيه، و لا بأس قبل توضيح كلامه بذكر ضوابط المسأله الأصوليه و الفقهيه، و القاعده الفقهيه إجمالاً فنقول: أما ضابط المسأله الأصوليه فهو ما يكون دخيلاً فى الاستنباط بنحو دخل الجزء الأخير من العله التامه، فيخرج ما عدا علم الأصول طراً عن هذا التعريف و ان كان لجمله من العلوم دخل أيضاً فى الاستنباط كالعلوم العربيه و الرجال و غيرهما لكن دخلها ليس دخل الجزء الأخير، بل الدخل الإعدادى على التفصيل المقرر فى محله.

و أما ضابط القاعده الفقهيه - كقاعده «ما يضمن بصحيحه يضمن بفساده» و عكسها، و «كل شرط مخالف للكتاب و السنه باطل» و «كل حكم ضررى أو حرجى مرفوع» و «من ملك شيئاً ملك الإقرار به» إلى غير ذلك - فهو كالمسأله الأصوليه من حيث استنباط الأحكام الفرعيه منها، لكنها تمتاز عنها فى أن المسأله الأصوليه لا تتعلق أولاً و بالذات بالعمل كحجيه الخبر و الظواهر و غيرهما، بخلاف القاعده

ص: ٢٢

الفقيهه، فانها تتعلق بعمل المكلف بلا واسطه كحكم الفعل الضررى و الحرجى و غير ذلك.

و أما ضابط المسأله الفقيهه فهو أيضا ما يتعلق بالعمل بلا واسطه و يكون نتيجه للمسأله الأصوليه، الا أن أمر تطبيقها بيد العامى، لا المجتهد، لأن وظيفه الفقيه الإفتاء بالحكم الكلى كحرمه شرب الخمر، و وجوب التصدق و نحوهما. و أما تطبيق عنوانى الخمر و التصدق على أفرادهما فهو أجنبى عن وظيفه المجتهد.

و الفرق بين المسأله الفقيهه و القاعده الفقيهه أيضا - بعد اشتراكهما في تعلق كل منهما بالعمل بلا واسطه كما مر - هو: أن موضوع المسأله الفقيهه نوع واحد كالخمر و الخل و الماء و الحنطه و غيرها من الطبائع التى هى موضوعات المسائل الفقيهه بخلاف القاعده الفقيهه، فان موضوعها ما يندرج تحته أنواع عديده كعنوان الضرر و الحرج و «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» فان الضرر و الحرج مثلاً يندرج تحتها الصلاه و الوضوء و البيع و غيرها، و كذا «ما يضمن» لاندراج جميع العقود المعاوضيه تحته، من دون فرق في ذلك بين كون محمولها حكماً واقعياً أولياً كقاعده «ما يضمن» و بين كونه حكماً واقعياً ثانوياً كقاعدتى الضرر و الحرج و نحوهما، و بين كونه حكماً ظاهرياً كقاعدتى الفراغ و التجاوز و أصاله الصحه و غيرها.

إذا عرفت ضوابط القاعده الفقيهه و المسأله الأصوليه و الفقيهه فاعلم: أن الاستصحاب يجرى تاره في الحكم الأصولى كاستصحاب حجه العام بعد الفحص عن المخصص، و استصحاب عدم وجود المعارض. و أخرى في الحكم الكلى الفرعى كنجاسه الماء المتغير الذى زال تغيره من قبل نفسه، و حرمه العصير الزيببى إذا غلى و اشتد قبل ذهاب ثلثيه إذا شك في حليته و حرمة. و ثالثه في الموضوعات الخارجيه كاستصحاب حياه زيد أو عدالته مثلاً، و كالجارى في الأحكام الجزئيه كاستصحاب نجاسه ثوبه ببول بعد غسله مره في الكثير، للشك في اعتبار التعدد حتى

فى الغسل به.

أما الجارى فى الأحكام الجزئيه و الموضوعات الخارجيه فليس مسأله أصوليه، و يقتضيه قول المصنف فى تعريف علم الأصول فى أول الكتاب: «و مسائل الأصول العمليه فى الشبهات الحكميه».

و أما الجارى فى القسمين الأولين فحاصل ما أفاده (قده) فيهما هو: أن الاستصحاب من المسائل الأصوليه سواء أ كان من الأصول العمليه التى هى وظيفه الشاك، و يكون الشك موضوعها، أم من الأدله الظنيه. أما على الأول فلانطباق ضابط المسأله الأصوليه عليه، إذ يقال: «ان نجاسه الماء المتغير الذى زال تغيره بنفسه أو بعلاج مما شك فى بقاءه، و كلما شك فى بقاءه فهو باق، فينتج بقاء نجاسه الماء المزبور» و الحكم بنجاسته فى هذه الصوره حكم كلى فرعى يتعلق بالعمل، فالاستصحاب حينئذ قاعده مهده لاستنباط الأحكام الفرعيه، و كلما كان كذلك فهو مسأله أصوليه.

و أما الاستصحاب الجارى فى المسأله الأصوليه كالحجيه فكونه من مسائل علم الأصول أظهر، إذ ليس مجراه حكماً فرعياً حتى يتوهم كونه من القواعد الفقهييه.

و أما على الثانى - و هو كون الاستصحاب بناء العقلاء على ما علم ثبوته سابقاً - فلأن البحث عن حجتيه بحث عن ثبوت التلازم بين الحدوث و البقاء عند العقلاء و عدمه، و على تقدير ثبوته فهل هذا البناء منهم حجه أم لا؟ و كذا بناء على اعتباره من باب الظن بالملازمه، فانه يبحث فيه تاره عن وجود هذا الظن و أخرى عن حجتيه، و من المعلوم أن البحث عن دليله الظن بالبقاء كالبحت عن حجيه غيره من سائر الظنون أصولى لا- فقهى، لعدم كون مفاده حكم العمل بلا واسطه كالبحت عن حجيه خبر الواحد.

\*\*\*\*\*

(١). و كل ما كان كذلك فهو مسأله أصوليه، لما تقدم فى تعريف علم الأصول بأنه «صناعه يعرف بها القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الأحكام أو



و ليس مفادها (١) حكم العمل بلا واسطه و إن كان ينتهى إليه (٢)، كيف (٣)؟ و ربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلا حكماً أصولياً

التي ينتهى إليها فى مقام العمل» فالاستصحاب الجارى فى الموضوعات الجزئيه كحياه المفقود و عداله زيد، و كذا الجارى فى الأحكام الجزئيه كحليه هذا المائع أو طهاره هذا الثوب ليس مسأله أصوليه، بل هو من الأحكام الفرعيه كقاعدتى التجاوز و الفراغ.

\*\*\*\*\*

(١). الظاهر رجوع الضمير إلى الاستصحاب، فالأولى تذكيره، و كذا ضمير «فيها» و يحتمل قوياً رجوعهما إلى «حجتيه» أو إلى المسأله الأصوليه، و هذا إشاره إلى ما اشتهر بينهم من تعريف الحكم الفرعى كما فى القوانين و غيره بأنه ما يتعلق بالعمل بلا واسطه كوجوب الصلاه و الحج و غيرهما. و مقصود المصنف من هذه العبارة بيان وجه عدم كون الاستصحاب من المسائل الفرعيه، لأن الحكم الفرعى على هذا لا بد أن يتعلق بعمل المكلف بلا-واسطه، و ليس الاستصحاب كذلك، لأن حقيقه الاستصحاب «الحكم ببقاء ما علم سابقاً من حكم أو موضوع» سواء أ كان دليله النقل من النص أو الإجماع أم العقل، و من المعلوم أن «الحكم ببقاء» يعم الحكم الفرعى كالوجوب و الوضعى كحجيه رأى الميت بقاء، فلو كان مفاد الاستصحاب حكماً فرعياً لما جرى فى الأحكام الأصوليه كالحجيه.

و ان شئت فقل: ان الاستصحاب هو جعل الملازمه بين الحدوث و البقاء من غير فرق بين كون الجعل الشرعى تأسيسياً كما إذا كان دليله النص أو الإجماع و بين كونه إمضائياً كما إذا كان دليله العقل، أو بناء العقلاء، فانه ما لم يثبت هذا التلازم لا يمكن الحكم بنجاسه الماء المتغير الزائل تغييره من قبل نفسه مثلاً.

(٢). أى: إلى العمل.

(٣). غرضه إقامه الشاهد على أصوليه المسأله، يعنى: كيف لا يكون الاستصحاب مسأله أصوليه؟ و الحال أنه قد يكون مجراه خصوص المسأله الأصوليه كاستصحاب حجيه رأى الميت على ما يستدل به القائل بجواز البقاء على تقليد الميت،

ص: ٢٥

فلو لم يكن الاستصحاب مسأله أصوليه لما جرى فى الحجيه التى هى حكم أصولى.

و الظاهر أن كلامه هنا لا يخلو من تعريض بما أفاده الشيخ (قده) فى الأمر الثالث الذى عقده للبحث عن أصوليه المسأله بناء على كلا القولين من كونه أماره ظنيه و أصلاً عملياً، قال: «ان مسأله الاستصحاب على القول بكونه من الأحكام العقليه مسأله أصوليه يبحث فيها عن كون الشىء دليلاً على الحكم الشرعى نظير حجيه القياس و الاستقراء» إلى أن قال: «و أما بناءً على القول بكونه من الأصول العمليه ففى كونه من المسائل الأصوليه غموض، لأن الاستصحاب حينئذ قاعده مستفاده من السنه و ليس التكلم فيه تكلماً فى أحوال السنه... و المسأله الأصوليه هى التى بمعونتها يستنبط هذه القاعده من قولهم عليهم السلام: لا تنقض اليقين بالشك... نعم يندرج تحت هذه القاعده مسأله أصوليه يجرى فيها الاستصحاب، كما تدرج المسأله الأصوليه أحياناً تحت أدله نفى الحرج كما ينفى وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه بنفى الحرج» ثم اختار هو (قده) ضابطاً آخر للمسأله الأصوليه يندرج معه الاستصحاب فى علم الأصول، و هو ما لاحظ للمقلد فى إجرائها فى موردها، هذا ما أفاده الشيخ.

و أما المصنف فلمخالفته القوم فى تعريف علم الأصول و فى موضوعه بما تقدم منه فى أول الكتاب عدل عما أفاده الشيخ الأَعْظَم إلى ما فى المتن، حيث استدل على كون الاستصحاب مسأله أصوليه بقوله: «حيث يبحث فيها لتمهيد قاعده... و ليس مفادها حكم العمل بلا واسطه...» و لعل غرضه من قوله:

«كيف و ربما...» منع مقايسه الاستصحاب بقاعده نفى الحرج الجاربه فى مثل وجوب الفحص عن المعارض و هو حكم أصولى، فان جريانها فيه لا يُخرجها عن القواعد الفقهييه و لا يُدرجها فى علم الأصول، فالاستصحاب الجارى فى الحكم الأصولى قاعده فقهييه أيضاً.

وجه منع المقايسه بطلان المقيس عليه، و ذلك لأن وجوب الفحص عن المعارض

كالحجيه مثلاً. هذا (١) لو كان الاستصحاب عبارته عما ذكرنا (٢)، و أما لو كان عبارته عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته، أو الظن به الناشئ من ملاحظته ثبوته (٣)، فلا (٤) إشكال في كونه مسأله أصوليه.

ليس حكماً أصولياً حتى يقال بأن نفيه بقاعده الحرج لا يوجب كونها مسأله أصوليه، و يتجه النقض حينئذ، لوضوح كون وجوب الفحص حكماً فرعياً متعلقاً بعمل المجتهد في مقام الاستنباط، فلم تجرِ قاعده نفي الحرج في حكم أصولي حتى يقاس الاستصحاب الجارى في الحكم الأصولي عليه. و هذا بخلاف الحجيه التي هي حكم أصولي محض، فان جريان الاستصحاب في الحجيه شاهد على كونه مسأله أصوليه لا فقهيه، و لا يقاس بقاعده نفي الحرج، هذا. و ان شئت مزيد بيان لبحث المصنف مع الشيخ فلاحظ التعليقه «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: ما ذكرناه من الوجه لكون الاستصحاب مسأله أصوليه.

(٢). من كونه أصلاً عملياً، و هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع شك في بقائه.

(٣). أى: ثبوت ما علم ثبوته، و المراد به و بقوله: «ثبوته» قبل ذلك هو ما يقابل البقاء.

(٤). جواب «و أما لو كان» و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و أما على الثانى و هو كون الاستصحاب بناء العقلاء... إلخ» و ضميراً «ثبوته، به» راجعان إلى «ما علم» من الحكم أو الموضوع، و ضمير «كونه» راجع إلى الاستصحاب.

=====

(-). أقول: الظاهر أن مراده (قده) من نفي وجوب الفحص الحرجى عن المعارض إثبات المسأله الأصوليه، و هي حجيه الخبر حتى يجوز الاستناد إليه في مقام الاستنباط، فان كان كذلك فيتوجه عليه أولاً: أن وجوب الفحص ليس حكماً شرعياً لا أصولياً و لا- فقهياً حتى يكون مورداً لقاعده نفي الحرج، ضروره أنها لا تجرى إلا في المجعول الشرعى، بل هو حكم عقلى ناشئ من العلم الإجمالى بوجود المعارض للروايات كوجود المخصصات و المقيدات لها، حيث انها مانعه عن الحجيه، فلا بد في إثبات حجيتها من إحراز عليتها من المقتضى و الشرط و عدم المانع،

و من المعلوم أن إحراز عدم المانع منوط بالفحص التام الموجب للاطمئنان بعدمه، فالفحص الناقص الحرجي العذري لا يدفع الاحتمال العقلائي لوجود المعارض لا ينفى الوجوب العقلي للفحص التام حتى يثبت به حججه الخبر و جواز الإفتاء به، بل لا بد للمجتهد حينئذ من التوقف في الفتوى و الأخذ بالاحتياط.

و ثانياً - بعد تسليم شرعيه وجوب الفحص - أن نفى الحرج من القواعد النافيه للأحكام، و من المعلوم أن شأنها نفى الحكم لا إثباته. و عليه فلا يثبت بنفي وجوب الفحص عن المعارض حججه الخبر كما هو ظاهر كلام شيخنا الأعظم (قده) فتأمل.

فالمتحصل: أن الأصول العقلائيه كأصالة عدم المانع و أصالتي العموم و الإطلاق و غيرها مما لا يجريها أبناء المحاوره في تشخيص المرادات و استظهارها من الخطابات الملقاه إليهم إلا بعد الفحص و اليأس عن الظفر بما يخالف ظواهرها.

و بالجملة: فلم يظهر لنا وجه وجيه لما أفاده رفع الله تعالى مقامه، و هو أعلم بما قال.

و أما تحديد المسأله الأصوليه بما تقدم في كلام الشيخ من أنها «ما لاحظ للمقلد فيها، و أنها ممهده لاستنباط الحكم الفرعي منها» فينافيه قوله (قده) في جواب العلامه الطباطبائي: «ان معنى الاستصحاب الجزئي في المورد الخاص كاستصحاب نجاسه الماء المتغير ليس إلا الحكم بثبوت النجاسه في ذلك الماء النجس سابقاً، و هل هذا إلا نفس الحكم الشرعي، و هل الدليل عليه إلا قولهم عليهم السلام: لا تنقض اليقين بالشك» إذ لو كانت ضابطه المسأله الأصوليه تمهيداً للاستنباط لزم خروج الاستصحاب عن علم الأصول، لفرض كونه حكماً شرعياً دل عليه مثل: «لا- تنقض اليقين بالشك» و ليس كحججه الخبر واقعاً في طريق الاستنباط.

كما أن جعل المعيار في أصوليه المسأله «قدره المجتهد خاصه على الفحص في الشبهات الحكميه فيكون نائباً عن العامي» غير ظاهر، للنقض عليه بكثير من القواعد

الفقيهيه، ضروره عجز العامى عن تشخيص موضوعاتها، كقاعده «ما يضمن» إذ تطبيق كل من عقديها الإيجابى و السلبى على العقود المعاوضيه انما هو بيد المجتهد، و لاحظ للمقلد فيه أصلاً، فان الحكم بموضوعيه الإجاره الفاسده مثلاً للضمان موقوف على اقتضاء صحيحها له، و تشخيص الموضوع كاستنباط حكم القاعده وظيفه المجتهد، و لا يظن الالتزام بعدم كون هذه القاعده فقيهيه بمجرد ذلك، و هذا يكشف عن عدم وفاء الضابطه المذكوره للمسأله الأصوليه بحل الإشكال.

هذا كله فيما أفاده الشيخ الأعظم (قده).

و أما المصنف (قده) فقد عرفت كلامه فى إدراج الاستصحاب فى علم الأصول، لكنه لا يخلو من غموض. أما أولاً: فلمنافاه حكمه هنا بكونه «قاعده مهدهت لاستنباط الأحكام منها» لما؛:: اختاره فى تعريف علم الأصول «بأنه صناعه يعرف بها القواعد...» حيث انه أضاف إليه جملة «أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل» كى يندرج حجيه الظن الانسدادى على الحكومه و مباحث الأصول العمليه فى مسائل العلم، و من المعلوم ظهور هذه الجملة فى عدم استنباط حكم شرعى من الأصول العمليه التى منها الاستصحاب، و لكنه (قده) عده هنا من الأصول، لكونه قاعده مهدهت للاستنباط، فلاحظ و تأمل.

و أما ثانياً: فلأن مفاد أدله الاستصحاب كما صرح به فى مواضع هو جعل الحكم المماثل، و من المعلوم أن هذا المجعول بنفسه حكم شرعى و لا يستنبط منه حكم شرعى آخر كى يكون الاستصحاب قاعده ممهده لاستنباط الأحكام منه.

و أما ثالثاً: فلأن جريان الاستصحاب فى الحكم الأصولى كالحجيه لا يستلزم كونه مسأله أصوليه فيما كان المستصحب حكماً فرعياً متعلقاً بالعمل بلا- واسطه، بل مقتضاه التفصيل فى الموارد بحسب حال المستصحب كما التزم به شيخ مشايخنا الميرزا النائينى (قده). و لا- يلزم منه استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، و ذلك لانحلال «لا تنقض» بلحاظ تعدد اليقين و الشك إلى أفراد، و كل فرد منها يختص بحرمه

و كيف كان (١) فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه (٢) اعتبار أمرين في مورده: القطع بثبوت شىء و الشك في بقاءه، و لا يكاد (٣) يكون الشك في البقاء إلا مع اتحاد القضية المشكوكه و المتيقنه بحسب

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: سواء أ كان الاستصحاب مسأله أصوليه أم فقهيه، و هذا إشاره إلى الأمر الثالث الذى تعرض له المصنف قبل الخوض فى الاستدلال، و هو بيان ركنى الاستصحاب بناءً على كونه أصلاً عملياً مستنداً إلى الأخبار الآتية. و قد تعرض له الشيخ الأعظم (قده) فى الأمر الخامس فقال: «ان المستفاد من تعريفنا السابق الظاهر فى استناد الحكم بالبقاء إلى مجرد الوجود السابق أن الاستصحاب يتقوم بأمرين أحدهما وجود الشىء فى زمان سواء علم به فى زمان وجوده أم لا... و الثانى الشك فى وجوده فى زمان لاحق عليه...».

(٢). من كونه «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك فى بقاءه» فان المستفاد منه اعتبار أمرين فيه أحدهما: اليقين بثبوت شىء، و هو يستفاد من قوله: «شك فى بقاءه» إذ الشك فى البقاء يدل على الفراغ عن حدوثة. ثانيهما الشك فى البقاء، و هو مصرح به فى التعريف.

(٣). حاصله: أن الشك فى البقاء - الذى هو أحد ركنى الاستصحاب - متقوم باتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه موضوعاً و محمولاً، إذ مع عدم اتحادهما

=====

النقض، و لا محذور فى كون الاستصحاب الجارى فى الشبهات الموضوعيه قاعده فقهيه، بخلاف الجارى فى الأحكام الأصوليه و الأحكام الكليه، لأن ضابط المسأله الأصوليه هو كون النتيجة مما ينفع المجتهد و لاحظ للمقلد فيها، و أما الجارى فى المسأله الفقهيه فهو قاعده فقهيه، لتعلقه بعمل آحاد المكلفين ابتداءً كما فى إجراء كل مكلف قاعده التجاوز و الفراغ فى عمل نفسه،» هذا.

لكن بناءً على تعريف المسأله الأصوليه بما ذكرناه فى بحث المشتق من «أنها الدليل على كبرى قياس نتيجته حكم كلى فرعى» يندرج الاستصحاب الجارى فى الشبهات الحكيمه فى علم الأصول.

لا- يكون من الشك في البقاء بل من الشك في الحدوث، ضروره أن البقاء هو الوجود الاستمراري للموجود السابق، و من المعلوم إناطه صدقه بالاتحاد المزبور.

و من هنا يظهر أن المراد بالاتحاد هو الاتحاد الوجودي بأن يكون الموجود اللاحق عين السابق عرفاً حتى تتحقق الوحده، فلو كان الموجود السابق و اللاحق متحدين ماهيه و متعددين وجوداً، كما إذا فرض وجود عمرو مقارناً لانعدام زيد لم يكن الموجود السابق و اللاحق واحداً بل متعدداً مع اتحادهما في الإنسانيه.

ثم ان محمول القضييه قد يكون من المحمولات الأوليه كالوجود و العدم المحمولين على الماهيات، و قد يكون من المحمولات المترتبه كالعداله و الشجاعه و غيرهما، كقولنا: «زيد عادل أو شجاع» و على التقديرين يكون المحمول تاره وجودياً و أخرى عديمياً، فالصور أربع. و لا فرق في شرطيه اتحاد القضيتين المتيقنه و المشكوكه بين هذه الصور.

و الحاصل: أنه لا إشكال في اعتبار وحده القضيتين المتيقنه و المشكوكه موضوعاً و محمولاً في جريان الاستصحاب سواء أ كان المستصحب من الموضوعات الخارجيه كحياه زيد و رطوبه الثوب و غير ذلك، أم من الأحكام الشرعيه كوجوب صلاه الجمعه و نجاسه الماء المتغير بالنجاسه إذا زال تغيره بغير الاتصال بالعاصم من الكر أو الجارى.

\*\*\*\*\*

(١). كما عرفت في الأمثله المتقدمه، فمثل «زيد عادل» قضيه متيقنه فيما مضى كأمس و مشكوكه فعلاً.

(٢). يعنى أن اتحاد القضييه المتيقنه و المشكوكه مما لا غبار عليه في استصحاب غالب الموضوعات من القاره و التدريجيّه. أما القاره - و هي التي تجتمع أجزاءؤها في سلسله الزمان من الجواهر كالحیوان و النبات و الأعراض كالسواد و البياض و العلم و العداله و الفسق و الغنى و الفقر و الحدث و الخبث و حياه زيد و غير ذلك من الأمور الخارجيه، فان موضوعاتها أعنى النفس و البدن و ماهيه زيد التي يعرض عليها

الوجود تاره و العدم أخرى - فيمكن للعرف إحرازه، فلا مانع من استصحاب العدالة و الطهاره و الحياه و غيرها فى الأمور القاره.

و أما غير القاره من الأمور التدريجيّه كالزمان و بعض الزمانيات كالماء النابع من العين و الدم الخارج من عرق خاص، فانه و ان أشكل فيها بعدم بقاء الموضوع لتقومها بالتصرم و التجدد، لكن الحق جريان الاستصحاب فيها كما أفاده المصنف فى التنبيه الرابع و فى حاشيته على الرسائل، فانها و ان لم تكن مجتمعها الأجزاء بحسب الوجود لتصرمها، إلاّ أن وحدتها حقيقه لا تنلّم بذلك ما دامت الأجزاء متصله لم يتخلل العدم بينها، فلذا يجوز استصحاب الليل و النهار و جريان الماء من منبعه و غير ذلك.

نعم لا- يجرى الاستصحاب فى بعض الموضوعات الخارجيه التى لا يصدق فيها بقاء الموضوع عرفاً، كما إذا كان الماء أكثر من خمسين شبراً مثلاً- و هو أزيد من الكثر على مذهب المشهور، فأخذ منه مقدار يشك العرف معه فى بقاء الموضوع و هو الكثر البالغ ثلاثاً و أربعين شبراً إلاّ- ثمن شبر، فانه لا- يمكن الإشاره إلى ما بقى من الماء بأن يقال: «كان هذا كراً و الآن كما كان» لفرض أن الكثر كان هو الماء قبل نقص مقدار منه. و كذا الكلام فى استصحاب القله إذا أضيف إلى الماء مقدار يحتمل بلوغه حد الكثره. و نظيرهما استصحاب الاستطاعه المالىه فى أول عامها إذا كان المال وافياً بمثونه الحج ثم صرف مقدراً منه بحيث يشك فى وفاء الباقي بها، فانه لا يجرى استصحاب الموضوع أعنى الاستطاعه.

\*\*\*\*\*

(١). التقييد به لإخراج ما إذا شك العرف فى بقاء الموضوع و انثلام وحدته، و قد عرفته بقولنا: «نعم لا يجرى الاستصحاب...».

=====

(-). قد أفيد فى توضيح هذه الكلمه و تفسيرها تاره بما فى حاشيه العلامه المشكينى (قده) من الفرق فى استصحاب الموضوعات الخارجيه كالعده بين كون منشأ الشك فيها الشك فى وجود الراجع و الشك فى بقاء معروضها، حيث قال معترضاً



على تفصيل الماتن بين الموضوعات الخارجيه ما لفظه: «لا إشكال في كون الشك في بقاء الموضوع ناشئاً من جهه الشك في بقاء موضوعه أحياناً، كما إذا شك في بقاء القيام من جهه الشك في بقاء وجود زيد»<sup>(١٠)</sup>.

و أخرى بما في حاشيه العلامه الرشتي (قده) من كونه إشارة إلى التفصيل بين الموضوعات القاره و التدريجيه<sup>(١١)</sup>.

لكنك خير بما في كليهما، أما الأول فلتوقفه على التزام المصنف بعدم جريان الاستصحاب في المحمول إذا كان منشأ الشك في بقائه الشك في بقاء موضوعه و معروضه حتى يورد عليه بعدم الفرق بينه و بين ما إذا كان منشأ الشك فيه متمحضاً في الشك في وجود الرفع. مع أن هذا خلاف ما صرح به في حاشيه الرسائل فيما علقه على مبحث اعتبار بقاء الموضوع من الخاتمه بقوله: «مثلاً- إذا كان على يقين من قيام زيد ثم شك في بقاء قيامه و لو لأجل الشك في بقائه صح استصحاب قيامه، فانه ما شك إلا في ثبوت القيام بزید في الخارج في الآن الثاني بعد ما كان على يقين منه في الآن الأول»<sup>(١٢)</sup>.

و مع هذا التصريح تعرف أن إيراد العلامه المشكينى ليس أمراً زائداً على ما تفتن له المصنف و تبه عليه في الحاشيه، و لو كان قوله: «في الجملة» تنبيهاً على إنكار الاستصحاب في المحمول من جهه الشك في بقاء موضوعه لاتجه الإشكال عليه بما أفاده المحشى، و المفروض عدم قرينه على أن مقصود المصنف ذلك التفصيل كى يورد عليه. بل لا يناسب حمل قوله: «في الجملة» على ما استظهره المحقق المحشى حتى يجعله مبنى الإشكال على الماتن.

و أما الثاني فلمنافاه هذا التفسير لتصريح المصنف بجريان الاستصحاب في

الأمر التدريجي المتصرفه كالفاره كما سيأتى فى التنبيه الرابع، و مع بنائه على اعتبار الاستصحاب فى كلا هذين القسمين من الموضوعات يلغو التقييد ب «فى الجملة».

و بما ذكرناه ظهر الغموض فى ما أفاده سيدنا الأستاذ (قده) فى شرح مقصود المصنف من التفرقه بين الأحكام و الموضوعات بقوله: «أنه مع الشك فى تبدل قيود الموضوع يمكن أن يستصحب بقيوده، فيكون الاستصحاب مثبتاً لقيده كما يكون مثبتاً لذاته، و مع العلم بتبدلها على تقدير بقاء ذاته أن اختلاف الحالات و تبادلها عليها لا- يوجب اختلافاً فيها، فلا يختل الشك فى بقاء الذات فيها.

بخلاف الأحكام الكليه، فان موضوعاتها نفس المفاهيم الكليه، و من الواضح أن اختلاف القيود موجب لاختلاف المفهوم المأخوذ موضوعاً للحكم، فلا يصدق على الشك فى الحكم أنه شك فى بقاء الحكم، لأن صدقه يتوقف على وحده الموضوع لذلك الحكم، و مع اختلافه يكون الشك فى حدوث حكم لموضوع آخر، لا فى بقاء ذلك الحكم لموضوعه» (» و ذلك لأن الفارق المذكور على تقدير تماميته يصلح للتفصيل بين الموضوعات بأسرها و الأحكام، و هذا ليس مراد المصنف ظاهراً، لدلاله قوله: «فى الجملة» على أن اتحاد القضيتين فى استصحاب الموضوعات مما لا- غبار عليه فى الجملة لا- مطلقاً، فليس المقصود مجرد التفصيل بين الاستصحابات الجاربه فى الشبهات الحكميه بتصوير إشكال عدم إحراز وحده القضيتين فيها و بين الاستصحابات الجاربه فى مطلق الشبهات الموضوعيه، إذ لو كان كذلك للغا تقييد الموضوعات بقوله:

«فى الجملة» مع أن صريح كلامه التفصيل بين نفس الموضوعات، و أن وحده القضيتين فيها تختلف وضوحاً و خفاءً، فقوله: «فى الجملة» مقسّم للموضوعات الخارجيه إلى قسمين: أحدهما وضوح اتحاد القضيتين فيها، و الآخر خفاؤه كذلك.

و على هذا فلعل الأقرب إلى مقصود المصنف ما ذكرناه فى التوضيح من

و أما الأحكام الشرعية (١) سواء كان مدرکہا العقل (٢) أم النقل (٣) فيشكل حصوله فيها (٤)، لأنه (٥) لا يكاد يشك في بقاء الحكم إلا من

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: أن الشرط المزبور - أعنى وحده القضيہ المتيقنه و المشكوكه - يشكل إحرازه في استصحاب الأحكام الشرعية، و حاصل وجه الإشكال: أن الشك في بقاء الحكم الشرعي - في غير مورد النسخ - لا ينشأ إلا من جهه زوال وصف من أوصاف الموضوع مما يحتمل دخله فيه، أو وجود ما يحتمل أن يكون لعدمه دخل في الموضوع، و معه يرجع الشك في بقاء الحكم إلى الشك في بقاء موضوعه، فلا يحرز بقاء الموضوع حتى يصح استصحاب الحكم، مثلاً إذا ثبتت النجاسه للماء المتغير بوصف التغير، و وجوب صلاه الجمعة في زمان حضور الإمام عليه الصلاه و السلام، ثم زال تغير الماء بنفسه أو بعلاج، و كذا إذا غاب الإمام عليه السلام، فان الشك في بقاء النجاسه و وجوب صلاه الجمعة حينئذ يستند إلى الشك في بقاء الموضوع، لاحتمال دخل التغير و الحضور في موضوع النجاسه و الوجوب، فلا يحرز وحده القضيہ المتيقنه و المشكوكه، هذا.

و لا يخفى أن ما أفاده المصنف بقوله: «و أما الأحكام الشرعية... إلخ» إشاره إلى أحد تفاصيل الاستصحاب أعنى التفصيل بين الشبهات الحكميه الكليه و الموضوعات الجزئيه، و قد حكاها الشيخ الأعظم عن الأمين الأسترآبادي و سيأتي نقل كلامه.

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

(٣). كالكتاب و السنه اللذين يستند إليهما أكثر الأحكام الشرعيه.

(٤). أي: حصول اتحاد القضيہ المتيقنه و المشكوكه في الأحكام الشرعيه.

(٥). تعليل لقوله: «فيشكل» و قد عرفت تقريبه، قال الأمين الأسترآبادي فيما

=====

التفصيل بين نفس الموضوعات، لعدم إحراز وحده القضييتين في بعضها. و يؤيد هذا التفسير ما جاء في تقرير بحث سيدنا الفقيه الأعظم صاحب الوسيله قدس سره من التصريح بذلك، فلاحظ (١٠).

جبهه الشك فى بقاء موضوعه بسبب تغير بعض ما هو عليه (١) مما احتمال دخله (٢) فيه حدوثاً (٣) أو بقاءً، و إلاً (٤) لا يتخلف الحكم عن

حكاه عنه شيخنا الأعظم ما لفظه: «ان صور الاستصحاب المختلف فيها عند النظر الدقيق و التحقيق راجعه إلى أنه إذا ثبت حكم بخطاب شرعى فى موضوع فى حال من حالاته تجريبه فى ذلك الموضوع عند زوال الحاله القديمه و حدوث نقيضها فيه، و من المعلوم أنه إذا تبدل قيد موضوع المسأله بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين، فالذى سمّوه استصحاباً راجع فى الحقيقه إلى إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر متحد معه فى الذات مختلف معه فى الصفات، و من المعلوم عند الحكيم أن هذا المعنى غير معتبر شرعاً...».

و استدل الفاضل النراقى على هذا القول بوجه آخر سيأتى التعرض له فى التنبيه الرابع إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بسبب تغير بعض الأوصاف التى يكون الموضوع واجداً لها، فضمير «هو» راجع إلى الموضوع، و ضمير «عليه» إلى «ما» الموصول المراد به أوصاف الموضوع.

(٢). الضمير راجع إلى الموصول فى «مما» المراد به الوصف الزائل، يعنى:

من الصفات التى يحتمل دخلها فى الموضوع.

(٣). يعنى: أنه قد يكون احتمال دخل الشىء الزائل فى مرحله الحدوث فقط، كاحتمال كون التغير دخيلاً فى موضوع الحكم بالنجاسه حدوثاً فقط، فلا ترتفع النجاسه بزوال التغير بنفسه بل تبقى بحالها.

و قد يكون احتمال دخله فى مرحله البقاء، كما إذا احتمال دخل عدم فسخ الصبى الذى عقّد له الولى فى بقاء العقد بعد بلوغه و رشده، فإذا فسّخه بعد البلوغ لا يمكن استصحاب بقاء أثر العقد، لاحتمال دخل عدم فسخ المعقود له فى بقاء العقد، فلا يحرز بقاء الموضوع مع الفسخ.

(٤). أى: و إن لا يكن الشك فى الحكم ناشئاً من الشك فى بقاء الموضوع بل

موضوعه إلا بنحو البداء بالمعنى المستحيل (١) فى حقه تعالى، و لذا (٢) كان النسخ بحسب الحقيقه دفعاً لا رفعاً.

كان الموضوع معلوم البقاء، فلا يتصور الشك حينئذ فى بقاء الحكم، لعدم تخلفه عن موضوعه، ضروره أن 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 مصلحه دائميّه، و بعد مضى زمان ظهر له كون مصلحته موقته، فيرتفع الحكم عن موضوعه بانتفاء مصلحته، و هذا هو البداء المستحيل فى حقه تعالى، و لذا كان النسخ فى الأحكام الشرعيه دفعاً لا رفعاً، و المراد بالدفع أن الحكم من أول الأمر كان محدوداً بهذا الحد، و تأخر بيان أمده لمصلحه، لا أن الحكم شرّع إلى الأبد ثم نسخ فى هذا الزمان، فانه مستحيل فى حقه سبحانه و تعالى، لاستلزامه الجهل و عدم إحاطته بجهات الحسن و القبح تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً، فليس النسخ رفعاً لأمر ثابت، بل دفعاً أى إظهاراً لعدم تشريع الحكم إلا موقتاً، لعدم المقتضى لتشريعته إلى الأبد.

فصار المتحصل: أن منشأ الشك فى بقاء الحكم الكلى الفرعى منحصر فى اختلال بعض ما عليه الموضوع من الأوصاف كما عرفت فى الأمثله المذكوره، و معه لا- يمكن إحراز وحده القضيّه المتيقنه و المشكوكه، و هذا بخلاف غالب الشبهات الموضوعيه.

\*\*\*\*\*

(١). و هو أن يظهر للحاكم خطأ حكمه السابق فيعدل عنه. و أما البداء بالمعنى الممكن أعنى الإبداء و الإظهار فلا مانع منه، و قد ذكرنا شرطاً من الكلام المتعلق بالبداء فى بحث العام و الخاص، فلاحظ.

(٢). أى: و لكون البداء - بمعنى الظهور و العلم بالشىء - مستحيلاً فى حقه تعالى كان نسخ الحكم الشرعى بمعنى الدفع لا الرفع كما عرفت.

ص: ٣٧

و يندفع هذا الإشكال (١) بأن الاتحاد في القضيتين بحسبهما (٢) وإن كان مما لا محيص عنه في جريانه (٣)، إلا أنه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافياً في تحققه (٤) و في صدق الحكم ببقاء ما

\*\*\*\*\*

(١). أى: إشكال عدم اتحاد الموضوع في القضيه المتيقنه و المشكوكه في الأحكام الكليه، و حاصل ما أفاده في دفع الإشكال هو: أن وحده الموضوع و ان كانت مما لا بد منه في الاستصحاب، إلا أن المدار في الاتحاد المزبور هو النظر العرفي لا العقلي، و لا ما هو ظاهر الدليل على ما سيأتى تحقيقه في الخاتمه إن شاء الله تعالى، و مع حكم العرف باتحاد القضيه المتيقنه و المشكوكه - و صدق الإبقاء و النقض على إثبات الحكم و نفيه مع اختلال بعض حالات الموضوع - يسهل الأمر في إحراز وحده القضيتين في استصحاب الأحكام إذا اختل بعض أوصاف الموضوع مما لا يكون بنظر العرف مقوماً له، بل من حالاته و عوارضه و ان كان بالنظر الدقى العقلي دخيلاً في الموضوع كما لا يخفى، ففي مثال وجوب صلاه الجمع لا يكون حضور الإمام عليه السلام مقوماً له بنظر العرف بل من حالاته. و كذا موضوع حكم الشارع بالانفعال هو ذات الماء الذى طرأ عليه التغير، فلا مانع من استصحاب الأحكام الكليه. ثم ان هذا الجواب قد تكرر في كلمات الشيخ، فقال هنا فى جوابه الحلّى عن كلام الأمين الأسترآبادى ما لفظه: «بأن اتحاد القضيه المتيقنه و المشكوكه الذى يتوقف صدق البناء على اليقين و نقضه بالشك عليه أمر راجع إلى العرف، لأنه المحكّم فى باب الألفاظ».

(٢). أى: بحسب الموضوع و المحمول.

(٣). أى: جريان الاستصحاب، و ضمير «عنه» راجع إلى الموصول فى «مما» المراد به الاتحاد.

(٤). أى: تحقق الاتحاد بنظر العرف، و ضمير «أنه» للشأن.

شك في بقاءه، و كان بعض ما عليه الموضوع من (١) الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم له مما يعدّ بالنظر العرفي من حالاته (٢) و إن كان واقعاً من قيوده و مقوماته (٣)، كان (٤) جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعيه الثابته لموضوعاتها عند الشك فيها لأجل (٥) طروء انتفاء بعض ما احتمال دخله فيها مما عدّ من حالاتها لا من مقوماتها (٦) بمكان (٧) من الإمكان، ضروره (٨) صحه إمكان دعوى بناء العقلاء

=====

\*\*\*\*\*

(١). بيان للموصول في «ما عليه» و ضمير «معها» راجع إلى الخصوصيات و ضمير «له» إلى الموضوع.

(٢). أى: حالات الموضوع، و من المعلوم أن شأن الحال عدم ارتفاع الموضوع بارتفاعه.

(٣). الضميران راجعان إلى الموضوع، و من الواضح أن ما يكون مقوّمًا عقلاً للموضوع يوجب انتفاؤه انتفاء الموضوع.

(٤). جواب «لما كان» و قد عرفت توضيحه.

(٥). تعليل للشك، يعنى: أن منشأ الشك في الأحكام هو انتفاء بعض حالات الموضوع، و ضمير «فيها» راجع إلى الأحكام.

(٦). هذا الضمير و ضمير «فيها، حالاتها» راجعه إلى الموضوعات، و من المعلوم أن شأن المقوّم هو انتفاء الموضوع بانتفائه كالعادل و المجتهد، فإذا زالت العدالة و ملكه الاجتهاد ترتفع أحكامهما كنفوذ الشهاده و جواز التقليد، لتقوّم موضوعهما بالعدالة و الاجتهاد.

(٧). خبر «كان» يعنى: لا إشكال في جريان الاستصحاب حينئذ.

(٨). تعليل لكفايه الاتحاد عرفاً، و ذلك لأن المدار في صحه جريان الاستصحاب على صدق الشك في البقاء، و من المعلوم صدقه على الاتحاد العرفي سواء أ كان اعتباره ببناء العقلاء أم الظن أم النص أم الإجماع، فلا-وجه لتوهم اختصاص كون الموضوع

ص: ٣٩

على البقاء تعبدًا، أو لكونه (١) مظنوناً و لو نوعاً. أو (٢) دعوى دلالة النص أو قيام الإجماع عليه قطعاً بلا تفاوت (٣) فى ذلك بين كون

عرفياً بما إذا كان دليل الاعتبار النصوص بدعوى كون الأخبار مسوقة بلحاظ الموضوع العرفى، لأنها ملقاه إلى العرف، فالمتبع فى تشخيص الموضوع و صدق الشك فى البقاء هو نظر العرف. وجه فساد التوهم: صحه دعوى كون التزام العقلاء و كذا الإجماع و الظن بلحاظ الموضوع العرفى أيضا.

الا- أن يقال: ان لثبته الدليل من الإجماع و بناء العقلاء تقتضى لزوم الاقتصار على القدر المتيقن، إذ لا إطلاق له كالنص حتى يؤخذ به.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «تعبدًا» و ضمير «لكونه» راجع إلى «البقاء».

(٢). معطوف على «دعوى بناء» و «أو قيام» معطوف على «دلاله النص».

جريان الاستصحاب فى الحكم الشرعى المستكشف بحكم العقل

(٣). متعلق ب «صحه إمكان دعوى بناء العقلاء» يعنى: بلا تفاوت فى بنائهم على البقاء بين كون دليل الحكم نقلًا... إلخ.

و هذا إشاره إلى تفصيل آخر فى حجه الاستصحاب ابتكره شيخنا الأعظم و هو التفصيل بين الحكم الشرعى المستند إلى الأدلة النقلية كالكتاب و السنه كأغلب التكليف، و المستند إلى الحكم العقلى كحسن العدل و ردّ الوديعه و الصدق النافع، و قبح الظلم و الكذب الضار بالمؤمن و نحوها، بجريان الاستصحاب فى الأول دون الثانى، و اعترض عليه المصنف هنا و فى الحاشيه، قال الشيخ فى الوجه الثانى من وجوه تقسيم الاستصحاب باعتبار الدليل الدال على المستصحب ما لفظه:

«نظراً إلى أن الأحكام العقلية كلها مبينه مفصله من حيث مناط الحكم الشرعى، و الشك فى بقاء المستصحب و عدمه لا بد و أن يرجع إلى الشك فى موضوع الحكم... و الموضوع لا بد أن يكون محرزاً معلوم البقاء فى الاستصحاب... و هذا بخلاف الأحكام الشرعية، فانه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراماً، و لا يعلم أن



المناط الحقيقي فيه باقٍ في زمان الشك أو مرتفع فيستصحب الحكم الشرعي...».

والمستفاد منه أن المانع من جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية المستكشفه من حكم العقل أمران: أحدهما: عدم إحراز وحده الموضوع في القضيتين المتيقنه والمشكوكه مع اشتراط الاستصحاب به، بيانه: أنه - بناءً على القول بالتحسين والتقييح العقلين أى درك العقل العملى بأن هذا مما ينبغى فعله وذاك مما ينبغى تركه مع الغض عن خطاب الشارع، و بناءً على ثبوت الملازمه بين حكمى العقل و الشرع - فإذا أدرك العقل حسن رد الوديعه و قبح الكذب الضار بنفس محترمه ترتب عليه حكم الشارع بوجوب الرد و حرمة الكذب بما هما موضوعان لحكم العقل، و من المعلوم أن إدراكه للحسن و القبح لا يتطرق إليه الإهمال و الإجمال، لأنه ان أحرز جميع القيود الدخيله فى مناط التحسين أو التقييح استقل بالحكم به، و ان لم يحرزه لم يستقل به، إذ القيود فى القضايا العقلية بأجمعها من الجهات التقيديه الراجعه إلى نفس موضوع الحكم الذى هو فعل المكلف، فإذا زال بعض الأوصاف كانتفاء الضرر عن الكذب، أو استلزام رد الأمانه للخوف انتفى حكم العقل قطعاً، و ينتفى بتبعه أيضاً تحريم الشارع فى الأول و إيجابه فى الثانى، ضروره كون الموضوع للحرمة فى القضييه المتيقنه «الكذب المضر» و الموضوع فى المشكوكه هو مطلق الكذب، لانتفاء قيد الإضرار حسب الفرض، و من المعلوم امتناع استصحاب حرمة الكذب المضر - فى الشبهه الحكميه - لإثبات حرمة مطلق الكذب، لاحتمال دخل وصف الإضرار فى موضوع الحكم الشرعى، و بمجرد هذا الاحتمال لا يحرز وحده الموضوع.

ثانيهما: اختلال ركن الاستصحاب و هو الشك فى البقاء، قال الشيخ (قده):

«ألا ترى أن العقل إذا حكم بقبح الصدق الضار، فحكمه يرجع إلى أن الضار من حيث انه ضار حرام، و معلوم أن هذه القضييه غير قابله للاستصحاب عند الشك فى الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً...» و توضيحه: أن تقييح العقل للصدق المضر

ليس لموضوعيه خصوص عنوان «الصدق المضر» لحكمه بالقبح، بل لصغرويته لكبرى حكم العقل بقبح الإضرار بالغير، و لا شك في هذه الكبرى الكليه كى يجرى فيها الاستصحاب، و انما الشك في وجودات الضار التي هي مصاديق ما أدركه العقل كليه، و بزوال وصف الضرر لا يحكم على ذات الصدق بالقبح، كما لا يحكم عليه بالحرمة شرعاً، لاقتضاء الملازمه بين حكمى العقل و الشرع القطع بانتفاء الحكم الشرعي المستند إلى الإدراك العقلي حتى لو قلنا بكون المناط في تشخيص الموضوع العرف لا-الدليل و لا-العقل، لفرض أن كل عنوان تعلق به تحسين العقل أو تقييحه فهو بنفسه متعلق الخطاب الشرعي، و حيث ارتفع الحكم العقلي من جهة اختلال بعض خصوصيات الموضوع ارتفع الحكم الشرعي المستند إليه أيضاً، فلا شك في بقائه كى يستصحب.

هذا كله فى الأحكام الشرعيه المستكشفه من حكم العقل بقاعده الملازمه.

و أما الأحكام الشرعيه المستنده إلى الأدله النقليه، فلما كان تمييز موضوعها بيد العرف و احتمال وجود مناط آخر للحكم لم يطلع عليه العقل جرى الاستصحاب فيها، كما إذا حكم الشارع بحرمة الكذب المضر، و لم يعلم أن المناط هو الإضرار أو نفس الكذب - بما أنه اخبار غير مطابق للواقع - و زال الضرر أو شك في زواله، فانه يجرى استصحاب الحرمة فى الشبهتين الحكيمه و الموضوعيه.

هذا محصل ما يستفاد من كلام الشيخ، و حيث ان المصنف ناقش فى كلا الوجهين كما سيظهر فلذا أوضحنا المقصود مقدمه لتعليقه عليه.

\*\*\*\*\*

(١). و هو المستند إلى النقل، و وجه وضوحه: أن تشخيص وحده الموضوع فى القضيتين فى هذه الأحكام يكون بيد العرف قطعاً، لأنه المخاطب بها.

(٢). و هو المستند إلى القضايا العقلية، و هذا شروع فى مناقشه الوجه الأول مما أفاده الشيخ (قده) أعنى شبهه عدم إحراز وحده الموضوع، و بيانه: أنه إذا حكم العقل بقبح التصرف فى مال الغير عدواناً و وجوب رد الأمانه، ثم عرض

الاضطرار أو الخوف من الرد و احتمال دخله في مناط التحسين و التقييح انتفى حكم العقل قطعاً، لعدم إدراكه فعلاً، حيث انه لم يُحرز ما هو الدخيل في موضوع حكمه، لكن ارتفاع حكم العقل لا- يمنع استصحاب الحكم الشرعي المستند إليه كحرمه التصرف و وجوب الرد المذكورين، و ذلك لأنه بعد استكشاف خطاب شرعي بهما من قاعده الملازمه يشك في بقاء وجوب رد الوديعة المستلزم للخوف و حرمه التصرف المستلزمه للاضطرار، لاحتمال دخل هذا الوصف في الموضوع، فان كان المناط في وحده الموضوع النظر الدقي العقلي تم ما أفاده الشيخ، لكن يلزمه المنع من حجيه الاستصحاب في الشبهات الحكميه و الموضوعيه في الأحكام المستنده إلى الأدله النقليه أيضاً، كما إذا ورد «يحرم الصدق الضار» و احتمال مدخليه هذا الوصف في موضوع الحكم، فإذا شك في بقاء مضرّيته لا يجرى الاستصحاب، لعدم إحراز وحده الموضوع، و هذا مما لا يلتزم به.

و ان كان المناط صدق الوحده بالنظر العرفي كما هو مختار الشيخ الأعظم (قده) أيضاً فلا بد من التفصيل بين الأوصاف، فان كان الوصف الزائل مقوّمًا للموضوع أو مما يحتمل مقوّميته له - كما هو الحال في اعتبار ملكه العداله في مرجع التقليد المستفاد من مثل: «قلد المجتهد العادل» - فبزواله لا مجال للاستصحاب، لعدم إحراز وحده الموضوع في القضيتين لو لم نقل بإحراز عدمها.

و ان كان الوصف الزائل غير مقوم لموضوع الحكم جرى الاستصحاب كما هو الحال في مثل «الماء المتغير متنجس» في عدّ التغير من الحالات. و حيث ان الخصوصيات الدخيله في حكم العقل معدوده عرفاً من الحالات المتبادله على الذات فاللازم القول بحجيه الاستصحاب في هذا السنخ من الأحكام.

\*\*\*\*\*

(١). أي: بالعقل بعد تسليم قاعده الملازمه.

(٢). أي: موضوع الحكم الشرعي، و ضمير «دخله» راجع إلى «ما احتمل» المراد به الوصف الزائل، و ذلك كالتغير في تقيد الموضوع - أعنى ذات الماء -

مما لا يرى مقوماً له (١) كان (٢) مشكوك البقاء عرفاً (٣)، لاحتمال (٤) عدم دخله فيه واقعاً و إن كان لا حكم للعقل بدونه قطعاً (٥).

إن قلت: كيف هذا (٦) مع الملازمه بين الحكمين؟

به، و كذا الحال في وصف الضرر بالنسبه إلى حرمه الكذب المضر، فانه مما يحتمل دخله في الموضوع، لكنه ليس مقوماً له.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: مما لا يرى بنظر العرف مقوماً للموضوع و ان كان مقوماً له بالنظر الدقى، إذ لو لا دخله للغا أخذه.

(٢). خبر «فلأن الحكم» و كان الأولى تبديله ب «يصير» و غرضه أن المعيار فى جريان الاستصحاب - و هو كون الشىء مشكوك البقاء عرفاً - حاصل هنا، فيجرى بلا مانع.

(٣). و حيث ان المدار على وحده موضوع القضيتين عرفاً لا عقلاً فلا بد من الالتزام باعتبار الاستصحاب فى الحكم الشرعى المستكشف من الحكم العقلى.

(٤). تعليل لقوله: «كان مشكوك البقاء» و ضميراً «دخله، بدونه» راجعان إلى الموصول فى «مما» المراد به الوصف الزائل، و ضمير «فيه» راجع إلى الموضوع.

(٥). قيد ل «لا- حكم» يعنى: أن حكم العقل مرتفع قطعاً عند زوال وصف موضوعه أو قيده، إما لإحراز دخله بالخصوص فى الملاك، و إما لأن إحراز العقل لوجود الملاك يكون فى ظرف وجود ذلك الشىء من باب القدر المتيقن و ان لم يكن دخيلاً واقعاً فى المناط، بخلاف حكم الشرع، فانه لا قطع بعدمه فيجرى فيه الاستصحاب، و ضمير «بدونه» راجع إلى «ما؛ ٢٢: احتمال دخله».

(٦). يعنى: كيف هذا أى التفكيك بين حكمى العقل و الشرع بجعل الأول مقطوع الانتفاء عند زوال بعض القيود، و الثانى مشكوك البقاء، و محكوماً بالإبقاء تعبداً؟ و حاصل هذا الإشكال: أن الملازمه بين الحكمين تقتضى وحده موضوعيهما و عدم أوسعيه أحدهما من الآخر، إذ المفروض استكشاف خطاب الشارع من

قلت: ذلك (١) لأن الملازمه إنما تكون في مقام الإثبات و الاستكشاف

قاعده الملازمه، فكما ينتفى حكم العقل بتبدل بعض خصوصيات الموضوع، فكذلك الحكم الشرعى المستند إليه، و إجراء الاستصحاب فيه من تسريه حكم موضوع إلى موضوع آخر، و هو أجنبى عن الاستصحاب المصطلح المتقوم بوحده القضيتين موضوعاً و محمولاً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: التفكيك، و هذا الجواب كما يتخلص به عن إشكال التفكيك بين حكمى العقل و الشرع كذلك يندفع به الوجه الثانى المتقدم فى توضيح كلام الشيخ أعنى انتفاء ركن الاستصحاب و هو الشك فى البقاء. و لا بأس قبل توضيح الجواب ببيان أمرين:

الأول: أن للحكم العقلى مرتبتين و هما الشأنيه و الفعليه، و المراد بالأولى المناط الواقعى للحكم من المصلحه أو المفسده الكامنه فى الأفعال التى لم يطلع عليها العقل، و بالثانيه إدراك العقل له فعلاً الموجب لتحسين أمر و تقييح آخر، و هذا الحكم الفعلى موقوف على لحاظ الموضوع بجميع الخصوصيات المعتره فيه، و مع اختلال بعض الشرائط و القيود الدخيله فى إدراك الحسن و القبح يكون انتفاء ذلك الإدراك قطعياً. و هذا بخلاف حكمه الشأنى، فانه حكم تقديرى معلق على الإحاطه بالملاكات النفس الأمريه، و هى قد تختلف مع المناطات المعلومه التى تكون منشأ لإدراكه الفعلى للحسن و القبح.

الثانى: أن الحكم الشرعى المستند إلى الحكم العقلى انما يتبع حكمه الشأنى فى مقام الثبوت، يعنى أن ما هو ملاك حكم العقل واقعاً هو بنفسه ملاك حكم الشرع، و يتبع حكمه الفعلى فى مقام الإثبات، يعنى فى مرحله استكشاف خطاب الشارع لا بد من فعله إدراك العقل.

إذا عرفت هذا فاعلم: أن الملازمه بين حكمى العقل و الشرع لا تنافى أوسعيه موضوع حكم الشرع من موضوع حكم العقل، لعدم كون التلازم فى مرحله الثبوت، ضروره عدم توقف حكم الشرع على حكم العقل الفعلى واقعاً و فى نفس

ص: ٤٥

لا فى مقام الثبوت (١)، فعدم (٢) استقلال العقل إلا فى حال (٣) غير ملازم

الأمر كى يتحد موضوعهما حقيقة، بل الملازمه انما تكون فى مقام الكشف و الإثبات و العلم بخطاب الشارع، بمعنى أن الدليل على الحكم الشرعى هو العقل، كما قد يكون غيره من النص و الإجماع. و عليه فالحكم العقلى واسطه فى الإثبات و العلم بالحكم الشرعى، لا- فى الثبوت و أصل وجوده حتى ينتفى بانتفائه، و من المعلوم أن التبعية فى مقام الإثبات لا تلازم التبعية فى مقام الثبوت.

نعم الملازمه الثبوتيه تكون بين الحكم الشرعى و الحكم العقلى الشأنى، لكن الكلام فى تبعيته لحكمه الفعلى، لأنه موضوع قاعده الملازمه. و إذا زال بعض ما يحتمل دخله فى موضوع حكم العقل انتفى حكمه، لكن يشك فى ارتفاع حكم الشارع، لاحتمال بقاء ملاكه، فلا بد من ملاحظه أن الوصف المتبدل هل يكون مقوّمًا أم حالاً على التفصيل المتقدم بقولنا: «لكن زوال حكم العقل لا يمنع استصحاب الحكم الشرعى...».

و بهذا التقريب كما لا يتعدد الموضوع بنظر العرف كذلك يحصل الشك فى بقاء الحكم الشرعى فيستصحب، لاجتماع أركان الاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: دوران الحكم الشرعى مدار الحكم العقلى الفعلى وجوداً فقط بحيث لو أحرز العقل العله التامه للحسن أو القبح حكم بأنه مما ينبغى فعله أو تركه، و لا يدور مداره عدماً أيضاً، إذ لا يدل على انحصار عليته للحكم الشرعى، 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 فعلى، لقصوره عن إدراك المناطق الواقعيه، كما هو الحال فى غالب الأحكام الشرعيه الثابته بالأدله النقليه، و الشارع لاطلاعه على تلك الملاكات ينشئ أحكاماً على طبقها.

(٢). هذا متفرع على كون التلازم فى مقام العلم و الإثبات لا الثبوت.

(٣). و هو حال اجتماع الخصوصيات الدخيله فى حكمه، كما فى قبح الكذب الضار بالغير غير النافع للكاذب.

ص: ٤٤

لعدم حكم الشرع إلا في تلك الحال (١)، و ذلك (٢) لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحه أو المفسده التي هي ملاك حكم العقل كان (٣) على حاله في كلتا الحالتين (٤) و ان لم يدركه (٥) إلا في إحداهما، لاحتمال (٦) عدم دخل تلك الحاله فيه، أو احتمال (٧)

\*\*\*\*\*

(١). و هي حال اجتماع الشرائط، لإمكان حكم الشرع مع زوال بعض ما يراه العقل دخیلاً في حكمه. و قوله: «غير ملازم» خبر «فعدم».

(٢). بيان لعدم الملازمه، و كون موضوع الحكم الشرعى أوسع مما يراه العقل.

(٣). خبر «أن يكون ما هو» و «من المصلحه» بيان ل «ما هو». و لو أبدل «كان على حاله» ب «ثابتاً» كان أخصر، لصيروره العبارة هكذا «لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع... ثابتاً في كلتا الحالتين».

(٤). يعنى: حالتى بقاء ذلك الوصف و ارتفاعه.

(٥). أى: و ان لم يدرك العقل الملاك إلا في إحدى الحالتين و هي حاله وجود الوصف، فوجود الوصف دخيل في العلم بالملاك لا في أصل وجوده.

(٦). تعليل لاحتمال وجود الملاك في الحالتين و ان لم يدركه العقل إلا في إحدى الحالتين التي هي طريق استكشاف العقل للملاك من دون دخلها فيه ثبوتاً، فالملاك في كلتا الحالتين موجود، و ضمير «فيه» في الموضعين و كذا ضمير «مع» راجع إلى الملاك.

(٧). معطوف على «احتمال عدم» يعنى: أو لاحتمال أن يكون مع ذلك الملاك ملاك آخر بلا دخل لتلك الحاله الزائله فيه أصلاً و ان كان لتلك الحاله دخل في اطلاع العقل على الملاك و استكشافه له. و هذا وجه ثان لاستصحاب الحكم الشرعى المستند إلى الحكم العقلى، و الفرق بين الوجهين: أنه على الأول يطرد ملاك واحد في الحالتين، و على الثانى يوجد ملاك واحد يختص أحدهما بحال وجود الوصف،

أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها فيه أصلاً و ان كان لها (١) دخل فيما اطلع عليه من الملاك.

و بالجمله (٢): حكم الشرع إنما يتبع ما هو

و يشترك الاخر بين حالتى وجوده و عدمه، و من المعلوم أن احتمال وجود ملاك آخر معه - كاحتمال بقاء الملاك الأول - ملزوم لاحتمال بقاء الحكم الشرعى، و هو كافٍ فى جريان الاستصحاب، لوجود مناطه و هو الشك فى البقاء.

فان قلت: تصحيح إجراء الاستصحاب بهذا الوجه الثانى غير سديد، إذ مع فرض انتفاء الملاك فى الفعل الواجد للوصف، و احتمال قيام مناط آخر بالفعل الفاقد للوصف يكون الحكم المنبعث عن الملاكين متعدداً، و لا يجرى فى مثله الاستصحاب، لأنه من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلى، و هو الشك فى حدوث فرد للكلى مقارنة لارتفاع فرده الموجود سابقاً، و من المعلوم أن الفرد المشكوك الحدوث محكوم بعدم حدوثه بالأصل.

قلت: ليس المقصود إجراء الاستصحاب فى ملاك الحكم و مناطه الدائر بين الزائل و الحادث، بل الغرض الاستصحاب الحكم الشرعى الشخصى الذى يستند حدوثه إلى مناط و بقاءه إلى مناط آخر، و من المعلوم أن تبدل الملاك لا يقتضى تبدل نفس الحكم، كوجوب إكرام زيد لكونه عالماً، و بعد زوال علمه - لمرض مثلاً - لكونه هاشمياً، و نظيره فى التكوينيات تبدل عمود الخيمه بمثله الحافظ لهيئتها الموجوده الشخصيه، فانه لا يوجب تغييراً فى تلك الهيئه الوجدانيه.

و النتيجة: أن احتمال حدوث ملاك آخر قائم بالفعل الفاقد للوصف يوجب احتمال بقاء حكمه الشرعى، فيستصحب لاجتماع أركانه من اليقين بحدوث الجعل و الشك فى الارتفاع.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لتلك الحاله كالإضرار فى حرمه الكذب و قبحه، فانه دخيل فى موضوع حكم العقل بالقبح و غير دخيل فى المفسده الواقعيه التى لم يطلع عليها العقل.

(٢). هذا حاصل ما أفاده فى الإيراد على كلام الشيخ (قده) و حاصله - كما عرفت - أن حكم الشارع تابع للملاك الواقعى لحكم العقل الشأنى بحيث



ملاك حكم العقل واقعاً لا ما هو مناط حكمه فعلاً. و موضوع حكمه كذلك (١) مما لا يكاد يتطرق إليه الإهمال و الإجمال مع تطرقه إلى ما هو موضوع حكمه شأناً و هو ما قام به ملاك حكمه واقعاً، فزُبَّ خصوصيه لها دخل في استقلاله (٢) مع احتمال بقاء ملاكه (٣) واقعاً،

التفت إليه لِحَكَمَ به فعلياً، و ليس حكم الشرع تابعاً لحكم العقل فعلاً لأجل إحرازه مناط حكمه، إذ يمكن أن يكون مناط حكم الشرع أعم من ملاك حكم العقل.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فعلاً و غرضه ردّ ما تقدم من الشيخ من أن الأحكام العقلية كلها مفصله من حيث المناط و لا إهمال فيها، و يدور أمرها بين وجودها قطعاً و عدمها كذلك، فلا يتطرق الشك فيها كي تستصحب.

و حاصل الرد: أن للعقل حكيم أحدهما شأنى و الآخر فعلى، فان كان الغرض إنكار الإهمال فى حكمه الفعلى فهو كلام متين، لأنه إذا أحاط بمناط حكمه حكم و إلاّ- فلا- يحكم، لكن زوال الوصف انما يوجب انتفاء الحكم العقلى الفعلى الكاشف عن الخطاب الشرعى، و لا- يقتضى انتفاء الملاك الواقعى المنبعث عنه الحكم الشرعى. و ان كان الغرض إنكار الإهمال فى حكم العقل الشأنى فهو غير ظاهر الوجه لاحتمال وجود مصالح و مفاصد فى الأفعال واقعاً لم يطلع عليها العقل كما هو كذلك فى أكثر الأحكام الشرعية، و لو اطلع عليها لأدرك حسننها و قبحها قطعاً، و لأذعن بما أنشأه الشارع للتحفظ على تلك الملاكات، فالعقل بالنسبه إلى المناطات الواقعيه شاك، و ليس له سبيل إلى الجزم بانتفائها بمجرد عدم إحاطته بها، و حيث احتمل وجود ملاك واقعى غير ما أدركه العقل فالشك فى بقاء الخطاب الشرعى متحقق جزماً، و معه يجرى الاستصحاب.

(٢). أى: استقلال العقل فى حكمه الفعلى الموضوع لقاعده الملازمه.

(٣). يعنى: مع احتمال بقاء ملاك حكم العقل واقعاً بدون تلك الخصوصيه.

و معه (١) يحتمل بقاء حكم الشرع جدّاً، لدورانه (٢) معه وجوداً و عدماً، فافهم و تأمل جيداً «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: و مع احتمال بقاء الملاك واقعاً بدون تلك الخصوصيه يحتمل بقاء حكم الشرع.

(٢). أى: لدوران حكم الشرع مدار الملاك الواقعي - لا المعلوم - وجوداً و عدماً. و قد تحصل مما أفاده المصنف: أنه لا فرق في حجيه الاستصحاب في الشبهات الحكميه بين كون دليل الحكم هو العقل أو النقل، إذا صدق وحده القضيتين عرفاً.

=====

(-). هذا ما أفاده المصنف هنا و في حاشيه الرسائل، و وافقه المحققان النائيني و العراقي (قد هما) بما يقرب منه، و خالفه تلميذه المحقق الأصفهاني بما حصله: أن حكم العقل العملي - في قبال حكم العقل النظريّ - مأخوذ من المقدمات المحموده و القضايا المشهوره التي تطابقت عليها آراء العقلاء حفظاً للنظام، و هذه العناوين المحكومه بالحسن أو القبح على ثلاثه أقسام، إذ تاره يكون الفعل عله تامه للحسن و القبح كالعدل و الظلم. و أخرى مقتضياً لأحدهما كالصدق و الكذب، فان الصدق و ان اقتضى اتصافه بالحسن لو خُلّي و طبعه، لكن حسنه الفعلى منوط باندرجه تحت عنوان العدل، و لذا قد يتصف بالقبح إذا صار مهلكاً لنفس محترمه. و ثالثه لا يكون الفعل بنفسه مقتضياً للحسن أو القبح فضلاً عن عليته لأحدهما، و ذلك كالضرب، فانه يتصف بالحسن إذا اندرج تحت عنوان العدل كما إذا كان للتأديب، و بالقبح إذا اندرج تحت عنوان الظلم كما إذا كان للتشفى من ألم الغضب، و لا يتصف بشىء منهما إذا لم ينطبق عليه أحد العناوين كضرب غير ذى الروح.

و حيث كان التحسين و التقبيح من الآراء المحموده فالمراد بالحكم العقلي هو الحكم العقلاني بمدح فاعل بعض الأفعال، لما فيه من المصلحه العامه الموجبه لحفظ النظام، و ذمّ فاعل بعضها الآخر لما فيه من المفسده العامه الموجبه لاختلال النظام و فساد النوع، و كل من هذه المصلحه و تلك المفسده هي الموجبه لبناء

ص: ٥٠

العقلاء على المدح و الذم، إذ استحقاقهما من أهم سبل حفظ النظام و موانع اختلاله.

و مبنى قاعده الملازمه أن الشارع بما أنه رئيس العقلاء و واهب العقل و منزّه عن الأغراض النفسية فهو أيضا يحكم بالمدح و الذم، و مدحه ثوابه و ذمه عقابه. و حيث ان المدح و الذم من صفات الأفعال الاختيارية، فلا بد أن يصدر العنوان الممدوح أو المذموم بما هو عن قصد و عمد، 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، و من الواضح أن صدوره بعنوانه بالاختيار ليس إلا بكون الفعل بما له من العنوان الممدوح الملتفت إليه العلى لا وعاء له إلا وجدان فاعله صادراً منه بالإرادة المتعلقة بعنوانه، و وجوده الواقعى ليس محكوماً بالحسن و القبح حتى يشك فى بقائه، بل ما لم يحرز ذلك العنوان فهو مقطوع الارتفاع.

إذا تحقق هذا تعرف أن لا- معنى للشك فى نفس الحكم و لا فى موضوعه الكلى و لا فى الموضوع الخارجى، للقطع بالارتفاع. لا لأجل أن الحاكم هو العقل العلى لا يشك فى حكم نفسه، فانه ممنوع أولاً بعدم الحكم للعقل، و انما شأنه التعقل و الإدراك. و ثانياً: أن المناط فى حكم العقل عنواناً لموضوعه، و لأجله يشك فى بقاء الموضوع، فكيف يتصور القطع بانتفاء حكم العقل؟ مع أن العله و المعلول متلازمان قطعاً و ظناً و شكاً، فإذا كانت العله مشكوكه كان المعلول مشكوكاً فيه لا مقطوع العدم سواء أريد به حكم العقل أم الشرع، إذ المفروض أنه لا عله له إلا ما هو حكم العقل.

و منه ظهر أن ما أفاده الماتن من كون انتفاء الحكم العقلى من انتفاء الكاشف و هو لا يستدعى انتفاء المكشوف غير ظاهر، لما عرفت من أن الإضرار ليس بوجوده الواقعى منطاً للقبح و العقاب ليعلم تاره و يشك فيه أخرى، بل بوجوده فى وعاء وجدان العقل، فالمناط مع عدم إحرازه مقطوع العدم، لأن المدح و الذم

فعليته و تنجزه واحد، و ما كان كذلك يستحيل أن يكون موضوعه الشئ ء بوجوده الواقعي حتى يعقل الشك فيه، هذا)) و الظاهر أن الحق ما أفاده المصنف من جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي، و ذلك لأن العلم في الأحكام العقلية من التحسين و التقييح موضوع، فان لم يحرز العقل مصلحه شئ ء أو مفسدته لا يحكم بحسنه أو قبحه، فحكمه بأحدهما منوط بالإحراز المزبور و الإتيان بذى المصلحه أو المفسده اختياراً حتى يتصف الفعل بالحسن الفاعلى أو القبح كذلك، و معلوم أن مقتضى موضوعيه العلم هو القطع بانتفاء ما يترتب عليه من الحكم بالحسن أو القبح مع انتفائه، كانتفاء كل حكم بارتفاع موضوعه ان كان بسيطاً أو جزئه ان كان مركباً، فإذا كان العلم بالإضرار المترتب على الكذب مثلاً موضوعاً لحكم العقل بالقبح و صار مشكوكاً فيه انتفى حكمه بالقبح قطعاً، لارتفاع موضوعه و هو العلم بالإضرار، فالشك في الموضوع مساوق للقطع بعدمه، كما هو شأن القطع الموضوعى في سائر الموارد، فحديث تبعيه المعلول للعله علماً و ظناً و شكاً أجنبي عن مثل هذا المورد مما أخذ القطع فيه موضوعاً، و انما مورده هو ما إذا كان الشئ ء بوجوده الواقعي عله، فانه يصح حينئذ أن يقال: المعلول تابع للعله علماً و ظناً و شكاً، هذا.

و أما العلم في الأحكام الشرعيه و كذا ملاكاتها التي هي من الخواص الطبيعية و الآثار الوضعيه القائمه بذوات الأشياء الخارجيه فهو طريق محض و كاشف صرف.

نعم علم الشارع بها داع إلى تشريع الأحكام، و مقتضى طريقه العلم و عدم دخله لا في الحكم و لا في ملاكه هو تبعيه الحكم الذى هو اللازم لمزومه أعنى الملاك في العلم و الظن و الشك، و هذا مورد تبعيه المعلول للعله في العلم و أخويه.

و قد ظهر مما ذكرنا أن شك العقل في موضوع حكمه و ان كان مساوقاً للقطع بعدم حكمه بالحسن أو القبح، لأنه مقتضى موضوعيه العلم له، لكنه يوجب

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

فتلخص مما ذكرناه أمور:

الأول: ترتب الحكم العقلي من التحسين و التقييح على العلم بالصلاح و الفساد، و عدم ترتب شيء من الحكم الشرعي و ملاكته على العلم، فإذا شك في بقاء حرمة الكذب الضار المستكشف من حكم العقل بقبحه بعد ارتفاع ضرره جرى استصحاب حرمة و ان ارتفع حكم العقل فعلاً بقبحه.

الثاني: أن الحسن و القبح العقليين الفاعلين منوطان بالعلم بالمصلحه و المفسده و إرادته الفاعل و اختياره في إيجاد الفعل المشتمل عليهما، و ان اتصف نفس الفعل أحياناً لدخله في حفظ النظام و المصلحه النوعيه بالحسن، لكن لا يتصف بالحسن الفاعلي لعدم صدوره عن الإراده و الاختيار، فما أفاده المحقق الأصفهاني (قده) من «تقوم حكم العقل بالحسن و القبح بالالتفات و إرادته الفاعل» لا- يخلو من تأمل، فان مبنى التحسين و التقييح العقلانيين لما كان حفظ النظام فلا ريب في عدم دخل إرادته الفاعل في تحققه، فان حفظ النظام يتوقف على عدم تحقق الظلم الذي هو التجاوز عن الحد سواء التفت إليه الفاعل أم لا. و عليه فلا- يتوقف الحسن الفعلي و القبح كذلك على العلم و نحوه مع فرض كونهما من القضايا المشهوره التي تطابقت عليها آراء العقلاء. و ما أفاده متين في الحسن الفاعلي، لكن الحافظ للنظام هو الفعل من حيث هو، لا من حيث استناده إلى فاعل مختار.

الثالث: أن حكم العقل واسطه إثباتيه و طريق للعلم بالحكم الشرعي، و ليس عله و واسطه ثبوتيه له حتى يرتفع بارتفاعه، و لذا يشك في ارتفاعه مع القطع بانتفاء حكم العقل، و مجرد إدراكه لعله التشريع كالإضرار في الكذب لا- يترتب عليه إلا- القبح العقلي الكاشف عن الحرمة، و لا يدل على انحصار عله التشريع به حتى

ثم انه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب في حجيه الاستصحاب مطلقاً و عدم حجيه كذلك (١)، و التفصيل بين الموضوعات و الأحكام، أو بين ما كان الشك في الرفع و ما كان في المقتضى إلى غير ذلك من التفاصيل الكثيره (٢)

\*\*\*\*\*

(١). أى: مطلقاً، و هذان الإطلاقان في قبال التفاصيل التي أشار إلى بعضها.

(٢). التي تقدمت الإشارة إليها في أول البحث.

=====

ترتفع حرمه الكذب غير الضار بارتفاع الضرر، فتبعيه الحكم الشرعى للحكم العقلى فى مقام الإثبات فقط لا تقتضى ارتفاعه واقعاً بارتفاع الحكم العقلى، بل توجب الشك فى بقاءه.

الرابع: أن قطع العقل بارتفاع المصلحه التي أدركها فى موردٍ لا يوجب العلم بانحصار الملاك فيها و عدم مصلحه أخرى فيه توجب بقاء الحكم الشرعى، فاحتمال عدم انحصار الملاك فيما ارتفع يوجب الشك فى بقاء الحكم الذى هو مورد الاستصحاب. نعم ما دام الحكم العقلى بالحسن أو القبح باقياً كان الحكم الشرعى المستكشف به أيضاً موجباً لاستحقاق المثوبه و العقوبه على موافقته و مخالفته كاستحقاقه المدح و الذم عقلاً.

الخامس: أنه قد ظهر ما فى قوله (قده): «ان الإضرار ليس بوجوده الواقعى مناطاً للقيح و العقاب ليعلم تاره و يشك فيه أخرى... إلخ» من الإشكال، و هو ما عرفت من أنه مقتضى موضوعيه العلم للأحكام العقليه دون الأحكام الشرعيه، فان العلم فيها و فى ملاكاتها طريق محض، و مقتضاه تبعيه الأحكام الشرعيه لملاكاتها الواقعيه دون العلم بها، فانتفاء حكم العقل العملى بالمدح أو الذم لعدم إحراز الجهه المحسنه أو المقبّحه لا يستلزم انتفاء الحكم الشرعى أيضاً، بل يوجب الشك فيه، لاحتمال وجود ملاك واقعى له لم يدركه العقل، و هذا الشك يصحّح جريان الاستصحاب فيه و المؤاخذة على مخالفته.

ص: ٥٤

على (١) أقوال شتى لا- يهمننا نقلها و نقل ما ذكر من الاستدلال عليها، و انما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها و هو الحجية مطلقاً على نحو يظهر بطلان سائرهما (٢)،

**فقد استدل عليه (٣) (عليها) بوجوه**

**الوجه الأول: استقرار بناء العقلاء (٤)**

من الإنسان بل ذوى الشعور

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «اختلاف».

(٢). فلا حاجة إلى إطالة الكلام بالبحث عن أدلتها وردّها، لكنه (قده) تعرض لتفصيل الشيخ الأعظم بين الشك في المقتضى و الرفع، و للتفصيل بين الوضع و التكليف.

(٣). أى: على المختار، و على تقدير تأنيث الضمير فالمرجع الحجية.

أدله حجيه الاستصحاب:

الدليل الأول: بناء العقلاء

(٤). المراد ببناء العقلاء و سيرتهم هو عملهم فى قبال الإجماع القولى، غايه الأمر أن السيره تطلق - كما قيل - على عملهم بما هم متدينون بدين و متشبثون بشريعه كاستقرار طريقتهم على بيع المعاطاه، و اكتفائهم بالعقد الفعلى استناداً إلى تدينهم بدين، و اعتبار هذه السيره منوط بالإمضاء. و البناء يطلق أيضا على استقرار العقلاء بما هم عقلاء على أمر شرعى كبنائهم على اعتبار الخبر الموثوق الصدور.

و يقابل هذين البناءين ما يطلق عليه فهم العرف كإقتضاء فهمهم بما هم عرف فى تعيين المرادات من ظواهر الألفاظ كبنائهم على اعتبار الظواهر و أصاله الحقيقه و نحوهما.

و كيف كان فالاستدلال ببناء العقلاء على اعتبار الاستصحاب مؤلف من مقدمتين:

أما الأولى فمحصلها: استقرار بناء العقلاء على إبقاء ما كان على ما كان، بمعنى كون الاعتماد على الوجود السابق المتيقن فى ظرف الشك فى بقاءه من مرتكزات

من كافة أنواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقه، و حيث (١) لم يردع عنه الشارع كان ماضياً.

و فيه أولاً: منع استقرار بنائهم على ذلك (٢)

العقلاء فى جميع أمورهم و شؤونهم، فالشك المسبوق باليقين و غير المسبوق به ليسا على حدّ سواء عندهم، لعدم اعتنائهم باحتمال تبدل ذلك المعلوم السابق بغيره، بخلاف ما إذا لم تكن الحالة السابقه محرزه، فانهم يرجعون إلى أمور أخرى كالاحتياط العقلى و نحوه.

بل يمكن دعوى عدم اختصاص هذا البناء بالعقلاء، لأنه دأب كافة ذوى الشعور و من جبلت جميع النفوس، لما يرى من رجوع الحيوانات إلى أو كارها بعد تركها.

و أما الثانيه فيبانها: أن هذا البناء حجه شرعاً، لعدم ردع الشارع عنه، و هذا المقدار كافٍ فى الإمضاء.

و عليه فمقتضى هذا الدليل حجه الاستصحاب مطلقاً من باب الأصل لا الأماره، لأن اعتباره لأجل الظن بالبقاء هو مقتضى الوجه الثانى الآتى. قال شيخنا الأعظم فى عداد أدله اعتبار الاستصحاب مطلقاً: «و منها بناء العقلاء على ذلك فى جميع أمورهم كما ادعاه العلامة فى النهايه و أكثر من تأخر عنه، و زاد بعضهم أنه لو لا ذلك لاختل نظام العالم...».

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى وجه حجه بناء العقلاء، إذ من المعلوم عدم كون بنائهم بنفسه حجه، و انما يتوقف اعتباره على إمضاء الشارع، و هذا الإمضاء قد يستكشف بالدليل اللفظى، و قد يستكشف بعدم الردع بشرط إمكانه و عدم مانع عنه من تقيه و غيرها فى البين، و ضمير «عنه» راجع إلى بناء العقلاء.

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

ص: ٥٦



الأول: ما يرجع إلى منع المقدمه الأولى، يعنى: أن المقصود بالاستدلال بهذا البناء إثبات تعويلهم على حاله السابقه تعبداً و كفايه نفس الوجود السابق بما هو متيقن لترتيب آثاره عليه في ظرف الشك. مع أنه ممنوع، إذ لا معنى للتعبد المحض في عمل العقلاء به ارتكازاً، بل لا بد من استناده إلى منشأ عقلائي، و هو أحد أمور ثلاثه، فقد يكون منشؤه الاحتياط كما إذا كان له ابن في بلد آخر، و جرت عاده الأب على الإنفاق عليه و سدّ حاجاته الماليه، فانه لو شكّ الوالد في حياه ابنه أرسل إليه الأموال رجاءً و احتياطاً حذراً من ابتلاء ابنه بضيق المعاش على تقدير بقائه حياً. و قد يكون منشؤه الاطمئنان بالبقاء أو الظن به، و ذلك كالتاجر المذى يرسل البضائع إلى تاجر في بلده أخرى، فانه و ان لم يتفحص عن بقائه كل مره، و لكنه مطمئن بحياته، و لذا يرسلها إليه بحيث لو علم بموت جماعه من أهل تلك البلد و احتمال كون و كيله منهم لم يرسل الأموال الخطيره إليه قطعاً، لزوال اطمئنانه - بل ظنه - بالبقاء. و قد يكون منشؤه الغفله عن شكه الفعلي في بقاء ما كان، كما إذا غيّر مسكنه و غفل عنه، فانه قد يسلك الطريق المنتهى إلى داره الأولى. و هذا في الحيوانات أظهر لأجل عاداتها الحاصله من تكرار الفعل السابق، و مع تبدل عاداتها لا ترجع إلى محلها الأول إلا لأجل الغفله.

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

الثاني: ما يرجع إلى منع المقدمه الثانيه أعنى تحقق شرط الاعتبار، و حاصله:

أن حجيه هذا البناء العقلائي - كسائر موارد كبنائهم على العمل بخبر الثقه - منوطه بالإمضاء و لو بعدم الردع. لكنه ممنوع، إذ لا دليل على الإمضاء، بل دل على الردع عنه طائفتان من الأدله:

الأولى: ما دل بالعموم على ردعه، و عدم اعتباره كآيات و الروايات الناهيه عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى: (و لا تقف ما ليس لك به علم) و هى شامله

تعبداً (١)، بل اما. رجاء و احتياطاً، أو اطمئناناً بالبقاء، أو ظناً ( به ) و لو نوعاً (٢)، أو غفله (٣) كما هو (٤) الحال فى ساير الحيوانات دائماً

للمقام، إذ المفروض زوال اليقين ببقاء الحاله السابقه، و غايه ما يمكن دعواه وجود الظن باستمرارها، و من المعلوم أن كل ما ليس بعلم موضوع للنهى عن اتباعه.

الثانيه: ما دل من الكتاب و السنه على كون المرجع فى الشبهات أصاله البراءه كما هو مذهب الأصوليين، أو أصاله الاحتياط كما هو مذهب أصحابنا المحدثين، فان إطلاق أدله البراءه يشمل ما إذا كان الشك فى ثبوت التكليف مسبقاً بالعلم به و غير مسبق بالعلم به، فمثل «رفع ما لا يعلمون» ينفى ظاهراً و جوب صلاه الجمعه المعلوم وجوبها حال حضور الإمام المعصوم عليه السلام و بسط يده و المشكوك بقاؤه حال الغيبه لاحتمال كون حضوره عليه السلام مقوماً لوجوبها.

و كذا أدله الاحتياط الأمره بالوقوف عند الشبهه، فانها بإطلاقها تقتضى الأخذ بالحائطه للدين سواء أ كان الشك مسبقاً بالعلم بالتكليف أم لم يكن.

و قد تحصل: أن بناء العقلاء على الأخذ باليقين السابق على تقدير تحققه يكون مردوعاً عنه، فلا عبره به لإثبات حجيه الاستصحاب.

\*\*\*\*\*

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

(٢). أى: الظن بالبقاء الحاصل للنوع و ان لم يحصل لهذا الشخص بالخصوص، و حيث ان المدار على الظن الشخصى فلذا أتى ب «لو» لبيان الفرد الخفى من الظن المعمول به.

(٣). بمعنى عدم التفاتهم إلى العلم السابق و الشك اللاحق، فيكون عملهم بالحاله السابقه غفله و من دون التفات.

(٤). أى: العمل على الحاله السابقه غفله حال غير الإنسان من الحيوانات دائماً لاختصاص صفتى العلم و الشك بالإنسان، فلا يستند عمل غير الإنسان بالحاله السابقه إلى الاستصحاب، بل إلى العاده الحاصله من تكرار الفعل ما لم تتبدل بعاده أخرى، و مع التبدل لا يرجع الحيوان إلى محله السابق إلا مع الغفله، بخلاف

و فى الإنسان أحياناً.

و ثانياً: سلمنا ذلك (١) لكنه لم يعلم أن الشارع به (٢) راضٍ، و هو عنده ماضٍ، و يكفى فى الردع عن مثله (٣) ما (٤) دلّ من الكتاب و السنه على النهى عن اتباع غير العلم، و ما دلّ على البراءه أو الاحتياط فى الشبهات، فلا (٥) وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بد فى اتباعه من الدلاله على إمضاءه، فتأمل جيداً (٦) «-» .

الإنسان، فانه قد يكون للغفله و قد يكون لغيرها، و لذا قال (قده): «و فى الإنسان أحياناً».

\*\*\*\*\*

(١). أى: سلمنا استقرار بناء العقلاء على العمل بالحاله السابقه... و هذا ثانى إيرادى المصنف على الدليل المزبور، و قد تقدم بقولنا: «الثانى ما يرجع إلى المقدمه الثانيه...».

(٢). هذا الضمير و ضمير «هو» راجعان إلى بناء العقلاء.

(٣). التعبير بالمثل لأجل شمول دليل النهى عن اتباع غير العلم لهذا البناء على العمل باليقين السابق و غيره من الموارد كبناء العقلاء على العمل بخبر الثقه. الا أن يجاب عنه بخروجه تخصصاً لا تخصيصاً، لاحظ تفصيل الكلام فى التعليقه.

(٤). فاعل «يكفى» و هذا إشاره إلى أول طائفه تدل على المنع، و قوله: «و ما دل» معطوف عليه و إشاره إلى الطائفه الثانيه المانع من العمل بهذا البناء العقلاى.

(٥). هذا متفرع على عدم العلم بإمضاء الشارع لبناء العقلاء على العمل بالحاله السابقه.

(٦). و لا تتوهم أن مردوعيه السيريه بالآيات الناهيه عن متابعه غير العلم دوريه، لعين ما تقدم فى بحث حجه الخبر الواحد، فيقال فى المقام: ان رادعيه الآيات عن السيريه على

=====

(-). و مَنَعَ شيخنا الأعظم الاستدلال ببناء العقلاء على الاستصحاب بأن المستصحب

-----  
العمل بالاستصحاب متوقفه على عمومها لها، و عمومها لها متوقف على عدم تخصيصها ببناء العقلاء، و عدم التخصيص متوقف على عدم حجيه بناء العقلاء، إذ لو كان حجه لخصيص العموم، فإثبات عدم حجيه بنائهم على الاستصحاب بأصالة عموم الآيات متوقف على عدم حجيه بنائهم، و هو الدور. فلا فارق بين المقام و مسأله حجيه الخبر.

لأنه توهم فاسد، للفرق بين المقامين، إذ فى بحث الخبر بعد تقرير الدور من الطرفين أثبت المصنف اعتبار السيره التى كانت على الخبر بالاستصحاب المفروغ عن اعتباره، و خصص به الآيات الناهيه. و هذا بخلاف المقام، إذ لا دليل على اعتبار بناء العقلاء على حاله السابقه، لفرض عدم ثبوت حجيه الاستصحاب بعدد، فكيف تخصيص الآيات الرادعه بالسيره التى لم يثبت اعتبارها شرعاً؟

=====  
ان كان من الموضوعات الخارجيه فالعمل به انما هو للغلبه المورثه للظن بالبقاء فلو اقتضت الغلبه للظن بعدمه لم يبنوا عليه. و ان كان من الأحكام الشرعيه فلم يثبت بناؤهم عليه إلا فى الشك فى النسخ و الشك فى حدوث الحكم مع عدم استناد بنائهم فيهما إلى الاستصحاب المصطلح، بل لأماره العدم، بملاحظه كون بناء الشارع على التبليغ و البيان.

و كيف كان فتحقيق الكلام منوط بالبحث فى جهتين: إحداهما فى ثبوت صغرى بناء العقلاء مطلقاً، و عدمه كذلك، أو التفصيل بين الشك فى المقتضى و الراجع كما فى تقرير بحثى المحقق النائينى و سيدنا الفقيه الأعظم الأصفهانى (قد هما)، أو التفصيل بين الأمور الدينيه و الدنيويه كما فى تقرير شيخنا المحقق العراقى (قده) وجوه يأتى الإشاره إليها.

ثانيتها: فى حجيه هذا البناء على تقدير تحققه.

أما الجبهه الأولى فمحصلها: أنه قد يقال باستقرار بناء العقلاء على العمل بالمتيقن السابق موجه جزئيه، و انهم لا يعاملون مع الشك فى البقاء معاملة الشك

فى الحدوٲ فىما أحرز اقتضاؤه للاسٲمرار و شك فى طروء المزىل؁ و هذا بناء عملى على الشك إلهاماً من واهب العقل؁ و لىس لطرىقه الشك المسبوق بالىقن لامٲناعها؁ و لا للٲعبء.

لكنه ممنوع بما ٲقءم من الماٲن (قءه) من أن بناء العقلاء على الحاله السابقه المعلومه ان كان للاٲمٲنان أو الرءاء أو الظن بالبقاء فهو و ان كان مسلماً؁ لكنه أءنبى عن المءعى و هو الأءء بالحاله السابقه لمءرء ٲبوٲها. مع أنه لو اقتضى الاءٲٲاء عءم البناء على الحاله السابقه فلا أقل من الشك فى اسٲقراء سىرٲهم على العمل بالمشكوك فىه عملهم بالٲٲقن. و البناء على الحاله السابقه ءفله عن حقىقه الحال و ان كان مما ىٲفق أءبانا؁ لكنه أءنبى عن الاسٲصحاب المٲقوم بالشك الفعلى كما سىأتى فى ٲٲبىه الأول.

و علىه ٲٲسلىم هذه السىره العملىه ٲاره فى ءصوص الشك فى الرافع كما فى ٲقرىر بءء المءقق النائىنى. و أءرى فى الأمور الءنىوبه ءون الءنىبه كما فى ٲقرىر بءء المءقق العراقى «لٲبوء هذا الءلاف العظم بىن الأعاظم من الأعلام ءلفاً عن سلف؁ و ذهاب ءمع منهم إلى عءم الحجىه؁ إذ المنكرون للحجىه أىضا من العقلاء؁ بل كل واءء منهم بمٲابه ألف عاقل» لا ىءلو من شىء؁ إذ فى الأول أنه لا معنى للٲعبء فى عمل العقلاء؁ فأءذهم بالحاله السابقه لا بء أن ىكون اٲمٲناناً بىقائه أو رءاءاً ءصوصاً إذا كان الاءٲٲاء مقٲضياً لٲءصىل الاءمٲنان بالواقع و ٲٲوقف و الفءص كما هو الحال فى الأمور الءطىره.

و فى ٲٲانى: أولاً- بوقوع الءلاف فى بنائهم على العمل بءبر ٲٲقه مع وضح كونه أقوى ارٲكازاً من السىره على الاسٲصحاب؁ فمءرء وقوع الءلاف لا ىوجب إنكار البناء.

و ٲانىاً: بأن ٲصرىحه (قءه) فىما ىٲعلق بمضمروه زراره لإٲباء عموم اعٲبار

الاستصحاب «بظهور سوق الروايه فى كونه فى مقام إدراج المورد تحت كبرى ارتكازيه لا تعبديه» ينافى إنكار بناء العقلاء فى الأمور الدينيه، لأن مورد سؤال زواره و تطبيق الكبرى الكليه عليه هو الموضوع، فالالتزام بارتكازيه الكبرى من جهه و اختصاص بناء العقلاء بالأمور الدينويه من جهه أخرى مستلزمان لتخصيص المورد الممتنع، فتأمل جيداً.

و لذا فقد يلوح التنافى بين كلمات المصنف من إنكار سيره العقلاء هنا و من الاعتراف بكون الكبرى ارتكازيه فى مضمرة زواره، و قد يوجه بما سيأتى عند التعرض لمفاد المضمرة إن شاء الله تعالى.

و أما الجبهه الثانيه - و هى إمضاء بناء العقلاء - فمحصلها: أن المصنف (قده) فصل بين المقام و السيره على العمل بخبر الثقه بوجهين، أحدهما: الاعتراف برادعيه عمومات النهى عن متابعه غير العلم لبنائهم على الاستصحاب و عدم رادعيته لعملهم بخبر الثقه.

و ثانيهما: أن اللازم فى اعتبار السيره هنا هو الإمضاء الذى لا بد من إحرازه، و حيث لا سبيل إليه كفى فى الردع عموم النهى عن العمل بغير العلم، و هذا بخلاف الخبر، لتصريحه بكفايه عدم ثبوت الردع فى إمضاء السيره، هذا.

و أورد على كلا وجهى الفرق:

أما على الأول فيما أفاده المحقق النائنى (قده) من منافاه دعوى صلاحيه الآيات هنا للردع عن السيره لما أفاده فى بحث حجيه الخبر، من خروج جميع موارد السير العقلائيه عن العمل بما وراء العلم بالتخصص «مع أن بناء العقلاء على الأخذ بحاله السابقه لو لم يكن أقوى من بنائهم على العمل بخبر الواحد فلا أقل من التساوى، فكيف كانت الآيات رادعه عن بناء العقلاء فى المقام و لم تكن رادعه عنه فى ذلك المقام؟».

و أجاب عنه شيخنا المحقق العراقي (قده) بما محصله: أن التفكيك بين المقامين في محله، لخروج السيره الخبريه عن موضوع عمومات الردع، لقيامها على تميم الكشف و إثبات العلم بالواقع الموجب لخروج موردها عن تلك النواهي تخصصاً. و هذا بخلاف المقام، لأن بناء هم على الأخذ بحاله السابقه انما هو من جهه الأصلية في ظرف الجهل بالواقع لا الأمايه و تميم الكشف، فعملهم هنا لا يخرج عن كونه عملاً بغير العلم فيشمله عموم الردع. نعم لو أريد بعدم العلم عدم الحججه على الوظيفه الفعلية و لو ظاهرية لا عدم العلم بخصوص الواقع امتنع الردع هنا أيضاً، إلا أنه خلاف ظهور مثل قوله تعالى: - و لا تقف ما ليس لك به علم - في عدم العلم بالواقع خاصه(«).

و بهذا التوجيه يندفع إشكال التهافت بين كلامي المصنف (قده). لكنه لا يخلو من خفاء، ضروره أن سيره العقلاء على العمل بخبر الثقة و ان كانت خارجه عن العمومات تخصصاً كما أفاده، إلا أنه لا يلتئم مع ما سلكه المصنف في بحث الخبر لإثبات التخصيص الذي هو تصرف في عقد الحمل لا الوضع، و من المعلوم أن البحث عن كون التخصيص دورياً فرع شمول عمومات الردع لخبر الثقة موضوعاً.

مضافاً إلى: أن موضوع الآيات الناهية و ان كان عدم العلم الظاهر في ما لا يكشف عن الواقع، لكنه لا بد من التصرف فيه بإرادته مطلق الحججه، ضروره أن المرتكب للحرام جهلاً اعتماداً على مثل حديث الرفع ليس مؤاخذاً على ما ارتكبه قطعاً، مع وضوح أن الوظائف المجعوله للشاك لا يعقل كشفها عن الواقع و لو كشفها ناقصاً، و حيث ان سياق الآيه المباركه آبٍ عن التخصيص، فلا بد من التصرف في العلم بإرادته مطلق الحججه منه و ان كان فاقداً لجهه إحراز الواقع، و عليه فما أفاده المحقق العراقي (قده) لم يظهر وفاؤه بدفع التنافي بين كلامي المصنف (قده) كما أورده الميرزا عليه.

و يمكن أن يقال: ان مفاد أدله حجيه الخبر ان كان إثبات اعتباره من باب الظن النوعي مما يندرج في موضوع عمومات النهي عن اتباع غير العلم توجه كلام الماتن (قده) من دعوى استحاله التخصيص في باب الخبر لاستلزامه الدور، إذ ليس خروجه عنها موضوعياً، فلا بد أن يكون بالتخصيص. و أما سيره العقلاء على الاستصحاب فحيث انه لا سبيل لإحراز حجيتها فهي ظن مشمول لعموم الآيات.

و ان كان مفاد أدله الاعتبار إمضاء سيره العقلاء على العمل بخبر الثقة، لكونه مورثاً للاطمئنان الذي هو علم عادي، و إنكار التعبد الشرعي، كان خروج الخبر عن عمومات الردع تخصصياً. و حيث ان المصنف (قده) بنى في أوائل بحث الأمارات على أن مفاد دليل الاعتبار هو ترتيب آثار الحجج الذاتية على الأماره غير العلميه - لا- إثبات اعتبارها من باب الظن النوعي - فاللازم الاعتراف بالتخصص لا التخصيص، و لا يلزم محذور الدور حينئذ، و التهافت بين المقامين مسجل.

نعم ما أفاده المحقق النائيني (قده) من مساواه السيرتين أو أقوائيه سيره الاستصحاب من الخبر يمكن منعه بأن كثرة الخلاف في ثبوت البناء العملي في الاستصحاب أزيد مما هو في بحث الخبر، و ذلك يكشف عن عدم تسالمهم عليه فضلاً عن أقوائيته، و ليته (قده) بين وجه أقوائيه بناء العقلاء على الاستصحاب من بنائهم على العمل بخبر الثقة.

و أما على الثاني - أعنى دعوى كفايه عدم ثبوت الردع في باب الخبر و عدم كفايته هنا و أن المعبر هو الإمضاء - فبأن المدار في حجيه السيره ان كان على الإمضاء المنوط بالوصول، فمع عدم إحرازه لا كاشف عن رضاه ببناء العقلاء.

و ان كان على مجرد عدم ثبوت الردع لم يكن الردع المحتمل مانعاً عن الأخذ بينائهم.

و الحاصل: أن المنطوق في اعتبار السيره سواء أ كان عدم ثبوت الردع أم ثبوت الإمضاء لم يفرق فيه بين السيره على الخبر و الاستصحاب، فما هو الفارق بين



وقد يوجه بعود النزاع لفظياً، وذلك «لأن الشارع بما هو عاقل بل رئيس العقلاء متحد المسلك معهم، إلا إذا أحرز اختلاف مسلكه معهم بما هو شارع، و مجرد الردع الواقعي لا يكون كاشفاً عن اختلاف المسلك، و لا يوجب رفع اليد عن اتحاد مسلكه المعلوم منه بما هو عاقل لكل عاقل» و عليه فالمناط استكشاف رضا الشارع بالعمل ببناء العقلاء، و يكفي فيه عدم ثبوت الردع، فانه بنفسه دليل الإمضاء، فلا تهافت بين كلامي المصنف.

لكنه يشكل بأن مجرد عدم الردع لا- يكفي في الإمضاء، لما تقرر من أن السكوت في ظرف إمكان الردع دليل الإمضاء، و إلا فعدم الردع في ظرف عدم إمكانه لا يكشف عنه، و لعل زمان نزول الآيات كان أول زمان يمكن فيه الردع عن مثل ما استقرت عليه سيره العقلاء في كل مله و نحله، فان الردع عن مثله في أوائل البعثه لا يخلو عن صعوبه.

وقد يمنع أصل صلاحية عمومات الكتاب للردع عن السير به بما في تقرير بحث سيدنا الفقيه الأعظم صاحب الوسيله (قده) بدعوى «انصراف الآيات عن مثل هذا البناء العقلاني، كسيرتهم على أصله الصحه عند الشك فيها، و أصله الفساد عند الشك في الفساد، و كون ذى اليد مالكاً عند الشك فيه و نحوها، لعدم كون الآيات في مقام تحريم العمل بغير العلم تعبداً، بل هي صادرة في مقام توبيخ الكفار عن مخالفه العقلاء، فلا يشمل نفس طريقتهم» و لكنه لا يخلو من غموض، إذ بناءً على شمول الآيات لفروع الدين و عدم اختصاصها بالأصول - كما هو مبنى الردع - لا وجه لدعوى كونها مسوقه للنهي عن مخالفه طريق العقلاء، إذ لا قرينه فيها على صرف ظهور مثل «ما لم يعلم» عن مدلوله إلى النهي عن مخالفه الطرق العقلانيه. و عليه فلا قصور في رادعيه الآيات.

اللاحق.

و فيه (٢): منع اقتضاء مجرد الثبوت للظن

الدليل الثاني: حجية الاستصحاب من باب الظن

\*\*\*\*\*

(١). حاصل هذا الوجه العقلي هو ادعاء الظن ببقاء الحاله السابقه الناشى من ثبوتها، بدعوى أن مجرد ثبوت شىء مع عدم الظن بارتفاعه يوجب الظن بالبقاء.

أو دعوى أن الغالب هو بقاء ما لم يعلم ارتفاعه بعد العلم بثبوتها. قال الشيخ الأعظم (قده): «و منها: أن الثابت فى الزمان الأول ممكن الثبوت فى الآن الثانى و إلا لم يحتمل البقاء، فيثبت بقاءه ما لم يتجدد مؤثر العدم...» ثم بسط الكلام فى رده، فراجع.

(٢). أورد المصنف (قده) على الوجه المتقدم بوجه ثلاثه:

أحدها: ما يرجع إلى الدعوى الأولى فقط، و حاصله: منع عليه مجرد الوجود السابق للظن بالبقاء، ضروره أن الممكن كما يحتاج فى حدوثه إلى مؤثر كذلك فى بقاءه، إذ وجه الحاجه إلى العله المحدثه هو الإمكان، و من المعلوم بقاء الممكن

=====

و لا يلزم محذور الدور، فان حجيه أصاله العموم و ان كانت منوطه بعدم مخصصيه السيره لها، و هى مشكوكه حسب الفرض، إلا أن فى العام اقتضاء الحجيه، و سقوطه عن الحجيه الفعلية متوقف على وجود المزاحم أعنى الخاصّ الثابت حجيته، و حيث ان مخصصيه السيره فى المقام فرع حجيتها المتقومه بعدم الردع فلا تصلح للمعارضه مع العمومات، و يقدم أصاله العموم عليها من باب تقديم ما فيه الاقتضاء على ما ليس فيه الاقتضاء، و يثبت الردع حينئذ.

و قد تحصل من مجموع ما تقدم أن سيره العقلاء على الاستصحاب ممنوعه، و على فرض تحققها فهى مردوع عنها.

بالبقاء فعلاً (١) و لا نوعاً، فانه لا وجه له (٢) أصلاً إلا كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع إمكان أن لا يدوم، و هو (٣) غير معلوم.

على إمكانه بعد وجوده أيضاً، فالعله المحوجه إلى المؤثر في حدوث الممكن - و هي الإمكان - تقتضى احتياج الممكن في بقائه أيضاً إلى المؤثر، لعدم خروج الممكن بحدوثه عن الإمكان الذاتى و ان صار واجباً بالغير. هذا ما يرجع إلى الجواب عن الدعوى الأولى. قال الشيخ الأعظم: «و محصل الجواب... منع كون مجرد وجود الشئ سابقاً مقتضياً لظن بقاءه...».

ثانيها: أن كون الغالب فيما ثبت أن يدوم غير معلوم، إذ لم تثبت هذه الغلبة فيما شك في بقاءه بعد العلم بحدوثه، لأن ما ثبت جاز أن يدوم و أن لا يدوم. و هذا الوجه كالوجه الآتى راجع إلى إبطال الدعوى الثانية، و قد فصل الشيخ كلامه في منع هذه الغلبة، فراجع.

ثالثها: أنه - بعد تسليم الغلبة المزبوره - لا دليل على اعتبارها، بل نهض على عدم اعتبارها عمومات الكتاب و السنه الناهيه عن اتباع غير العلم كما تقدم فى بيان الردع عن السير العقلائيّه. هذا إذا أريد الظن النوعى بالبقاء.

و أما الشخصى فاعتباره منوط بتماميه دليل الانسداد. بل قد يستلزم اعتباره من باب الظن الشخصى حصول الظن بطرفى النقيض، كما إذا كان حوض خالياً من الماء ثم صب فيه مقدار من الماء يشك في بلوغه كراً، فيحصل الظن الشخصى بعدمه، و إذا ملئ الحوض ماءً ثم نقص منه إلى ذلك الحد مما يشك في كراهه الباقي، فيحصل الظن بالكراهه، و من المعلوم أن حدّاً شخصياً من الحوض لا يمكن أن يصير مجعماً لحصول ظنين مختلفين، و هذا يكشف عن عدم إناطه الاستصحاب بالظن الشخصى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الظن الشخصى فى قبال الظن النوعى.

(٢). أى: لا وجه لاقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء، و ضمير «انه» للشأن.

(٣). يعنى: و كون الغالب فيما ثبت أن يدوم غير معلوم. و هذا إشاره إلى

و لو سُلمَ (١) فلا دليل على اعتباره بالخصوص مع نهوض الحجه على عدم اعتباره بالعموم.

### الوجه الثالث: دعوى الإجماع عليه

كما عن المبادئ، حيث قال: «الاستصحاب حجه، لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنه طراً ما يزيله أم لا- وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً، و لو لا القول بأن الاستصحاب حجه (٢) لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح» (٣) انتهى،

الوجه الثاني.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الوجه الثالث. و ضمير «اعتباره» راجع إلى الظن بالبقاء، يعني: حيث لا دليل على حجيه هذا الظن بالخصوص فهو باقٍ تحت عموم الأدله الناهيه عن اقتفاء غير العلم.

و بالجملة: فالجواب الأول ناظر إلى عدم تسليم الغلبه، و الثاني إلى عدم اعتبارها بعد تسليمها، لعدم دليل على اعتبارها، و الثالث إلى الدليل العام على عدم اعتبار هذه الغلبه، للعمومات الناهيه عن العمل بغير العلم.

الدليل الثالث: الإجماع

(٢). يعني: أن البناء على الحاله السابقه مع تساوى الوجود و العدم بالنسبه إلى الممكن لا يكون إلا لأجل حجيه الاستصحاب، إذ لو لم يكن حجه لكان ترجيح البقاء على الارتفاع من دون مرجح.

(٣). هذه العبارة و عباره النهايه و غيرهما نقلها الشيخ الأعظم في مقام الاستدلال على مدعاه و هو اختصاص حجيه الاستصحاب بالشك في الراجع، و ظاهر كلام العلامة «ثم وقع الشك في أنه طراً ما يزيله» هو هذا، فعلى تقدير تماميه الإجماع و عدم ورود مناقشات المصنف و غيره عليه يكون أخص من المدعى أعني اعتبار

ص: ٤٨

و قد نقل (١) عن غيره أيضا.

و فيه (٢): أن تحصيل الإجماع فى مثل هذه المسأله مما له مبان مختلفه فى غايه الإشكال و لو مع الاتفاق فضلاً (٣) عما إذا لم يكن

الاستصحاب مطلقاً.

\*\*\*\*\*

(١). الناقل هو شيخنا الأ-عظم نَقَلَ الإجماع عن صاحبه النهايه و المعالم و الفاضل الجواد، لكن فى المعالم نسبته إلى الأكثر، و هو ينافى تصريح المحقق «الإطباق عليه» و العلامه «الاتفاق عليه» فلاحظ. و ضمير «غيره» راجع إلى المبادئ.

(٢). ناقش المصنف فى الإجماع بما حاصله: أن الإجماع إما محصل و إما منقول، و يرد على الأول وجهان:

الأول: أن تحصيل الإجماع الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام فى المسأله التى لها مدارك مختلفه فى غايه الصعوبه حتى مع الاتفاق، لعدم كشفه عن إجماع تعبدى، لاحتمال استناد بعضهم إلى بعض تلك المباني، و بعضهم إلى بعضها الآخر، فىكون الإجماع حينئذ مدركياً، و لا أقل من احتمال مدركته، و من المعلوم أنه لا عبره به، إذ العبره بالمدرک. و وجه عدم كشفه عن رأى المعصوم عليه السلام - الذى هو مناط حجيه الإجماع - واضح، إذ يمكن أن يكون المتشبه فى اعتبار الاستصحاب ببناء العقلاء مثلاً منكرًا له بناءً على عدم تماميه مستنده المزبور، لعدم تماميه سائر الأدله أيضا فى نظره.

الثانى: أن دعوى الإجماع باطله من أساسها، لكثرة الأقوال فى المسأله، و مع كثرتها لا يحصل الاتفاق أصلاً.

و يرد على الثانى أيضا وجهان: الأول: أن الإجماع المنقول ليس حجه فى خصوص المقام، لكون نقله موهوناً، لخلاف المعظم.

الثانى: أن الإجماع المنقول ليس حجه فى نفسه كما ثبت فى محله.

(٣). هذا إشاره إلى الإشكال الثانى على تقدير كون الإجماع المدعى محصلاً،

و كان (١) مع الخلاف من المعظم، حيث ذهبوا إلى عدم حجيته مطلقاً أو في الجملة «-» و نقله موهون جداً لذلك (٢) و لو قيل (٣) بحجيته لو لا ذلك (٤).

## الوجه الرابع - وهو العمده في الباب - الأخبار المستفيضة

### إشاره

و الضمير المستتر في «يكن» راجع إلى «الاتفاق».

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و كان عدم الاتفاق مع الخلاف من المعظم، و الظاهر عدم الحاجه إلى «مع» فتدبر.

(٢). أى: لخلاف المعظم، و هذا أول الإشكالين المتقدم بقولنا: «الأول أن الإجماع المنقول ليس حجه في خصوص المقام...» إلخ.

(٣). هذا إشاره إلى الإشكال الثانى على الإجماع المنقول و هو عدم حجيه الإجماع المنقول في نفسه.

(٤). يعنى: لو لا- الإشكال في تحصيل الإجماع مع اختلاف المباني في حجيه الاستصحاب. و يمكن الإشكال في الإجماع في خصوص المقام بأن ما حكاه المحقق في المعارج هو إطباق العلماء على البراءه الأصلية، و أنها ليست غير الاستصحاب، فكأن دعوى الإجماع على الاستصحاب حدسيه من جهه انطباق البراءه الأصلية عليه، لكونه إحدى صغرياتها، فإذا تحقق تعددهما انهدم أساس الإجماع على الاستصحاب.

=====

(-). الأولى تقديم الإشكال الثانى على الأول، بأن يقال: «و فيه أولاً: أن تحصيل الاتفاق في مثل هذه المسأله مع الخلاف من المعظم لذهابهم إلى عدم حجيته مطلقاً أو في الجملة في غايه الإشكال. و ثانياً بعد تسليمه: انه ليس إجماعاً تعدياً، لاختلاف المباني في المسأله».

، قال: «قلت له: الرجل

الدليل الرابع: الأخبار المستفيضه

الخبر الأول: صحیحہ زرارہ فی الشك فی الموضوع

\*\*\*\*\*

(۱). لا يخفى أن الصحيحه بالألفاظ المذكوره فى المتن تختلف يسيراً مع ما فى الوسائل و التهذيب، لكن هذا الاختلاف لا يخل بالمقصود. و كيف كان فيقع الكلام حول هذه الصحيحه المباركه فى جهات خمس: الأولى فى سندها، و الثانيه فى أصل دلالتها على اعتبار الاستصحاب فى الجملة فى قبال الاستدلال بها على قاعده اليقين أو قاعده المقتضى و المانع، و الثالثه فى عموم حجته لجميع الأبواب مما كان الشك فيه فى الرفع و عدم اختصاصه بباب الموضوع، و الرابعه فى عموم حجته لموارد الشك فى المقتضى، خلافاً لشيخنا الأعظم و غيره، و الخامسه فى عموم حجته للشبهات الحكميه الكليه و الموضوعيه.

أما الجبهه الأولى فمحصلها: أنه لا ينبغى الإشكال فى صحه سند هذه الروايه، لكون رواتها من الأجله، إذ رواها شيخ الطائفه هكذا: «و بهذا الإسناد عن الحسين بن سعيد عن حماد عن حريز عن زرارہ، قال: قلت له...» أما الحسين و من قبله فمن الثقات و أعيان المذهب. و أما طريق الشيخ إلى الحسين فهو كما ذكره فى الحديث الثامن من نفس الباب «أخبرنى به الشيخ أيدہ اللہ عن أحمد بن محمد بن الحسن عن أبيه عن محمد بن الحسن الصفار عن أحمد بن محمد بن عيسى، و عن الحسين ابن الحسن بن أبان جميعاً عن الحسين بن سعيد» و هذا الطريق و ان أمكن البحث فى صحته من جبهه عدم التنصيص على وثاقه أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد و ان كان من المشايخ العظام، لكن للشيخ إلى محمد بن الحسن بن الوليد طريقاً آخر ذكره فى مشيخه التهذيب»، و الواسطه فيه أبو الحسن على بن أبى جيد القمى، و هو

موثق بتوثيق النجاشى لمشايقه عموماً. و أما ابن الوليد و الصفار و أحمد بن محمد بن عيسى فجلاله شأنهم غير خفيه على من له درايه بالرجال.

و ما يتوهم قدحه فى اعتبار الروايه هو الإضممار، بدعوى عدم العلم بكون المسئول هو الإمام عليه السلام، و مع عدم إحراز كونها كلام المعصوم عليه السلام الذى هو مخزن علمه تعالى لا وجه لاعتبارها، لعدم حجيه كلام زراره بما أنه فقيه فى الدين على غيره، و انما يعول على حكايته للسنة التى هى قول المعصوم و فعله و تقريره، قال الشهيد فى محكى الذكري فى مضمرة أخرى لزراره: «ان روايه زراره موقوفه».

لكنه مما لا يمكن المساعده عليه، لوجه، أما أولاً: فلأن الروايه و ان كانت مضمرة فى التهذيب، الا أنها مسنده إلى مولانا أبى جعفر الباقر عليه السلام فى جملة من كتب أصحابنا الأجله كالقوانين و الفصول و الحدائق و مناهج الفاضل النراقى و الفوائد المدنيه للأمين الأسترآبادى، و محكى فوائد العلامة الطباطبائى و فوائد الوحيد البهبهانى و مفاتيح الأصول و الوافيه، و من المعلوم أن اسناد هذه العده من أساطين المذهب للروايه إلى المعصوم عليه السلام يكشف عن ظفرهم بالأصل المشتمل على الروايه مسنده، و مثله يورث الوثوق بل القطع باتصال السند بالإمام عليه الصلاة و السلام.

و أما ثانياً: فلأن زراره لا يسأل من غير الإمام عليه السلام لكونه من أجلاء فقهاء الزواه، و مثله لا يستفتى عن غير المعصوم عليه السلام لا سيما مع هذا الاهتمام، فالإضممار منه بمنزله الإظهار من غيره كما أفاده المصنف فى الحاشيه.

و أما ثالثاً: فلأن ذكرها فى كتب الحديث و إثبات الحسين بن سعيد و حماد و حريز لها فى أصولهم و كتبهم شاهد على كونه حديثاً مروياً عنه عليه السلام.

و أما رابعاً: فلأن هذا الإضممار كغالب الإضممارات نشأ من تقطيع الروايات و ذكر كل قطعه منها فى الباب المناسب لها، و إلا فهى غير مضمرة بحسب الأصل، قال العلامة الشيخ حسن ابن الشهيد الثانى فى مقدمه كتابه منتقى الجمان: «الفائده



الثامنة: يتفق في بعض الأحاديث عدم التصريح باسم الإمام العدى يروى عنه الحديث بل يشار إليه بالضمير، و ظن جمع من الأصحاب أن مثله قطع ينافى الصحة. و ليس ذلك على إطلاقه بصحيح، إذ القرائن في أكثر تلك المواضع تشهد بعود الضمير إلى المعصوم عليه السلام بنحو من التوجيه الذى ذكرناه فى إطلاق الأسماء، و حاصله أن كثيراً من قدماء رواه حديثنا و مصنفى كتبه كانوا يروون عن الأئمة عليهم السلام مشافهه، و يوردون ما يروونه فى كتبهم جملة و ان كانت الأحكام التى فى الروايات مختلفه، فيقول أحدهم فى أول الكتاب: سألت فلاناً و يسمى الإمام العدى يروى عنه، ثم يكتفى فى الباقي بالضمير، فيقول: و سألته، أو نحو هذا، إلى أن تنتهى الأخبار التى رواها عنه، و لا ريب أن رعايه البلاغه تقتضى ذلك، فان إعادة الاسم الظاهر فى جميع تلك المواضع تنافىها فى الغالب قطعاً، و لما أن نقلت تلك الأخبار إلى كتاب آخر صار لها ما صار فى إطلاق الأسماء بعينه، لكن الممارسه تطلع على أنه لا فرق فى التعبير بين الظاهر أو الضمير»(١).

و الحاصل: أنه لا ينبغى التردد فى اعتبار مضمرة زواره خصوصاً بعد البناء على اعتبار مضمرة من دونه فى الفضل و الجلاله.

\*\*\*\*\*

(١). ظاهره تحقق النوم لا مجرد إرادته، و قد يشكل من جهه عدم اجتماع الطهاره الحاصله بالوضوء مع النوم لكونهما متضادين، و من جهه أخرى قد اعتبروا مقارنة الحال و العامل فى ذى الحال، مع امتناع المقارنه فى خصوص المقام كما هو ظاهر.

و أجيب عنه تاره بحمل «ينام» على إشراف النوم، و أخرى بما أفاده المصنف فى حاشيه الرسائل من كفايه الاتصال الزمانى فى المقارنه المعتبره بين الحال و العامل إما مطلقاً أو فى خصوص المقام مما كان أحدهما رافعاً للآخر»(١) لكن تأمل فيه تلميذه المحقق الأصفهانى و اختار وجهاً ثالثاً بعد إنكار أصل اعتبار المقارنه

الخفقه (١) و الخفقتان عليه الوضوء (٢)؟ قال: يا زرارہ قد تنام العين و لا ينام القلب و الأذن، و إذا نامت العين و الأذن و القلب فقد وجب الوضوء، قلت: فان حُرِّك في (إلى) جنبه شيء و هو لا يعلم (٣)؟

التي ذكرها علماء العربية، و قال: «و ليست حقيقه الحالیه إلاّ جعل أحد المضمونين قيماً للآخر بحسب فرض المتكلم، فقولك جاء زيد و هو راكب، أي: و المفروض أنه راكب. و كذلك - ينام و هو على وضوء - أي و المفروض أنه على وضوء، من دون دخل للاتحاد الزماني بين المضمونين، فالحاليه عين الفرض و التقدير...» فتأمل.

\*\*\*\*\*

(١). قال في الصحاح: «خفق الرجل حرّك رأسه و هو ناعس».

(٢). منشأ هذا السؤال أحد أمرين، الأول: احتمال ناقضيه الخفقه بالاستقلال، قبال سائر النواقض، مع القطع بعدم كونها من النوم الناقض المذى هو نوم القلب الكاشف عنه غلبه النوم على حاسه السمع، و هي الأذن التي هي آخر حس يعرضه النوم، كما أن أول ما يغلبه النوم هو حس البصر.

و بالجملة: نوم القلب منشأ تعطيل الحواس كلها. و عليه فالشبهه حكميه.

الثاني: احتمال مصداقيه الخفقه للنوم، بمعنى تحقق النوم الناقض بمجرد عروض الخفقه و كونها من مراتب النوم الناقض شرعاً و ان لم يكن نوماً حقيقه.

و الظاهر من السؤال هو هذا الاحتمال، بمعنى أن السائل يريد تحديد مفهوم النوم الناقض، و أنه يشمل الخفقه أم يختص بنوم القلب، فالشبهه مفهوميه. و هذا ما استظهره المصنف في الحاشيه. و عليه فهذه الجملة لا ترتبط بالاستصحاب بناءً على ما هو الحق من منع جريانه في الشبهات المفهوميه.

(٣). أي: لا- يحسّ به و لا- يحصل التفات إليه. و هذا السؤال كسابقه يحتمل فيه وجهان أحدهما: كونه سؤالاً- عن الشبهه الموضوعيه، يعنى يشك زرارہ بمجرد

قال: لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجىء من ذلك أمر يبين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه و لا ينقض اليقين بالشك أبداً، و لكنه ينقضه بيقين آخر».

- غلبه النوم على حاسه الأذن - فى تحقق نوم القلب الذى جعله الإمام عليه السلام ناقضاً للوضوء، و أجاب عليه السلام: «لا» و هو نتيجة الاستصحاب.

ثانيهما: كونه سؤالاً - عن الشبهه المفهوميه بأن يكون زواره قد فهم من قوله عليه السلام: «فإذا نام القلب و الأذن فقد وجب الوضوء» موضوعيه نوم الأذن لوجوب الوضوء، لا أماريته على نوم القلب، فحصلت الشبهه فى دخول هذه المرتبه من النوم فى المناط، لتردد مفهومه بين ما يعمها و ما لا يعمها، نظير سؤاله الأول الراجع إلى الشك فى صدق النوم على الخفقه. و استظهر المصنف هنا كما سيأتى إن شاء الله تعالى فى التنبيه الرابع عشر و فى الحاشيه الأول، يعنى أن زواره بعد أن علم بمناط النوم الناقض - و هو نوم العين و الأذن - سأل من الإمام عليه السلام عن حكم الفتور الحاصل فى الحاستين و أنه أماره على النوم أم لا؟ فأجاب عليه السلام بنفى أماريته، لأن عدم الإحساس بحركه شىء فى جنبه ليس لازماً مساوياً للنوم، بل قد يتفق لليقظان إذا كان مشتغلاً بأمر يهمله بحيث لا يلتفت إلى ما يجرى حوله.

و عليه فالسؤال يكون عن شبهه موضوعيه، إذ لو كان عن تحديد مفهوم النوم لاقتضى شأنه عليه السلام رفع الشك ببيان حدود مفهوم النوم الناقض واقعاً، لا- إبقاء السائل على جهله ببيان حكمه الظاهرى المغيا باليقين بالخلاف بقوله عليه السلام: «حتى يستيقن أنه قد نام» فكان المناسب أن يقول عليه السلام: «حتى يستيقن أنه نوم لا نام» لظهور «نام» فى الشبهه الموضوعيه بلحاظ احتوائه على ضمير راجع إلى الشاك فى تحقق النوم، و معناه «لا حتى يحرز أن ما حصل فى الخارج منه هو النوم» بخلاف «حتى يستيقن أنه نوم» الظاهر فى ناقضيه نفس النوم المشكوك صدقه بفتور الحاستين.

و هذه الروايه و ان كانت مضمرة (١)، إلا- أن إضمامها لا- يضّر باعتبارها، حيث كان مُضمّرُها مثل زرارهِ، و هو ممن لا يكاد يستفتى من غير الإمام عليه السلام لا سيما مع هذا الاهتمام (٢).

و تقريب الاستدلال بها: أنه لا ريب (٣) في ظهور قوله عليه السلام:

\*\*\*\*\*

(١). و هي من أقسام المرسله التي لا يعتمد عليها إلا بالجبر بعمل المشهور.

(٢). يعنى: اهتمام زرارهِ المستكشف من تصديه للسؤال عن شقوق المسأله من تحديد مفهوم النوم الناقص و الأماره عليه. و هذا إشاره إلى الجهه الأولى و هي سند المضمرة.

(٣). هذا إشاره إلى الجهه الثانيه، و حاصل ما أفاده فيها: أن مورد الاستدلال بهذه الصحيحه هو قوله عليه السلام: «و الا فانه على يقين» إذ هو بمنزله قوله:

«و ان لا- يستيقن أنه قد نام فلا يجب الوضوء، لأنه كان متيقناً بالوضوء» و هذا هو الاستصحاب، حيث ان جمله «فانه على يقين» اسميه، فهى ظاهره فى تحقق اليقين فعلاً- أى فى زمان تحقق الشك، غايه الأمر أن اليقين تعلق بالحدوث، و الشك بالبقاء، فالمكلف متيقن فى حال عروض الخفقه و الخفقتين بتحقيق الوضوء سابقاً، و شاك فى انتقاضه بعروض النعاس عليه. نعم لو كان مفاد «فانه على يقين» أنه كان على يقين من وضوئه و زال ذلك اليقين بطرؤء الشك السارى الموجب لانعدام اليقين بالحدوث لأمكن إرادته قاعده اليقين من جمله المتقدمه. لكن قد عرفت أن ظهورها فى فعليه اليقين بالحدوث آبٍ عن إرادته غير الاستصحاب منه. هذا ما أفاده المصنف فى حاشيه الرسائل حول دلالة الصحيحه على أصل اعتبار الاستصحاب دون غيرها من قاعده اليقين.

و ما أفاده فى المتن ناظر إلى تعميم هذه الدلاله، و محصله: أن النهى عن نقض اليقين بالوضوء بالشك فيه ليس لخصوصيه فى الوضوء، بل لكونه من صغريات القضيهِ الكليه الارتكازيه على ما هو ظاهر التعليل بقوله: «فانه على يقين» من كونه بأمر

ارتكازى، لوضوح أن عدم نقض اليقين بخصوص الموضوع بسبب الشك فيه ليس من مرتكزات العقلاء بما هم عقلاء حتى يتجه التعليل به، و على هذا فالصحيحه دليل على حجيه الاستصحاب مطلقاً من دون اختصاصها بباب دون باب.

و ما استظهره المصنف من الصحيحه موافق لما أفاده شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «و تقرير الاستدلال: أن جواب الشرط فى قوله عليه السلام: و إلا فانه على يقين محذوف قامت العله مقامه لدلالته عليه... و إقامه العله مقام الجزاء لا تحصى كثره فى القرآن و غيره، مثل قوله تعالى: فان تجهر بالقول فانه يعلم السر و أخفى أى فاعلم أنه غنى عن جهرك... و بعد إهمال تقييد اليقين بالموضوع، و جعل العله نفس اليقين يكون قوله عليه السلام: و لا ينقض اليقين بمنزله كبرى كليه للمزبور».

فان قلت: الالتزام بحذف الجواب و قيام العله مقامه خلاف الأصل، و لا يصار إليه إلاً بدليل، فليكن جمله «فانه» هو الجزاء، و لازمه اختصاص حجيه الاستصحاب بباب الموضوع.

قلت: حذف الجواب و ان كان خلاف الأصل، لكن لا مناص من الالتزام به، إذ لا يصح وقوع ما بعد «فانه» جزاءً للشرط، لعدم ترتبه عليه، فلا بد أن يكون نفس الجزاء محذوفاً، أقيم غيره مقامه، و قد صرح بهذا علماء العرييه، فقال ابن هشام فى المغنى: «و يجوز حذف الجواب فى غير ذلك - أى فى غير موارد وجوب حذفه - نحو: فان استطعت أن تبتغى نفقاً فى الأرض أى فافعل، و لو أن قرآناً سيرت به الجبال، الآية أى: لما آمنوا به، بدليل: و هم يكفرون بالرحمن، لو تعلمون علم اليقين، أى: لارتدعتم و ما ألهاكم التكاثر، و لو افتدى به، أى: ما تقبل منه... إلى أن قال: التحقيق أن من حذف الجواب مثل: من كان يرجو لقاء الله فان أجل الله لآتٍ، لأن الجواب مسبب عن الشرط، و أجل الله آتٍ سواء أوجد الرجاء أم لم يوجد، و انما الأصل فليبادر بالعمل، فان أجل الله لآتٍ»

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

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

\*\*\*\*\*

(١). هذا و «في النهي» متعلقان ب «ظهور» يعنى: أنه يستفاد النهي من مجموع الجزاء المحذوف و هو «فلا-إعاده» و علته و هو «فانه على يقين من وضوئه».

(٢). متعلق ب «نقض» و ضمير «فيه» راجع إلى «شىء».

(٣). معطوف على «النهي».

(٤). صفه ل «الجزاء» و الجزاء المستفاد من قوله عليه السلام: «لا» هو «لا يوجب الوضوء».

(٥). الضمير راجع إلى الموصول في «ما هو» يعنى: أن عله عدم وجوب الوضوء عند عروض الخفقه و الخفقتين هو: أن الشك في مورد السؤال يندرج في القضييه الارتكازيه من البناء على ما كان و عدم نقض اليقين إلاً بمثله.

و بالجملة: فقوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» عله للجزاء المحذوف و هو قوله: «فلا إعاده» و الغرض من هذا التعليل هو إدراج اليقين بالوضوء و الشك فيه تحت القضييه الكليه غير المختصه بباب دون باب.

و بيانه: أنه يعتبر في تعليل حكم بشىء أن تكون العله المنصوصه قضييه كليه مرتكزه في ذهن المخاطب، و يكون الغرض من التعليل التنبيه على صغروييه المعلل لعموم تلك العله، كما إذا قال الشارع: «لا تشرب الخمر فانه مسكر» أو قال الطبيب للمريض: «لا تأكل الرمان فانه حامض» فان المفهوم من نحو هذا التعبير استناد

النهي عن شرب الخمر و أكل الرمان إلى انطباق عنوان المسكر المفروغ عن حرمة و عنوان الحامض المضّر بحال المريض عليهما، و عليه فالمناط في حسن التعليل كون العله كبرى كليه ارتكازيه، و المعلل من صغرياتها.

و على هذا فتعليل عدم وجوب إعادة الضوء في الصحيحه بقوله عليه السلام: «فانه لا ينقض اليقين بالشك» تعليل بأمر مغروس في أذهان العقلاء، لأجل أن اليقين بما أنه كاشف ذاتي عن الواقع مما ينبغى سلوكه، و الشك حيث انه محض التحير و التردد لا يجوز البناء عليه لكونه محتمل الضرر، و هذه الكبرى العقلائيه المسلّمه طبّقها الإمام عليه السلام على الاستصحاب و ان زال اليقين و تبدل بالشك «-» .

=====

(-). لا يخفى منافاه إنكاره لبناء العقلاء على العمل بالحاله السابقه عند الشك في بقائها مع ما تكرر منه هنا و في حاشيه الرسائل من الاعتراف بكون قضيه «فانه على يقين» تعليلاً بأمر مرتكز في أذهان العقلاء، لوضوح عدم التام هذين الكلامين. و لذا قد يوجه تاره بما في حقائق سيدنا الأستاذ (قده) من أن «المقصود أنه ارتكز في أذهانهم مناسبه العله للتعليل كسائر التعليلات الارتكازيه مقابل التعليلات التعبديه، مثلاً إذا قال: أكرم زيداً لأنه عالم فهو تعليل بأمر ارتكازي، و إذا قال: أكرم زيداً لأنه طويل، فالتعليل لا يناسب الارتكاز... بخلاف صفه العلم، فحيثه اليقين الّذى يطرأ على موضوعه الشك مما يرتكز في ذهن العرف و العقلاء صلاحيته للحكم بعدم جواز النقض» و حاصله: أن المقصود بكون التعليل بأمر ارتكازي لا تعبدى هو: أن مناسبه العله للتعليل مما ارتكز في أذهان العقلاء، لا كون العله بنفسها من المرتكزات الفعلية العقلائيه بحيث يكون لهم حكم فعلى بعدم نقض اليقين بالشك، بل هذا حكم شأنى لهم.

و أخرى بما في تقرير بعض أعظم العصر مد ظله من أن «قاعده عدم جواز

.....

=====

نقض اليقين بالشك قاعده ارتكازيه مسلمه، فان اليقين و الشك بمنزله طريقتين يكون أحدهما مأموناً من الضرر و الآخر محتمل الضرر، فإذا دار الأمر بينهما لا إشكال في أن المرتكز هو اختيار الطريق المأمون، و ما أنكرناه سابقاً انما هو تطبيق هذه الكبرى الكليه على الاستصحاب، لعدم صدق نقض اليقين بالشك عرفاً، لأن اليقين متعلق بالحدوث فقط و الشك متعلق بالبقاء، فلم يتعلق اليقين بما تعلق به الشك حتى لا- يجوز نقض اليقين بالشك، فلا يصدق نقض اليقين بالشك عرفاً، فتطبيق هذه الكبرى الارتكازيه على الاستصحاب انما هو بالتعبد الشرعى لأجل هذه الصحيحه و غيرها من الروايات الآتية. و لا مانع من كون الكبرى مسلمه ارتكازيه مع كون بعض الصغريات غير واضحه، فان اجتماع الضدين مما لا إشكال و لا خلاف في كونه محالاً، مع أنه وقع الخلاف بينهم في جواز اجتماع الأمر و النهى في شىء واحد من جهة أنه هل يكون اجتماعهما من قبيل اجتماع الضدين أم لا؟» لكن قد يشكل الوجه الأول بأن المناسبه المعتره في مقام التعليل ليست مطلق الربط بين العله و المعلل، و انما هو ربط خاص يحصل إما باندرج المعلل في عموم العله بأن يكون من مصاديقها فعلاً، كما مثل (قده) بوجوب إكرام زيد العالم و نحوه من موارد منصوص العله، لثبوت حسن هذا التعليل عند العقلاء، لكونه مصداقاً فعلياً للعالم الذى ارتكز في أذهانهم رجحان إكرامه و تعظيمه، دون التعليل بطول القامه مثلاً. و إما بكون العله ملاكاً للحكم المعلل، كتعليل وجوب الصوم و نحوه بالتقوى مثلاً.

و على التقديرين - أى سواء أ كانت العله عله للجعل أم للمجوعول - يعتبر في حسن التعليل بها فعلية العله إما بانطباقها فعلاً على الموضوع المعلل كانطبق «العالم» على «زيد» فى المثال، و إما بملاكيته كذلك لحكمه، فمع شأنه العله و عدم فعليتها لا يصح تعليل ذى الحكم الفعلى بها، إذ هو نظير تعليل موجود بمعدوم، كما



إذا علل وجوب إكرام زيد الشاعر بكونه شاعراً مع عدم موضوعيه الشعراء فعلاً- لوجوب الإ-كرام، و كان التعليل به لمجرد صلاحيتهم لأن تنالهم يد تشريع وجوب الإكرام فى المستقبل، فهل يصح مثل هذا التعليل فى المحاورات؟ و المفروض أن المقام من هذا القبيل، ضروره أنه علل الحكم الفعلى - و هو عدم نقض اليقين بالوضوء بالشك فيه - بما يصلح لأن يكون مرتكزاً فى ذهن العرف و العقلاء من عدم نقض اليقين بالشك مع عدم كونه مرتكزاً فعلياً لهم، و ليس هذا إلا- من تعليل الحكم الفعلى بالشأنى.

فالمتحصل: أن التعليل المزبور لا يحسن إلا بكون العله من المرتكزات الفعلية، و بوضوح انطباقها على المعلل لدى العقلاء فعلاً لا قوه و شأنًا، و إلا يخرج عن التعليل بأمر ارتكازى فعلى إلى التعليل بأمر ارتكازى شأنى.

و يشكل الوجه الثانى أولاً: بأنه جعلت القاعده الكليه الارتكازيه قاعده اليقين بقرينه قوله دام ظله: «لأن اليقين متعلق بالحدوث فقط» ضروره أن وحده متعلقى اليقين و الشك حقيقه هى قاعده الشك السارى دون الاستصحاب، و لازم ذلك تطبيق تلك القاعده تعبدًا على الاستصحاب، مع وضوح عدم كونه صغرى لها لا وجدانًا و لا تعبدًا، لما بين قاعدتى اليقين و الاستصحاب من المنافاه.

و بالجملة: فالتطبيق التعبدى يوجب صغريه الاستصحاب لقاعده اليقين، و هو كما ترى.

و ثانياً: بأن المراد بالقاعده الارتكازيه فى كلماتهم هو الشك الطارى كما يظهر من أمثلتهم، دون الشك السارى، فلاحظ.

و ثالثاً: بأنه لا يظهر وجه لتنظير اليقين و الشك المتعلقين بشىء واحد بطريقتين أحدهما مأمون الضرر و الآخر محتمله، و ذلك لأنه مع تعدد الطريق يمكن فرض الأمن فى واحد منهما و احتمالها فى آخر. بخلاف المقام، فان الوضوء المشكوك فى بقائه مثلاً محتمل الأمن فقط، إذ الوضوء المعلوم و ان كان معلوم الأمن، لكنه قد خرج عن مورد الابتلاء، لانتفائه، فليس فى حال الشك طريقان

أحدهما مأمون الضرر و الآخر محتمله. نعم لا إشكال فى أن لزوم سلوكك الطريق المأمون و ترك الطريق المحتمل الأمان من المرتكزات العقلانيه، لكنه كما عرفت أجنبى عن مورد البحث.

و بالجملة: فالتطبيق التعبدى لا يجعل الاستصحاب من صغريات قاعده اليقين و لا من صغريات الطريقين المأمون أحدهما من الضرر و الآخر محتمله و ان فرض كون كلتا القاعدتين من مسلمات المرتكزات العقلانيه.

و رابعاً: بالفرق بين النزاع فى المقام و مسأله اجتماع الأمر و النهى، و ذلك لأن كبرى استحاله اجتماع الضدين من البديهيات الأوليه، و النزاع فى تلك المسأله متمحض فى صغرويتها لاجتماع الضدين و عدمها، فان كانت جهتا الأمر و النهى تعليليتين كانت مسأله الاجتماع من صغريات اجتماع الضدين المستحيل، لكون التركيب حينئذ اتحادياً. و ان كانتا تقيديتين خرجت عن مسأله اجتماع الضدين، إذ لا تجتمع الصلاه و الغضب مثلاً فى واحد حتى يستحيل اجتماعهما، لكون التركيب حينئذ انضمامياً. و هذا بخلاف المقام، فان النزاع فى ثبوت أصل القاعده الارتكازيه.

و المتحصل: أن التنافى بين كلمات المصنف (قده) لا يندفع بما أفيد. بل هذا الإشكال وارد على كل من يرى صلاحيه بناء العقلاء للاستدلال به على اعتبار الاستصحاب، و ذلك لدلاله المضمرة صراحه أو ظهوراً - كما اعترف به المصنف فى التنبيه الرابع عشر و فى حاشيه الرسائل - على حجيه الاستصحاب حتى مع الظن بالخلاف، و من المعلوم عدم بناء العقلاء على الحاله السابقه حتى مع الظن بانتقاضها، بل يتفحصون عنها عند الظن بحصول ما ينافيها، و يشهد له كلام زواره فى الصحيحه الآتيه أيضاً: «فان ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن فنظرت فلم أر شيئاً» حيث لم يعتمد على الحاله السابقه فى افتتاح الصلاه مع ظن إصابه دم الرعاف بالثوب، بل تفحص عنه.

فلعل الأولى إنكار بناء العقلاء رأساً على الاستصحاب، و ان كان مثل قوله عليه السلام: «و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» لإ؛حجج: يخلو من ظهور في إرجاع السائل إلى ارتكازه، لكن لا مناص من رفع اليد عن هذا الظهور من جهة أجنبيه ما بنى عليه العقلاء - من العمل باليقين لكونه طريقاً مأموناً دون متابعه الشك - لقاعده الاستصحاب، لا سيما مع الخصوصيات المعتبره فيه التي لا أثر منها في سيره العقلاء. و عليه يكون «عدم نقض اليقين الشك» بياناً لقاعده كليه أسسها الشارع الأقدس، و ليس هذا من مرتكزات العقلاء حتى تكون الأخبار إمضاءً لها: و هذا المعنى يمكن استفادته من بعض الأخبار الآتية، فان الراوى بعد أن تلقى القاعده من الإمام عليه السلام سأل منه: «هذا أصل؟» و لو كان هذا قاعده ارتكازيه لم يكن مجال لسؤال الراوى، فتدبر.

اللهم إلا أن يدفع التنافي بين كلمات المصنف (قده) بوجه آخر، بأن يقال: ان المراد بالأمر الارتكازى و كذا الكليه الارتكازيه هو جريان عمل العقلاء فى الجملة على الأخذ بالمتيقن السابق ما لم ينقض بيقين آخر، فان سيرتهم جرت على ذلك من دون استنادها إلى دليل تعبدى من كتاب أو سنه، بل إلى مرتكزاتهم، فان اليقين لما فيه من الإبرام لا يرفع اليد عنه بمجرد الاحتمال، بل يبنون على بقائه ما لم يعلموا بزواله، إلا- إذا ضعف احتمال بقائه مع كون مخالفته أهم فى نظرهم من موافقته، و لا مانع من إمضاء هذا البناء العقلئى مع قيود كسائر موارد إمضاء الشارع كالبيع و غيره، فتدبر.

و أما إشكال المصنف على بناء العقلاء فليس راجعاً إلى إنكار أصل البناء، بل إلى تعبديته، حيث قال: «و فيه أولاً منع استقرار بنائهم على ذلك تعبداً» ضروره أن المنع راجع إلى القيد - و هو التعبد - لا إلى أصل استقرار بنائهم، إذ من المعلوم أن العقلاء بما هم عقلاء ليس بناؤهم على العمل بشىء تعبداً، بل لا بد من استنادهم فيه إلى وجه ربما يختلف باختلاف أنظارهم. و أما نفس الجرى

=====

العملى على المتيقن السابق و عدم نقض يقينهم بالشك فيه، فهم متفقون عليه و لا يختلفون فيه.

و عليه فكل من الاستدلال بأصل البناء العملى العقلائى، و من حسن التعليل بأمر ارتكازى صحيح، حيث ان اليقين و الشك فى مورد الروايه المتعلقين بالوضوء صغرى للكبرى الارتكازيه العقلائيه - و هى عدم نقض اليقين بالشك - التى جعلها الشارع أصلاً من الأصول و لو كان فيها جهه كشف، لكن الشارع لم يعتبرها من هذه الحثيه كبعض القواعد الواجده لحيثيه الكشف، إلا أن الشارع اعتبرها بدون لحاظ كشفها، و ربما تكون قواعد التجاوز و الفراغ و الصحه من هذا القبيل.

و الوجه فى عدم اعتبار طريقتها هو أنه اعتبر فى موضوعاتها الشك الذى يفترق به الأصل عن الأماره.

و بالجملة: مقتضى التعليل كون الجرى العملى على طبق المتيقن السابق أمراً ارتكازياً عقلائياً، و هذا الأمر العقلائى صار مورداً لحكم الشارع و متبعاً لديه كسائر الأمور العقلائيه التى تنالها يد التعبد الشرعى، على اختلافها فى الاعتبار من حيث كون بعضها أماره و الآخر أصلاً عملياً. و يكفى فى الدلاله على التعبد الشرعى تطبيق تلك الكبرى على المقام و جعله من صغرياتهما مع وضوح صغرويته لها وجداناً، فان مثل هذه التطبيقات من المعصوم عليه السلام بيان للحكم الشرعى، لا لمجرد الاخبار عن الأمر الخارجى الذى ليس بيانه من شأنه، بل يدل التطبيق على إمضاء الكبرى و مشروعيتها.

فالمتحصل: أن الاستصحاب من الأمور الارتكازيه العقلائيه التى اعتبرها الشارع - مع قيود - أصلاً من الأصول العمليه، و ليس من السير العقلائيه المنهى عنها شرعاً كالعامل بالقياس و نظائره. و لا يرد عليه أنه بناءً على ارتكازيه الاستصحاب يلزم حثيه مثبتاته و كونه معارضاً لدليل اجتهادى فى مورد اجتماعهما، و ذلك لما عرفت من عدم اعتباره لأجل الكشف و الطريقيه، فلاحظ و تدبر.

و احتمال أن يكون الجزاء هو (١) قوله: «فانه على يقين... إلخ»

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع فى الجهه الثالثه و هى تقريب دلالة الصحيحه على اعتبار الاستصحاب و عموم حجتيه لسائر الأبواب، مع أن ظهورها الأولى بيان قاعده فى باب الوضوء خاصه بعدم الاعتناء باحتمال وجود الناقض.

و محصل ما أفاده هنا: أن الوجوه المحتمله فى جزاء الشرط فى قوله عليه السلام:

«و الا» ثلاثه:

الأول: ما تقدم من كون جزاء الشرط محذوفاً، و قيام علتة و هى قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» مقامه، و قد تقدم بعض الكلام فيه و عرفت أنه مبنى استفاده حجيه الاستصحاب فى جميع الموارد.

الثانى: كون جزاء الشرط نفس قوله عليه السلام: «فانه على يقين» ليكون اللام فى «اليقين» فى قوله عليه السلام: «و لا ينقض اليقين بالشك» للعهد كى يختص اليقين غير المنقوض بالشك بباب الوضوء، فالجمله خبريه فى مقام الإنشاء و هو الأمر بالمضى على اليقين بوضوئه و البناء عليه بحسب العمل، فالمعنى: من شك فى وضوئه فليأخذ بيقينه السابق.

و المصنف أورد عليه بما حاصله: أن قوله عليه السلام: «فانه على يقين» جمله خبريه لا يصح وقوعها جزاءً للشرط فيما نحن فيه، لأن الجزاء يكون مترتباً على الشرط ترتب المعلول على العله بحيث إذا تبدلت القضية الشرطيه بالحمله يصير الشرط موضوعاً و الجزاء محمولاً، ففى قولنا: «ان جاءك زيد فأكرمه» يصح أن يقال: المجرى عله لوجوب الإكرام. و من المعلوم عدم انطباق هذا الضابط على المقام، لأن معنى قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» و هو كونه سابقاً على اليقين بالوضوء غير مترتب على الشرط أعنى «و ان لم يستيقن أنه قد نام» لوضوح عدم كون ذلك اليقين معلولاً لعدم العلم بالنوم، بل هو معلول لأمر لا يرتبط بالشك فى النوم.

و لأجل عدم الترتب المزبور قال المصنف (فده) بعدم صحه جعله جزاءً إلا

ص: ٨٥

بعد انسلاخه عن الخبريه إلى الإنشائيه، بأن يكون المراد إنشاء وجوب العمل بالحاله السابقه، و البناء على وجود الوضوء السابق من حيث الآثار، غايه الأمر أن الإنشاء تاره يكون بلسان جعل الحكم ك «أقيموا الصلاه» و لا «تشرّب الخمر» و نحوهما، و أخرى يكون بلسان جعل الموضوع كقوله عليه السلام: «الطواف بالبيت صلاه» و «أنت متيقن بالوضوء» مثلاً، فمعنى الجملة حينئذ: «أنه ان لم يستيقن النوم فليبين على وضوئه» و يكون قوله عليه السلام: «و لا- ينقض اليقين بالشك» تأكيداً له. و ضابط الجزاء ينطبق حينئذ على المقام، لأن التعبد بالبقاء على الحاله السابقه مترتب على اليقين بالوضوء و الشك في النوم.

لكن الحمل على الإنشاء بعيد إلى الغايه، لأن حمل الخبر على الإنشاء مخالف للأصل لا يصار إليه إلا بقريته، و هي مفقوده في المقام، إذ لا محوج إلى ذلك بعد الاستغناء عن جعله جزاءً بالمحذوف المدلول عليه بالجملة السابقه، و هي قوله عليه السلام: «لا» في جواب قول السائل: «فان حرك في جنبه شيء و هو لا يعلم».

نعم قد يراد الطلب من الجملة الفعلية الخبريه مثل «يعيد» إذا كان المتكلم في مقام الإنشاء، و كذا قد تستعمل الجملة الاسميّه لإنشاء ماده و المحمول كما في ألفاظ العقود و الإيقاعات مثل «أنت طالق و أنت حر» و نحوهما. و أما مثل «فانه على يقين» فحمله على الإنشاء خلاف الظاهر، لو لا دعوى أنه غير معهود.

فالمتحصل: أنه لا وجه لاحتمال كون «فانه على يقين...» جزاء الشرط.

الثالث: أن يكون الجزاء قوله عليه السلام: «و لا- تنقض اليقين بالشك» و قد ذكر جملة «فانه» توطئه و مقدمه لبيان الجزاء، و المعنى حينئذ «و ان لم يستيقن أنه قد نام فلا ينقض اليقين بالوضوء بالشك في النوم» و يكون المراد خصوص اليقين الوضوئي، فيختص بباب الوضوء، بل يختص بخصوص الشك في النوم، و لا يعم جميع النواقض لأن اليقين الذي لا ينقض و لا ينبغي نقضه هو اليقين الملحوق بالشك في النوم لا غيره، فيجرى الاستصحاب فيما إذا كان الشك متعلقاً بالنوم لا مطلقاً.

غير (١) سديد، فانه (٢) لا يصح إلا بإرادته لزوم العمل على طبق يقينه، و هو (٣) إلى الغايه بعيد «-» و أبعد منه كون (٤) الجزاء قوله:

لكن هذا الاحتمال أبعد من سابقه، لكونه مخالفاً لما عُهد من القواعد العربيه من لزوم خلوّ الجزاء عن الواو الظاهره في المغايره المنافيه لشده الارتباط و الاتصال بين الشرط و الجزاء، لما عرفت من ترتب الثانى على الأول ترتب المعلول على علتها، و الواو تنافى هذا الترتب، و يشهد له أن جملة «لا تنقض» فى الروايات الآتية جعلت عله للحكم بالمضى على الحاله السابقه، لا نفس الحكم بالمضى.

و بالجمله: فهذا الاحتمال الثالث فى غايه الوهن و السقوط، و قد عرفت و هن الثانى أيضاً، فالمتعين هو الاحتمال الأول، و قد تقدم تقريب دلالتة على اعتبار الاستصحاب مطلقاً.

\*\*\*\*\*

(١). خبر «و احتمال» و هذا إشاره إلى الاحتمال الثانى، و قد تقدم وجه فساده بقولنا: «و المصنف أورد عليه بما حاصله: أن قوله عليه السلام...».

(٢). أى: فان كون الجزاء «فانه على يقين» لا- يصح إلا بتأويل الجملة الخبريه بالإنشائه، و قد تقدم بيانه بقولنا: «و لأجل عدم الترتب المزبور قال المصنف...».

(٣). أى: إرادته لزوم العمل على طبق يقينه بعيد، و قد عرفت وجه البعد بقولنا:

«لكن الحمل على الإنشاء بعيد إلى الغايه... إلخ» و لا يخفى أن الشيخ الأعظم جعل هذا الحمل غير خالٍ من التكلف.

(٤). هذا هو الاحتمال الثالث، و قد تقدم بيانه بقولنا: «الثالث أن يكون الجزاء... إلخ» و قد عرفت وجه الأبعديه بقولنا: «لكن هذا الاحتمال أبعد من سابقه... إلخ».

=====

(-). لتوقفه على تأويل الجملة الخبريه إلى الإنشائه. لكن التزم به المحقق النائيني (قده) إذ لو كان «فانه على يقين» عله للجزاء المقدر لزم التكرار فى جوابه عليه السلام بلا- تكرر السؤال، فان معنى قوله عليه السلام: «لا- حتى يستيقن» هو أنه لا- يجب الوضوء، فلو قُدِّرَ الجزاء «فلا يجب عليه الوضوء» كان تكررًا

«لا ينقض... إلخ» و قد ذكر «فانه على يقين» للتمهيد.

و قد انقدح بما ذكرنا (١) ضعف احتمال اختصاص قضيه «لا تنقض... إلخ»

\*\*\*\*\*

(١). من حمل قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» على التعليل و قيامه مقام الجزاء المحذوف، و هذا شروع فى بيان معّمات اعتبار الاستصحاب لغير باب الوضوء. و هى أمور ثلاثه و مؤيد واحد، أولها ما تقدم مفصلاً من اقتضاء التعليل بالأمر الارتكازى عدم اختصاصه بمورد الروايه و هو الوضوء.

و لا يخفى أن فى هذا الكلام تعريضاً بإشكال أورده الشيخ الأعظم (قده) على عموم حجيه الاستصحاب بقوله: «و لكن مبنى الاستدلال على كون اللام فى اليقين للجنس... و اللام و ان كان ظاهراً فى الجنس، إلا أن سبق يقين الوضوء ربما يوهن الظهور المذكور، بحيث لو فرض إرادته خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيداً عن اللفظ» و حاصل التعريض: أن سبق يقين الوضوء و ان كان يوهن ظهور اللام فى الجنس، لكنه منوط بعدم ظهور السياق فى إدراج المورد تحت القضيّه الارتكازيه العقلانيه. و حيث انك عرفت ظهور التعليل فى ذلك فلا يصير ذكر الوضوء قيداً لليقين، و يبقى ظهور اللام فى الجنس على حاله.

=====

غير خالٍ عن حزازه «» و فيه: أنه لا- موجب لرفع اليد عن ظهور الجملة الاسميه فى الاخبار و حملها على إنشاء طلب البقاء على اليقين السابق، و مجرد لزوم التكرار لا يقتضى ذلك إذا كان عليه السلام فى مقام بيان ضابطه عامه فى باب الوضوء أو مطلقاً، و فائدته تأكيد المطلب و تقريره. و يشهد له قوله عليه السلام: «حتى يستيقن أنه قد نام» لدلاله سؤال زواره «فان حرك...» و جوابه عليه السلام: «لا» على عدم اعتبار الظن بتحقيق النوم الناقض، و أن العبره باليقين به، فلا محاله يكون «حتى يستيقن...» تكراراً لما تضمنته الجملة السابقه، و ليس هذا مما ينافيه قواعد البلاغه كما هو واضح.

ص: ٨٨



باليقين والشك في باب الوضوء جداً (١)، فانه ينافيه (٢) ظهور التعليل في أنه بأمر ارتكازي لا تعبدى قطعاً. و يؤيده (٣) تعليل الحكم بالمضى مع الشك في غير الوضوء في غير هذه الروايه بهذه القضيّه أو ما يرادفها، فتأمل جيداً، هذا.

\*\*\*\*\*

(١). قيد لقوله: «ضعف احتمال».

(٢). أى: ينافى الاختصاص، و ضمير «فانه» للشأن، و ضمير «أنه» راجع إلى التعليل، و قوله: «قطعاً» قيد ل «ينافيه» و غرضه: أن الاختصاص خلاف ظاهر التعليل، لظهوره في الارتكازيه التي تقتضى اطراد الحكم المعلل و عدم اختصاصه بباب دون باب.

(٣). أى: و يؤيد ضعف احتمال الاختصاص تعليل الحكم في أكثر روايات الباب بمضامين قريبه مما في المضمرة، ففي الصحيحه الآتيه ورد قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً» و في روايه الخصال عن أمير المؤمنين عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك». و في روايه عبد الله ابن سنان الوارده في إعاره الثوب من الذمي عن أبي عبد الله عليه السلام «لأنك أعرته إياه و هو طاهر، و لم تستيقن أنه نجسه» و في موثقه عمار عنه عليه السلام: «إذا شككت فابن على اليقين، قلت: هذا أصل؟ قال: نعم» و عليه فقد تكررت جمله «و لا ينقض اليقين بالشك» إما بلفظها و إما بما يرادفها في الروايات، مع عدم كون مورد السؤال الوضوء أو الطهارات الثلاث حتى يدعى اختصاص هذه الكبرى بها.

قال شيخنا الأعظم (قده): «لكن الإنصاف أن الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور خصوصاً بضميمه الأخبار الآتيه المتضمنه لعدم نقض اليقين بالشك».

ثم ان تعبير المصنف هنا بالتأييد - دون الشهاده التي ذكرها في حاشيه الرسائل - لعله لأجل أن ما ورد بلسان التعليل كما في صحيحه زراره الآتيه يحتمل

ص: ٨٩

مع أنه (١) لا- موجب لاحتماله إلا احتمال كون اللام في «اليقين» للعهد إشاره إلى اليقين في «فانه على يقين من وضوئه» مع أن الظاهر أنه للجنس كما هو الأصل فيه «-» .

فيه العهد أيضا كما في هذه المضمرة، فلا بد من قرينه أخرى لإثبات أن اللام للجنس.

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

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، و ضمير «لاحتماله» راجع إلى «اختصاص» و هذا إشاره إلى المعمم الثاني، و حاصله: أنه لا وجه لاحتمال اختصاص «لا تنقض» في هذه الصحيحة بباب الوضوء إلا كون اللام للعهد، بأن يكون إشاره إلى اليقين في قوله:

«فانه على يقين من وضوئه» كما هو الحال في مثل قوله تعالى: (أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول) لكن لا وجه لاحتمال كون اللام هنا للعهد، لأن الظاهر كون اللام للجنس إلا مع قرينه موجه للحمل على العهد، و هي مفقوده هنا.

=====

(-). لم يظهر مستند هذا الأصل. مضافاً إلى معارضته بما اختاره في بحث ألفاظ العموم بقوله: «فالظاهر أن اللام مطلقاً تكون للترتين كما في الحسن و الحسين عليهما السلام، و استفاده الخصوصيات انما تكون بالقرائن التي لا بد منها لتعيينها على كل حال» و عليه تكون دلالته على العموم بالإطلاق لا- الوضع، و حيث ان القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع عن الإطلاق و المفروض أن إضافه اليقين إلى «من وضوئه» مما يصلح لاعتماد المتكلم عليه فالكلام محفوف بما يحتمل كونه قيماً، و لا دافع لهذا الاحتمال، و معه لا سبيل لإحراز الإطلاق.

و ما أفاده المحقق النائيني و وافقه سيدنا الأستاذ (قدهما) على ما حررته عنه من «عدم دخل الإضافه في الحكم، بل ذكر متعلق اليقين في الروايه انما هو لكون

اليقين من الصفات الحقيقيه ذوات الإضافة، فلا بد و أن يكون له إضافة إلى شىء و انما أضيف إلى خصوص الموضوع لأن الإضافة الخارجيه فى مورد السؤال كانت فى خصوص الموضوع...» غير وافٍ برفع الإجمال، لأن محصله عدم دلالة إضافة اليقين إلى متعلقه كالموضوع فى مقام الإثبات إلا على كون اليقين صفة حقيقيه ذات إضافة، كدلاله نفس اليقين على ذلك. و عليه فلا تدل الإضافة المزبوره على دخلها فى موضوع الحكم حتى تمنع عن دلالة الصحيحه على حجيه الاستصحاب فى جميع الموارد، إذ لا يقدر ذكر الإضافة فى استفاده الإطلاق من اليقين.

و وجه عدم وفائه بالغرض هو: أنه لا ملازمه بين مقامى الثبوت و الإثبات، ضروره أنه و ان لم يكن إشكال فى توقف اليقين ثبوتاً كالحب و البغض و نحوهما من الصفات الحقيقيه ذوات الإضافة على وجود متيقن فى لوح النفس الذى هو وعاء الصور العلميه، لامتناع حصول اليقين مطلقاً أو مهملاً لكنه لا يلازم ذكر متعلق اليقين دائماً فى مقام الإثبات، و لا عدم دلالتة حين ذكره فى الكلام إلا على مجرد التنبيه على كون اليقين من الصفات الحقيقيه ذوات الإضافة بحيث ينحصر دلالتة على ذلك و لا يدل على دخل متعلقه فى موضوع الحكم أصلاً.

أما الأول فيشهد له بعض الأخبار الآتية التى ذكر فيها اليقين مجرداً عن الإضافة إلى متعلقه الظاهره فى موضوعيه نفس اليقين من دون إضافته إلى شىء كقوله عليه السلام: «من كان على يقين فشك، و لا ينقض اليقين بالشك».

و أما الثانى فلاحتمال دخل متعلقه وجداناً فى الموضوع كسائر العناوين المأخوذه فى الخطابات، و لا يندفع احتمال الدخل إلا بالقرينه، و إلا فمع احتمال كل من الدخل، و التنبيه على كون اليقين من الصفات ذوات الإضافة لا يمكن استفاده الإطلاق من الصحيحه، للإجمال المانع عن الإطلاق الذى يتوقف عموم حجيه الاستصحاب عليه.

و بالجمله: فلا- ظهور لذكر متعلق اليقين فى كونه للتنبيه على أن اليقين من الصفات ذوات الإضافة حتى لا- يمنع من استظهار الإطلاق، بل الإجمال المانع عن استظهاره باقٍ بحاله. و الظاهر أنه اشتبه مقام الإثبات بالثبوت، فلا سبيل لإثبات الإطلاق الا التشبث بما أفاده المصنف (قده) من عدم تعلق «من وضوئه» باليقين بل بمجموع الجار و المجرور. و يتأكد المطلب بعدم معهوديه إضافه اليقين إلى متعلقه ب «من» بل بالباء، فيقال: «أنا متيقن بوضوئى، أو: على يقين بوضوئى» و جعل «من» بمعنى الباء خلاف الظاهر، و على هذا فلو فرض كون اللام للعهد أيضا لم يقدح فى عموم اليقين.

لكن ناقش فيه شيخنا المحقق العراقى (قده) أولا: بأنه مجرد احتمال لا يجدى شيئا ما لم يبلغ حد الظهور المعتد به. و ثانياً: بأن غاية ذلك خروج «من وضوئه» عن كونه من الجهات التقيديه لليقين إلى التعليليه، و مثله لا يوجب إطلاقاً فى اليقين المأخوذ فى الصغرى، فان اليقين و ان لم يكن مقيداً ب «من وضوئه» لكنه لا إطلاق له يشمل اليقين بغير الوضوء، لاستحاله إطلاق المعلول لحال فقد علتة، فالمراد باليقين هو اليقين الخاصّ أعنى المتعلق بالوضوء، و كون اللام للعهد معناه الإشارة إلى هذا اليقين الخاصّ. و ثالثاً: بأن القدر المتيقن فى مقام التخاطب مانع عن جريان مقدمات الحكمه التى يتوقف عليها الإطلاق، و بعد تيقن نوع اليقين المتعلق بالوضوء لا- مجال للأخذ بالإطلاق» لكن يمكن أن يقال باندفاع جميعها: أما المناقشه الأولى فبما عرفته من ظهور الكلام فيما ادعاه المصنف خصوصاً بملاحظه عدم تعدى اليقين إلى متعلقه إلا بالباء، فليس هو مجرد احتمال حتى يورد عليه بالإجمال.

و أما الثانيه فبأنه بعد فرض تعلق كل من «اليقين» و «من وضوئه» بالمقدر و هو الكون لأنهما من الظرف المستقر، يكون حاصله طرؤ قيدين عرضيين عليه.

و سبق (١) (فانه على يقين... إلخ) لا يكون قرينه عليه مع كمال الملاءمه مع الجنس أيضا (٢)، فافهم (٣).

مع (٤) أنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء، لقوه احتمال أن يكون

و مجرد سبق المدخول و هو اليقين في قوله عليه السلام: «فانه على يقين من وضوئه» لا- يكون قرينه على كون اللام للعهد، و ذلك لكمال الملاءمه مع الجنس أيضا، ضروره أن اليقين بالوضوء من أفراد طبيعه اليقين، فالملاءمه مع الجنس موجوده أيضا، و معها لا موجب لحمل اللام على العهد.

\*\*\*\*\*

(١). مبتدأ خبره «لا يكون» و هو دفع دخل مقدر، و قد تقدم بقولنا: «و مجرد سبق المدخول... إلخ» و ضمير «عليه» راجع إلى العهد.

(٢). أى: مع كمال الملاءمه مع العهد.

(٣). لعله إشاره إلى أن الملاءمه مع الجنس لا- تمنع عن كون اللام للعهد إذا كان مقتضى الصنائه العربيه حمله على العهد، فالعمده في منع العهد ظهور التعليل في إدراج المورد في القضييه الكليه الارتكازيه غير المختصه بباب دون باب.

(٤). أى: مع أن «اليقين» في «فانه على يقين» غير ظاهر... و هذا إشاره إلى وجه المعمم الثالث، و حاصله: منع ظهور «اليقين» في اليقين الوضوئى و لو قيل بكون «فانه» جزاء الشرط، و ذلك لأن هذا الظهور انما يكون إذا تعلق «من

=====

و لو كان اليقين المتعلق بالكون مضافاً إلى الوضوء لأجل كونه من الصفات الحقيقه ذوات الإضافه، فكأنه قيل: «فانه كائن على يقين و كائن على وضوء» و مع كون القيدين في رتبه واحده بالنسبه إلى المتعلق لا- تعليل و لا- تقييد لليقين بالوضوء، فيبقى إطلاقه سليماً عن المقيد و المانع.

و أما الثالثه فبما عرفته أيضا من أن القدر المتيقن في مقام التخاطب و ان كان صالحاً لتقييد الإطلاق، إلا أن المدعى كما مر تجريد اليقين عن حيثه إضافته إلى الوضوء، و بعد تجريده عنها و إلغاء خصوصيه الوضوء لا يبقى موضوع للإشكال.

(من وضوئه) متعلقاً بالظرف (١) لا- ب «يقين» و كان المعنى «فانه كان من طرف وضوئه على يقين» و عليه لا يكون الأوسط ( الأصغر ) إلا اليقين (٢)، لا اليقين بالوضوء (٣) كما لا يخفى على المتأمل.

و بالجملة (٤): لا يكاد يشك في ظهور القضية في عموم اليقين و الشك، خصوصاً (٥) بعد ملاحظه تطبيقها في الأخبار على غير الوضوء

وضوئه» ب «اليقين» حتى يكون من قيوده و متعلقاته، و أما إذا كان متعلقاً بمجموع الجار و المجرور و هو «على يقين» فلا يكون «من وضوئه» من قيوده، إذ يتعلق حينئذ بما يتعلق به قوله: «على يقين» و التقدير: «فانه كائن من طرف وضوئه على يقين» فيكون «اليقين» مطلقاً غير مقيد، كما يقال: ان زيداً من ناحيه عداله عمرو و علمه على يقين، فلا قيد في اليقين.

و عليه فلو أصرَّ القائل بأن اللام للعهد لم ينفعه ذلك لإثبات اختصاص جملة «و لا ينقض اليقين» بالوضوء، لفرض أن المعهود و هو «فانه على يقين» مهمل الخصوصية حسب الفرض، فاليقين المعهود مطلق غير مقيد بشئ ء حتى يدعى اختصاصه بالوضوء.

\*\*\*\*\*

(١). و هو «على يقين» لا المجرور فقط.

(٢). فصوره القياس من الشكل الأول هكذا: «كان المكلف على يقين من ناحيه وضوئه ثم شك في حدث النوم، و كل من كان على يقين و شك لم ينقضه به» و النتيجة وجوب بناء المكلف على اليقين السابق و عدم 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 خلاصه المعمّمات الثالثه و تأييدها بتطبيق الإمام عليه السلام للكبرى على موارد أخرى كالطهاره الخبثيه و الشك في الركعات و غيرهما.

(٥). قد تقدم هذا التأييد بقوله: «و يؤيده تعليل الحكم...» و قد تقدم توضيحه.

ص: ٩٤

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع في بيان الجبهه الرابعه المتكفله لإثبات حجيه الاستصحاب في كل من الشك في المقتضى و الرافع، و ضعف التفصيل بينهما، و توضيحه: أن من الأقوال في الاستصحاب - كما أشير إليه - التفصيل بين الشك في المقتضى و الرافع بالحجيه في الثانى دون الأول، و اختاره جمله من الأعيان قديماً و حديثاً كالمحقق الخوانسارى و صاحب الفصول و شيخنا الأعظم و المحقق النائينى و غيرهم قدس الله أسرارهم، و لَمَّا اهتم به الشيخ و غيره تعرّض له من تأخر عنه كالمصنف هنا و فى حاشيه الرسائل، و لا- بأس ببيان بعض كلمات أرباب هذا التفصيل ثم توضيح المتن، فنقول مستعيناً به عز و جل: قال المحقق الخوانسارى (قده) فى ذيل مسأله أجزاء الحجر ذى الجهات الثلاث عن ثلاثه أحجار فى جواب الاستدلال باستصحاب بقاء النجاسه: «الظاهر حجيه الاستصحاب بمعنى آخر، و هو أن يكون دليل شرعى على أن الحكم الفلانى بعد تحققه ثابت إلى حدوث حال كذا أو وقت كذا مثلاً- معين فى الواقع بلا- اشتراطه بشىء أصلاً، فحينئذ إذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره إلى أن يعلم وجود ما جعل مزيلاً له... إلى أن قال... الظاهر أن المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنه عند التعارض لا- ينقض به، و المراد بالتعارض أن يكون شىء يوجب اليقين لو لا الشك، و فيما ذكره ليس كذلك» و قال فى الفصول: «و أعلم أن المستفاد مما يعتمد عليه من هذه الأخبار... حجيه الاستصحاب فى الأشياء التى مقتضاها البقاء و الاستمرار لو لا عروض المانع بقرينه لفظ النقض، فان المفهوم منه اقتضاء الشىء المتيقن للبقاء على تقدير عدم طرؤ الناقض المشكوك فيه، إذ عدم البناء على بقاء ما علم ثبوته فى وقت لا يعد نقضاً له إذا لم يكن فى نفسه مقتضياً للبقاء... إلخ».

و قال شيخنا الأعظم: «ثم ان اختصاص ما عدا الأخبار العامه بالقول المختار واضح، و أما الأخبار العامه فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجيه

الاستصحاب فى جميع الموارد، و فىه تأمل قد فتح بابه المحقق الخوانسارى فى شرح الدروس، توضيحه: أن حقيقه النقض هو رفع الهيئه الاتصاليه...».

و توضيح كلام الشيخ: أن الأخبار المستدل بها على اعتبار الاستصحاب على طائفتين إحداهما؛ زز: خاصه، و ثانيتهما عامه، أما الخاصه كمضمرة زرارہ الوارده فى الوضوء و موثق عمار الوارد فى إعاره الثوب الطاهر من الذمى و غيرهما، فموردها الشك فى الرفع بعد الفراغ عن اقتضاء المستصحب للبقاء لو لا- المزيل. و أما العامه - مثل خبر محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام: «فان الشك لا- ينقض اليقين» و غيره - فهى أيضا تدل على القول المختار لوجود المقتضى و فقد المانع. و حيث ان المصنف ناقش كلام شيخنا الأ-عظم (قده) فى إثبات المقتضى لحجيه الاستصحاب فى خصوص الشك فى الرفع، و لم يتعرض لما أفاده فى دفع المانع عنه فلذا نقتصر فى توضيح مرام الشيخ على ما أفاده لإثبات المقتضى للقول بالاختصاص، و بيانه: أن معنى النقض الحقيقى رفع الهيئه الاتصاليه الحسيه الحاصله فى الأشياء و إبانة أجزاءها كنقض الحبل و الغزل و الجدار و نحوها مما يكون له هيئه اتصاليه حسيه، و منه قوله تعالى: (كالتى نقضت غزلها من بعد قوه أنكاثاً) و إذا تعذر حمله على المعنى الحقيقى فلا- بد من حمله على أقرب المجازات، و يدور الأمر فى المقام بين إرادته أحد معنيين مجازيين، الأول: رفع اليد عن الشىء الثابت مع وجود المقتضى لبقائه لو لا عروض المزيل كالطهاره و الزوجيه الدائميه، و الثانى: رفع اليد عن مطلق اليقين و ان لم يكن فى متعلقه استعداد الاستمرار، كاليقين بالزوجيه الانقطاعيه أو بإضاءه السراج إلى ساعتين لقله زيتة.

و من المعلوم أن الأقرب إلى المعنى الحقيقى هو الأول أعنى الأمر الثابت الذى فيه اقتضاء البقاء فى عمود الزمان، فكأنه عليه السلام قال: «لا ترفع اليد عن المتيقن الثابت القابل للاستمرار بالشك فى بقائه» وجه الأقربيه ما تقرر من أن الجملة المشتمله على فعل إذا تعلق به شىء و تعذر الأخذ بمدلول كليهما معاً قُدّم ظهور الفعل



على ظهور متعلقه، كما إذا قال المولى: «لا تضرب أحداً» فإن ظهور الضرب فى الضرب المؤلم حاكم على إطلاق «أحد» الشامل للأحياء و الأموات، و يكون خصوصيه الفعل منشئاً لتخصيص «أحد» بالأحياء، و لا يصير عموم المتعلق قرينه على تعميم الضرب لغير الأحياء. و فى المقام حيث كان إرادته رفع اليد عمّا من شأنه البقاء أقرب إلى معنى «النقض» الحقيقى، فلذا يتصرف فى عموم المتعلق أعنى «اليقين» و يختص بما فيه استعداد البقاء، و عليه فيتم المطلوب و هو اختصاص الاستصحاب بالشك فى الرفع.

فان قلت: أسند النقض فى الأخبار إلى نفس «اليقين» لا إلى «المتيقن» حتى يتصرف فيه بقرينه النقض و يحمل على خصوص ما يقتضى البقاء دون ما لا يقتضيه.

قلت: نعم، لكن المراد الجدّى منه هو المتيقن، إذ لو أريد النهى عن نقض اليقين فإما أن يكون النهى بلحاظ نفس اليقين، و إما بلحاظ آثاره، و كلاهما ممنوع، و سيأتى توضيحه عند تعرض الماتن له.

و قد تحصل: أن المنقوض فى أخبار الاستصحاب لا بد أن يكون مما يقتضى البقاء بحيث يكون الشك فى بقائه مستنداً إلى الشك فى وجود الرفع كالنوم و سائر النواقض المعهودة للوضوء. هذا توضيح مرام الشيخ (قده).

و أورد عليه المصنف بالبحث تاره فى مدلول ماده «النقض» و أخرى فى هيئه «لا-تنقض». و محصل ما أفاده حول ماده: أن النقض الذى هو ضد الإبرام و الإحكام انما أسند إلى نفس اليقين الذى هو أمر مبرم و شىء مستحكم، لكونه أقوى مراتب الإدراك، لما فيه من الجزم المانع عن احتمال النقيض، فهو مما يعتقد ببقائه و استمراره، بخلاف الظن، فانه لا يظن باستمراره بل يظن بزواله.

و بالجمله: فلا-محوج إلى جعل «النقض» مسنداً إلى «المتيقن» حتى يقال بعدم صحه اسناده إليه إلا-إذا كان المتيقن مما فيه اقتضاء البقاء و الدوام، لكونه

أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي، بل المسند إليه هو نفس اليقين المذى فيه معنى الإبرام و الاستحكام، لما عن شرح الإشارات من أن «اليقين هو التصديق بطرف مع الحكم بامتناع الطرف الآخر، و يعتبر فيه أمور ثلاثة الجزم و المطابقه و الثبات» و عليه فلا نظر إلى المتيقن حتى يعتبر فيه اقتضاء الدوام.

و يشهد لكون المصحح للإسناد هو اليقين نفسه لا متعلقه المقتضى للبقاء أمور:

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

ثانيها: أنه لو كان مصحح اسناد النقض إلى اليقين قابليه المتيقن للبقاء لا إبرام اليقين لصح اسناده إلى الحجر الذي يقتضى ثقله بقاءه في مكانه، بأن يقال:

«نقضت الحجر من مكانه» أى رفعته، مع عدم صحته و ركائته بلا إشكال. و عليه فمصحح الإسناد ثبات اليقين و استحكامه لا غيره.

ثالثها: صحه اسناد النقض إلى اليقين مطلقاً و ان تعلق بأمر لم يحرز اقتضاؤه للبقاء، و لذا يصح أن يقال: «لا تنقض اليقين باشتعال السراج بالشك فيه» حتى إذا لم يحرز اقتضاؤه للبقاء، كما إذا لم يعلم أن النفط الموجود فى السراج كان ليتراً واحداً أم نصف لتر، فعلى الأول يكون السراج مشتعلاً فعلاً، و الشك فى اشتعاله حينئذ ينشأ من احتمال رافع له كهبوب الرياح و غيرها، و على الثانى لا يكون مشتعلاً، لفناء الوقود.

و عليه فلا- موجب لجعل المنقوض هو المتيقن المذى فيه اقتضاء البقاء و الدوام بدعوى كونه أقرب إلى المعنى الحقيقي أعنى الأمر المبرم الحسى، فيتعين إرادته إذا دار الأمر بينه و بين إرادته مطلق رفع اليد عن شىء و لو لعدم المقتضى له.

و ذلك لما عرفت من صحه اسناد النقض إلى نفس اليقين، بل هو المتعين، لأنه ظاهر القضية كما عرفت، و إذا كان الإسناد بلحاظ نفس اليقين لا المتيقن صحت دعوى عموم اعتبار الاستصحاب للشك فى كل من المقتضى و الرافع. هذا بعض الكلام فى المادة. و أما الهيئه فسيأتى الكلام فيها إن شاء الله تعالى.

و هو ضد الإبرام (١) إلى اليقين (٢) و لو (٣) كان متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء البقاء و الاستمرار، لما (٤) يتخيل فيه من (٥) الاستحكام، بخلاف الظن، فانه (٦) يظن أنه ليس فيه إبرام و استحكام و ان كان متعلقاً بما فيه اقتضاء ذلك (٧)،

\*\*\*\*\*

(١). قال في القاموس: «النقض في البناء و الحبل و العهد ضد الإبرام، و إبرام الحبل جعله طاقين ثم فتنه، و الأمر أحكمه».

(٢). متعلق ب «اسناد النقض» و اسم «كان» ضمير راجع إلى اليقين.

(٣). كلمه «لو» وصلية، يعنى: و لو كان اليقين متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء البقاء و الاستمرار، كما إذا تعلق بالتدرجيات نظير العين الجارية التي تجف في بعض أيام السنه، فانه يبنى على جريانها عند الشك في الجفاف، لوجود اليقين بالجريان، و يسند النقض المنهى عنه إلى نفس اليقين به مع عدم اقتضاء المتعلق للبقاء.

(٤). تعليل لحسن اسناد النقض إلى اليقين لا المتيقن، و ضمير «فيه» راجع إلى اليقين، و هذا شروع في مناقشه كلام الشيخ الأعظم (قده) و لم يتعرض المصنف لما أفاده الشيخ أولاً حتى يورد عليه ثانياً، رعايه للاختصار، و لكنك عرفت ما رامه الشيخ ببيان واضح، فلاحظه للوقوف عليه.

(٥). بيان للموصول في «لما» و ضمير «فيه» راجع إلى اليقين، و استحكامه انما هو لكونه أجلى أنحاء الإدراكات و أقوى مراتبها.

(٦). أى: فان الظن لأجل تزلزله و عدم ثباته يظن بعدم استحكامه، فلا يصح اسناد النقض إليه و ان كان المظنون مما فيه اقتضاء البقاء لو خلى و طبعه، فلا يقال:

«لا- تنقض الظن بالوضوء بسبب الشك فيه» إذ لا- إبرام في الظن و هو الرجحان التوأم مع احتمال الخلاف حتى يصح اسناد النقض إليه، مع أن المظنون و هو الطهاره مما فيه اقتضاء البقاء، و ضمير «فانه» للشأن، و ضميراً «أنه، فيه» راجعان إلى الظن.

(٧). أى: اقتضاء البقاء، و اسم «كان» ضمير راجع إلى الظن.

و إلا (١) لما صحَّ أن يسند إلى نفس ما فيه المقتضى له، مع ركاكه (٢) مثل «نقضت الحجر من مكانه» و لما (٣) صحَّ أن يقال: «انتقض اليقين باشتعال السراج» فيما إذا شك في بقاءه للشك في استعداده (٤)، مع بداهه صحته و حسنه.

و بالجمله (٥): لا يكاد يشك في أن اليقين كالبيعه و العهد إنما يكون

\*\*\*\*\*

(١). أى: و ان لم يكن مصحَّح النقض ما فى اليقين من الإبرام و الاستحكام - بل كان المصحح له ما فى المتيقن من اقتضاء الدوام و الاستمرار - لكان استعمال النقض فيما فيه مقتضى البقاء صحيحاً مع عدم صحته. و هذا هو الشاهد الثانى المتقدم بقولنا: «ثانيها: أنه لو كان مصحَّح اسناد النقض... إلخ» و الضمير المستتر فى «يسند» راجع إلى النقض.

(٢). بل لا يصح استعماله، إذ المراد بنقض الحجر بقرينه «من مكانه» هو نقله إلى مكان آخر، و من المعلوم عدم ورود النقض بمعنى النقل. نعم إذا أريد به كسره و إبانه أجزائه فهو صحيح، لكن لا يلائمه قوله: «من مكانه» لأن هذه الكلمه قرينه على إرادته النقل من النقض، و هو غير معهود.

و بالجمله: فان أريد بنقض الحجر كسره و الفصل بين أجزائه كان بمعنى كسر الحجر، و صحته حينئذٍ منوطه باستعمال أبناء المحاوره.

(٣). معطوف على «لما صح» و هذا هو الشاهد الثالث المتقدم بقولنا: «ثالثها:

صححه اسناد النقض... إلخ».

(٤). أى: شك في بقاء الاشتغال من جهه الشك في استعداد السراج له، فقوله:

«للشك» متعلق ب «شك في بقاءه».

(٥). هذه نتيجة ما أثبتته من الشواهد الثلاثه على كون المسند إليه نفس «اليقين» و أن مصحَّح الإسناد هو إبرام اليقين و ثباته و استحكامه فى نفسه مهما كان متعلقه.

ص: ١٠٠

حُسن اسناد النقض إليه بملاحظته (١) لا- بملاحظته متعلقه، فلا ( و لا ) موجب (٢) لإرادته ما هو أقرب إلى الأمر المبرم أو أشبه بالمتين المستحكم مما فيه اقتضاء البقاء، لقاعده (٣) (إذا تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات) بعد تعذر إرادته مثل ذاك الأمر (٤) مما يصح اسناد النقض إليه حقيقة. فان قلت (٥):

\*\*\*\*\*

(١). أى: بملاحظته اليقين، وقد أُسند النقض إلى العهد والبيعه لما فيهما من ثبات الوصله، فمنه قوله تعالى: (و الذين ينقضون عهد الله من بعد ميثاقه) و (لا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها) و كذا فى نقض البيعه، و ضمير «إليه» راجع إلى اليقين.

(٢). يعنى: بعد صحه إسناد النقض إلى نفس اليقين لا موجب لما ذكره الشيخ الأعظم (قده) من إرادته المتيقن - الذى فيه اقتضاء البقاء - من اليقين. وقد عرفت أن أساس كلامه (قده) كان على إثبات اسناد النقض إلى المتيقن، و كون خصوص ما فيه استعداد البقاء أقرب إلى معنى النقض. لكنك عرفت أيضا أنه لا أساس له، و أن مصحح الإسناد هو استحكام اليقين، لا متعلقه حتى يفصل بين ما فيه استعداد الدوام وغيره، و من المعلوم أن وصف اليقين بما هو اعتقاد جازم لا يفرق فيه بين تعلقه بما يبقى فى عمود الزمان و ما لا يبقى، فالمناط هو اليقين بما أنه مرتبه راسخه من العلم غير قابله للزوال.

(٣). تعليل للمنفى و هو قوله: «إرادته» كما نصّ عليه شيخنا الأعظم (قده).

(٤). أى: ذاك الأمر المبرم المحسوس.

(٥). المستشكل يريد إثبات مقاله الشيخ الأعظم (قده) من اختصاص حجيه الاستصحاب بالشك فى الرفع، و عدم حجيته فى الشك فى المقتضى، و لا يخفى أن هذا الإشكال ليس تتمه لكلام الشيخ و ان كان مرتبطاً بأصل دعواه، و انما هو

ص: ١٠١

إشاره إلى دليل آخر على اختصاص أخبار الاستصحاب بالشك في الرفع، ذكره الماتن في حاشيه الرسائل بقوله: «نعم يمكن تقريب دلالة الأخبار على الاختصاص بالشك بالرفع بوجه أدق و أمتن، و هو: أنه قد عرفت أن استعمال لفظ النقض فيها انما هو بلحاظ تعلقه باليقين، و قد عرفت أيضا أنه لا يصح النهي عنه بحسبه إلا فيما انحل اليقين حقيقه و اضمحل كما في مورد قاعده اليقين، أو مسامحه كما في الشك في الرفع في مورد الاستصحاب... إلخ».

و توضيحه: أنه لا ريب في امتناع تعلق وصفى اليقين و الشك بأمر واحد في زمان واحد لكونهما متضادين، فلا بد من اختلاف زمانيهما أو متعلقيهما، فان اتحد المتعلق و تغاير زمان حصول اليقين و الشك - بحيث تعذر اجتماعهما - كان مورد قاعده اليقين، كما إذا تيقن يوم الجمعة بعداله زيد ثم شك يوم السبت في عدالته بنحو انتقض يقينه السابق بسبب سرايه الشك إلى العداله في يوم الجمعة. و ان تعدد المتعلق و اتحد زمان حصول الوصفين بأن تعلق اليقين بحدوث الشىء و الشك في بقاء ذلك الحادث كان مورد الاستصحاب، لاجتماع اليقين و الشك زماناً في الاستصحاب، لأنه في حال شكه في البقاء يكون متيقناً بالحدوث.

إذا عرفت هذا فاعلم: أن صحه اسناد النقض إلى اليقين في قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» تتوقف على كون الشك ناقضاً لليقين و هادماً له حقيقه كنقض النوم مثلاً للطهاره، و هذا المعنى انما يتصور في قاعده اليقين، لسرايه الشك فيها إلى اليقين و انمحاء صوره العلميه عن لوح النفس، دون الاستصحاب، لبقاء اليقين على حاله، ضروره أن الشك في الاستصحاب يكون في البقاء دون الحدوث، فالشك مجتمع مع اليقين لا ناقض له حتى يصح النهي عن نقضه به، و حيث ان الشارع الأقدس طبق هذه الجمله على الاستصحاب في مضمرة زواره من اليقين بالوضوء و الشك في انتقاضه بالخفقه و الخفتين، فلا جرم يكون اسناد النقض إلى

نعم (١)، ولكنه حيث لا- انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقه (٢)، فلو لم يكن هناك اقتضاء البقاء في المتيقن لما (٣)  
صح إسناد

اليقين بعنايه المجاز و هي: أن متعلق اليقين لمّا كان من شأنه البقاء لوجود مقتضيه كان كأنه متيقن البقاء في آن الحدوث، فاليقين تعلق بحدوثه حقيقه و ببقائه اعتباراً نظير ثبوت المقبول كالنطفه بثبوت القابل كالإنسان، فان ثبوت المقبول بالذات ثبوت للقابل بالعرض، و اليقين بالمقبول يقين بالقابل اعتباراً، فذلك اليقين السابق بالحدوث ذاتاً يقين ببقائه اعتباراً لأجل قابليته للبقاء، و المفروض أن اليقين بالبقاء قد ارتفع و تبدل بالشك، و صح بالمسامحه أن يقال: انه اضمحل، و يصح حينئذ النهي عنه بحسب العمل. و هذا بخلاف الشك في المقتضى، لعدم انحلال اليقين فيه لا حقيقه و لا مسامحه.

و الحاصل: أن اليقين في الاستصحاب و ان لم يُنقض حقيقه، فالإسناد لا- يخلو من مسامحه، إلا أنه فرق بين تعلق اليقين بما من شأنه البقاء و الدوام و ما ليس كذلك، إذ في الأول يتعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين، فيقوى شباهته بما إذا انتقض اليقين حقيقه كما في قاعده اليقين، بخلاف الثاني، إذ لا يصح أن يقال:

لولا الشك في الراجع لكان على يقين بالبقاء.

هذا بيان ما أفاده المصنف هنا و في الحاشيه، و قد عرفت أنه وجه آخر لتخصيص أخبار الاستصحاب بموارد إحراز المقتضى و الشك في الراجع.

\*\*\*\*\*

(١). أى: سلمنا أن اسناد النقض إلى اليقين في صحيحه زواره و غيرها انما هو بلحاظ نفسه دون المتيقن، و لكن الشأن حيث لا انتقاض... إلخ.

(٢). ضروره كون الشك في البقاء لا في أصل الحدوث، و إلا كان مورداً لقاعده اليقين، حيث ينتقض فيها اليقين حقيقه بسبب سرايه الشك إليه.

(٣). جواب «لو لم يكن» و جمله الشرط و الجواب جواب لقوله: «حيث لا- انتقاض». و محصله: أن اسناد النقض في باب الاستصحاب إلى اليقين ليس حقيقياً، لبقاء اليقين بالحدوث على حاله، و الإسناد المجازى منوط بكون المتيقن

ص: ١٠٣

الانتقاض إليه بوجه و لو مجازاً، بخلاف ما إذا كان (١) هناك، فانه (٢) و ان لم يكن معه أيضاً (٣) انتقاض حقيقه، إلا (٤) أنه صحَّ إسناده إليه مجازاً، فان اليقين معه (٥) كأنه تعلق بأمر مستمر مستحكم قد انحل و انفصم بسبب الشك فيه من جهة الشك في رافعه.

قلت (٦): الظاهر أن وجه الإسناد هو لحاظ اتحاد متعلقى اليقين

مما يقتضى البقاء و الدوام.

\*\*\*\*\*

(١). أى: إذا كان اقتضاء البقاء محرزاً فى المستصحب.

(٢). الضمير للشأن، و ضمير «معه» راجع إلى اقتضاء البقاء فى المتيقن.

(٣). أى: كما إذا لم يكن من شأن المتيقن البقاء و الاستمرار، و «انتقاض» اسم «يكن» و التعبير بالنقض كما فى الصحيحه أولى من التعبير بالانتقاض.

(٤). استدراك على قوله: «و ان لم يكن» و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «إليه» راجع إلى اليقين، يعنى: أن مصحح الاستعمال المجازى فى اسناد النقض إلى اليقين انما يوجد فى خصوص مورد إحراز المقتضى و الشك فى الرفع.

(٥). أى: مع اقتضاء المتيقن للبقاء، و ضمير «كأنه» راجع إلى اليقين.

(٦). هذا جواب الإشكال، و قد ذكره فى حاشيه الرسائل بعد بيان الدليل المتقدم بما لفظه: «لكنك عرفت أن الظاهر أن وجه إطلاق النقض و اسناده إلى اليقين فى مورد الاستصحاب انما هو بملاحظه اتحاد متعلقى اليقين و الشك ذاتاً و عدم ملاحظه تعددهما زماناً» و محصله: أن الإشكال المتقدم مبنى على دخل الزمان فى متعلقى اليقين و الشك، ضروره مغايره المقيد بالزمان الأول للمقيد بالزمان الثانى، فان عداله زيد يوم الجمعه التى هى مورد اليقين تغاير عدالته فى يوم السبت التى هى مورد الشك، و من المعلوم أن الشك فى عدالته يوم السبت لا يوجب زوال اليقين بعدالته يوم الجمعه حتى يصح اسناد النقض إليه، فلا بد من اعتبار مصحح للإسناد و هو ما تقدم من العناية و المسامحه.



لكن الظاهر إمكان الإسناد بعنايه أخرى أقرب إلى أذهان العرف، و هي تجريد الشك و اليقين عن الزمان و لحاظ اتحاد متعلقيهما، يعنى إلغاء متعلق اليقين من حيث كونه حدوث الشئ ء، و متعلق الشك من حيث كونه بقاءه، فكأن هذين الوصفين تعلقاً بذات واحده و هي العدالة، و حيث كان الملحوظ نفس المتعلق كان هذا المقدار كافياً فى صحه اسناد النقض إلى اليقين، و لا يبقى مجال لتخصيص مفاد الأخبار بالشك فى الرفع فقط. ففى المثال المتقدم يصح أن يقال: «عُلمت العدالة ثم شكَّ فيها» فبلحاظ اتحاد متعلقى اليقين و الشك ذاتاً يصح اسناد النقض إلى اليقين، و يقال: انتقض اليقين بعداله زيد بالشك فيها سواء أ كان المتيقن مقتضياً للبقاء أم لا.

فان قلت: ان اسناد النقض إلى اليقين حيث كان مجازياً على كل حال، فمقتضى قاعده «إذا تعذرت الحقيقه فأقرب المجازات أولى» هو حمل «النقض» على رفع اليد عن خصوص اليقين المتعلق بما فيه اقتضاء البقاء، لكونه أقرب إلى المعنى الحقيقى من حملة على رفع اليد عن مطلق اليقين و ان تعلق بما ليس فى ذاته اقتضاء الدوام، و عليه يختص اعتبار الاستصحاب بالشك فى الرفع دون المقتضى، فثبت مدعى الشيخ (قده).

قلت: و ان كان ذلك أقرب ظاهراً، إلا- أن المدار فى الأقربيه إلى المعنى الحقيقى هو العرف لا العقل، و اليقين المتعلق بما فيه اقتضاء البقاء أقرب إلى المعنى الموضوع له اعتباراً لا عرفاً، لما عرفت من كون النقض مسنداً إلى نفس اليقين الذى هو أمر مبرم من دون لحاظ العرف لمتعلقه، فلا- يتفاوت فى نظرهم بين كون متعلق اليقين مما فيه اقتضاء البقاء و بين كونه مما لم يكن فيه ذلك، فالأقربيه بنظر العقل لا توجب اختصاص حجيه الاستصحاب بالشك فى الرفع بعد كون المناط فى الأقربيه نظر العرف المتبع فى تشخيص مداليل الخطابات الشرعيه كما لا- يخفى. و يشهد له أن العرف لا- يفهم من تشبيه زيد مثلاً- بالأسد إلا الشجاعه، مع كون الأقرب عقلاً إلى

و الشك ذاتاً و عدم ملاحظه تعددهما زماناً، و هو (١) كافٍ عرفاً في صحه اسناد النقض إليه و استعارته (٢) له بلا تفاوت في ذلك (٣) أصلاً في نظر أهل العرف بين ما كان هناك اقتضاء البقاء و ما لم يكن. و كونه (٤) مع المقتضى أقرب بالانتقاض و أشبه لا يقتضى تعينه ( تعينه ) لأجل قاعده «إذا تعذرت الحقيقه» فان (٥) الاعتبار في الأقربيه إنما هو بنظر

الحيوان المفترس هو الواجديه لجميع صفات الأسد، لا خصوص الشجاعه التي هي إحدى صفاته.

\*\*\*\*\*

(١). أى: اتحاد متعلقى اليقين و الشك ذاتاً كافٍ في صحه اسناد النقض إلى اليقين.

(٢). أى: استعاره النقض لليقين، و هو عطف تفسيرى ل «صحه اسناد».

و وجه الاستعاره تشبيه اليقين بالأمر المبرم المستحكم، و إثبات أثره و هو الانفصام للمشبه، فالمقصود من التشبيه إثبات قابليه اليقين للانتقاض، فيكون نظير «و إذا المنيه أنشبت أظفارها».

(٣). أى: في صحه اسناد النقض إلى اليقين. و الحاصل: أن تمام المناط في صحه إطلاق النقض على شىء هو إبرامه و اقتضاؤه للبقاء سواء أ كان الشك فيه للشك في المقتضى أم الراجع، و يشهد له صحه إطلاق النقض في مورد انتفاء المقتضى كصحته عند وجود الراجع، فيقال: «التيتم ينتقض عند وجدان الماء» كما يقال: «ينتقض بالحدث» بلا تفاوت بين الاستعمالين عرفاً.

(٤). مبتدأ خبره «لا يقتضى» و ضميره راجع إلى النقض، و هو دفع توهم تقدم بيانه بقولنا: «فان قلت: ان اسناد النقض... قلت: و ان كان ذلك أقرب... إلخ».

(٥). تعليل لقوله: «لا يقتضى». و قد تقدم تقريبه في قولنا: «قلت: و ان كان ذلك أقرب... إلخ».

ص: ١٠٦

العرف (١)، لا الاعتبار، وقد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله (٢).

هذا كله في المادة (٣).

و أما (٤) الهيئه فلا محاله يكون المراد منها النهى عن الانتقاض

\*\*\*\*\*

(١). كما عرفت في تشبيه زيد بالأسد، فان المتبع في صحه الاستعمالات المجازيه هو النظر العرفى دون الدقه العقليه.

(٢). أى: أهل العرف، و الأولى إسقاط «أهله» رعايه للإيجاز.

(٣). أى: فى ماده النقض، و قد عرفت أن كلمه «النقض» لا تصلح لأن تكون قرينه على تخصيص عموم دليل الاستصحاب بالشك فى الراجع.

(٤). هذا ناظر إلى ما أفاده الشيخ الأعظم من اقتضاء هيئه «لا تنقض» لتخصيص عموم «اليقين» بموارد الشك فى الراجع بإرادته المتيقن من اليقين. و المصنف يمنع هذه الدلاله. و تفصيله: أن قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين» و ما هو بمنزلته يحتمل فيه وجوه أربعة:

أحدها: نقض نفس اليقين كما هو ظاهر القضية. ثانيها: نقض آثار اليقين و أحكامه الشرعيه. ثالثها: نقض نفس المتيقن. رابعها: نقض آثار المتيقن و أحكامه.

و على التقادير لا يمكن أن يراد بالنقض معناه الحقيقى الذى هو فعل اختيارى.

أما بالنسبه إلى نفس اليقين فلوضوح انتقاضه قهراً بعروض الشك، فلا وجود لليقين حتى يصح تعلق النهى بنقضه، و من المعلوم اعتبار كون الفعل المتعلق به الأمر أو النهى مقدوراً للعبد، و عدم صحه تعلق التكليف بغير المقدور.

و أما بالنسبه إلى أحكام اليقين، فلأن الحكم تابع لموضوعه وجوداً و عدماً، فمع انتفاء الموضوع ينتفى الحكم أيضاً، و إلا يلزم الخلف و المناقضه كما قرر فى محله، فإذا فرض كون اليقين موضوعاً لأحكام شرعيه فلا محاله تنتفى بانتفائه كارتفاع وجوب التصديق إذا نذر ذلك ما دام متيقناً بحياه زيد، و زال يقينه.

مضافاً إلى: أن حدوث الأحكام و بقاءها بيد الشارع، فلا معنى لإبقاء العبد

أحكام الشرع إلا- بحسب العمل، فوجوب البقاء على حاله السابقه حكم شرعى أمره بيد الشارع، و لكن العمل به و امتثاله من الأفعال الاختياريه للمكلف.

و أما بالنسبه إلى المتيقن كالوضوء و الحياه و غيرهما، فلأن بقاء المتيقن فى الخارج تابع لعلته المبقية، فان كانت هى باقيه فهو باقٍ، و إلا- 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.

و أما بالنسبه إلى آثار المتيقن كجواز الدخول فى الصلاه و غيرها مما يشترط فيه الطهاره، فلما تقدم فى آثار المتيقن من عدم كون الأحكام الشرعيه تحت قدره المكلف و اختياره.

و بالجملة: فالنقض الحقيقى غير مرادٍ هنا قطعاً سواء أريد باليقين نفسه كما هو ظاهر القضية، أم المتيقن من باب المجاز فى الكلمه، أم آثار المتيقن بالإضمار و تقدير «آثاره» بأن يكون قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين» بمنزله قوله «لا تنقض آثار المتيقن» فيكون هنا مجازان أحدهما فى الكلمه، لأنه استعمل اليقين فى المتيقن، و الآخر فى الحذف و هو تقدير «الآثار» المضاف إلى اليقين الذى أريد به المتيقن.

و إذا ثبت عدم كون النقض حقيقياً على كل تقدير، فلا محاله يراد به النقض من حيث العمل، لأنه مما يمكن تعلق النقض به، إذ مرجع عدم النقض حينئذ إلى عدم رفع اليد عن العمل السابق الواقع على طبق اليقين، فكأنه قيل: «أبق عملك المطابق لليقين» و هذا المعنى قابل لتعلق الخطاب به، لأنه فى حال اليقين بالوضوء كان يصلّى و يطوف و يمس كتابه المصحف مثلاً، و فى حال الشك يبقى هذه الأعمال. و لا- فرق فى إرادته إبقاء العمل من «لا تنقض» بين إرادته المتيقن من «اليقين» و إرادته آثار اليقين، و إرادته آثار المتيقن منه.

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

بحسب البناء و العمل (١) لا الحقيقه، لعدم (٢) كون الانتقاض بحسبها ( بحسبهما ) تحت الاختيار سواء كان متعلقاً باليقين كما هو (٣) ظاهر القضية، أم بالمتيقن، أم ب آثار اليقين بناءً (٤) على التصرف فيها بالتجاوز (٥) أو الإضمار (٦)،

بما فيه اقتضاء البقاء و تعلقه بما ليس فيه ذلك، لوضوح صدق الإبقاء عملاً في كلتا صورتين على حدّ سواء في نظر العرف. و عليه فمن حيث الهيئه أيضاً لا سبيل لاستفاده اختصاص حجيه الاستصحاب بالشك في الرفع، هذا.

و قد اتضح أيضاً عدم الوجه في التصرف في «لا- تنقض» بإرادة المتيقن من اليقين، أو الإضمار بإرادة آثار اليقين كما ذكره الشيخ بناء منه على كون النقض محمولاً على معناه الحقيقي لو بنى على أحد هذين التصرفين. و ذلك لما عرفت من عدم كون النقض حقيقياً على كل تقدير، فلا يجدى التصرف المزبور في صحه حمل النقض على معناه الحقيقي.

\*\*\*\*\*

(١). عطف تفسيري للبناء كما قد يعبر عنه أحياناً بالبناء العملي، الذي هو المطلوب في الاستصحاب و سائر الأصول العمليه دون البناء القلبي و الالتزام النفساني، و ضمير «منها» راجع إلى «الهيئه» و «بحسب» متعلق ب «الانتقاض».

(٢). تعليل لقوله: «فلا محاله يكون...» و ضمير «بحسبها» راجع إلى الحقيقه.

(٣). أى: تعلق النقض باليقين ظاهر قوله: «لا تنقض اليقين» بحسب الوضع الأدبي، لكون اليقين مفعولاً ل «لا تنقض».

(٤). قيد لكل من «المتيقن و آثار اليقين» و هما الاحتمال الثالث و الثاني من الاحتمالات الأربعة المتقدمه، و ضمير «فيها» راجع إلى القضية.

(٥). يعنى: المجاز في الكلمه بإرادته المتيقن من اليقين.

(٦). بتقدير «الآثار» أى: آثار اليقين. و هذا و ما قبله من التجوز تعريض

بداهه (١) أنه كما لا- يتعلق النقض الاختيارى القابل لورود النهى عليه بنفس اليقين (٢) كذلك لا يتعلق بما كان (٣) على يقين منه، أو أحكام (٤) اليقين، فلا يكاد (٥) يجدى التصرف

بكلام الشيخ (قده).

\*\*\*\*\*

(١). تعليل للتعميم الذى ذكره بقوله: سواء كان متعلقاً باليقين... إلخ.

(٢). لانتقاضه قهراً بتبدله بالشك، فلا معنى للنهى عن نقضه.

(٣). و هو المتيقن كالوضوء فى مضمرة زواره، و وجه عدم صحه النهى عن نقضه هو ما عرفت من أن بقاء الوضوء فى الخارج تابع لعلته المبقية له من عدم طروء الناقض لا بإبقاء المكلف له.

(٤). معطوف على «ما» الموصول، يعنى: كذلك لا- يتعلق النهى عن النقض بأحكام اليقين، لأن الحكم الشرعى المترتب على اليقين ينتفى بزوال اليقين كما هو شأن انتفاء كل حكم بانتفاء موضوعه، و لا معنى للنهى عن نقضه حينئذ.

(٥). هذه نتيجة ما تقدم من أن الإبقاء من حيث العمل لا يفرق فيه بين تعلق اليقين بما من شأنه الدوام و بما ليس كذلك، و فيه ردّ على كلام الشيخ الأعظم (قده) حيث انه بعد بيان اختصاص النقض بما إذا كان الشك فى الرفع، قال ما لفظه:

«ثم لا- يتوهم الاحتياج إلى تصرفٍ فى اليقين بإرادته المتيقن منه، لأن التصرف لازم على كل حال، فان النقض الاختيارى القابل لورود النهى عليه لا- يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير، بل المراد نقض ما كان على يقين منه و هو الطهاره السابقه أو أحكام اليقين» فان ظاهره إمكان إرادته النقض الاختيارى إذا كان متعلقاً بالمتيقن أو أحكام اليقين، و عدم إمكان إرادته إذا تعلق بنفس اليقين.

لكن قد عرفت عدم إمكان إرادته النقض الاختيارى مطلقاً و ان تعلق بالمتيقن أو آثار اليقين، فلا مجوز للتقدير أو الإضمار، إذ المفروض أن هذا التصرف لا يوجب حمل النقض على معناه الحقيقى حتى يجوز ارتكابه.

ص: ١١٠

بذلك (١) فى بقاء الصيغه على حقيقتها، فلا مجوّز له (٢) فضلاً عن (٣) الملزم كما توهم «-» .

لا يقال: لا محيص عنه (٤)،

مضافاً إلى منع لزوم التصرف حتى لو صحّ به حمل النقص على حقيقته، ووجه المنع دوران الأمر بين التصرف فى الصيغه بإرادته النقص العملى، و فى اليقين بإرادته المتيقن أو آثار اليقين، و التصرف فى الهيئه أهون من ارتكاب المجاز فى اليقين، لعدم وجود علاقه تصحّح استعمال اليقين فى المتيقن. هذا مع ما عرفت من أن المناسب للنقص نفس اليقين بما هو أمر مبرم.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالتجاوز أو الإضمار.

(٢). أى: للتصرف بالتجاوز أو الإضمار، و ضمير «حقيقتها» راجع إلى الصيغه.

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

(٤). أى: لا محيص عن التصرف فى متعلق النقص و إرادته نفس المتيقن، و غرض المستشكل تثبيت ما أفاده شيخنا الأعظم من إرادته المتيقن من اليقين فى قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين» و ذلك لأن اليقين فى الصحيحه - أعنى اليقين بالوضوء - طريقى محض، ضروره أن الآثار الشرعيه من جواز الدخول فى الصلاه و غيره تترتب على نفس الوضوء لا على اليقين به، فلا أثر لليقين حتى يترتب عليه بنهى الشارع عن النقص، و إنما يصح ذلك فى اليقين الموضوعى الذى يترتب عليه شرعاً آثار

=====

(-). هذا الإشكال غير وارد على الشيخ، لأنه قال بعد عبارته المتقدمه: «و كيف كان فالمراد إما نقض المتيقن، فالمراد بالنقص رفع اليد عن مقتضاه، و إما نقض أحكام اليقين أى الثابته للمتيقن من جهه اليقين، و المراد حينئذ رفع اليد عنها...» و هو يدل بوضوح على إرادته النقص العملى الذى هو فعل اختيارى قابل لورود النقص عليه، لا الحقيقى. نعم قد يوهم كلامه الأول إرادته النقص الحقيقى، لكن لا بد من ملاحظه تمام كلامه لاستفاده مرامه زيد فى علو مقامه.

ص: ١١١

فان (١) النهى عن النقض بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبه إلى اليقين و آثاره، لمنافاته (٢) مع المورد.

فانه يقال: إنما يلزم (٣) لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه و بالنظر

و أحكام، لصحه الحكم ببقاء الأثر المرتب على اليقين بعد زواله. و لكن المفروض كون اليقين فى مورد الصحيحه طريقاً محضاً، و عليه فهذا التصرف لازم لا أنه بلا ملزم.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل ل «لا محيص» و قد عرفت تقريره بقولنا: «و ذلك لأن اليقين فى الصحيحه... إلخ».

(٢). أى: لمنافاه النقض بحسب العمل مع مورد الصحيحه حيث يكون اليقين فيه طريقاً محضاً إلى الموضوع.

(٣). أى: انما يلزم المنافاه مع المورد. و هذا دفع الإشكال، و حاصله: أن متعلق النقض و ان كان مفهوم اليقين الذى يقتضى الاستقلاله، إلا أنه يكتسب الآليه و الطريقيه من مصاديقه الخارجيه، و بيانه: أن اليقين الخارجى بكل شىء يكون مغفولاً عنه، بحيث لا يرى المتيقن - بالكسر - إلا نفس المتعلق من دون التفات إلى الصوره الذهنيه التى هى متعلقات العلم حقيقه، لكن المرئى و هو الصوره الذهنيه - لمكان رؤيه الخارج له - لا يرى الا خارجياً، نظير الصوره المنعكسه فى المرآه فان الرئى يرى نفسه و ان كان المرئى حقيقه هو ظلّه.

و بالجملة: فمصاديق اليقين كلها طرق و آلات لكشف متعلقاتها، و لما كان وجود الطبيعى عين الأفراد، فلا بد من كون الطبيعى كمصاديقه ليتحد معها و ينطبق عليها، فلا محاله تسرى الآليه من المصاديق الخارجيه إلى الطبيعى أعنى اليقين الذى أسند إليه النقض، فيكتسب اليقين الكلى من أفراد المرآتية و الطريقيه، فيكون اليقين الكلى الذى يسند إليه النقض فى ظاهر القضيه ملحوظاً طريقاً. و بهذه العنايه ينطبق نقض اليقين على المورد، فكأنه قال: «لا تنقض المتيقن» و على هذا فالموضوع هو المتيقن لا اليقين.

ص: ١١٢



الاستقلالي، لا (١) ما إذا كان ملحوظاً بنحو المرآتيه و بالنظر الآلي كما هو (٢) الظاهر في مثل قضيه «لا تنقض اليقين» حيث تكون ظاهره

و نظير المقام النص الوارد في وجوب إعادة الصلاة على من استيقن أنه زاد فيها، فان الموضوع لوجوب الإعادة نفس زياده الركن لا- اليقين بها، غايه الأمر أن اليقين يوجب تنجزه. و نظيره أيضا في المحاورات العرفيه ما يقال: «إذا علمت بمجىء زيد فأكرمه» مع أن لُب مراد المولى إكرام زيد على تقدير المجىء لا- على العلم به، و انما يؤخذ العلم في الخطاب طريقاً و مرآة لمتعلقه، و لذا يقوم كل كاشف عن الواقع مقامه.

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

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «لو كان» و اسم «كان» ضمير راجع إلى اليقين.

(٢). أى: كون اليقين ملحوظاً بنحو المرآتيه هو الظاهر من قضيه «لا- تنقض اليقين» و لعله لأن الغالب في اليقين المأخوذ في الخطابات هو الطريقيه، و هذه الغلبه توجب الظهور في خلاف الموضوعيه. أو بملاحظه مناسبه الحكم و الموضوع في خصوص أخبار الاستصحاب، فانها خطابات ملقاه إلى العرف، و ليس مفادها عندهم ترتيب آثار اليقين، بل ظاهره في معنى كنائي و هو جعل حكم مماثل تبعداً إذا كان المستصحب حكماً شرعياً، و جعل حكم مماثل لحكم المستصحب إذا كان موضوعاً لحكم شرعى.

و الوجه في هذا الظهور الكنائي تعذر تعلق هيئه «لا تنقض» بنفس اليقين، لانتقاضه قهراً، و لا ب آثار اليقين، لأنها أحكام عقليه غير قابله للجعل التشريعى، و لا نفس المتيقن، لأنه ان كان حكماً فبقاؤه و ارتفاعه بيد الشارع لا بيد العبد، و ان كان موضوعاً لحكم شرعى، فكذلك، لأن بقاءه تابع لاستعداد ذاته للبقاء، لا بيد المكلف حتى يبقيه. فيتعين حينئذ كون مفاد الجملة جعل حكم مماثل.

ص: ١١٣

عرفاً في أنها كناية عن لزوم البناء والعمل بالتزام (١) حكم مماثل للمتيقن تعبداً إذا كان (٢) حكماً، و لحكمه (٣) إذا كان موضوعاً، لا (٤) عبارته عن لزوم العمل ب آثار نفس اليقين بالالتزام (٥) بحكم مماثل لحكمه شرعاً و ذلك (٦) لسرايه الآليه من اليقين الخارجى إلى مفهومه الكلى،

\*\*\*\*\*

(١). الأولى تعديته ب «على» ليصح تعلقه بكل من البناء والعمل، لأنه لم يعهد تعديه البناء - بمعنى العمل - بالباء، فلاحظ.

(٢). يعنى: إذا كان المتيقن حكماً كما فى استصحاب الأحكام كالوجوب.

(٣). أى: و لحكم المتيقن إذا كان المستصحب من الموضوعات ذوات الآثار الشرعيه كالحياه و العداله و الغنى و الفقر و غيرها. و لا يخفى أن مدلول أخبار الاستصحاب أمر واحد و هو الكناية عن لزوم العمل بالمتيقن السابق تعبداً، و لكن يختلف هذا البناء العملى باختلاف المستصحب، فقد يكون إنشاء حكم مماثل لنفسه ان كان حكماً، و قد يكون إنشاء حكم لمثل حكمه ان كان المستصحب موضوعاً ذا أثر شرعى، فالاختلاف فى مصاديق ذلك المكنى عنه لا فى نفس مفاد دليل الاستصحاب.

(٤). معطوف على «ظاهره عرفاً» يعنى: لا أن قضيه «لا تنقض» لزوم العمل ب آثار نفس اليقين حتى ينافى مورد الروايه من جهه كون اليقين فيها طريقاً قطعاً.

(٥). ظرف مستقر نعت لقوله: «العمل» يعنى: لإبطط:: أنها عبارته عن لزوم العمل ب آثار نفس اليقين الحاصل ذلك - أى العمل ب آثار اليقين - بالالتزام بحكم مماثل لحكم اليقين.

(٦). تعليل لقوله: «كما هو الظاهر» و دفع لتوهم تقدم بيانه، و محصل التوهم: أن الطريقيه و الاستقلاليه من الحالات العارضه على اليقين المصدقى دون المفهومى، لوضوح أن مفهوم اليقين لا- يكون مرآه حتى يلاحظ فيه المرآتيه، كما أن مفهوم المرآه لا يكون آله للنظر و الإراءه، بل مصداقه الخارجى، و من الواضح

ص: ١١٤

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

أن اليقين في قولهم عليهم السلام: «لا- تنقض اليقين» قد استعمل في المفهومى منه، فكيف يُلاحظ مرآة للمتيقن؟ بل لا بد من إرادته الاستقلالى منه، فيتوجه حينئذ إشكال المنافاه مع اليقين بالوضوء الذى هو مورد الروايه، إذ لا ريب فى إرادته الآلى من هذا اليقين.

وقد أجاب المصنف عنه بقوله: «و ذلك لسرايه» وقد عرفت توضيحه بقولنا:

«و لما كان وجود الطبيعى عين الأفراد فلا بد... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). أى: يؤخذ اليقين - فى موضوع حكم الشارع بحرمه النقض - مثلاً- بلحاظ مرآتى و يكون تمام الموضوع ذات المتيقن، و حيث انه لم يستعمل هذا اليقين فى أفراده التى يكون النَّظر إليها استقلالياً لكونها جزءً موضوع الحكم أو تمام الموضوع، كان النَّظر إلى هذا المفهوم الكلى أيضاً آلياً، لسرايه أحكام المصاديق إلى الطبيعى.

(٢). أى: عدم دخل اليقين فى موضوع الحكم، لكون الموضوع ذات المتيقن.

(٣). هذا عدل لقوله: «فيؤخذ» أى: ربما يؤخذ اليقين فى موضوع يكون لليقين دخل فى الموضوع، فتسرى الاستقلاليه من مصاديق ذلك اليقين إلى الكلى المأخوذ فى لسان الدليل، لأن اليقين المستعمل فى الأفراد بلحاظ استقلالى يستعمل فى المفهوم الكلى أيضاً بلحاظ استقلالى.

(٤). إذا لم يكن للواقع المعلوم دخل فى الحكم، بل كان تمام الموضوع هو اليقين.

(٥). لعله إشاره إلى: أن مجرد سرايه الآليه من اليقين الخارجى إلى اليقين

=====

(-). أورد شيخنا المحقق العراقى على جعل اليقين مرآة لمتعلقه أولاً: بمخالفته للأصل المعول عليه من ظهور كل عنوان فى الحكايه عن إرادته مفهومه استقلالاً.

المفهومي لا يوجب ظهور القضية عرفاً في كون اليقين ملحوظاً مرآةً و طريقاً إلى المتيقن.

نعم يكون ذلك وجهاً لصحة لحاظ الطريقيه في اليقين المفهومي إذا اقتضت الضروره لحاظ الآليه فيه. فدعوى ظهور مثل قضيه «لا- تنقض» في اليقين الطريقي لا- تخلو عن الجراف. و عليه فلا- يمكن المساعدة على ما ذكره شيخنا الأ-عظم (قده) من إرادته المتيقن بالتصرف المزبور، فتأمل جيداً.

و ثانياً: بأن لازم المرآتيه 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، لوحده المعنى الاسمي و الحرفي ذاتاً و اختلافهما بحسب الاستعمال، فمعنى مرآتيه اليقين هنا استعماله بنحو المعنى الحرفي. و دعوى سرايه المرآتيه من المصاديق إلى المفهوم ممنوعه، إذ لازم سرايه المرآتيه عدم الالتفات إلى حيثيه استحكامه أيضاً، و معه كيف يمكن جعل هذه حيثيه مصححه لإضافه النقض إليه، فلا بد أن يكون المصحح للإضافه حيثيه اتصال المتيقن، و هذا ينتج اختصاص الاستصحاب بموارد الشك في الرافع بعد إحراز بقاء المقتضى، و هو ضد المقصود من عموم حجته لأجل اسناد النقض إلى اليقين<sup>(١٠)</sup>.

ثم سلك (قده) مسلكاً آخر لإثبات عموم حجيه الاستصحاب في الشك في المقتضى أيضاً بما حاصله: أن اليقين مأخوذ في القضية عنواناً لا- مرآةً للمتيقن، فهو بمعناه الاسمي موضوع لحرمة النقض سواء ترتب الأثر عليه أم على المتيقن، إذ قد يترتب الحكم الشرعي على اليقين بنفسه كالعلم بالنجاسه الموضوع للمانعيه على ما هو ظاهر بعض الأخبار، و قد يترتب على المتيقن كالظهاره الحديثه، لترتب الآثار الشرعيه عليها لا على العلم بها، و حيث كان المنقوض هو اليقين الملحوظ استقلالاً، و المفروض إطلاق اليقين و الشك من حيث المتعلق كان الاستصحاب حجه

في جميع الانقسامات الأولى.

و توهم استلزام هذا البيان لاجتماع اللحاظ الآلى و الاستقلالى فى اليقين المنقوض، لاقتضاء ترتب آثار اليقين للحاظه استقلالاً، و ترتب آثار المتيقن للحاظه آلياً (مندفع) بأن المقصود لحاظ اليقين استقلالياً فقط، لكن آثار اليقين قد تترتب عليه حقيقه، كما فى العلم المأخوذ فى الموضوع، و قد تترتب عليه بالعنايه لكونها آثاراً للمتيقن، لكن محركه الأحكام الواقعيه لئلا كانت منوطه بالعلم بها و كان التعبد ببقاء اليقين فى ظرف الشك بلحاظ الجرى العملى صحَّ عدُّ أحكام المتيقن أحكاماً لليقين، و عليه فالملاحظ هو اليقين الاستقلالى فقط، فلم يلزم اجتماع لحاظين فى اسناد واحد.

لكنه لا يخلو من غموض، أما اشكاله على الماتن فيجاب عنه بأن مقصود المصنف (قده) من آليه اليقين للمتيقن ليس هو النَّظَر الآلى المقوَّم للمعنى الحرفى المقابل للمعنى الاسمى، ضروره اسناد النقص هنا إلى اليقين، فلو كان اليقين ملحوظاً آله و عبرة للمتيقن كما هو الحال فى الابتداء المغفول عنه فى «سرت من البصره» المدلول عليه بحرف الجر، و الظرفيه المغفول عنها فى «زيد فى الدار» و نحوهما من المعانى الحرفيه لم يصح اسناد النقص إلى اليقين. بل المراد أن إضافه النقص إلى اليقين انما تكون بلحاظ آثار المتيقن، لانتقاض اليقين بتبدله بالشك، و من المعلوم أن هذا الاستعمال المجازى متوقف على النَّظَر إلى اليقين و لحاظه بما هو اسم، كاستعمال الأسد فى الرَّجُل الشجاع، لإناطه صحته بالالتفات إلى معناه الحقيقى و إرادته معنى آخر منه، فكأنه قال عليه السلام: «لا تنقض المتيقن» مما يصح تعلق النقص الاختيارى به.

و الحاصل: أن ما قرره المصنف فى المعنى الحرفى من الغفله عنه لا ربط له بما أفاده هنا من استعمال اليقين مجازاً بلحاظ آثار المتيقن. و لو كان مراده من المرآتيه هو الآليه المقصوده فى المعانى الحرفيه لاختل اسناد النقص إلى نفس

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

و مما ذكرنا ظهر اندفاع اشكاله الثاني - من كون المعنى الحرفي مغفولاً عنه - فان اليقين هو المسند إليه و الملتفت إليه في مقام الإسناد، و لم يلزم لحاظ المتيقن حتى يراعى حيثيه اتصاله و استعداده للبقاء.

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

و ما أفاده من كون أحكام المتيقن آثار اليقين بالعبارة لا يفى بدفع الإشكال، إذ لا أثر لليقين إلا تنجيز الأحكام الواقعيه، و هو أثر عقلي لا شرعي، و عليه ف آثار المتيقن أجنبيه عن اليقين فكيف تعد من آثاره؟ و النقض بصحة التعبد بلحاظ الأثر العقلي كما هو الحال في اقتضاء أدله الأمارات لقيامها مقام القطع الطريقي مع انحصار الأثر في التنجيز و التعذير (غير متجه) و ذلك لتوقف ورود هذا النقض على كون المجعول الشرعي في الأمارات تتميم كشفها و تنزيلها منزله القطع، و قد تقدم في مبحث الأمارات ضعف هذا المبني و عدم التعبد الشرعي فيها، و أن أدله الأمارات إمضاء لبناء العقلاء من دون تعبد و تنزيل في البين، فلا مورد لهذا النقض أصلاً.

ثم انه ينبغي تعقيب كلام المصنف (قده) بوجه أخرى استدلل بها على اختصاص حجيه الاستصحاب بالشك في الرفع، لترتب الآثار الفقهيه عليه، فنقول و به نستعين:

انه ينبغي قبل التعرض للأدله بيان أمرين:

أحدهما: توضيح مراد شيخنا الأعظم (قده) من المقتضى في تفصيله بين الشك في المقتضى و الرفع. و الظاهر أن مقصوده منه هو مقدار استعداد المستصحب

للبقاء فى عمود الزمان، فان شك فى مقدار اقتضائه للاستمرار فيه فهو شك فى المقتضى. و ان شك فى زواله من ناحيه عروض زمانى مزيل له كان من الشك فى الرفع. و قد أصر المحقق النائى تبعاً لأستاذه المحقق السيد محمد الأصفهانى (قدس سرهما) على أن هذا هو مراد الشيخ.

و يستفاد ذلك مما صرح به الشيخ (قده) فى تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك فى البقاء بقوله: «الثالث: من حيث ان الشك فى بقاء المستصحب قد يكون من جهه المقتضى و المراد به الشك من حيث استعداده و قابليته فى ذاته للبقاء كالشك فى بقاء الليل... إلخ». نعم كلامه فى مناقشه استدلال المحقق فى المعارج ظاهر فى إرادته معنى آخر منه، حيث قال الشيخ: «و فيه: أن المراد بالمقتضى إما العله التامه للحكم أو للعلم به أعنى الدليل أو المقتضى بالمعنى الأخص» لكن التأمل فيه يرشد إلى أنه (قده) بصدد إبطال دليل المحقق، و أن المقتضى فى كلامه هو العموم أو الإطلاق، و لا ربط له بما اختاره الشيخ فى معنى المقتضى من استعداد المستصحب للبقاء لو لا طروء المزيل، فلاحظ كلاميهما.

و على هذا فلا يراد بالمقتضى الملاك و فى قبالة الرفع كاقضاء العلم لوجوب الإكرام و مانع الفسق عنه، إذ لا سبيل لإحراز مناطات الأحكام إلا الخطابات، و لانزومه انسداد باب الاستصحاب فى الأحكام، لتبعيه الحكم لملاكه تبعيه المعلول لعلته، و الشك فى الحكم ملازم للشك فى مناطه. مضافاً إلى جريان النزاع على مذهب غير العدلية ممن ينكر أصل التبعيه للملاكات.

كما لا يراد بالمقتضى أيضاً الفاعل و ما يترشح منه الأثر كالنار، فى قبال الشرط المتمم لفاعليه الفاعل أو قابليه القابل، و عدم المانع، لجريان الاستصحاب فى العدميات التى لا معنى للاقتضاء بمعنى إفاضه الوجود عليها.

كما لا يراد بالمقتضى أيضاً موضوعات الأحكام أى ما يستتبع حكماً شرعياً تكليفاً أو وضعياً كاقضاء الوضوء للطهاره و عقد النكاح لعلقه الزوجيه، و رافع هذه الأمور

كنواقض الوضوء و الطلاق و الفسخ. و ذلك لاعتبار اتحاد القضيتين، و إحراز المقتضى بمعنى الموضوع أمر متسالم عليه، فلا ينبغي جعل التفصيل بين المقتضى و الرفع ناظرًا إلى المقتضى بهذا المعنى.

ثانيهما: تعيين موارد الشك فى المقتضى و الرفع، فنقول: ان المستصحب إما أن يكون موضوعاً و إما أن يكون حكماً شرعياً، فان كان موضوعاً و شك فى بقاءه من جهة التردد فى مقدار عمره فهو شك فى المقتضى، و ان شك فيه للشك فى حدوث قاصر زمانى موجب لانعدامه عن صفحه الوجود مع قابليته ذاتاً للبقاء لولاه فهو شك فى الرفع.

و ان كان حكماً شرعياً فاما أن يكون محدوداً بغايه معينه فى لسان الدليل، و إما أن لا يكون محدوداً بها، فعلى الأول قد ينشأ الشك فى البقاء من عدم إحراز المقتضى، كما إذا شك حكماً فى أن غايه وقت صلاه العشاء نصف الليل أو آخره، أو مفهوماً كالعلم بأن غايه وجوب الإمساك هو الغروب المردد مفهومه بين استتار القرص و زوال الحمره المشرقيه. و قد ينشأ الشك فى البقاء من الشك فى تحقق الغايه بنحو الشبهه الموضوعيه كالشك فى طلوع الشمس لغيمة و نحوه، و هذا ملحق بالشك فى الرفع، إذ الرفع هو الحادث الزمانى، و من المعلوم أن غايه وقت فريضه الغداه نفس الزمان أعنى الطلوع.

و على الثانى - أعنى عدم محدوديه الحكم الشرعى بغايه معينه - فالشك فى بقاءه يستند إلى الشك فى طروء المزيل أعنى العناوين الثانويه كالضرر و الاضطراب، لا من الشك فى المقتضى، لإمكان إحراز دوامه إما بنفس دليل تشريعه و إما بدليل آخر مثل قوله عليه السلام: «حلال محمد حلال إلى يوم القيامة و حرامه حرام إلى يوم القيامة».

إذا عرفت هذا فاعلم: أنه قد استدل على عدم اعتبار الاستصحاب فى الشك فى المقتضى بوجوه خمس: أولها ما تقدم فى التوضيح عن المحقق الخوانسارى



و صاحب الفصول و الشيخ الأ-عظم (قدس سرهم) و أجاب عنه فى المتن. ثانيها: ما أفاده المصنف هنا مجملاً و فى حاشيه الرسائل بيان أو فى، و أجاب عنه فى المتن أيضاً، و قد تقدم بيانه.

ثالثها: ما أفاده الفقيه الهمداني (قده) من تقدير اليقين بالبقاء فى ظرف الشك، قال: «قد يراد من نقض اليقين بالشك رفع اليد عن آثار اليقين السابق حقيقه فى زمان الشك، و هذا المعنى انما يتحقق فى القاعده، و أما فى الاستصحاب فليس إضافه النقض إلى اليقين بلحاظ وجوده فى السابق، بل هو باعتبار تحققه فى زمان الشك بنحو من المسامحه و الاعتبار، إذ لا يرفع اليد عن اليقين السابق فى الاستصحاب أصلاً، و إنما يرفع اليد عن حكمه فى زمان الشك، و ليس هذا نقضاً لليقين، كما أن الأخذ بالحاله السابقه ليس عملاً باليقين، بل هو أخذ بأحد طرفى الاحتمال، فلا بد فى تصحيح إضافه النقض إليه بالنسبه إلى زمان الشك من اعتبار وجود تقديرى له، بحيث يصدق بهذه الملاحظه أن الأخذ بالحاله السابقه عمل باليقين، و رفع اليد عنه نقض له، و من المعلوم أن تقدير اليقين مع قيام مقتضيه هين عرفاً... و أما تقدير اليقين فى موارد الشك فى المقتضى فبعيد جداً...»(١).

و يرد عليه ما فى حاشيه المحقق الأصفهاني (قده) من الإشكال الإثباتى، و ذلك لمخالفه إسناد النقض إلى اليقين التقديرى لظواهر أخبار الاستصحاب «فان الظاهر من قوله عليه السلام: و لا- ينبغى لك أن تنقض اليقين هو اليقين المذكور بقوله عليه السلام: و الا- فانه على يقين من وضوئه، أو: لأنك كنت على يقين من طهارتك، لا اليقين المقدر، فيعلم منه أن النقض باعتبار اليقين المذكور، لا اليقين المقدر، و من الواضح أن اليقين المتعلق بالبقاء فى ظرف تعلقه بالحدوث هو اليقين بالحدوث، لأنه مضاف إلى الحدوث بالذات و إلى البقاء بالعرض»(٢).

رابعها: ما أفاده المحقق النائنى (قده) و هو: أن اليقين المقتضى للجري

العملى غير متحقق فى الشك فى المقتضى، و ذلك لأن مفاد أخبار الباب و جوب إبقاء اليقين السابق عملاً، و حيث ان اليقين مرآه للمتيقن فالمقصود إبقاء المتيقن بترتيب آثاره فى زمان الشك بحيث لو خُلِّي و طبعه لكان يبقى العمل على وفق اليقين ببقاء المتيقن، و هذا يتوقف على اقتضاء المتيقن للدوام فى عمود الزمان ليتحقق الجرى العملى على طبقه، فلو لم يكن له ذلك الاستعداد لم يصدق النقص، و انما هو الانتقاض، لفرض عدم اقتضائه للجري العملى كى يكون رفع اليد عنه نقضاً لليقين بالشك. و لو لم يحرز قابليته للبقاء فلا أقل من الشك فى صدق النقص على رفع اليد عنه، لدورانه بين النقص و الانتقاض، فلا يندرج فى عموم قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» لامتناع التمسك بالدليل فى الشبهه الموضوعيه. مثلاً يكون رفع اليد عن ترتيب آثار الزوجيه على العقد الدائم لمجرد الشك فى الطلاق أو الفسخ نقضاً لليقين بالشك، بخلافه فى العقد المنقطع بعد بلوغ الأجل فانه من انتقاض المتيقن و هو الزوجيه الموقتة.

و إذا تردد العقد بين الدوام و الانقطاع فعدم ترتيب أحكام الزوجيه بعد شهرٍ مثلاً ليس نقضاً لليقين بها بالشك، لاحتمال كونه انتقاضاً، و هو شبهه موضوعيه لدليل حرمة النقص، هذا».

لكن يمكن أن يقال: ان اليقين كما تقدم يمتاز عن الظن و الشك بثباته و استحكامه كالحبل و الغزل، و العنايه المصححه لإسناد النقص إليه هى حيثيه قراره فى النفس و رسوخه فيها، و أما الجرى العملى عليه فهو حكم العقل أو العقلاء بلزوم رعايه الواقع المنجز به أو بسائر الطرق، فالإبرام و الاستحكام من مقتضيات ذات اليقين، و لا يكون منشأ عروضهما عليه و اتصافه بهما جهه اتصال المتيقن و استمراره أو جوب الجرى العملى عليه حتى يتجه ما أفاده (قده) من لزوم إحراز المقتضى لهذا التحرك العملى، فمصحح الإسناد هو ذات اليقين بما أنه انكشاف تام لا يعتريه شك و ريب، و لا فرق

في هذا بين تعلقه بما هو طويل العمر و قصيره.

و الحاصل: أن النقص أسند إلى نفس اليقين، فاللازم هو إبقاء الجرى العملى على طبقه، و من المعلوم تحققه فى كل من الشك فى المقتضى و الرفع، فلو دار العقد بين الدوام و الانقطاع مده شهر، فبعد مضى تلك المده لا مانع من جريان استصحاب الزوجيه المتيقنه و الجرى العملى على طبق اليقين السابق.

خامسها: ما أفاده المحقق النائى أيضاً من: أن الشك فى المقتضى يوجب انهدام اليقين السابق، إذ يعتبر فى الاستصحاب حدوث اليقين أولاً و تبدله بالشك ثانياً، و صدق نقض اليقين بالشك متوقف على أن يكون زمان الشك مما تعلق به اليقين فى زمان حدوثه، و هذا انما يصح إذا كان المتيقن مرسلًا بحسب الزمان حتى لا يكون اليقين بوجوده من أول الأمر محدوداً بوقت خاص، فإذا لم يعلم استعداد المستصحب للبقاء فى مده معينه كعشره أيام، و شككنا فى اليوم الثامن فى بقاءه للجهد بمقدار عمره لم يكن استمراره فى هذه المده معلوماً كى يصير مشكوكاً فيه حتى يبنى على بقاءه، بل وجوده فى اليوم الثامن مشكوك فيه من أول الأمر، فلا- يقين بالاستمرار حدوثاً حتى يبنى عليه بقاءً. و عليه يختص «لا تنقض» بما أحرز قابليه المتيقن للدوام و تمحض الشك فى وجود الرفع.

لكنه كسابقه لا يخلو من غموض، أما أولاً: فلأن المعتبر فى الاستصحاب أمران أحدهما اليقين بثبوت الحاله السابقه و عدم زواله بسرايه الشك إليه، و إلا- انطبق عليه قاعده اليقين، و الآخر الشك فى البقاء. أما اعتبار إحراز إرسال المتيقن فى صحه اسناد النقص فلا- دليل عليه، كما لا تتوقف صحه الإسناد المزبور عليه، لكفايه نفس إبرام اليقين فى ذلك، و عليه فلو لم يحكم عليه بالاستمرار لصدق عليه النقص بالشك، و هو ممنوع شرعاً.

و أما ثانياً: فلأن دعوى لزوم أن يكون زمان الشك مما تعلق به اليقين فى زمان حدوثه حتى يختص الدليل بالشك فى الرفع غير ظاهره، ضروره أن القطع

ثم (١) انه حيث كان كل من الحكم الشرعى و موضوعه مع الشك

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الجبهه الخامسه من الجهات المتعلقه بصحيحه زراره، و الغرض من هذا الكلام إثبات عموم الصحيحه لحجيه الاستصحاب فى كل من الموضوع و الحكم، بيان: أن اليقين فى قولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»

بالحدوث منحصر بزمان الحدوث، و لا يشمل زمان وجود الرافع، لاحتمال طروء المزيل فى الآن الثانى، فيقال: ان وجود المتيقن مع احتمال وجود الرافع غير متيقن من أول الأمر، كعدم تيقن بقاء العقد بعد شهر لاحتمال كونه مؤقتاً، فلا يحرز المقتضى فيه من بدو وجوده. و من المعلوم أنه لا- فرق فى انتفاء العلم بوجود المتيقن فى زمان الشك بين كون عله الشك عدم العلم بوجود المقتضى فى زمان الشك و بين كونها الشك فى طروء الرافع، حيث ان زمان الشك فى وجود المتيقن لم يتعلق به اليقين حين حدوثه، بل يكون من قبيل الشك السارى على التقريب المتقدم من الميرزا (قده)، لصيروره وجود المتيقن فى زمان الشك مشكوكاً فيه من أول الأمر، و هذا غير الاستصحاب، مع أن المنكر لحجيه الاستصحاب فى الشك فى المقتضى لا يقصد إرجاع الشك فيه إلى قاعده اليقين، بل مع فرض صدق الشك فى البقاء ينكر اعتباره.

هذا كله مضافاً إلى النقض على هذا القول بأمور تسالموا على جريان الاستصحاب فيها مع أنها من الشك فى المقتضى، منها: استصحاب عدم النسخ، مع أن الشك فيه فى سعه الجعل و ضيقه، إذ حقيقته انتهاء أمد الحكم لثلا يلزم البداء المستحيل فى حقه تعالى.

و منها: استصحاب الموضوعات الخارجيه، كحياه زيد و عداله عمرو و نحوهما، لعدم كون استعدادها للبقاء منضبطاً حتى يشك فى بقائها من جهه الرافع خاصه بل أكثر ما يقع الشك فيه منشؤه عدم إحراز قابليتها للاستمرار، فليتأمل.

و قد تحصل: صحه ما ذهب إليه الماتن من عموم حجيه الاستصحاب فى كل من الشك فى المقتضى و الرافع.

ص: ١٢٤

قابلاً للتنزيل بلا تصرف (١) و تأويل، غايه الأمر تنزيل الموضوع (٢) بجعل مماثل حكمه، و تنزيل الحكم (٣) بجعل مثله، كما أشير إليه آنفاً (٤)

مطلق يشمل اليقين بكل من الموضوع و الحكم، و لم تقم قرينه على إرادته أحدهما بالخصوص، فمقتضى إطلاق الدليل هو إرادته كل يقين سواء تعلق بالموضوع أم بالحكم. غايه الأمر: أنه إذا تعلق بالموضوع يكون مقتضى «لا- تنقض» جعل حكم مماثل لحكمه، و إذا تعلق بالحكم تكون قضيته جعل حكم مماثل لنفسه. و هذا التعميم يستفاد من التعليل الوارد فى الصحيحه الظاهر فى كونه تعليلاً بأمر ارتكازى عقلاى لا بأمر تعبدى.

و مورد الروايه و ان كان شبهه موضوعيه، حيث ان الشك فى انتقاض الطهاره نشأ من احتمال تحقق النوم بالخفقه أو الخفقتين بعد العلم بأصل الحكم و هو ناقضيه النوم لها، إلا- أنه لا- يخصص عموم الوارد، كما قرر فى محله، فالعبره بعموم الوارد لا بخصوصيه المورد كما هو واضح.

فالمتحصل: أن الاستدلال بهذه الصحيحه تام، و مدلولها عام لاعتبار الاستصحاب فى الموضوعات و الأحكام.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بلا تصرف زائد على ما تقدم من حمل النقض على النقض العملى، لتعذر إرادته النقض الحقيقى من «لا تنقض» على كل تقدير كما عرفت آنفاً.

(٢). كاستصحاب الزوجيه إذا شك فى ارتفاعها بطلاق و نحوه، فان مقتضى هذا الاستصحاب جعل حكم مماثل لحكم الزوجيه الواقعيه كوجوب الإنفاق ظاهراً بالنسبه إلى المرأه المشكوكه زوجيتها، فوجوب الإنفاق حال العلم بالزوجيه حكم واقعى، و حال إحرازها بالاستصحاب حكم ظاهرى مماثل للواقعى.

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

(٤). حيث قال: بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبداً إذا كان حكماً... إلخ.

كان (١) قضيه «لا تنقض» ظاهره في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكميه و الموضوعيه. و اختصاص (٢) المورد بالأخيره لا يوجب تخصيصها بها (٣)، خصوصاً بعد ملاحظه أنها قضيه كليه ارتكازيه قد أتى بها في غير موردٍ لأجل (٤) الاستدلال بها على حكم المورد، فتأمل (٥).

\*\*\*\*\*

- (١). جواب «حيث كان» و هذا بيان عموم حجيه الاستصحاب للشبهات الحكميه الكليه و الموضوعيه، و قد عرفت توضيحه.
- (٢). مبتدأ خبره «لا- يوجب» أي: و اختصاص المورد - و هو ناقضيه الخفقه و الخفقتين للوضوء - بالأخيره و هي الشبهه الموضوعيه لا يوجب تخصيص الوارد بالمورد كما عرفت آنفاً.
- (٣). أي: تخصيص قضيه «لا تنقض» بالشبهه الموضوعيه.
- (٤). تعليل لقوله: «قد أتى» و ضمير «بها» راجع إلى القضيه الكليه الارتكازيه، و ضمير «أنها» إلى «قضيه لا تنقض».
- (٥). لعله إشاره إلى: أن كون المورد من الشبهه الموضوعيه مبنى على جعل الطهاره من الأمور الخارجيه التي كشف عنها الشارع. و أما بناء على كونها من المجعولات الشرعيه فيكون المورد من الشبهه الحكميه. لكن يبقى حينئذ سؤال عموم الصحيحه للشبهات الموضوعيه، و جوابه هو دلاله «لا تنقض اليقين» على ذلك. هذا ما يتعلق بشرح كلمات المصنف حول أولى صحاح زواره «-» .

=====

(-). و بقيت أمور لم يتعرض لها المصنف هنا فينبغي التنبيه عليها تميماً للاستدلال بهذه الصحيحه على حجيه الاستصحاب و عموم حجيته في جميع الأبواب.

منها: ما قيل من ظهور الروايه في خلاف ما تسالموا عليه من حكمه الأصل السببي على المسببي، و بيانه: أن سؤال زواره ثانياً بقوله: «فان حُرِّك شىء في جنبه و هو لا يعلم» إما أن يكون سؤالاً عن حكم الشبهه الموضوعيه و إما عن الشبهه المفهوميه، و قد تقدم في التوضيح أن الأول هو الذي استظهره المصنف في

الحاشيه، و عليه يشكّل بأن الشك في بقاء الضوء حيث انه ناشٍ من عروض النوم كان المناسب إجراء الاستصحاب في عدم النوم لا- في الضوء المذى يتسبب الشك في بقاءه عن الشك في طروء حدث النوم، إذ لازمه إما رفع اليد عن حكمه الأصل السببي على المسببي، و إما عدم دلالة الصحيحه على الاستصحاب، بل على قاعده المقتضى و المانع، حيث انه لا أصل حاكم عليها، و هو أيضا مما لا يرتضيه المصنف كما سيأتي كلامه قريبا.

و أجب عن الإشكال تاره: بأن قوله عليه السلام «و إلا- فانه على يقين من وضوئه» منطبق على عدم النوم بجعل عدم وجوب الضوء كناية عن عدم تحقق سببه و هو النوم، لشده الملازمه بينهما و لو في خصوص المورد.

و أخرى، يمنع تسبب وجوب الضوء عن النوم، لكون الطهاره و الحدث أمرين وجوديين عرضيين لم يتسبب أحدهما عن الآخر حتى يكون بينهما ترتب و طوليه، غايته ملازمه وجود أحدهما لارتفاع الآخر، لما بينهما من التمانع في الوجود.

و ثالثه: بعدم جريان أصاله عدم النوم في نفسها في المقام لكونها مثبتة، ضروره اشتراط حكمه الأصل السببي على المسببي بكون الترتب شرعياً و اندراج المستصحب ببركه الأصل السببي تحت الكبرى الكليه الشرعيه حتى يترتب عليه الحكم المترتب على ذاك العنوان كاستصحاب العداله لاندراج الموضوع تحت كبرى جواز الطلاق عنده. و في المقام لم يرد كبرى شرعيه بأن الضوء باقٍ مع عدم النوم كي يحرز جزؤه العدمي بالأصل، و إنما هو حكم عقلي مستفاد من أدله ناقضيه النوم كقوله عليه السلام: «لا- ينقض الضوء إلا- ما خرج من طرفيك أو النوم» فيحكم العقل بأن الضوء إذا تحقق و كانت نواقضه محصوره غير متحققه وجداناً إلاّ النوم المنفى بالأصل فهو باقٍ، و هذا الشك لا يرتفع بأصاله عدم النوم إلاّ بالأصل المثبت.

و أنت خبير بما في الجميع، أما في الأول: فلمناقته لظهور الروايه في تطبيق

الاستصحاب على نفس الوضوء، و لا موجب لرفع اليد عنه حتى توجب دلالة الاقتضاء إرادته معنى كئائي منه.

و أما فى الثانى: فلما أفاده شيخنا المحقق العراقى من منافاته للأدلة الداله على وجوب الوضوء عند تحقق هذه الأحداث الظاهره فى كونها بنفسها من موجبات الوضوء، فالتسبب متحقق شرعاً.

و أما فى الثالث: فلأن ما أفيد من عدم الترتب الشرعى غير ظاهر جداً، فان الدليل المتكفل لبيان ناقضه النوم ليس مفاده إلا تقيد المجعول الشرعى فى مرحله البقاء بعدم ذلك الناقض كتقيد حدوث الشىء بعدم مانعه كلبس ما لا يؤكل فى الصلاة، و لا يعقل إهمال الحاكم لما يزاحم المقتضى حدوثاً أو بقاءً، بل لا بد من تقييد موضوع حكمه بعدمه، و هذا معنى الأخذ فى لسان الدليل كقوله عليه السلام: «من لم يجد طعم النوم لم يجب عليه الوضوء» من موضوعيه عدم النوم لعدم وجوب الوضوء، فالمتوضى الشاك فى تحقق النوم لا يجب عليه الوضوء، لإحراز جزئه العدمى بالاستصحاب، و يعود الإشكال و هو جريان الاستصحاب فى المسبب دون السبب.

و لعل الصحيح فى دفع الإشكال أن يقال: ان حكمه الأصل السببى على المسببى و ان كانت مسلمه عند الأكثر فيما إذا كان الترتب شرعياً كالمقام، إلا- أن ذلك انما يثمر إذا كان الأصلان متخالفين بحسب المفاد، كما فى استصحاب نجاسه الثوب المغسول بماء مستصحب الطهاره. و أما إذا كان مفاد كليهما واحداً لم يترتب ثمره عمليه على تحكيم الأصل السببى على المسببى. هذا مضافاً إلى ورود نظير المقام فى موثقه مسعده بناءً على كون قوله عليه السلام: «و ذلك مثل الثوب...» تطبيقاً للصدر على الأمثله، إذ فيها ما هو مورد قاعده اليد و الاستصحاب، و مع ذلك حكم عليه السلام بحليه كل شىء لم يعلم أنه حرام التى هى قضيه قاعده الحل. فلعل الوجه فى عدوله عليه السلام عن إجراء الأصل فى السبب إلى إجرائه



في المسبب هو عدم ثمره عمليه مترتبه على حكومه الأصل السببي على المسببي هنا، فتأمل جيداً.

و منها: ما في دلالة المضمرة على عموم حجيه الاستصحاب في جميع الموارد من الإشكال، و قد تعرض له الشيخ الأعظم و أجاب عنه، قال: «و ربما يورد على إرادته العموم من اليقين بأن النفي الوارد على العموم لا يدل على السلب الكلي» ثم أجاب عنه بما توضيحه: أن أداه السلب ان كانت وارده على العموم الثابت - أي الملحوظ معنى اسماً قبل ورود السلب عليه - كان حينئذ من سلب العموم، لا عموم السلب، حيث ان مدخول أداه السلب و هو العموم مقدم رتبه على أداته، و ان لم يكن كذلك بأن كان العموم متولداً من السلب - بحيث لو لم يكن سلب لم يكن عمومٌ كما في النكره و المفرد المحلى باللام الواقعين في حيز السلب، إذ العموم فيهما وليد السلب و معلوله و متأخر عنه، و لا يمكن أن يتقدم على السلب حتى يسلب بنفس النفي المولد له كما هو واضح - كان حينئذ من عموم السلب، لأن العموم يتحصل بنفس السلب.

ففي المقام يستفاد عموم السلب من كلمه «لا» الناهيه في قولهم عليهم السلام:

«لا تنقض اليقين» إذا اليقين بنفسه لا يفيد العموم، بل عموم سلبه يستفاد من كلمه «لا» و هذا يسمى بعموم السلب، فمعنى الجملة المذكوره حينئذ هو: أنه لا تنقض شيئاً من أفراد طبيعه اليقين بالشك.

فتحصل من جميع ما ذكرناه وفاء مضمرة زواره سناً و دلالة باعتبار الاستصحاب في جميع الموارد.

قاعده المقتضى و المانع

و منها: ما أفاده بعض المدققين من إنكار دلالة الصحيحه على الاستصحاب، بل على قاعده الاقتضاء و المنع، لأنه عليه السلام جعل غايه عدم إيجاب الوضوء

ص: ١٢٩

الاستيقان بالنوم الذى يكون رافعاً له، فإذا أحرز المقتضى و هو الموضوع و شك فى الرفع و هو النوم بنى على عدمه.

و أجاب المصنف عنه فى الحاشيه بظهور قوله عليه السلام: «لا- تنقض اليقين بالشك» فى وحده متعلقى اليقين و الشك، فالمعنى: لا- تنقض اليقين بشىء بالشك فيه لا- بالشك فى رافعه. و عدم وجوب الموضوع مع الشك فى النوم انما هو لتحقيق الشك فى الموضوع و ارتفاعه، فنهى الشارع عن نقض اليقين به بمجرد الشك فيه و ان كان منشأ الشك فى بقائه الشك فى وجود الرفع أو رافعيه الموجود، و هذا المعنى كما ترى أجنبى عن قاعده المقتضى و المانع، لتعدد متعلق الوصفين فيها حقيقه، لتعلق اليقين فيها بالمقتضى و الشك بالرفع، و لم يتعلق الشك بالمقتضى أصلاً، لكونه معلوماً مطلقاً سواء شك فى وجود الرفع أم لا، و من المعلوم ظهور «لا تنقض اليقين بالشك فيه» فى اتحاد المتعلق و معانده وصفى اليقين و الشك بتعلق الأول بالحدوث و الثانى بالبقاء، فإرادته القاعده من «لا تنقض» تتوقف على تقدير، بأن يقال: «لا تنقض اليقين بالمقتضى بسبب الشك فى رافعه» و لا ملزم بذلك.

هذا ما أفاده المصنف فى الحاشيه<sup>(١)</sup> و وافقه غيره، و حيث ان هذه القاعده مما شيد أركانها بعض المحققين و رتب عليها كثيراً من الأصول اللفظيه و العمليه و ارتضاها بعض أجله تلامذته من المعاصرين رأينا من المناسب التعرض لشطرٍ من الكلام حولها، فنقول و به نستعين:

انه ينبغى لتوضيح المقصود منها تقديم مقدمه، و هى:

أن المراد بالمقتضى فى هذه القاعده على ما يستفاد من كلماتهم هو ما يصلح لأن يترشح منه الوجود و يترتب عليه الأثر، و بتعبير بعض الأعاظم من أساتيدنا (قده):

«المقتضى هو ما يعطى الوجود» فهو قوام أجزاء علّه وجود الشىء فلا يطلق

المقتضى فى كلماتهم إلا على ما يفيض الوجود، و الشرط متمم لفاعليه الفاعل أو لقابليه القابل. و كيف كان فلا يطلق المقتضى عندهم على العدم، إذ لا يعقل عليه العدم للوجود و تأثيره فيه، إذ الفاقد لا يعطى.

و ربما يراد من المقتضى فى هذه القاعده ما يشتمل على الشرط أيضا، لأن مقصودهم من جريانها فى مواردنا ترتيب الأثر على العلم بوجود مقتضيه بالبناء على عدم المانع، فلا بد أن يراد به المقتضى مع شرائطه.

و أما المانع، فالظاهر أن مرادهم به مطلق ما يمنع المقتضى عن تأثيره فى المقتضى سواء أ كان مانعاً كالرطوبة المانعه عن تأثير النار فى الإحراق، أم مزاحماً له كوجود الضد المزاحم لتأثير المقتضى لوجود الضد الآخر، فكل ما يحتمل منعه لتأثير المقتضى فى مقتضاه يبنى على عدمه بناءً على حجيه قاعده المقتضى و المانع.

و بعد تمهيد هذه المقدمه نقول: ان البحث يقع فى مقامين: الأول فيما يراد من لفظى المقتضى و المانع، و الثانى فى دليل هذه القاعده.

أما المقام الأول، فمحصله: أن الوجوه المحتمل فى معنى المقتضى فى هذه القاعده ثلاثه: أحدها: أن يراد به ما يقتضى وجود الأثر التكويني كإقتضاء النار لإحراق ما يجاوره من الثوب و نحوه، و من المانع حينئذ ما يمنعها عن تأثيرها فى الإحراق كالرطوبة الغالبه المانعه عن تأثيرها فى احتراق مجاورها، فيكون كل من المقتضى و المانع تكوينياً، و اعتبار القاعده حينئذ يقتضى البناء على تحقق المقتضى عند العلم بوجود مقتضيه مع الشك فى وجود المانع.

ثانيها: أن يراد بالمقتضى ما جعله الشارع موضوعاً لحكمه، و من المانع ما جعله مانعاً عن ترتب ذلك الحكم عليه، فيكون كل من المقتضى و المانع شرعياً، كما إذا جعل الشارع الماء الملاقي للنجاسه موضوعاً للانفعال إلا إذا كان كراً أو ذا ماده، و مقتضى اعتبار القاعده حينئذ هو البناء على نجاسه الماء عند الشك فى كريتته أو كونه ذا ماده كما أفتى غير واحد بنجاسته استناداً إلى هذه القاعده.

ثالثها: أن يراد بالمقتضى ملاكات الأحكام الشرعية، و بالمانع ما يمنع عن تأثيرها فى تشريع الأحكام، كما إذا فرض ملاكيه العلم لتشريع وجوب الإكرام و مانعيه الفسق عن تشريعه، و اعتبار القاعده حينئذ يقتضى البناء على وجوب إكرام العالم عند الشك فى فسقه، هذا.

ثم ان نقض اليقين بالشك فى هذه القاعده يتصور على وجهين: أحدهما:

أن المقتضى لاقتضائه لشيء نزل منزله الأمر المبرم، فأخذ مقتضاه منه، و عدم ترتيبه عليه نقض له، و تصح نسبة النقض فى هذا الوجه إلى كل من اليقين و المتيقن.

ثانيهما: أن العلم بالمقتضى و ان كان علماً به فقط، لكنه حيث كان محكوماً عند العقلاء بترتيب مقتضاه عليه عند الشك فى مانعه فلا جرم يكون المكلف على يقين و بصيره من أمره، فمن هذه الجهه يكون علمه بالمقتضى يقيناً مبرماً يصح اسناد النقض إليه، و جعل عدم ترتيب مقتضاه عليه نقضاً و حلاً له، و مثل هذا اليقين يجتمع مع الشك كما هو مقتضى نقض شىء بشىء، حيث انه يجب اجتماع الناقض و المنقوض ليكون حلاً لإبرامه. و هذا الوجه محكى عن بعض المدققين: (١).

و أما المقام الثانى فنخبه الكلام فيه: أنه لا يظن من أحد القول بحجيه قاعده المقتضى و المانع فيما إذا أريد بالمقتضى ملاكات الأحكام الشرعيه، إذ لا- سبيل إلى إحرازها إلا- بيان المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين، و على فرض إحرازها فى بعض الموارد فالعلم بشرائطها مفقود، إذ مجرد العلم بملاك حكم مع عدم إحراز الشرائط ليس مورداً لقاعده المقتضى و المانع. و لو أريد بالمقتضى إطلاق دليل الحكم أو عمومه فى مقام الإثبات لم يكن ذلك من المقتضى بمعناه المصطلح و هو الملاك الداعى إلى التشريع، فيدور الأمر بين إرادته المقتضى التكويني كالنار المقتضيه للإحراق، و بين موضوع الحكم الشرعى، الظاهر أنه لا سبيل للالتزام بالمصير إلى المعنى الأول، لعدم دليل على اعتباره لا نقلاً و لا عقلاً.

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

و أما الثاني فلمخدوشيه ما ادعى عليه من بناء العقلاء على الأخذ بالمقتضى عند إحراز مقتضيه و عدم الاعتداد باحتمال خلافه، و ذلك لعدم ثبوت بنائهم إلا على بقاء ما شك في بقاءه بعد إحراز حدوثه، و ليس ذلك إلا بعد العلم بترتب الأثر على المقتضى و الشك في بقاءه، و من المعلوم أن هذا هو معنى الاستصحاب دون قاعده المقتضى و المانع، و أجنبي عن القاعده رأساً، فما قيل من: «أن حكم العقل باعتبارها يظهر من بناء العقلاء عليها و ركونهم إليها الكاشف عن تصديق العقل و إدراكه إياها» مما لا يمكن المساعده عليه، ضروره أنه لا يبني العقلاء على موت جماعه ركبوا السفينه في البحر في حال تموج البحر و كثره أمواجه المقتضيه عاده لغرق السفينه بمجرد الشك في وجود مانع من الغرق، و ترتيب آثار موتهم بتقسيم أموالهم و تزويج أزواجهم، و هل يبني على موت من ابتلى بمرض السكته أو اصطدام السياره المقتضيين للموت مع الشك في وجود مانع عنه؟ و نظائر ذلك كثيره، فانه لا إشكال في عدم بناء العقلاء على ترتيب الآثار في أمثال هذه الموارد بمجرد العلم بوجود مقتضياتها و الشك في وجود الموانع، هذا كله في المقتضيات التكوينية.

و أما المقتضيات التشريعيه - و هي موضوعات الأحكام الشرعيه كموضوعيه الماء الملاقي للنجاسه لحكم الشارع بانفعاله و مانعيه الكر أو الاتصال بالماده عنه - فالظاهر أنه لا دليل على اعتبارها أيضاً إلا ما قد يدعى «من دلالة بعض الروايات عليه، مثل قولهم عليهم السلام: لا- تنقض اليقين بالشك، و لا- تنقض اليقين إلا- بيقين مثله، و إياك أن تنقض اليقين بالشك، و من كان على يقين فشك فليمض على يقينه بتقريب: أنها صريحه في الركون إلى اليقين و عدم الاعتداد بالشك عند الاجتماع و المعارضه، بل التحذير عن نقض اليقين بالشك يكشف عن أن النقض به مما

لا يرتكبه العاقل...» إلى آخر ما أفيد» فراجع.

لكنك خبير بأن النقض لا يصدق إلا مع وجود أمرين: أحدهما فعليه اليقين والشك واجتماعهما في الزمان كما مر سابقاً، و الآخر وحده متعلقهما كاليقين بعداله زيد يوم الجمعه و الشك في بقائها يوم السبت فيجتمع اليقين و الشك في يومه، و لا ينطبق ذلك على قاعده اليقين، لارتفاع اليقين رأساً، و كون الموجود الفعلى هو الشك فقط، و لا على قاعده المقتضى و المانع، لتعدد متعلق اليقين و الشك فيها لتعلق اليقين بوجود المقتضى و الشك بحدوث مقتضاه، و لا يصدق نقض اليقين بشىء بالشك في شىء آخر، إذ لا معنى لنقض اليقين بوضوء زيد بالشك في بلوغ عمره مثلاً، فانه في غايه الركاه، بل ينطبق على الاستصحاب فقط، فلم ينهض دليل على قاعده المقتضى و المانع بشىء من محتملاتها الثلاثة المذكوره.

و لو شك في اعتبارها فمقتضى الأصل عدم حجيتها، فانه المرجع في كل ما شك في حجيته كما قرر في محله.

و ينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أن القاعده بناءً على اعتبارها تكون أماره لا أصلاً عملياً، لأن العلم بوجود المقتضى طريق إلى إحراز أثره، كإحراز مؤدى الأماره، و لازمها حجيه مثبتاتها كسائر الأمارات، و حكومتها أو ورودها على جميع الأصول العمليه التى منها استصحاب حال العقل و أصله البراهه. و دعوى «ابتناء جميع الأصول العمليه عليها من الاحتياط و التخيير و البراهه و استصحاب المقتضى المعبر عنه باستصحاب حكم النص و العموم و الإطلاع، فالأمر في الأخير منها ظاهر. و أما الأولى فمرجعها إلى الأخذ بالعلم باشتغال الذمّه بالتكليف المقتضى للاحتياط و وجوب الموافقه القطعيه كما هو ظاهر» غير مسموعه، إذ فيها أولاً: أجنبيه تلك الأصول عن قاعده المقتضى و المانع، لكونها دليلاً اجتهادياً مثبتاً لوجود المقتضى عند القطع بوجود

مقتضيه، و ليس هذا شأن الأصل العملى الذى يبين وظيفه الشاك فى الحكم الواقعى.

و ثانياً: أن القاعده ان كانت أصلاً عملياً فلا معنى لإجرائها فى شئون الألفاظ من العموم و الإطلاق و نحوهما. و ان كانت من الأصول اللفظيه فلا وجه لإجرائها فى الأصول العمليه.

و ثالثاً: أن إطلاق المقتضى فى مثل قاعدتى الاشتغال و البراءه غير ما اصطلح عليه القوم، بل هو اصطلاح جديد، و لا يساعده دليل، إذ لا معنى لاستصحاب العموم أو الإطلاق إلا الأصل اللفظى الحاصل من الوضع أو مقدمات الحكمه.

و من المعلوم أن شأن اللفظ هو الكشف و الحكايه عن معناه، و هذا غير إيجاد شىء باللفظ، و المقتضى هو معطى الوجود، فتدبر.

و كذا أصل البراءه، فان الأخذ بها ليس لكون العلم بالعدم الأزلى مقتضياً للعدر، بل الأخذ بها انما هو لأجل عدم مقتضيه أعنى تنجز التكليف، فانه يمكن انتقاض عدم الأزلى واقعاً مع عدم علمه به، فان لازم ما أفيد جريان البراءه فى خصوص ما سكت الله تعالى عنه، لانحصار العلم بالعدم الأزلى بتلك الموارد، دون ما خفى علينا من الأحكام و لم نظفر بها بعد الفحص، و هو كما ترى.

و أما أصاله الاحتياط العقلى فهى مستنده إلى حكم العقل بلزوم تحصيل المؤمن من المؤاخذه، و كذا أصاله التخيير، فانها أيضاً مستنده إلى لزوم التأمين من تبعات التكاليف بما أمكن من الموافقه. و تسميه هذه الأمور بالمقتضى غير معهوده كما عرفت.

و بالجملة: فقاعده المقتضى و المانع بمعناها المتداول عند القوم أجنبيه عن الأصول العمليه.

الثانى: الظاهر أن مورد القاعده - و هو البناء على وجود المقتضى عند العلم بوجود مقتضيه - مختص بالشك فى الحدوث، كما إذا لاقى النجاسه ماءً مشكوك الكريه أو قليلاً يحتمل أن يكون ذا ماده، و لم يعلم حالتها السابقه، فان القاعده بناءً

على اعتبارها تقتضى انفعاله. و أما إذا شك في بقاءه على النجاسه للشك في اتصاله بالكر أو الماده فالحكم ببقاء نجاسته يستند إلى غير القاعده كالاستصحاب، لأن الشك في بقاء الموجود لا في أصله، و القاعده تتكفل لإثبات الحدوث، و أما الشك في بقاء الحادث فهو مجرى الاستصحاب الموضوعى أو الحكمى، كما إذا شك في اتصاله بأنابيب الماء.

الثالث: أنه لا- بأس بالتعرض لبعض الفروع التي فزعوها على قاعده المقتضى و المانع و زعموا أنها متفرعه على تلك القاعده بحيث ينحصر مستندها بها.

منها: ما أشرنا إليه آنفاً من نجاسه الماء المشكوك الكريه أو القليل المشكوك كونه ذا ماده إذا لا في النجاسه، بتقريب: أن الماء مقتضى للانفعال بمجرد ملاقاته للنجاسه، و الكريه أو الماده مانعه عنه، و مع العلم بالملاقاه و عدم إحراز المانع من الكريه و غيرها يحكم بالنجاسه. هذا، و المسأله و ان كانت فقهيه، إلا- أنه لا- بأس بالإشارة إليها حتى تظهر حقيقه الحال، فنقول و به نستعين:

ان فى المسأله قولين: أحدهما الانفعال، و هو ما ذهب إليه جمع منهم الشيخ الأعظم (قده). ثانيهما عدم الانفعال و هو ما اختاره جمع أيضا منهم صاحبا الجواهر و العروه قدس سرهم.

و استدلل للقول الأول بوجوه: أحدها: قاعده المقتضى و المانع، بتقريب:

أنه يستفاد - من مثل قوله عليه السلام فى الموضوع من الماء الذى يدخله الدجاجه الواطئه للعدره «لا، إلا أن يكون الماء كثيراً قدر كثر من ماء» و نحوه غيره - كون الملاقاه مقتضيه للنجاسه و الكريه مانعه عنها، فمع العلم بالمقتضى و الشك فى وجود المانع يحكم بوجود المقتضى أعنى النجاسه.

ثانيها: استصحاب عدم الكريه هنا لإثبات عدم الكريه لهذا المشكوك بناءً على اعتبار الأصل المثبت.



ثالثها: التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه للمخصص.

رابعها: قاعده تعليق الحكم الترخيصى على أمر وجودى و البناء على ضد ذلك الحكم حتى يثبت الأمر الوجودى، فيبنى على الانفعال حتى يثبت الكثر الذى رتب عليه الحكم التسهلى و هو عدم الانفعال، هذا ملخص ما قيل فى وجه الحكم بالنجاسه.

و من هنا تعرف أولاً: أن الحكم ليس منحصرأ بالانفعال، و ثانياً على فرض الانحصار: أنه لا ينحصر وجهه فى قاعده المقتضى و المانع، بل المنكرون لها كالشيخ أيضا يقولون بالانفعال.

و استدلل للقول الثانى و هو الطهاره بما قيل من عموم مثل «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شىء إلا ما غير... إلخ» و ان كان ضعيفاً، لكونه مخصّياً بصاً بغير الكر و الماده، فيستفاد منه بعد التخصيص أن الماء القليل غير ذى الماده ينفعل، و الكر و ذو الماده أو اندراجهم فى الكر، فلا- وجه للاستدلال له بشىء من الأدله الاجتهاديه، و تصل النوبه إلى الأصل العملى، و مقتضاه الطهاره لقاعدتها أو استصحابها.

هذا كله بناءً على تسليم صغرويه هذه المسأله لقاعده المقتضى و المانع. لكنه غير معلوم، إذ لم يتضح من الأدله أن ملاقاه النجاسه للماء مقتضيه للانفعال و الكريه مانعه عنها، لاحتمال أن تكون القله شرطاً فى انفعاله بالملاقاه، فلا بد فى الحكم بانفعاله حينئذ من إحراز قلته، كما ربما تستفاد شرطيه القله فى الانفعال من قوله عليه السلام: «كَلَّمَا غَلَبَ الْمَاءُ رِيحَ الْجَيْفِ فَتَوَضَّأَ وَ اشْرَبَ» و كذا قوله عليه السلام: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه شىء... إلخ» فانهما يدلان على عدم انفعاله بمجرد الملاقاه، بل إذا كان قليلاً- أو تغير أحد أوصافه الثلاثه بالنجاسه، فالقله أو التغير شرط فى الانفعال، لا أن الملاقاه مقتضيه للانفعال و الكريه مانعه عنه.

فالتتيجه: أن صغرويه هذا الفرع للقاعده غير ثابتة أولاً، و عدم انحصار مستند القائلين بالنجاسه بعد تسليم صغرويته لها فى هذه القاعده ثانياً، لاحتمال استنادهم

الخبر الثاني: صحیحہ زرارہ فی الشك فی الطهاره من الخبث

\*\*\*\*\*

(١). أى: و من الأخبار الداله على حجه الاستصحاب مطلقاً صحیحہ زرارہ، و هذه الروايه بناء على إضمارها - كما رواها الشيخ فى كتابيه (١) - معتبره لعين ما تقدم فى المضمرة الأولى، و بناء على إسنادها إلى الإمام أبى جعفر الباقر عليه فيها إلى بعض الوجوه المشار إليها.

و بالجمله: فلا يستفاد من الأدله اقتضاء الملاقاه مطلقاً للنجاسه، بل المتيقن اقتضاء ملاقاه خصوص الماء القليل لها. ثم ان لهذه المسأله مباحث شريفه تطلب فى علم الفقه المبارك.

و منها: حكمهم بحليه المرأه المشكوكه حرمة نكاحها للشك فى علقه النسب معها، فان بعضهم بنى هذا الحكم على قاعده المقتضى و المانع، بتقريب:

اقتضاء المرأه لجواز النكاح و كون الأختيه مثلاً مانعه عنه، هذا.

لكن الظاهر أجنيته عن هذه القاعده، إذ المستفاد من أدله النكاح اقتضاء بعض العناوين كالأومومه و الأختيه و غير هما للحرمة الأبديه، و بعضها للحرمة المشروطه كالجمع بين الأختين، و بعضها لحليه النكاح بلا شرط كالأجنبيه، فليس شىء من تلك العناوين المحرّمه للنكاح من قبيل المانع و كون حليّه تزويج المرأه من قبيل المقتضى حتى ينفى حرمة النكاح فى المرأه المشكوكه من حيث علقه النسب بقاعده المقتضى و المانع، بل يجوز نكاحها بناء على صحه استصحاب العدم الأزلى، و إلا فبقاعده الحل الجاريه فى الشبهات الموضوعيه بناء على عدم انقلابها فى الموارد الثلاثه، و التفصيل فى محله من الفقه الشريف.

و منها: غير ذلك من الفروع الفقيهه التى يقف عليها المتتبع.

قال: «قلت له (١): أصاب ثوبي دم رعاف (٢) أو غيره (٣) أو شىء من المنى فعلمت (٤) أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة و نسيت أن بثوبي شيئاً، و صليت، ثم انى ذكرت بعد ذلك، قال: تعيد الصلاة و تغسله.

الصلاة و السلام كما فى علل الصدوق (١) فالأمر أوضح، فانه رواها عن أبيه عن على ابن إبراهيم عن أبيه عن حماد عن حريز عن زراره عنه عليه السلام، و هذا السند حسن بإبراهيم بن هاشم على المشهور و صحيح بناءً على المختار من ثبوت وثاقه إبراهيم، فلا إشكال من ناحيه السند. ثم ان صاحب الوسائل لم يذكر هذه الصحيحه جمله بل وزّعها على أبواب متفرقه من أحكام النجاسات، فلاحظها فى باب ٧ و ٣٧ و ٤٢ و ٤٤.

\*\*\*\*\*

(١). هذه الروايه المباركه اشتملت على جمله من الفروع لا بأس بالإشاره إليها قبل بيان مورد الاستدلال بها على الاستصحاب، و هذا أولها، و هو حكم نسيان نجاسه الثوب فى الصلاة بعد العلم بها، و أجاب عليه السلام بوجوب غسل الثوب، و إعاده الصلاة، و قد تضمن هذا الحكم روايات أخرى أيضا مع التعليل فى بعضها بأنه عقوبه لنسيانه، دون الجاهل.

(٢). قال فى مجمع البحرين: «هو بضم الراء: الدم الذى يخرج من الأنف يقال: رعى الرجل من بابى قتل و نفع، و الضم لغيره إذا خرج الدم من أنفه، و الاسم الرعاف، و يقال الرعاف الدم نفسه، قاله فى المصباح». و عليه ف «رعاف» هنا نعت أو عطف بيان ل «دم» و ليس مضافاً إليه.

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

(٤). بالتشديد بمعنى جعلت له علامه.

ص: ١٣٩

قلت (١): فان لم أكن رأيت موضعه و علمت أنه قد أصابه فطلبتة فلم أقدر عليه فلما صليت وجدته، قال: تغسله و تعيد. قلت (٢): فان ظننت أنه قد أصابه و لم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، فصليت فرأيت فيه، قال: تغسله و لا تعيد الصلاة، قلت: لم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض

\*\*\*\*\*

(١). هذا السؤال إشاره إلى الفرع الثانى و هو حكم العلم الإجمالى بنجاسه الثوب، بأن علم إجمالاً بأن القذاره أصابت ثوبه و تفحص عنها و لم يظفر بها و صلى ثم رأى تلك النجاسه، و أجاب عليه السلام بلزوم غسل الثوب و إعاده الصلاة، و أنه لا فرق بين العلم الإجمالى بالنجاسه و التفصيلى بها. و قد يشكل على هذه الفقره من الروايه بأن مثل زراره كيف يتصور فى حقه افتتاح الصلاة مع فرض التفاته إلى نجاسه ثوبه. و فرض حصول القطع بعدم نجاسه الثوب بالفحص عنها بعيد، و أبعد منه عدم منجزيه العلم الإجمالى بنظر زراره. لكن يندفع الإشكال بإمكان حمل فعل المسلم على الصحه هنا، و أن زراره افتتح الصلاة بوجه مشروع بأن غفل عن نجاسه ثوبه حين افتتاحها، فصلى ثم وجدها، و لا دافع لهذا الاحتمال كى يشكل الأمر.

(٢). هذا إشاره إلى الفرع الثالث و هو حكم رؤيه النجاسه بعد الصلاة مع الظن بالإصابه قبلها، بأن علم بطهاره ثوبه ثم ظن بأنه أصابه دم و نحوه، و تفحص عنه و لم يظفر به و صلى ثم وجده، و أجاب عليه السلام بوجوب تطهير الثوب للفريضة الآتية و عدم وجوب الإعاده. و تعجب زراره من حكمه عليه السلام بعدم وجوب الإعاده مع اشتراك هذه الفروع الثلاثه فى وقوع الصلاة فى النجاسه، و لذا سأل عن لِمَ الحكم، فأجابه صلوات الله و سلامه عليه ب: «لأنك كنت على يقين من طهارتك، فشككت، و لا ينبغي نقض اليقين بالطهاره بالشك فى النجاسه» و سيأتى لهذا التعليل مزيد بيان عند شرح كلام الماتن إن شاء الله تعالى.

ص: ١٤٠

اليقين بالشك أبداً. قلت (١): فاني قد علمت أنه قد أصابه و لم أدر أين هو فأغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحيه التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك. قلت (٢): فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ قال: لا، و لكنك انما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك. قلت (٣): ان رأيت في ثوبي و أنا في الصلاه؟ قال: تنقض الصلاه و تعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت،

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الفرع الرابع، و هو كيفية تطهير الثوب عند العلم الإجمالي بنجاسته، بأن علم إجمالاً بنجاسته و لم يعلم موضعها تفصيلاً و أراد الصلاه، و أجاب عليه السلام بوجوب تطهير الناحيه التي علم إجمالاً بإصابه القدر لها حتى يحصل اليقين بطهاره الثوب، فإذا علم بأن موضع النجس في طرف اليمين مثلاً لم يحصل العلم بطهارته إلا بغسل تمام ذلك الطرف.

(٢). هذا السؤال إشاره إلى الفرع الخامس، و هو ما إذا شك في نجاسه الثوب، فهل يجب الفحص عنها للدخول في الصلاه أم يجوز الشروع فيها بدون الفحص؟ و أجاب عليه السلام بقوله: «لا- و لكنك انما تريد» يعنى: أن الفحص ليس شرطاً لجواز الدخول في الصلاه، فيجوز الاعتماد على الطهاره المعلومه سابقاً ان كانت، و إلا فعلى قاعده الطهاره و الدخول في الصلاه، لكن الفحص حسن لإزاله الشك الذي وقع في نفسه، و هذه الجملة دليل على عدم وجوب الفحص في الشبهه الموضوعيه.

(٣). هذا السؤال إشاره إلى الفرع السادس، حيث سأل زراراه عن حكم رؤيه النجاسه في الثوب أثناء الصلاه، و أجابه عليه السلام بنقض الصلاه و إعادتها ان كان شاكاً في موضع النجاسه، و البناء على ما أتى به و غسل الثوب و إتمام الصلاه ان لم يكن شاكاً من أول الأمر.

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

و ان لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت الصلاه و غسلته ثم بنيت على الصلاه، لأنك لا تدري لعله شىء أوقع عليك، فليس ينبغي لك

«إذا شككت فى موضع منه» الشك البدوى، و محصله: أنه إذا شككت فى إصابه النجس لموضع من الثوب و رأيت النجاسه فى الأثناء تعيد الصلاه.

و على هذا فالشك فى الموضع كناية عن أصل إصابه القدر للثوب. و يكون قوله عليه السلام: «و ان لم تشك» مفهوماً له، يعنى: و أما إذا لم يكن لك شك ثم رأيت فلعله أصاب الثوب فى الأثناء و يحكم بصحة ما مضى من الصلاه بمقتضى قاعده عدم نقض اليقين بالشك و تغسل الثوب، و تأتى بباقي العباده مع فرض عدم تخلل المنافى.

ثانيهما: أن يكون الشك فى الموضع كناية عن العلم الإجمالى بإصابه النجاسه للثوب، لكنه يشك فى موضع الإصابه و أنه فى هذه الناحيه أو فى تلك، و الحكم بالإعاده حينئذ لأجل العلم بالنجاسه قبل الصلاه و عدم مشروعيه دخوله فيها، فتجب الإعاده سواء قلنا بشرطيه الطهاره الواقعيه أو الإحرازيه، أم بمانعيه النجاسه المعلومه، لفرض فقدان الشرط أو اقتران الصلاه بالمانع. ثم صرح عليه السلام بمفهوم الجملة الشرطيه و قال: «و ان لم تشك» و مدلوله: «أنه إذا لم تعلم بالنجاسه و لم تشك فى موضع من الثوب لا- تعيد» و ذلك للاستصحاب، لأنه تيقن الطهاره قبل الصلاه، و بعد رؤيه النجاسه فى الأثناء يشك فى أصابتها الآن أو وجودها قبل الصلاه بحيث وقعت الأجزاء السابقه فى النجس، و مقتضى اليقين السابق و الشك اللاحق جريان استصحاب الطهاره المتيقنه قبل الصلاه، و عليه تطهير الثوب للأجزاء الباقيه و إتمامها إذا لم يتخلل المنافى (-).

هذه هى الفروع التى تضمنتها هذه الصحيحه. و أما مورد الاستدلال بها على اعتبار الاستصحاب مطلقاً فسيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

(-). لا- يبعد ظهور الكلام فى الاحتمال الأول، فان قول زواره: «ان شككت فى موضع منه» و ان كان ملتئماً مع كلا الاحتمالين، أما الاحتمال الأول، فلا مكان

.....

=====

إرادته الشبهه البدويه من الشك، و يكون نكته التقييد بالموضع لأجل أنه عند ما رأى النجاسه - فى نفس الموضع المشكوك فى إصابته النجاسه له أولاً - يحصل له العلم غالباً بكونها هى المشكوكه. و أما الاحتمال الثانى فلا يمكن إرادته الشبهه المقرونه من الشك، حيث ان تقييد الشك بالموضع ظاهر فى الفراغ عن العلم بأصل إصابته النجاسه للثوب، و انما الشك فى موضعها، مضافاً إلى أن الشك البدوى لا يساوق بطلان الصلاه عند احتمال اصابته فى الأثناء، و تخصيصه عليه السلام لاحتمال الإصابه بالوقوع فى الأثناء قرينه على إرادته الشبهه المقرونه من الجملة الأولى.

إلا- أن هناك قرائن تدل على إرادته الشبهه البدويه، منها: ظهور نفس الشك فيها، خصوصاً فى جملة المفهوم «و ان لم تشك» حيث لم يقيد عليه السلام بالموضع و من المعلوم صلاحية هذا للقرينه على إرادته الشك البدوى من الصدر.

و منها: ظهور الكلام فى استناد البطلان إلى رؤيه النجاسه و العلم بها، و لو كانت الشبهه مقرونه لاستند النقض و البطلان إلى العلم الإجمالى لا إلى الرؤيه فى الأثناء.

و منها: أن فرض إرادته العلم الإجمالى من الشك يستلزم كونه تكراراً لجوابه عليه السلام عن السؤال الرابع و هو العلم الإجمالى بالنجاسه. و العلم الإجمالى هنا و ان كان حاصله فى الأثناء بخلافه هناك، إلا أنه غير فارق.

و كيف كان فأورد شيخنا الأعظم على الاستدلال بهذه الصحيحه بقوله: «مع أنه يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاه مع النجاسه فلا يعيد، و بين وقوع بعضها معها فيعيد كما هو ظاهر قوله عليه السلام: فتعيد إذا شككت...» يعنى:

أنه مع اشتراك صورته الظن بالإصابه و هذه الصوره فى كون الشك بدوياً كيف يتجه الحكم بالإعادته هنا دون تلك الصوره؟ و مع هذا الإجمال يشكل الأخذ بظهوره الأولى.

و قد ظهر مما ذكرنا (١) في الصحيحه الأولى تقريب الاستدلال بقوله: «فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك» في كلا الموردین (٢)، ولا نعيد.

\*\*\*\*\*

(١). من أنه استدلال بالكبرى الارتكازيه على المورد، و أن الإمام عليه السلام بقوله 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 الروايه. و عليه فهذه الروايه داله على اعتبار الاستصحاب مطلقاً سواء كان الشك في المقتضى أم الرفع، و سواء كان في الشبهات الحكميه الكليه أم الموضوعيه، لدلالاتها على جعل الحكم الظاهري المماثل للمستصحب أو لحكمه، فلا حاجة إلى الإعادة.

(٢). المورد الأول هو السؤال الثالث أعنى الظن بإصابه النجاسه، و الثانى هو السؤال السادس أعنى رؤيه النجاسه فى أثناء الصلاة، و احتمال وقوعها فى الأثناء، و لأجل اشتمال الكلام فى الموردین المزبورین على اللام الذى هو كالتص فى التعليل يصير كالتص فى تعليل الحكم بكبرى ارتكازيه، بخلاف التعليل

=====

لكن يمكن أن يقال: بعدم التهافت بين الحكمين، فانه بعد عدم شرطيه خصوص الطهاره الواقعيه أو مانعيه النجاسه كذلك، و دخل العلم فى المانعيه يتجه الفرق بين الصورتين، إذ فى السؤال الثالث لم تنتجز النجاسه أثناء الصلاة، لأنه علم بها بعد الفراغ، فكان حال الصلاة محرزاً للطهاره. بخلاف السؤال السادس، فانه لأجل رؤيه النجاسه فى الأثناء تنجزت عليه مانعيته و لو بوجودها البقائى، و لهذا فصل عليه السلام بين سبق العلم بالنجاسه فتبطل الصلاة، و عدمه فيجرب استصحاب عدم النجاسه و عليه التطهير و البناء من موضع قطعها.

و الحاصل: أن الفارق بين الجوابين منجزيه العلم بالنجاسه الحاصل فى أثناء الصلاة و عدمها لحصوله بعد الصلاة، و مع اختلاف موضوعى الحكمين و تغايرهما اختلف الحكمان.

ص: ١٤٤



نعم (١) دلالة في المورد الأول على الاستصحاب مبنى على أن يكون المراد من «اليقين» في قوله عليه السلام: «لأنك كنت على

في الصحيحه الأولى، لأنه لاشتماله على الفاء المحتمل كونه جزاء الشرط يخرج عن الظهور القوي في التعليل. مضافاً إلى أن التعبير «ليس ينبغى» مما يختص بموارد التائب و العتب أظهر في إفاده التعليل بكبرى ارتكازيه، و لم يرد مثل هذا التعبير في الصحيحه الأولى.

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على ظهور دلالة هذه الصحيحه على حجيه الاستصحاب مطلقاً بفقرته الثالثه و السادسه، و إثبات قصور الجملة الثالثه عن إثبات المقصود، و توضيحه:

أنه يحتمل أن يكون المراد باليقين في المورد الأول أعني به الظن بإصابه النجاسه للثوب هو اليقين بالطهاره الحاصل بالنظر و الفحص، لا اليقين بطهاره الثوب قبل الفحص، بناءً على أن يكون قول الراوى: «فلم أر شيئاً» كناية عن حصول العلم له بالطهاره بسبب النظر و الفحص، فالشك الحاصل بعد الصلاه يسرى إلى اليقين المتحقق بالنظر، و بسرايه الشك إليه يندرج في قاعده اليقين و يصير أجنياً عن الاستصحاب.

و يحتمل أن يكون المراد باليقين هو الحاصل قبل ظن الإصابه، فيكون قوله: «فلم أر شيئاً» كناية عن عدم العلم بالإصابه - لا العلم بعدم الإصابه كما هو مقتضى الاحتمال الأول - و المراد بالشك هو احتمال وقوع النجاسه بعد ذلك اليقين، فإذا كان عالماً بطهاره الثوب قبل الصلاه بساعتين مثلاً ثم ظنّ بالإصابه في الساعه الثانيه، فتفحص و لم يجد النجاسه و صلى، و بعد الصلاه رأى القذاره في الثوب و احتمال وقوعها على الثوب قبل الصلاه فلا يوجب الظن بالإصابه زوال اليقين السابق على هذا الظن.

إذا عرفت هذين الوجهين المحتملين في «اليقين» تعرف إناطه صحه الاستدلال به على الاستصحاب بما إذا أريد باليقين اليقين بالطهاره قبل ظن الإصابه، لا اليقين بها - الحاصل بالنظر - الزائل بالشك، إذ لو أريد به هذا اليقين لم ينطبق على

يقين من طهارتك « اليقين بالطهاره قبل ظن الإصابه كما هو الظاهر (١)، فانه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر و الفحص بعده (٢) الزائل (٣) بالرؤيه بعد الصلاه كان (٤) مفاده قاعده اليقين كما لا يخفى.

ثم انه أشكل على الروايه (٥) بأن الإعاده بعد انكشاف وقوع الصلاه

الاستصحاب بل على قاعده اليقين، لزواله بسريان الشك إليه، بخلاف اليقين قبل النظر، فانه بعد الصلاه باقٍ أيضا كسائر موارد الاستصحاب.

و المصنف استظهر من قوله: «فلم أر شيئا» هذا الاحتمال، و لعله لأجل عدم استلزام عدم الوجدان لعدم الوجود دائما أو غالباً حتى يكون الاستلزام العادى أو الغالبى قرينه على إرادته اليقين الحاصل بسبب الفحص و عدم الظفر بالنجاسه.

نعم قد يحصل اليقين بالفحص، لكن إرادته منوطه بالقرينه. و عليه فقوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» ينطبق على الاستصحاب، فلاستدلال به من هذه الجهه تام.

\*\*\*\*\*

(١). لعدم دلالة «فلم أر شيئا» على حصول اليقين بعدم الإصابه حتى يكون مقصوده عليه السلام من قوله: «لأنك كنت على يقين» هذا اليقين الحاصل بالنظر كى ينطبق على قاعده اليقين، بل المراد هو اليقين بالطهاره قبل ظن الإصابه.

(٢). أى: بعد ظن الإصابه، و ضمير «منه» راجع إلى «اليقين» و «الفحص» معطوف على «النظر».

(٣). صفه ل «اليقين» يعنى: اليقين بالرؤيه الزائل بعد الصلاه.

(٤). جواب «لو كان».

(٥). أى: على الاستدلال بقوله عليه السلام: «تغسله و لا تعيد لأنك كنت على يقين...» و قد حكى شيخنا الأعظم هذا الإشكال عن السيد الصدر شارح الوافيه فقال: «لكن عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك انما يصح عله لمشروعيه الدخول فى العباده المشروطه بالطهاره مع الشك فيها، و أن الامتناع عن الدخول فيها

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

نقض لآثار تلك الطهارة المتيقنه، لا لعدم وجوب الإعادة على من تيقن أنه صلى في النجاسه.

و توضيح الإشكال: أن الإعادة ليست نقضاً لليقين بالشك حتى تحرم بالنهاى عنه فى قوله عليه السلام: «لا تنقض» بل هى نقض لليقين باليقين، إذ المفروض حصول العلم بالنجاسه و وقوع الصلاه فيها، فتكون الإعادة نقضاً لليقين بالطهارة باليقين بضدها، فلا ينطبق «لا- تنقض اليقين بالشك» على المقام، بل مما ينطبق عليه «و انقضه بيقين آخر» فلا يرتبط المعلل - و هو عدم وجوب الإعادة - بالمعلل و هى حرمة نقض اليقين بالشك، مع وضوح كون العله بمنزله الكبرى للحكم المعلل بحيث يصح تأليف قياس من العله و المعلل، كما فى تعليل حرمة الخمر بكونه مسكراً، لصحه أن يقال: «الخمر مسكر و كل مسكر حرام فالخمر حرام» و لا يصح تأليف قياس هنا، فلا يقال: «الإعادة نقض اليقين بالشك و كل نقض اليقين بالشك حرام، فالإعادة حرام» لما عرفت من عدم كون الإعادة نقضاً لليقين بالشك بل باليقين، و عليه فلا يصلح «لا تنقض» لتعليل عدم وجوب الإعادة به.

نعم يصح أن يكون قوله عليه السلام: «لأنك كنت...» عله لجواز الدخول فى الصلاه، لأن زواره كان حال افتتاحها شاكاً فى الطهارة بعد العلم بها سابقاً، فعدم جواز الدخول فى الصلاه نقض لليقين بالطهارة بالشك فيها، فتعليل جواز الدخول فى الصلاه بقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» فى محله كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «نقضاً» و قوله: «باليقين» أى: بل هو نقض لليقين باليقين.

(٢). هذا الضمير و ضمير «فيها» راجعان إلى الطهارة.

(٣). مع أنه نقض لليقين باليقين، و عليه يسقط الاستدلال بالروايه.

(٤). استدراك على قوله: «فكيف يصح» و غرضه إثبات صحه التعليل بلحاظ جواز الدخول فى الصلاه، و قد عرفته بقولنا: «نعم يصح أن يكون قوله عليه

ص: ١٤٧

إنما يصح أن يعلل به (١) عدم جواز الدخول في الصلاة كما لا يخفى.

و لا يكاد يمكن التفصي عن هذا الإشكال إلا بأن يقال (٢): ان

السلام... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). أى: بقوله عليه السلام: «و ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك».

(٢). لا يخفى أنه قد تفصي عن هذا الإشكال بالالتزام باجزاء الأمر الظاهري، و سيأتى بيانه عند تعرض المصنف له، إلا أنه لعدم صحته اختار (قده) وجهاً آخر لإثبات حسن التعليل أفاده في حاشية الرسائل و أثبتته في المتن. و قال في آخر كلامه: ان الإشكال على فرض تسليمه لا يقدر في الاستدلال بالرواية على الاستصحاب.

و توضيح ما أفاده في حلّ الإشكال بقوله: «ان الشرط في الصلاة فعلاً» هو:

أن الطهارة الخبثية شرط علمي للصلاة بمعنى كفايه إحرازها - و لو بأصل معتبر - في صحة الصلاة، و ليست شرطاً واقعياً كالطهارة الحديثية التي تدور صحة الصلاة و فساده مدارها وجوداً و عدماً. و عليه فالمكلف المريد للصلاة إما ملتفت إلى الطهارة الخبثية و إما غافل عنها، فان كان غافلاً عنها و صلى، فصلاته صحيحة، لعدم اعتبار هذه الطهارة في حقه كما صرح به في حاشية الرسائل. و ان كان ملتفتاً إلى الطهارة الخبثية فالشرط حينئذ هو إحراز الطهارة لا وجودها الواقعي، فان أحرزها الملتفت بعلم أو علمي أو أصل عملي و لو أصاله الطهارة و صلى صحت صلاته و ان انكشف وقوعها في النجس، إذ الشرط للملتفت هو إحراز الطهارة لا نفسها، و المفروض تحققه بأحد الوجوه المحرزه.

و على هذا فيصح التعليل المزبور، ضروره أنه بعد البناء على كون الشرط للملتفت هو إحراز الطهارة - لا نفسها - يحسن تعليل عدم وجوب الإعادة بكون الإعادة نقضاً لليقين بالشك، حيث انه في حال الصلاة كان شاكاً في بقاء الطهارة بعد ما كان متيقناً بها قبل الدخول في العبادة، ثم ظن إصابه النجاسه. و حيث ان هذا الظن ملحق بالشك حكماً لعدم الدليل على اعتباره فهو شاك في بقاء الطهارة، و من المعلوم أن الاستصحاب أوجب إحراز الطهارة في حال الصلاة، فالإعادة

الشرط في الصلاة فعلاً (١) حين الالتفات إلى الطهارة هو إحرازها و لو بأصل أو قاعده، لا- نفسها (٢)، فتكون (٣) قضيه استصحاب الطهارة حال الصلاة عدم إعادتها (٤) و لو انكشف وقوعها في النجاسه بعدها (٥)، كما أن إعادتها بعد الكشف تكشف (٦) عن جواز النقض و عدم حجيه

تكون منافيه للاستصحاب المحرز للطهارة و موجه لجعل هذا الإحراز الاستصحابي كالعدم، ضروره أن منشأ الإعادة حينئذ هو كون الصلاة فاقده للشرط، و إلا فلا وجه لها. و خلوّ العباده عن الشرط موقوف على عدم العبره باليقين السابق على الصلاة، و جواز نقضه بالشك اللاحق، إذ مع اعتباره و عدم جواز نقضه بالشك يكون الشرط - أعنى إحراز الطهارة - موجوداً، فالصلاه واجده للشرط، فلا وجه للإعادة.

و بالجملة: فتعليل عدم الإعادة بحرمه نقض اليقين بالشك بناء على كون الشرط للملتفت إحراز الطهارة في غايه المتانه.

ثم انه (فده) أشكل على هذا الحل بوجهين و أجاب عنهما و سيأتي بيانها.

\*\*\*\*\*

(١). قيد ل «ان الشرط» و هو في قبال الشرط الاقتضائي المجعول في حق الغافل، يعنى: أن الشرط الفعلى للملتفت إلى الطهارة هو إحرازها لا الطهارة الواقعيه.

(٢). يعنى: لا نفس الطهارة كى تبطل الصلاة بفقدانها كما تبطل بفقدان الطهارة الحديثه.

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

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

(٥). قيد لقوله: «انكشف» و متعلق به، يعنى: و لو انكشف بعد الصلاة وقوعها في النجاسه، فالأولى أن يقال: و لو انكشف بعدها وقوعها في النجاسه.

(٦). ضروره كشف الإعادة عن عدم حجيه الاستصحاب حال الصلاة، إذ مع

الاستصحاب حالها (١) كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

لا يقال: لا مجال حينئذ (٢) لاستصحاب الطهاره، فانه إذا لم يكن (٣) شرطاً لم يكن

حجيته و حرمة نقض اليقين بالشك لا- وجه للإعاده، لكون الصلاه حينئذ واجده للشرط واقعاً. و بهذا ظهر الفرق بين حل الإشكال بهذا البيان و حله بالا-جزء الآتى بيانه، لفرض أن المحرز للطهاره - على ما أفاده المصنف - واجد للشرط الواقعي المجعول فى حق الملتفت و هو إحراز الطهاره، فلا- ربط له باجزاء الأمر الظاهري المبني على كون الشرط هو الطهاره الواقعيه، لكن مع البناء على أجزاء الطهاره الظاهريه عنها لإجزاء الأمر الظاهري.

\*\*\*\*\*

(١). ظرف لجواز النقض، يعنى: جواز نقض اليقين بالشك حال الصلاه، و قوله: «و عدم» عطف تفسيرى ل «جواز النقض».

(٢). أى: حين كون الشرط إحراز الطهاره لا نفسها، و هذا أول الإشكاليين اللذين أشرنا إليهما، تقريبه: أنه - بناءً على عدم كون الطهاره الواقعيه شرطاً - لا مقتضى لجريان الاستصحاب فيها، و ذلك لاعتبار كون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً لحكم شرعى، و من المعلوم أن الطهاره الواقعيه المستصحبه ليست حكماً شرعياً كوجوب صلاه العيدين فى عصر الغيبه و لا موضوعاً لحكم كالعداله التى يترتب عليها جواز الاقتداء و قبول الشهاده. أما الأول فواضح. و أمّا؛ ه:: الثانى فلفرض كون الشرط إحرازها لا- وجودها الواقعي. و حيث انه لم يترتب أثر شرعى على نفس المستصحب و هو الطهاره الواقعيه لم يجر الاستصحاب، لأنه يجرى لإثبات الواقع ظاهراً. و عليه فمقتضى القاعده بطلان الصلاه لفقدان شرطها، أعنى إحراز الطهاره، و عدم صحه ما تقدم من تعليل عدم الإعاده بالاستصحاب، إذ المفروض عدم جريانه فى الطهاره.

(٣). الضمائر البارزه و المستتره ترجع إلى الطهاره، فالأولى أن يقال: «انها

ص: ١٥٠

موضوعاً لحكم (١)، مع أنه ليس بحكم (٢)، ولا (٣) محيص في الاستصحاب عن كون المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم.

فانه يقال (٤): ان الطهاره و ان لم تكن شرطاً

إذا لم تكن شرطاً لم تكن موضوعاً لحكم، كما أنها ليست بحكم مع أنه يعتبر في المستصحب أن يكون حكماً أو موضوعاً ذا حكم».

\*\*\*\*\*

(١). و هو في الصلاه الشرطيه.

(٢). يعنى: أن الطهاره ليست حكماً شرعياً أيضاً حتى يصح جريان الاستصحاب فيها بلحاظ نفسها، فلا وجه لاستصحابها كما عرفت.

(٣). أى: و الحال أن اللازم في التعبد الاستصحابى كون المستصحب حكماً أو موضوعاً له، لأن ما يكون في حيطه تصرف الشارع بما هو شارع حكمه ببقاء الحكم الشرعى السابق أو بقاء موضوع بلحاظ حكمه، فدليل الاستصحاب قاصر عن إثبات ما ليس حكماً أو موضوعاً له، لخروجه عن دائره التعبد.

(٤). هذا جواب الإشكال، و توجيه لجريان الاستصحاب في الطهاره بوجهين أحدهما: كون الطهاره الواقعيه شرطاً اقتضائياً، و حاصله: أن الشرط بمقتضى ظاهر الأدله هو الطهاره الواقعيه، غايه الأمر أنه دل مثل هذه الصحيحه على أن الاستصحاب المحرز لها إذا أخطأ كان الشرط الفعلى هذا الإحراز لا نفس الطهاره، و ليس المقصود من كفايه هذا الإحراز عزل الطهاره الواقعيه عن الشرطيه رأساً حتى يمتنع جريان الاستصحاب فيها. و الداعى إلى الالتزام بكون الطهاره الواقعيه شرطاً اقتضائياً هو الجمع بين ما دلّ على اعتبار الطهاره، لظهوره في اعتبار الطهاره الواقعيه خاصه، و بين ما دل - كهذه الصحيحه - على صحه الصلاه مع فقدانها فيما إذا جرى فيها الاستصحاب، فان مقتضى الجمع بين هاتين الطائفتين هو حمل الطائفه الأولى على الشرطيه الاقتضائيه و الثانيه على الشرطيه الفعليه.

ثانيها: أنه لا يعتبر في جريان الاستصحاب أزيد من كونه دخيلاً في الشرط

فعلاً (١)، إلا أنها ( أنه ) غير منعزل عن الشرطيه رأساً، بل هو (٢) شرط واقعي اقتضائي كما هو قضيه التوفيق بين بعض الإطلاقات (٣) و مثل هذا الخطاب (٤)

و ان لم يكن المستصحب بنفسه شرطاً كاستصحاب طهاره الماء الذى يتوضأ به و إباحه الساتر الذى يصلى فيه، و غير ذلك مما هو شرط للشرط، فان شرط الصلاه هو الوضوء و الساتر، و أما طهاره الماء و إباحه الساتر فهما قيدان لشرط الصلاه. و عليه فإذا فرض كون الشرط فى المقام إحراز الطهاره تصير الطهاره قيداً للإحراز الذى هو الشرط، فتأمل.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الجواب الأول المتقدم بقولنا: «أحدهما...».

(٢). تذكير الضمير يكون باعتبار الخبر، و أما خبر «انها» فالصواب تأنيثه بأن يقال: «منعزله» إلا مع تذكير الضمير كما فى نسخه.

(٣). كصحيح زراره عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «لا صلاه إلا بطهور، و يجزيك من الاستنجاء ثلاثه أحجار، بذلك جرت السنه من رسول الله صلى الله عليه و آله، و أما البول فانه لا بد من غسله» «»، و حيث ان المراد بالطهور ما يتطهر به - كما ورد أن الماء أحد الطهورين - فمدلول الصحيحه اعتبار الطهاره من الخبث واقعاً فى الصلاه مطلقاً سواء أحرزها بمحرز و تبين خطأؤه أم لا. و لا يخفى أن ذيل الروايه مانع عن استظهار شرطيه الطهاره من الحدث من الجملة الأولى. نعم لا بأس باستفادته من أدله أخرى كعقد المستثنى من حديث «لا تعاد».

(٤). المراد بهذا الخطاب هو ما ورد فى صحيحه زراره من قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك...» و المراد بمثله كل ما يدل على التوسعه فى شرطيه الطهاره من الخبث واقعاً فى الصلاه و كفايه إحرازها، و صحه الصلاه حال الجهل، كصحيح عبد الرحمن بن أبى عبد الله، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام

ص: ١٥٢



هذا. مع (١) كفايه كونها من قيود الشرط (٢)، حيث انه كان إحرازها بخصوصها لا غيرها (٣) شرطاً.

لا يقال (٤): سلمنا

عن الرّجل يصلى و فى ثوبه عذره من إنسان أو سنور أو كلب أ يعيد صلاته؟ قال: ان كان لم يعلم فلا يعيد» (١). و دلالة «لم يعلم» على صحة الصلاة حال الجهل بالنجاسة واضحة. و لعل المصنف استند فى حكمه بصحة الصلاة حال الغفلة عنها - كما حكيناها عن حاشية الرسائل - إلى إطلاق «لم يعلم» الشامل للجهل عن التفات و للغفلة أيضا و ان كان استظهار الإطلاق من «لم يعلم» محل تأمل.

و قريب منه غيره. لكنه لا بد من تقييد ما دل على صحة الصلاة مع الجهل بالنجاسة بصوره الالتفات حتى يحرز الطهارة بأماره أو أصل.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الجواب الثانى المتقدم بقولنا: ثانيهما انه لا يعتبر... إلخ.

(٢). بعد كفايه دخل المستصحب فى الحكم الشرعى و لو بوسائط.

(٣). الضمائر الثلاثة ترجع إلى الطهارة، و النتيجة: أن المصنف صحّ بهذين الجوابين جريان الاستصحاب فى نفس الطهارة لأجل إحرازها، و به يتجه انطباق التعليل ب «لأنك كنت على يقين من طهارتك» على المورد.

(٤). هذا ثانى الإشكالين على شرطيه إحراز الطهارة، و حاصله: أنه لو سلمنا كون شرط الصلاة للملتفت هو إحراز الطهارة - لأنه مقتضى التوفيق بين الأخبار - لا- نفس الطهارة لكان اللازم أن يعلّل عدم وجوب الإعادة بالإحراز بأن يقال: «لا تجب الإعادة لأنك أحرزت الطهارة حال الصلاة» لا- أن يقال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» الظاهر فى أن زواره كان على طهاره واقعيه أحرزها تعبدًا بالاستصحاب، إذ على هذا يكون الشرط الطهارة الواقعيه المحرزه بالاستصحاب، لا إحرازها كما هو واضح.

ص: ١٥٣

ذلك (١)، لكن قضيته أن يكون عله عدم الإعادة حينئذ (٢) بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة هو إحراز الطهارة حالها (٣) باستصحابها، لا الطهارة المحرزه بالاستصحاب (٤)،

و بالجمله: فالتعليل بالصغرى أعني «لأنك كنت على يقين من طهارتك» و الكبرى و هي «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» ينتج كون الشرط نفس الطهارة لا إحرازها، ضروره أن اليقين في الاستصحاب طريق محض، فالمدار على الواقع الذي تعلق به اليقين، و المفروض انكشاف خلافه، و لا يبقى مجال لإحراز الشرط بالاستصحاب.

و على مبنى شرطيه إحراز الطهارة يكون اليقين بالطهارة موضوعاً للحكم كموضوعيه اليقين بحياه الولد لوجوب التصديق إذا نذر والده أن يتصدق كل يوم بدرهم ما دام متيقناً بها، و انتفاء الوجوب بمجرد الشك فيها، بخلاف تعليق النذر على نفس الحياه، لإمكان إحرازها حينئذ بالاستصحاب.

فالمتحصل: أن التعليل بثبوت نفس الطهارة كما هو ظاهر القضية يكشف عن عدم صحه جعل الشرط إحراز الطهارة، فلا بد أن يكون الشرط الطهارة الواقعيه، لكن يعود الإشكال و هو أنه مع فرض فقدان الطهارة من الخبث كيف حكم الإمام عليه السلام بعدم وجوب الإعادة بقوله: «لا تعيد»؟

\*\*\*\*\*

(١). أي: سلمنا كون مقتضى الجمع بين الأخبار اعتبار إحراز الطهارة الخبيثه في الصلاة لا وجودها الواقعي، لكن مقتضى التوفيق المذكور أن يكون... إلخ.

(٢). أي: حين كون مقتضى التوفيق بين الأخبار شرطيه الإحراز لا الطهارة المحرزه.

(٣). أي: حال الصلاة، و قوله: «حالها، باستصحابها» ظرفان لقوله: «إحراز الطهارة» و قوله: «الطهارة المحرزه» معطوف على «إحراز».

(٤). التي هي مفاد قوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين من طهارتك».

مع أن (١) قضيه التعليل أن تكون العله له (٢) هي نفسها لا إحرازها (٣) ضروره (٤) أن ننتجه قوله: «لأنك كنت على يقين... إلخ» أنه على الطهاره، لا أنه مستصحبها (٥) كما لا يخفى.

فانه يقال (٦):

\*\*\*\*\*

(١). أى: و الحال أن مقتضى التعليل وجود الطهاره الواقعيه التى أحرزت بالاستصحاب، إذ اليقين فى الاستصحاب طريق محض إلى المتيقن.

(٢). أى: لعدم وجوب الإعادة.

(٣). هذا الضمير و ضمير «نفسها» راجعان إلى الطهاره.

(٤). تعليل لقوله: «مع أن قضيه التعليل... إلخ» و حاصله: أنه بعد ما تقدم من كون اليقين فى الاستصحاب آلياً لا استقلالياً يكون التعليل مشيراً إلى قياس مؤلف من صغرى وجدانيه و هي «انك ممن تيقن الطهاره و شكك فيها» و كبرى تعبدية و هي «كل من تيقن الطهاره و شكك فيها فهو متطهر» و ينتج «انك متطهر» فالعله فى الحقيقه هي وجود الطهاره الواقعيه لا استصحابها.

(٥). يعنى: فرق بين أن يقول عليه السلام: «كانت الطهاره حال الصلاه تعبداً بالاستصحاب» كما هو ظاهر الروايه، و بين أن يقول: «كان استصحاب الطهاره فى حال الصلاه» الظاهر فى كون الشرط إحراز الطهاره لا وجودها.

(٦). هذا جواب الإشكال الثانى، و محصله: أن ما ذكره المستشكل - من كون المناسب لشرطيه إحراز الطهاره تعليل عدم وجوب الإعادة بالإحراز لا بنفس الطهاره المستصحبه - و ان كان صحيحاً، لكنه مبنى على كون التعليل بلحاظ حال الانكشاف، لا- بلحاظ حال الصلاه. توضيحه: أن فى التعليل احتمالين، أحدهما: أن يكون الإمام عليه السلام فى مقام تعليل عدم وجوب الإعادة بعد الفراغ من الصلاه، و المناسب لهذا الفرض هو التعليل بإحراز الطهاره، يعنى: «أنك كنت مع إحراز الطهاره بالاستصحاب» و لا سبيل حينئذ للتعليل بوجود الطهاره المستصحبه، إذ المفروض أن زواره علم

ص: ١٥٥

بعد الصلاة بانتفاء الطهاره و وقوع الصلاه فى الثوب المتنجس، فلا يصح أن يقال بعد انكشاف الخلاف: «انك كنت على طهاره مستصحبه» و على هذا يتجه الإشكال المذكور فى المتن بقوله: «لا يقال».

ثانيهما: أن يكون الإمام عليه السلام فى مقام تصحيح الصلاه بلحاظ الحال التى افتتح زرارته صلاته عليها، فيقول عليه السلام: «انك كنت حين افتتاح الصلاه على يقين من طهارتك ثم شككت فيها، و لا ينبغي نقض اليقين بالشك» فهو عليه السلام علل جواز افتتاح الصلاه مع الجهل بطهاره الثوب بأنه كان على طهاره أحرزها بالاستصحاب.

و يشهد لكون التعليل بهذا اللحاظ أنه لو كان بلحاظ حال الفراغ من الصلاه لم تكن الإعادته نقضاً لليقين بالشك، بل باليقين بوقوع الصلاه فى النجس. لكن يبعده أجيبه العله عن المعلل، إذ السؤال إنما هو عن عله عدم وجوب الإعادته لا عن عله جواز الشروع فى الصلاه.

إلا أن يقال: ان تعليل جواز الدخول فى الصلاه «بأنك كنت على يقين من طهارتك» يرد به إحراز الطهاره بالاستصحاب تعبيراً عن الإحراز بملزومه و هو الاستصحاب تنبيهاً على اعتباره. و الاقتصار على عدم نقض اليقين بالشك فى مقام تعليل عدم وجوب الإعادته دليل على كون لازمه و هو الإحراز عله لعدم وجوب الإعادته.

و الإشكال على استصحاب الطهاره مع عدم كونها شرطاً فعلاً مندفع بكفايه كونها شرطاً اقتضائياً كما أفاده و ان كان لا يخلو من التأمل.

و بالجملة: فبهذا التقريب يستقيم تعليل عدم وجوب الإعادته بعدم نقض اليقين بالشك، إذ الاستفادة منه - و هو الإحراز - كما يكون عله لجواز الشروع فى الصلاه كذلك يكون عله لعدم وجوب إعادتها، إذ المفروض أن الإحراز الثابت بالاستصحاب شرط للصلاه بالنسبه إلى الجاهل حدوثاً و بقاءً، فلا وجه للإعادته و لو مع انكشاف وقوعها فى الثوب المتنجس، و ليست الطهاره الواقعيه شرطاً فى حق الجاهل، و إلاً

نعم (١) و لكن التعليل انما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال لنكته (٢) التنبيه على حجيه الاستصحاب، و أنه (٣) كان هناك استصحاب، مع (٤) وضوح استلزام ذلك لأن يكون المجدى بعد الانكشاف هو ذاك الاستصحاب لا الطهاره (٥)، و إلا (٦) لما كانت الإعاده

كان اللازم إعاده الصلاه فى صورته انكشاف وقوعها فى النجس كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: سلمنا أن مقتضى التعليل كون الشرط الطهاره الواقعيه لا إحرازها، و لكنه انما يتم ان كان التعليل بملاحظه حال الفراغ من الصلاه، مع أنه ليس كذلك، و انما هو بالنظر إلى حال افتتاح الصلاه، و أن زواره فى تلك الحاله واجد للطهاره الخبيثه الواقعيه ببركه الاستصحاب.

(٢). تعليل لقوله: «انما هو بلحاظ» و قد عرفته بقولنا: «إلا أن يقال: ان تعليل جواز الدخول فى الصلاه... إلخ».

(٣). معطوف على «حجيه» و قوله: «هناك» أى قبل انكشاف الحال.

(٤). غرضه أن لحاظ حال الجهل بالطهاره فى التعليل يكون لوجهين: أحدهما:

التنبيه على اعتبار الاستصحاب، و الآخر أن المجدى فى عدم وجوب الإعاده بعد انكشاف الحال هو استصحاب الطهاره، و إلا فلا وجه لعدم وجوب الإعاده بعد الانكشاف، إذ لا محرز للطهاره حينئذ سواه، و المفروض انكشاف خلافه، فتجب الإعاده، لعدم كونها من نقض اليقين بالشك بل باليقين، فكون الإعاده نقضاً لليقين بالشك لا يتصور إلا بالنسبه إلى ما قبل الانكشاف. و قوله: «ذلك» أى التعليل.

(٥). إذ الاستناد إلى الطهاره الواقعيه لا- ينفى وجوب الإعاده، بل يقتضى وجوبها، فالمجدى لنفى وجوب الإعاده هو إحراز الطهاره الثابت بذاك الاستصحاب لا نفس الطهاره.

(٦). أى: و ان لم يكن التعليل بلحاظ حال قبل الانكشاف - بل بلحاظ ما بعده - لما كانت الإعاده نقضاً لليقين بالشك بل باليقين، لوضوح أن التعليل بنفس الطهاره

نقضاً (١) كما عرفت في الإشكال (٢).

ثم انه لا يكاد يصح التعليل لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء (٣) كما قيل، ضروره (٤) أن العله

لا يقتضى عدم وجوب الإعادة بعد انكشاف الخلاف، بل مقتضاه وجوب الإعادة لانكشاف خلو الصلاة عن الشرط أعنى الطهاره الخبيثه، فلا بد أن يكون التعليل بلحاظ ما قبل الانكشاف.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: نقضاً لليقين بالشك بل نقضاً له باليقين.

(٢). بقوله: «ثم انه أشكل على الروايه بأن الإعادة...» هذا تمام تحقيق المصنف فيما اختاره فى تطبيق التعليل على قوله: «تغسله و لا تعيد».

(٣). هذا أحد الوجوه التى وُجِّه بها التعليل المذكور فى الروايه، وقد ذكرنا أن المصنف لم يذكر من تلك الوجوه إلا وجهين، أحدهما: ما تقدم من كون التعليل مبنياً على شرطيه الإحراز. ثانيهما: ما تعرض له هنا، وقد عُرِى هذا الوجه إلى شريف العلماء (قده) وذكره الشيخ الأعمش بقوله: «و ربما يتخيل حسن التعليل لعدم الإعادة بملاحظه اقتضاء امتثال الأمر الظاهري للاجزاء، فتكون الصحيحه من حيث تعليلها دليلاً على تلك القاعده و كاشفه عنها» و حاصله: ابتناء التعليل على اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء، حيث إنه على هذا المبنى تكون الطهاره الظاهريه الثابته بالاستصحاب بمنزله الطهاره الواقعيه فى ترتب صحه العمل عليها واقعاً و ان انكشف خلافها و خطأ الاستصحاب.

(٤). تعليل لقوله: «لا يكاد» توضيح مناقشه المصنف فى هذا الوجه هو: أن تعليل عدم وجوب الإعادة باقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء خلاف ظاهر الصحيحه لظهورها بل صراحتها فى كون علتها حرمة نقض اليقين بالشك، حيث ان الإعادة تكون نقضاً له به، لا قاعده اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء. فلو كان المناط فى التعليل أجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي و بنى المكلف على الإعادة لم يوجب

ص: ١٥٨

عليه (١) إنما هو اقتضاء ذاك الخطاب الظاهري حال الصلاة للاجزاء و عدم إعادتها، لا لزوم (٢)النقض من الإعادة كما لا يخفى  
«-» .

ذلك أن يقال له: «ان الإعادة نقض لليقين بالشك» لأنه من نقض اليقين باليقين، و عليه فمسألة الأجزاء أجنبيه عن المقام.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بناءً على اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء، يكون ذلك مقتضياً للاجزاء و عدم الإعادة.

(٢). معطوف على «اقتضاء» يعنى: أن تعليل الإعادة بكونها نقضاً لليقين بالشك أجنبي عن مسأله الأجزاء، إذ المقتضى للاجزاء  
بالفرض هو الأمر الظاهري.

=====

(-). أورد عليه بعدم الفرق بين الالتزام بكفايه الطهاره الظاهريه أى كون الشرط إحراز الطهاره من الخبث و لو ظاهراً و بين القول  
باعتبار الطهاره الواقعيه، إلا- أن التعليل يكون بلحاظ إجزاء الحكم الظاهري عن الواقعي حتى مع تبين الخلاف، بل قد يقال:  
«بوحده الجوابين حقيقه، إذ لا- معنى لكبرى الأجزاء هنا إلا توسعه دائره الشرطيه، كأجزاء الصلاة المأتى بها إلى جهه أخبرت  
البينه بكونها هي القبلة لاقتضاء إخبارها التوسعه في شرطيه القبلة الواقعيه في الصلاة»(١).

لكنه لا يخلو من غموض، للفرق بين الوجهين بناء على ما صرح به المصنف (قده) في بحث الأجزاء بقوله: «و التحقيق أن ما كان  
منه يجرى في تنقيح ما هو موضوع التكليف و تحقيق متعلقه و كان بلسان تحقق ما هو شرطه أو شرطه كقاعده الطهاره أو الحليه  
بل و استصحابهما في وجه قوى و نحوها بالنسبه إلى كل ما اشترط بالطهاره أو الحليه يجرى».

من أن مقتضى أدله هذه الأصول العمليه هو التوسعه في دائره الشرط الواقعي، و يستنتج منه أن تعليله عليه السلام بكبرى  
الاستصحاب بيان لصغرى الطهاره الظاهريه و كبرى التوسعه في الشرط معاً، فلا تقدير في الكلام، و هذا بخلاف ابتناء

\*\*\*\*\*

(١). أى: بقوله عليه السلام: «لأنك كنت على يقين... إلخ» و غرضه توجيه كلام القائل بأن التعليل بلحاظ الاجزاء بنحو لا يرد عليه الإشكال المتقدم وغيره، و توضيحه: أن تعليل عدم الإعادة بعدم جواز نقض اليقين بالشك ان كان بلحاظ ما قبل الانكشاف و قلنا باقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء، فلا محيص عن الالتزام بعدم وجوب الإعادة، ضروره أن وجوبها و لو بعد الانكشاف يكشف عن بقاء الأمر الواقعي بالمشروط بالطهاره، و عدم سقوطه، و هو خلاف البناء على قاعده الاجزاء فى الأوامر الظاهريه.

و العدول عن التعليل بقاعده الاجزاء إلى عدم جواز نقض اليقين بالشك للتنبيه على ما يكون عله للأمر الظاهري فى المقام من أنه الاستصحاب، لتولد أمر ظاهري بالصلاه من استصحاب طهاره الثوب، و لَمَّا كان التعبد الاستصحابي عله لإنشاء هذا الأمر صحّ التعليل بمنشأ الأمر الظاهري أعنى الاستصحاب، و إلا فالعله حقيقه لعدم وجوب الإعادة هى قاعده الاجزاء فى الأوامر الظاهريه، و هى مطويه، فهناك قياس كبراه تلك القاعده بأن يقال: «الاستصحاب أمر ظاهري، و كل أمر

=====

المسأله على الاجزاء، فانه لا بد من تقدير «و كل أمر ظاهري مقتضٍ للاجزاء» حتى ينطبق التعليل على المورد، لوضوح أن حكومه دليل قاعده الطهاره و استصحابها ظاهراً على مثل «لا صلاه إلا بطهور» الظاهر فى اعتبار خصوص الطهاره من الخبث واقعاً تقتضى الاكتفاء بإحراز الطهاره و لو ظاهراً، بحيث يكون انكشاف الخلاف من باب تبدل الموضوع، و لذا حكموا فى مسأله الصلاه إلى غير جهه القبله الواقعيه بأنها ان كانت ما بين المشرق و المغرب فهى مجزيه من جهه التوسعه فى القبله للجاهل المتحرّى، و إلا فعليه الإعادة. و هذا المعنى لا يربط له بالاجزاء المتقوم بكون الشرط أو الجزء وجوده الواقعي خاصه، و انما يكتفى الشارع بالناقص لبدليته عن التام و قناعته فى مقام تفرغ الذمه.



اقتضاء الأمر للاجزاء (١)، بتقريب: أن (٢) الإعادة لو قيل بوجوبها كانت موجهة لنقض اليقين بالشك في الطهارة قبل الانكشاف (٣) و عدم (٤) حرمة شرعاً، وإلا (٥) للزم عدم اقتضاء ذلك الأمر (٦) له مع اقتضائه شرعاً (٧)

ظاهري يقتضى الاجزاء، فينتج أن الاستصحاب يقتضى الاجزاء».

و عليه فتعليل عدم وجوب إعادة الصلاة بعد الانكشاف بالاستصحاب يكون تعليلاً بما هو سبب العلة و مولد لها كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). بأن يكون العلة لعدم وجوب الإعادة مجموع الصغرى - و هي حرمة نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها - و الكبرى و هي اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء.

(٢). يعنى: أن القول بوجوب الإعادة يستلزم أن يكون إما لأجل انتفاء الصغرى و هي جواز نقض اليقين بالشك بالنسبة إلى ما قبل الانكشاف، و إما لأجل انتفاء الكبرى و هي اقتضاء الأمر الظاهري الناشئ عن الاستصحاب للاجزاء، و المفروض اقتضاؤه له.

(٣). إذ بعد الانكشاف يكون من نقض اليقين باليقين و لذا وجب غسل الثوب.

(٤). معطوف على «نقض» أى: موجهة لعدم حرمة النقض شرعاً.

(٥). يعنى: و ان لم تكن الإعادة موجهة لنقض اليقين بالشك، بل كان نقض اليقين بالشك حراماً، و مع ذلك كانت الإعادة واجبة للزم أن تكون الإعادة لأجل عدم اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء، و هو خلاف الفرض من اقتضائه له.

و بالجملة: فغرضه أن وجوب الإعادة إما مستند إلى جواز نقض اليقين بالشك، و إما إلى عدم اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء.

(٦). أى: الأمر الظاهري للاجزاء، و ضمير «له» راجع إلى الاجزاء.

(٧). كما إذا فرض اشتغال المأتمن به على مقدار من المصلحة الداعية إلى التشريع مع كون الفئات بمقدار الإلزام و ممكن التدارك، فان الاجزاء حينئذ لا بد و أن يكون بحكم الشارع، فيكون الاجزاء شرعياً.

أو عقلاً (١)، فتأمل (٢) (Z).

و لعل ذلك (٣) مراد من قال بدلاله الروايه على اجزاء الأمر الظاهري. هذا (٤) غايه ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل.

\*\*\*\*\*

(١). كما إذا فرض اشتغال المأتى به على تمام مصلحه المأمور به أو معظمها و لكن لم يكن الفائت بمقدار الإلزام، أو كان بذلك المقدار و لكن لم يمكن استيفائه، فان الاجزاء حينئذ يكون عقلياً، لسقوط الأمر بارتفاع ملاكه الداعي إلى تشريعه.

و بالجملة: فاقضاء الأمر الظاهري للاجزاء إما شرعي و إما عقلي.

(٢). وجه التأمل ما أفاده في الهامش. و ما في بعض الشروح من أن «المصنف ضرب على هذه الحاشيه مؤخراً» كأنه نشأ من خلط هذه بحاشيه أخرى على قوله:

«ثم أشكل» حيث ضرب عليها في النسخه المصححه بقلمه بعد طبعته الأولى.

و يمكن بيان وجه آخر للتأمل، و هو: أن مقتضى تعليل عدم الإعاده باقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء بطلان صلاه من علم بالطهاره الخبيثه و صلى عالماً بها ثم انكشف بعد الصلاه خلافه، و أن صلاته وقعت في النجس، إذ ليس هنا أمر ظاهري يقتضى الاجزاء، بخلاف ما إذا كان الشرط الفعلي إحراز الطهاره، لصحه صلاه من علم بعدم النجاسه و صلى ثم انكشف الخلاف، لأنه أحرز الطهاره، فتأمل.

(٣). أى: و لعل ما ذكرناه بقولنا: «اللهم الا أن يقال ان التعليل به انما هو بملاحظه ضميمه اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء» هو مراد القائل بدلاله الروايه... إلخ.

(٤). أى: ما تقدم من كون المعبر في حق الملتفت إحراز الطهاره من الخبث، و من اجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي بناءً على توجيه المصنف له.

(Z). وجه التأمل: أن اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء ليس بذاك الوضوح كى يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقص من الإعاده، كما لا يخفى.

مع (١) أنه لا- يكاد يوجب الإشكال فيه و العجز (٢) عن التفصي عنه إشكالاً في دلالة الروايه على الاستصحاب، فانه (٣) لازم على كل حال كان مفاده قاعدته أو قاعده اليقين، مع بدهاه عدم خروجه (٤)

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الوجه الثاني الذي أفاده المصنف (قده) في دفع إشكال عدم مناسبه التعليل للحكم المعلل، و حاصله: أنه - على فرض عدم تماميه ما تقدم في الوجه الأول من اعتبار إحراز الطهاره - لا يوجب الإشكال في توجيه التعليل و كيفيه تطبيقه على المعلل إشكالاً في دلالة الروايه على الاستصحاب، ضروره أن دلالة «لا تنقض اليقين بالشك» على الاستصحاب مما لا ينبغي إنكاره، فعويصه التطبيق لا توجب قصوراً في دلالاته عليه.

(٢). معطوف على «الإشكال» و ضميراً «فيه، عنه» راجعان إلى التوجيه، و «الإشكال» فاعل «يوجب» و «إشكالاً» مفعوله.

(٣). أي: فان الإشكال لازم على كل حال، و غرضه أن الإشكال في تطبيق العله على المورد لازم على كل تقدير سواء أ كان مدلول الصحيحه قاعده اليقين بناءً على ما عرفت من احتمال إرادته اليقين الحاصل بالنظر و الفحص، أم الاستصحاب.

و الوجه في لزوم الإشكال على كل حال هو: أن الإعادة بعد انكشاف الخلاف و حصول العلم بوقوع الصلاه في النجس تكون من نقض اليقين باليقين لا بالشك، و لو كان الإشكال يندفع بإرادته قاعده اليقين لتعين حمل التعليل عليها بدلاله الاقتضاء، لكنه لا يندفع بها، فلا موجب للعدول عن ظهورها في الاستصحاب إلى غيره. و عليه فالإشكال على المتن بما في بعض الكلمات «من عدم لزوم محذور في التطبيق إذا كان مفاد الجملة قاعده اليقين دون الاستصحاب» لم يظهر وجهه، إذ بناءً على كل منهما لا بد من توجيه تعليل الإمام عليه السلام عدم الإعادة مع فرض علم زواره بعد الفراغ بوقوع صلاته في ثوب متنجس.

(٤). أي: عدم خروج مفاد التعليل من الاستصحاب أو قاعده اليقين، لأن نقض

اليقين بالشك لا- يتصور إلا- في هاتين القاعدتين، إذ اليقين السابق إما يرتفع بالشك اللاحق رأساً و إما لا يرتفع به، بل يكون الشك متعلقاً بالبقاء و لا يسرى إلى الحدوث، و الأول قاعده اليقين و الثانى هو الاستصحاب. و لا يمكن إرادته أمر ثالث حتى يحمل عليه التعليل ليسلم من الإشكال، إذ لا يتوهم إلا إرادته قاعده المقتضى و المانع، و لا مجال لاحتمالها، لأن المورد مما علم فيه المانع و هو النجاسه، فلا معنى للبناء على المقتضى عند الشك فى مانعه فى خصوص المورد.

=====

(-). الظاهر أن الاعتراف بالعجز عن تطبيق كبرى الاستصحاب على المورد مع فرض عدم إخلاله بالاستدلال بالصحيحه المباركه أولى من الوجه المتقدم، و ذلك لأن مشكله التطبيق نشأت من عدم مناسبه العله بحسب دلالة ظاهر الكلام للحكم بعدم وجوب الإعادة. و توجيهه بأنه بلحاظ حال الدخول فى الصلاه - حيث لم ينكشف الخلاف بعد - غير ظاهر، لعدم مناسبه لسؤال زواره عن عله عدم وجوب الإعادة مع تبين فقد الشرط أو الاقتران بالمانع.

نعم قد يتجه الربط بين العله و السؤال بعدم كون قوله عليه السلام: «لأنك كنت...» تعليلاً لعدم الإعادة بحسب لُبِّ الواقع، فان الإعادة و عدمها حكم عقلى مترتب على بقاء الأمر من جهه عدم موافقه المأتى به للمأمور به، فالتعليل و ان كان ظاهراً فى رجوعه إلى عدم الإعادة، لكن لا بد من كونه بلحاظ التصرف فى منشئها أى الإرشاد إلى سقوط الأمر، و عدم اشتغال ذمته بالصلاه المأتى بها فى ثوب مستصحب الطهاره.

و يؤيد هذا المطلب ظهور قوله عليه السلام: «لأنك كنت» فى الماضويه، و يكون محصل جوابه عليه السلام عدم وجوب الإعادة، للتوسعه فى شرطيه الطهاره من الخبث، و كفايه إحرازها و لو بالاستصحاب المتحقق قبل افتتاح الصلاه، لاجتماع أركانه من اليقين بالطهاره و الشك فى الإصابه.

نعم يشكل كون التعليل بلحاظ ما قبل انكشاف الخلاف بما أفاده شيخنا المحقق

العراقي (قده) أولاً: من أن قوله عليه السلام: «و ليس ينبغي لك» مسوق لتنبية ذهن السائل على ما هو المرتكز في الأذهان في نحو هذه الأوامر من الطريقيه المحضه لليقين لا الموضوعيه، إذ تكون إعادته الصلاه حينئذ بانكشاف وقوعها في النجس من نقض اليقين باليقين. و لو كان مقصوده عليه السلام بيان كفايه إحراز الطهاره حال الدخول في الصلاه حتى مع تبين الخلاف لكان المناسب تعليل عدم الإعادته بما يفيد موضوعيه الإحراز الاستصحابي و ان انكشف خطأه، و من المعلوم أن إفاده هذا المعنى منوطه باعمال تعبد آخر غير ما يفيدته مثل «ليس ينبغي لك» الظاهر في كون التعبد الاستصحابي طريقاً محضاً لإحراز الطهاره الواقعيه.

و دعوى استفاده موضوعيه الإحراز الاستصحابي في باب الطهاره الخبثيه في صحه العمل و في الشرطيه واقعا بحيث يكون انكشاف الخلاف من باب تبدل الموضوع غير مسموعه، فانه مضافاً إلى منافاته لظهور الجمله في طريقيه الاستصحاب ينافى اعتراف المصنف بكونها كبرى كليه و قضيه ارتكازيه غير مختصه باب دون باب.

و ثانياً: أنه بناءً على شرطيه إحراز الطهاره من الخبث حال الالتفات إليها لا مجال لجريان الاستصحاب في المقام، لعدم ترتب أثرٍ عملي على إبقاء المستصحب تعبداً في ظرف الشك، لخروج الطهاره الواقعيه عن موضوع الشرطيه، و ترتب الأثر على الإحراز، فالمقام نظير ما إذا نذر أن يعطى كل يوم فقيراً درهماً ما دام ولده حياً، فإذا شك في حياته استصحبها و ترتب عليها وجوب التصديق، بخلاف ما إذا نذر كذلك ما دام متيقناً بحياه ولده و شك فيها، فانه لا يجرى فيها الاستصحاب، لعدم ترتب الأثر على نفس الحياه التي هي مورد الاستصحاب، و ترتبه على إحرازها.

و حيث ان موضوع دليل الشرطيه إحراز الطهاره سواء أ كانت في الواقع أم لا، فلا أثر عملي لها واقعاً كي تستصحب، و إنما ينشأ الأثر من ناحيه الاستصحاب، و هو لا يخلو عن شبهه الدور.

و ما أفاده في الإجابة عن هذا الإشكال تاره بكون الطهارة الواقعية شرطاً اقتضائياً، و أخرى 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 وظيفه عملية يتوقف جريانه على ترتب الأثر العملي على المستصحب المذمى لا بد أن يكون بنفسه حكماً أو موضوعاً له، و الطهارة الواقعية ليست شيئاً منهما، فلا يجرى فيها الاستصحاب.

و أما الثاني فبأن المراد من قيد الشرط ان كان هو الطهارة بوجودها اللحظي الاعتقادي الحاصل بالإحراز فهو - مع أنه منعدم بزوال اعتقاده - غير مجدٍ في جريان الاستصحاب، لا اشتراط جريانه بترتب الأثر على المستصحب بوجوده الواقعي لا بوجوده الذهني. و ان كان المراد به الطهارة الواقعية لزم بطلان الصلاة في المقام، لانعدامها حسب الفرض<sup>(١٠)</sup>.

و مما ذكرنا ظهر الفرق بين قيديه الطهارة و إباحه ماء الوضوء، لترتب الأثر على إباحه الماء واقعاً فتستصحب، و المفروض عدم كون الطهارة الخبيثة كذلك.

هذا كله مضافاً إلى النقض بما إذا صلى المكلف عالماً بالنجاسة اضطراراً لبردٍ و نحوه، و تبين بعد الصلاة طهاره ثوبه و عدم اضطراره إلى لبسه، فحيث انه لم يحرز طهارته فلا بد من الحكم بفساد صلاته و وجوب إعادتها. و كذا لو انحصر لباس المصلي في ثوب متنجس، فانه بناءً على وجوب الصلاة فيه - كما ذهب إليه جمع منهم صاحب العروه لا الصلاة عرياناً - إذا صلى فيه و انكشف طهارته صحت صلاته بلا إشكال مع عدم إحرازه للطهارة حين افتتاح الصلاة.

و قد تحصل: أن تطبيق التعليل على المورد بما أفاده الماتن و أتعب نفسه الشريفه لتثبيته لا يخلو من الإشكال نقضاً و حلاً.

و قد تفصي عن معضله التطبيق بوجوه أخرى: منها: صحه تعليل عدم وجوب

الإعادة بالاستصحاب سواء قلنا بشرطيه الطهاره الخبيثه أم بمانعيه النجاسه.

و منها: تطبيق التعليل بلحاظ كون المانع هو النجاسه الواقعيه لو لا المعدر، فصلاه زواره غير مقترنه بالمانع لاقترانها بالمعذر، و لا معنى لإعادة الصلاه الصحيحه بعد اجتماع شرطها و فقد مانعها.

و منها: غير ذلك. و حيث ان تحقيق المسأله موكول إلى الفقه الشريف بملاحظه شتات الأخبار الوارده في شرطيه الطهاره الخبيثه أو مانعيه النجاسه في الصلاه، فالأولى إيكال البحث عن ذلك إلى محله. و تقتصر في المقام على بيان آخر حول تطبيق التعليل احتمله شيخنا الأعظم من حسم ماده الإشكال بعدم كون النجاسه المرثيه بعد الصلاه هي المظنونه إصابتها قبلها، بل تكون قذاره جديده قال الشيخ: «و الثاني أن يكون مورد السؤال رؤيه النجاسه بعد الصلاه مع احتمال وقوعها بعدها. فالمراد أنه ليس ينبغي أن ينقض يقين الطهاره بمجرد احتمال وجود النجاسه حال الصلاه...».

و قواه المحقق العراقي (قده) بشهاده تغيير الراوى أسلوب العبارة، حيث قال:

«فلما صليت فيه فرأيت فيه» خالياً عن الضمير العدى أتى به في فقره السابقه بقوله: «فيما صليت وجدته» فانه لو كانت النجاسه المرثيه هي المظنونه لكان الحرى أن يقول: «رأيت» و يؤيد هذا كلامه عليه السلام في الجمله الأخيره التي أبدى فيها احتمال وقوع النجاسه حين رؤيتها و عدم كونها في الثوب أو البدن من أول الصلاه. و على هذا يستقيم تعليل عدم الإعادة بعدم نقض اليقين بالشك فيها، لأن إعادتها باحتمال وقوعها في النجاسه عين الاعتناء باحتمال نجاسه الثوب حالها و هي نقض اليقين بالطهاره بالشك فيها(١٠).

لكنه لا يخلو من شىء، أما الأول فلأن هذه الفقره من الصحيحه و ان رواها الشيخ بلا ضمير، و مقتضى إطلاق صاحب الوسائل كلمه «مثله» على روايه

الصدوق لها هو ظفره بنسخه خاليه عن الضمير أيضاً، إلا أن الموجود في نسخه العلل المطبوعه في النجف الأشرف «فرايته فيه» و هذا مما يعترف المحقق العراقي (قده) بظهوره في النجاسه المظنونه السابقه على الدخول في الصلاه.

نعم يمكن منع دلالة «فرايته» على اتحاد القذاره المرثيه و المظنونه بأن مثل هذا الكلام صدر من زراره في جمله أخرى بقوله: «ان رأيته في ثوبي و أنا في الصلاه؟ قال: تنقض الصلاه و تعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته، و ان لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاه... إلخ» فانه مع اشتماله على الضمير يحتمل فيه إرادته كل من النجاسه المشكوكه بدواً و المعلومه إجمالاً. و عليه فلا يكون وجود الضمير فارقاً في مدلول الكلام حتى يبحث عن ترجيح روايه الشيخ أو الصدوق أعلى الله مقامهما.

و أما ثانياً: فلأن السياق شاهد على كون السؤال عن حكم النجاسه المظنونه كما اعترف الشيخ بأنه خلاف ظاهر السؤال، و استبعده المحقق العراقي من جهه استيحاش السائل عن التفرقه بين الفرضين و سؤاله عن لِمَ التفصيل.

و الحاصل: أن حمل التعليل على كونه تعليلاً للحكم بلحاظ النجاسه المحتمل وقوعها بعد الصلاه غير ظاهر.

اللهم الا- أن يقال: ان وجود الضمير و عدمه سِتِيَان في احتمال وقوع النجاسه بعد الصلاه كما أُشير إليه آنفاً، فان الضمير على تقدير وجوده راجع إلى النجس المظنون قبل الصلاه، فمعنى الروايه: «إني ظننت النجس قبل الصلاه و لم أره بعد الفحص، فارتفع الظن به و صليت، و بعد الصلاه رأيت النجس» و لا- يدل على ان المرثي فعلاً هو ذلك النجس الذي كان مظنوناً قبل الصلاه بحيث يحصل العلم لزراره بأن النجاسه المرثيه عين المظنونه حتى وقعت الصلاه في النجس، بل يحتمل كونه ذلك كما يحتمل وقوعه بعدها. و استيحاش زراره لعله كان لأجل عدم إحراز الطهاره و احتمال اقتران صلاته بالمانع، أو فقدانها للشرط. أو كان لأجل احتمال



«و إذا لم یدر فی ثلاث هو أو أربع و قد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى و لا شیء علیه، و لا ینقض الیقین بالشک، و لا یدخل الشک فی الیقین، و لا یمسح أحدهما بالآخر، و لكنه ینقض الشک بالیقین، و یتم علی الیقین، فینبئ علیه، و لا یمسح بالشک فی حال من الحالات» (٢).

الخبر الثالث: صحیحہ زراره فی الشک فی الركعات

\*\*\*\*\*

(١). أى: و من الأخبار المستدل بها علی اعتبار الاستصحاب صحیحہ ثالثہ لزراره رواها ثقه الإسلام هكذا: «علی بن إبراهیم عن أبيه، و محمد بن إسماعیل عن الفضل بن شاذان جميعاً عن حماد بن عيسى عن حريز عن زراره عن أحدهما عليهما السلام، قال: قلت له: من لم یدر فی أربع هو أم فی ثنتين و قد أحرز الثنتين؟ قال: یركع ركعتين و أربع سجديات و هو قائم بفاتحه الكتاب، و یتشهد و لا شیء علیه، و إذا لم یدر... إلخ» (١).

(٢). ینبغی البحث فی هذه الصحیحہ فی جہتين، الأولى فی سندها، و الثانيه فی دلالتها علی حجیه الاستصحاب. أما الأولى فمحصلها: أن الطريق الأول صحیح

=====

عدم حجیه الاستصحاب فی صورہ الظن بخلاف الحاله السابقه. أو كان مع فرض علمه بوقوع الصلاه فی النجس لأجل زعمه كون الطهاره الخبيثه كالحديثه شرطاً واقعيّاً، فالتعليل حينئذ يدل على كفايه إحراز الطهاره الخبيثه بالاستصحاب، و عليه يستقيم التعليل.

و الاستدلال (١) بها على الاستصحاب مبنى على إرادته اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة سابقاً (٢) و الشك في إتيانها.

على الأظهر، لوثاقه رواته. و أما الطريق الثانى فحال الفضل أشهر من أن يذكر و كفاه فخراً ما روى عن الإمام أبى الحسن الثالث عليه السلام فى حقه «أغبط أهل خراسان بمكان الفضل بن شاذان و كونه بين أظهرهم» و أما محمد بن إسماعيل فالظاهر أنه النيشابورى بقرينه روايته عن الفضل، لا- ابن بزيع و لا- البرمكى، و هو إن لم يكن ثقة فلا- أقل من عدّ حديثه حسناً، و التعبير بالصحيحه يكون بلحاظ الطريق الأول.

و أما الجهه الثانيه فستأتى.

\*\*\*\*\*

(١). هذا بيان الجهه الثانيه أعنى تقريب دلالة الحديث على المدعى، و توضيحه:

أن ظاهر السؤال إحراز المصلى للركعة الثالثه أى علمه بإتيانها، و إنما الشك فى وجود الرابعه. و ظاهر جوابه عليه السلام أنه يبنى على عدم الإتيان بالرابعه، فان المصلى قبل عروض الشك عالم بعدم تحقق الركعة الرابعه، حيث انه قبل الشروع فى الصلاه و بعد افتتاحها لم يكن آتياً بشىء من الركعات، ثم قطع بانتقاض العدم فى الركعات الثلاث و شك فى انتقاض عدم الإتيان بالرابعه، فيستصحب عدمه، و لو لم يبين على يقينه السابق بعدم تحقق الرابعه و لم يأت بها فعلاً كان عدم إتيانه بها نقضاً لليقين بالشك.

و عليه فقوله عليه السلام: «و لا- ينقض اليقين بالشك» بمنزله العله للجواب و هو قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى» يعنى: أن عله الحكم بوجود إضافه ركعه إليها - فى الشك بين الثلاث و الأربع - هو التبعيد الشرعى الاستصحابى، لأن عدم إضافه ركعه نقض لليقين بالشك. ثم أكد عليه السلام حججه كبرى الاستصحاب بقوله: «و لا يدخل الشك فى اليقين و لا يخلط أحدهما بالآخر».

قال شيخنا الأعظم بعد نقل الروايه: «و قد تمسك بها فى الوافيه، و قرره الشارح، و تبعه جماعه ممن تأخر عنه».

(٢). قيد لعدم الإتيان، و ضمير «إتيانها» راجع إلى الركعة الرابعه.

ص: ١٧٠

\*\*\*\*\*

(١). أورد على الاستدلال بالرواية بوجهين، هذا أحدهما، والمستشكل هو شيخنا الأعظم (قده) قال بعد تقريب الدلالة: «و فيه تأمل، لأنه ان كان المراد بقوله عليه السلام: قام فأضاف إليها أخرى القيام للركعة الرابعة من دون تسليم فى الركعة المردده بين الثالثه و الرابعه حتى يكون حاصل الجواب هو البناء على الأقل فهو مخالف للمذهب... إلخ».

و الوجوه التى أفادها فى مقام الإشكال ترجع إلى جهتين إحداهما إثبات قصور المقتضى بمنع أصل دلالة الصحيحه على حجيه الاستصحاب، و ثانيتهما إثبات وجود المانع من حجيه ظهوره بعد تسليم أصل الظهور، لعدم كونه مراداً جدياً للإمام عليه السلام، لصدوره تقيه.

و بيانه: أن قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى» إما أن يراد منه إضافه ركعه موصوله إلى الصلاة، أو يراد إتيان ركعه مفصوله و هى المسماه بصلاه الاحتياط. فان كانت الركعه موصوله تم الاستدلال بها على اعتبار الاستصحاب كما عرفت فى تقريب دلالتها عليه.

و ان كانت مفصوله كان مفاد الروايه أجنياً عن الاستصحاب، لأن معناها حينئذ هو «إذا شككت بين الثلاث و الأربع فابن على ما يحصل به اليقين براءه الذمّه» و من المعلوم أن ما يتحقق به البراءه هو البناء على الأ-كثر - فى الشكك بين الثلاث و الأربع - و الإتيان بركعه منفصله لتكون متممه للفريضه على فرض نقصانها واقعاً، و نافله على تقدير تماميتها.

و حيث دار الأمر بين الاحتمالين كان الترجيح مع الاحتمال الثانى، لوجوه خمسه حسب توضيح المحقق الآشتياني لكلام الشيخ.

الأول: ظهور «قام فأضاف» فى الركعه المنفصله، بقريته قوله عليه السلام فى صدر الروايه: «يركع ركعتين و أربع سجادات و هو قائم بفاتحه الكتاب» ضروره أن تخصيص الفاتحه بالذكر قرينه على إرادته ركعتين مفصولتين، إذ لو أُريد

بيان أحد فردى التخيير من الفاتحه و التسبيحات الأربع فى الأخيرتين من الرباعيات لكان المناسب ذكر العمدل و هو التسبيحات، فإطلاق حكمه عليه السلام بقراءه الفاتحه النافى للعدل ظاهر فى الركعتين المفصولتين، و يكون هذا هو المراد أيضا من قوله عليه السلام: «قام فأضاف» لوحده السياق.

الثانى: أن الإتيان بركعه الاحتياط موصوله موافق لمذهب العامه من البناء على الأقل و مخالف لما استقر عليه المذهب - من بطلان الركعه المتصله فى علاج الشكوك الصحيحه - و لزوم البناء على الأكثر، و حينئذ فيتعين إرادته اليقين بالبراءه من البناء على اليقين و عدم نقضه بالشك تحفظاً على أصاله عدم التقيه، لوضوح أن إرادته الاستصحاب من الروايه مستلزمه لطرح هذا الأصل العقلاى، و لا يجوز طرحه بلا قرينه قطعيه على صدور الكلام تقيه.

الثالث: أن حمل الروايه على اليقين ببراءه الذمه موافق لمدلول جمله من الأخبار الوارده فى كيفية صلاه الاحتياط مثل قوله عليه السلام: «إذا شككت فابن على الأكثر» و «إذا شككت فابن على اليقين» و «خذ بالجزم» و نحوها، إذ المراد بالبناء على اليقين هو البناء على الأكثر و الإتيان بصلاه الاحتياط موصوله الموجب لليقين بفراغ الذمه عن التكليف بالصلاه. و هذا بخلاف حملها على الاستصحاب المقتضى للبناء على الأقل و الإتيان بصلاه الاحتياط موصوله، فانه مخالف لسائر الأخبار الوارده فى كيفية صلاه الاحتياط، فيتعين إرادته اليقين بالفراغ من التكليف.

الرابع: فهم الفقهاء اليقين بالبراءه لا اليقين بعدم الإتيان بالرابعه.

الخامس: لزوم التفكيك بين المورد و القاعده المستشهد بها له بناءً على إرادته الركعه الموصوله، إذ القاعده تقتضى الإتيان بها موصوله، فلا بد حينئذ من الالتزام بأن أصل البناء على اليقين الذى هو مقتضى الاستصحاب حكم واقعى، لكن تطبيقها على المورد بالإتيان بالركعه موصوله إنما هو من باب التقيه.

هذا توضيح ما أفاده الشيخ الأعظم (قده) و نتيجته تحقيقه: أن النهى عن نقض

اليقين بالشك لا يراد منه النهى عن نقض اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة بالشك فيه حتى يكون مضمونه الاستصحاب، بل يراد منه النهى عن رفع اليد عن تحصيل اليقين بالفراغ بأن يكتفى بعمل يشك معه في براءة الذمّه، و هو منحصر في البناء على الأكثر و الإتيان بركعة الاحتياط مفصوله، لأنه على تقدير الإتيان بثلاث ركعات تكون هذه الركعة متممه لها، و لا يقدح زياده التشهد و التسليم و تكبيره الافتتاح في صحه العمل. و على تقدير الإتيان بالأربع تكون هذه الركعة نافله. و هذا بخلاف البناء على الأقل و فعل ركعة الاحتياط موصوله، لاحتمال كون المجموع خمس ركعات، فلا يحصل اليقين بالفراغ، لوضوح مانعيه الركعة المضافه. و إذا لم يأت بركعة أخرى أصلاً مع بنائه على الأكثر احتمال نقصان العباده.

و عليه فتحصيل اليقين بالفراغ منحصر في الطريق الذي علمه الإمام عليه السلام من البناء على الأكثر و فعل ركعة الاحتياط مفصوله. و هذا المعنى و ان كان بعيداً عن ظاهر اللفظ، لكن لا مناص من الالتزام به تخلصاً من احتمال التقيه «-» .

و لا يخفى أن قول المصنف (قده) في حكاية إشكال الشيخ: «بعدم إمكان إرادته ذلك» ظاهر في أن جهة الإشكال سقوط أصله الجذ عن الاعتبار، لا سقوط أصله الظهور، لوضوح أن امتناع كون شيء مراداً جدياً للمتكلم متفرع على انعقاد ظهور كلامه في معنى لا يمكن الأخذ به لوجود المانع.

و على هذا فلا إشارة في كلام الماتن إلى الإشكال الأول و هو منع أصل الظهور. و لكننا أوضحنا تمام ما أفاده الشيخ (قده) هنا من منع أصل الظهور و حجيته بعد تسليم ظهوره للوقوف على تمام مرامه، و لئلا يلزم تقطيع كلامه بذكر بعضه في التوضيح و بعضه في التعليقه.

=====

(-). و الكل لا يخلو من الغموض. أما الوجه الأول فيتوجه عليه أولاً: منع ظهور الصدر في إتيان الركعتين مفصولتين حتى يكون قرينه على إرادته مثله في قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى» فان الأمر بقراءه الفاتحه فيها و ان كان

دالاً بظهوره الإطلاقي على كونهما مفصولتين، و ليس ذكر الفاتحة بياناً لأحد فردى الواجب التخييري، حيث ان التخيير فى الثالثه و الرابعه من الرباعيات بين الفاتحه و التسبيحه بمثل قوله عليه السلام: «ان شئت سبّحت و ان شئت قرأت» مختص بالحافظ لعدد الركعات. و حيث ان ركعتى الاحتياط مما يحتمل كونهما نافله لاحتمال تماميه الصلاه واقعاً، فإثبات التخيير بأدلته بالنسبه إلى هاتين الركعتين يكون من التمسك بالدليل فى الشبهه الموضوعيه له، و هو غير سديد. و عليه فالأمر بقراءه الفاتحه ظاهر فى الانفصال.

إلا أن عدم تعرضه عليه السلام للتشهد و التسليم و التكبير - و غيرها من الخصوصيات مع كونه فى مقام تعليم وظيفه الشاك بين الاثنتين و الأربع - قرينه على إرادته ركعتى الاحتياط موصولتين بالركعتين المحرّزتين، و قد روى زراره بنفسه فى روايه أخرى حكم الشك بين الاثنتين و الأربع، عنه عليه السلام: أنه قال «يسلم و يقوم فيصلى ركعتين ثم يسلم و لا شىء عليه» و كذا غيره كما لا يخفى على من لاحظ روايات الباب.

بل ربما يشعر ذكر قراءه الفاتحه بالخصوص - و عدم أمره عليه السلام بإتمام ما بيده - كون الحكم صادرا تقيه، لأن تعين الفاتحه فى جميع الركعات مذهب جمع من المخالفين، و معه كيف تتم قرينه الصدر المفروض إجماله على الذيل؟ و ثانياً: أنه - مع تسليم ظهور الصدر فى المفصولتين - لم تتم القرينه على ما هو المراد بالذيل، لأن وحده السياق انما يعتمد عليها ان لم يكن فى الكلام قرينه أو ما يصلح للقرينه على الخلاف، و حيث ان قوله عليه السلام: «قام فأضاف» محفوف بلفظ «و لا ينقض» الظاهر فى الاستصحاب، لم يبق له ظهور فى الانفصال حتى يحمل «لا ينقض» على اليقين بالفراغ.

و مع الغض عن هذا كله فلا منافاه بين ظهور الجمله فى الاستصحاب و بين قرينه قراءه فاتحه الكتاب على إتيان ركعه الاحتياط مفصوله، فان غايته كما صرح به المصنف هنا و فى الحاشيه تقييد ظهوره الإطلاقي المقتضى لفعل صلاه الاحتياط

و أما الوجه الثانى: - و هو اقتضاء أصاله عدم التقيه لعدم كون المراد البناء على الأقل و أنه يتعين حملة على إرادته تحصيل اليقين بالفراغ - فيرده: أن جملة: «لا تنقض» إما ليست ظاهره فى أحد الاحتمالين، و إما ظاهره فى أحدهما، و لا يصح التمسك بهذا الأصل هنا مطلقاً، أما على الأول فلأن أصاله عدم التقيه التى هى من صغريات أصاله الجد إنما تجرى فى الكلام الظاهر فى معنى يشك فى مطابقته للمراد الجدى، و ليس من شأنها تعيين المراد من الكلام المجمل كما فى المقام، حيث يدور أمر «اليقين» بين اليقين بعدم فعل الرابعه و اليقين بالبراءه.

و أما على الثانى فلأنه مع فرض ظهور الجملة فى الاستصحاب المقتضى للبناء على الأقل و لزوم الإتيان بالركعه موصوله كما هو مذهب العامه لا تجرى أصاله الجد أيضاً، بداهه حجيه أصاله الظهور و كونها مثبتة لصدور المضمون تقيه فى رتبه سابقه على أصاله عدم التقيه الراجعه إلى أصاله الجد التى هى أصل لإحراز المراد الجدى من الكلام، فلا تجرى فيما إذا أحرز بأصل أو غيره عدم كون الظاهر مراداً جدياً للمتكلم. و من المعلوم أنه مع فرض حجيه أصاله الظهور فى كلام لم يصدر لبيان الحكم الواقعى - لموافقته لمذهب المخالف - لا- يبقى شك فى الإراده الواقعيه كى يتحقق موضوع أصاله عدم التقيه، فان أصاله الظهور حاكمه عليها و رافعه لموضوعها.

إلا أن يمنع الظهور بدعوى أن ظهور الكلام فى معنى منوط بتماميه ماله من القيود و الملايسات، و من المعلوم أن مجموع ما فى الصحيحه من الصدر و الذيل ظاهر فى ما ذهب إليه الخاصه دون مذهب العامه.

ثم انه بناءً على ظهور الصحيحه فى الاستصحاب تقيه يدور الأمر بين إعمالها فى التطبيق فقط بأن يكون النهى عن نقض اليقين بالشك بداعى بيان الحكم

الواقعي و هو حجيه الاستصحاب و تطبيقه على خصوص الشك في الركعات بالبناء على الأقل تقيه، و بين كونه عليه السلام اتقى في الكبرى أيضا، و حيث ان اللازم الاقتصار في الخروج عن أصله عدم التقيه على الضروره تعين أن تكون التقيه في تطبيق الاستصحاب على الشك في الركعات من حيث ظهورها في إتيان الركعه المشكوكه متصله.

و هذا التفكيك بين الكبرى و المورد ليس بعزيز، فقد ورد في بعض الأخبار قول مولانا الإمام الصادق عليه السلام لأبي العباس بعد ما سأله اللعين عن الإفطار في اليوم الّذى شك الناس في الصوم: «ذاك إلى الإمام ان صمت صمنا، و ان أفطرت أفطرتنا»<sup>(١)</sup> فانه عليه السلام طَبَّقَ «ما للإمام» على إمام الضلاله العباسي، و إنما قال ذلك مخالفه ضرب عنقه كما بينه عليه السلام بعد خروجه عن مجلس اللعين، و لكن نفس حجيه حكم الحاكم في الهلال لا تقيه فيه، و لذا استدل بهذه الروايه على نفوذ حكمه فيه.

و كذا ورد تطبيق كبرى: «رفع ما استكروها عليه» الّذى هو حكم واقعي على بطلان الحلف بالطلاق و العتاق إكراهاً، لبطلانهما عندنا حتى مع الاختيار، لكنه أسند بطلانهما حال الإكراه إلى حديث الرفع تقيه.

و بهذا ظهر الجواب عن خامس الوجوه المتقدمه في كلام الشيخ (قده) أيضا.

و أما الوجه الثالث - و هو موافقه المضمون لموثقه عمار الآتيه - ففيه أولا:

عدم ظهور الموثقه - كما صرح به الشيخ - في البناء على اليقين، لاحتمال إرادته البناء على الأقل، فكيف تصلح الروايه المجمله في نفسها لتعيين المراد من جمله «لا تنقض» حتى مع الغض عن ظهورها في الاستصحاب.

و ثانياً: أن مانعيه ظهور الموثقه في قاعده البناء على اليقين عن الأخذ بظهور



جمله «لا تنقض» فى الاستصحاب منوطه بقرينيه وحده السياق فى روايات متعدده انعقد لكل منها ظهور فى معنى، و حيث ان القرينه منفصله فلا مانع من الأخذ بمدلول كل منها إلا مع وجود المزاحم للحجيه. و هو مفقود فى المقام، إذ لا تنافى بين البناء على الأقل بالاستصحاب و بين البناء على اليقين، و إنما هو تقييد الظهور الإطلاقي، و ذلك خفيف المئونه.

و أما الوجه الرابع - و هو فهم الفقهاء - فلم يثبت من غير السيد المرتضى (قده) ذلك، لأنهم استفادوا منها كغيرها من أخبار الباب و جوب الإتيان بصلاه الاحتياط، و هذا المقدار لا يصادم ظهور الجمله فى الاستصحاب الدال على مجرد البناء على الأقل لا على كيفية الإتيان بها المدلول عليها بسائر أخبار الباب، أو بصدر نفس هذه الروايه بناءً على قرينه ذكر الفاتحه على الركعتين المفصولتين.

قال العلامة المجلسى فى شرح الروايه: «و ظاهر الخبر البناء على الأقل، و يمكن حمله على المشهور أيضا بأن يكون المراد بقوله عليه السلام: يركع الركعتين أى بعد السلام، و كذا قوله: قام فأضاف إليها أخرى... و لا يخفى أن الأول أظهر...».

و قال المحدث الكاشانى بعد بيان معنى الفقرات: «و لم يتعرض فى هذا الحديث لذكر فصل الركعتين أو الركعه المضافه للاحتياط و وصلها كما تعرض فى الخبر السابق، و الأخبار فى ذلك مختلفه، و فى بعضها إجمال...».

و عليه فدعوى استظهار الأصحاب (قدس سرهم) لقاعده البناء على اليقين من هذه الصحيحه عهدتها على مدعيها.

و بالجمله: فشىء مما أفاده شيخنا الأعظم (قده) لا يمنع حجيه الصحيحه فى الاستصحاب فضلاً عن أصل ظهورها.

ذلك (١) على مذهب الخاصه (٢)، ضروره (٣) أن قضيته (٤) إضافه ركعه أخرى موصوله، و المذهب قد استقر على إضافه ركعه بعد التسليم موصوله. و على هذا (٥) يكون المراد باليقين اليقين بالفراغ بما علمه الإمام عليه السلام من (٦) الاحتياط بالبناء على الأكثر و الإتيان (٧) بالمشكوك بعد التسليم موصوله.

و يمكن الذب عنه (٨) بأن الاحتياط

\*\*\*\*\*

(١). أى: إرادته اليقين بعدم الإتيان بالرابعه المجدى لإثبات اعتبار الاستصحاب.

(٢). من البناء على الأكثر بالتسليم على الثالثه المتيقنه و الإتيان بصلاه الاحتياط موصوله لا موصوله بالركعه الثالثه.

(٣). تعليل لقوله: «عدم إمكان» و تقدم بيانه فى توضيح كلام الشيخ الأعظم (قده).

(٤). يعنى: أن مقتضى اليقين بعدم الإتيان بالرابعه و الشك فيه - الذى هو الاستصحاب - الإتيان بركعه موصوله، مع أن المذهب قد استقر على خلافه و الإتيان بها موصوله. و عليه فالواو فى «و المذهب» للحال.

(٥). أى: و بناءً على استقرار المذهب على وجوب فعل صلاه الاحتياط مستقلة فلا محيص عن إرادته اليقين بالفراغ الحاصل بالبناء على الأكثر - الذى علمه الإمام عليه السلام - حتى لا يخالف المذهب كما عرفت، لا اليقين بعدم الإتيان بالرابعه، إذ مع حمل الروايه على الاستصحاب الموافق لرأى المخالفين يسقط الاستدلال بها - على حجيه الاستصحاب - عندنا عن الاعتبار، لعدم العبره بالحكم الصادر تقيه، و على كلٍ فهذه الروايه أجنيه عن الاستصحاب.

(٦). بيان ل «ما» الموصول و مبيّن لليقين بالفراغ.

(٧). معطوف على «الأكثر» يعنى: و على الإتيان بالمشكوك، و الأولى إلحاق «فيه» ب «بالمشكوك» بأن يقال: «بالمشكوك فيه».

(٨). الصحيح أن يقال: «و يمكن ذبه» حيث ان الذب عن الشىء هو حفظه

و دفع ما لا يلائمه، و هو ضد المقصود، لأن المراد دفع إشكال الشيخ لا حفظه.

و كيف كان فناقش المصنف فى كلام الشيخ الأعظم (قده) هنا و فى حاشيه الرسائل بما تقرّبه: أن الأمر بإتيان الركعه مفصوله - كما هو مذهب الخاصه - لا ينافى إرادته اليقين بعدم الإتيان بالرابعه الذى هو مقتضى الاستصحاب. وجه عدم المنافاه:

أن فعل الركعه مفصوله ينافى إطلاق استصحاب عدم الإتيان بالرابعه لا حقيقته و مقتضاه، و توضيحه: أن مقتضى استصحاب عدم الإتيان بالمشكوك فيه هو لزوم ترتيب جميع الآثار المترتبه على عدمه واقعاً، كما فى استصحاب عدم موت زيد، فإن مقتضاه ترتيب جميع آثار عدم موته - من وجوب الإنفاق على زوجته و حرمة تزويجها و عدم جواز تقسيم ماله بين ورثته و غير ذلك - على حياته المشكوكه، فإذا فرض قيام دليل على عدم جواز ترتيب بعض هذه الآثار على استصحاب عدم الموت لم يكن ذلك الدليل منافياً لحقيقه الاستصحاب بل مقيداً لإطلاقه.

و على هذا فيمكن أن يقال فى المقام: ان مقتضى إطلاق البناء على عدم وجود الركعه الرابعه هو إتيانها موصوله، لأنه مقتضى أدله الأجزاء و الشرائط، لكن قُيد هذا الإطلاق بأدله الشكوك الصحيحه الداله على كيفية الإتيان بصلاه الاحتياط من لزوم البناء على الأكثر و الإتيان بالركعه المشكوكه مفصوله، و من المعلوم أن هذا التقييد لا ينافى إرادته الاستصحاب من هذه الصحيحه، فالمراد باليقين فيها هو اليقين بعدم الرابعه دون اليقين الاحتياطى و هو البناء على الأكثر.

و بعباره أوضح: ان لقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» ظهورين:

أحدهما: وجوب البناء على اليقين، و الآخر: وجوب الإتيان بالمشكوك فيه على النحو الذى يقتضيه الدليل الأولى كما إذا كان عالمياً بعدم الإتيان بالرابعه، لكون وظيفته حينئذ فعلها موصوله بالركعات الثلاث، و إذا قام الدليل على وجوب الإتيان بالركعه المشكوكه مفصوله - فيما إذا أحرز عدم الركعه المشكوكه بالاستصحاب - كان ذلك منافياً للظهور الثانى لقوله عليه السلام: «لا تنقض» فنرفع اليد عن هذا

كذلك (١) لا يأبى عن إرادته اليقين بعدم الركعة المشكوكه، بل (٢) كان أصل الإتيان بها باقتضائه، غاية الأمر إتيانها مفصوله يُنافى إطلاق النقض (٣) «-» .

الظهور دون الظهور الأول كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن الاحتياط بالبناء على الأ-كثر - والإتيان بالمشكوكه بعد التسليم كما هو المذهب - لا- يأبى عن إرادته اليقين الاستصحابى و هو البناء على عدم الإتيان بالركعة المشكوكه حتى يكون مفادها موافقاً للعامه و يتعين حملها على اليقين بالفراغ و هو البناء على الأكثر.

(٢). اضراب على قوله: «لا- يأبى» و حاصله: أن استقرار المذهب على الإتيان بالركعة المشكوكه منفصله لا ينافى و لا يمنع الاستدلال بهذه الصحيحه على الاستصحاب حتى نلتجى إلى حمل «اليقين» على اليقين بالفراغ بالبناء على الأكثر، لا اليقين بعدم الركعة المشكوكه. بل يمكن أن يقال: ان وجوب أصل الإتيان بالركعة المشكوكه إنما هو لأجل استصحاب عدم الإتيان بها، غاية الأمر أن الدليل الخاصّ دل على إتيانها مفصوله، و هو لا ينافى أصل وجوب الإتيان بها بالاستصحاب.

و بالجمله: فلا تنافى بين دلالة الصحيحه على الاستصحاب المقتضى إطلاقه لزوم فعل الركعة المشكوكه موصوله و بين ما دل على وجوب فعلها مفصوله، إذ التنافى بينهما انما هو بالإطلاق و التقييد.

(٣). يعنى: و التنافى بين الإطلاق و التقييد ليس تنافياً عرفاً، و قد عرفت تقريب إطلاق الاستصحاب، و ضميراً «بها، إتيانها» راجعان إلى الركعة، و ضمير «باقتضائه» إلى «اليقين بعدم الركعة».

=====

(-). أورد عليه المحققان العراقي و الأصفهاني (قدهما) بمنع هذا الإطلاق، ضروره عدم اقتضاء الاستصحاب بنفسه للإتيان بالركعة المشكوكه موصوله حتى يقيد بما دل على إتيانها مفصوله، فان مفاد الاستصحاب هو عدم الإتيان بالركعة الرابعه خاصه و أما كيفيه فعلها فليست للاستصحاب، كما أن اعتبار سائر الشرائط فيها ليس بدليل الاستصحاب، بل بإطلاق أدله الشرائط الموجبه لاعتبارها فى كل صلاه سواء

كانت واجبه واقعاً كما في الركعه الرابعه المعلومه، أم ظاهراً كما في الرابعه المشكوك فعلها، و هي تقتضى وصلها بالركعات الثلاث المعلومه مطلقاً، و الأدله المبيّنه لكيفيه صلاه الاحتياط من وجوب الإتيان بها مفصوله تقيده تلك الأدله الأوليه الداله بإطلاقها على لزوم اتصال الركعه الرابعه المشكوكه، و عليه فالصحيح ملاحظه نسبه الإطلاق و التقييد بين أخبار صلاه الاحتياط و بين أدله الأجزاء و الشرائط، لا بين إطلاق الاستصحاب و بين أخبار صلاه الاحتياط.».

لكن يمكن أن يقال: ان الإيراد المذكور انما يتجه لو كان مقصود المصنف من قوله: «إطلاق النقض» إطلاقه اللفظي كى يقيده بأدله البناء على الأ-كثر، ضروره عدم انعقاد هذا الإطلاق فى دليل الاستصحاب كى يقيده. و أما لو كان مقصوده منه إطلاقه المقامى أى كون ظهور اللفظ ناشئاً من عدم ذكر القيد مع اقتضاء المقام بيانه لو كان، كما يدعى فى دلاله صيغه الأمر على كون الوجوب نفسياً عينياً تعيينياً لتوقف الغيريه و نحوها على مثونه زائده ثبوتاً و إثباتاً فلا يرد عليه شىء، إذ يقال فى تقريب هذا الإطلاق المقامى فى الصحيحه: انه عليه السلام بين وظيفه الشاك فى الرابعه بإلقاء كبرى الاستصحاب إلى زواره، و من المعلوم أن عدم بيانه لكيفيه فعل الركعه المشكوكه بضميمه الأدله الأوليه المقتضيه لفعل الرابعه موصوله يدل على لزوم وصلها بالركعات الثلاث المعلومه، لتوقف وجوب فعلها مفصوله على بيان زائد، و حيث انعقد الظهور الإطلاقى فى الاتصال فى قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى و لا ينقض اليقين بالشك» فلا تكون أخبار صلاه الاحتياط مانعه عن أصل هذا الظهور فى البناء على الأقل، و انما تمنع إطلاقه فى الإتيان بها موصوله، فيرفع اليد عنه، و يبقى أصل دلالته على البناء على الأقل سليماً عن المزاحم.

إلا- أن يمنع هذا الإطلاق المقامى أيضا بما أفاده سيدنا الأستاذ (قده) فيما حررته عنه فى دوره السابقه باقتضاء نفس الاستصحاب للإتيان بالركعه موصوله، لقيامه

و قد قام الدليل (١) على التقييد في الشك في الرابعه و غيره (٢)،

\*\*\*\*\*

(١). و هو روايه عمار الساباطى: قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شىء من السهو في الصلاه، فقال: أ لا أعلمك شيئاً إذا صنعته ثم ذكرت أنك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شىء؟ قلت: بلى، فقال: إذا سهوت فابن على الأكثر، فإذا فرغت و سلمت فقم و صل ما ظننت أنك نقصت، فان كنت قد أتممت لم يكن عليك في هذه شىء، و ان ذكرت أنك نقصت كان ما صليت تمام ما نقصت»(١).

(٢). معطوف على الشك، يعنى: غير الشك في الرابعه من الشكوك الصحيحه

مقام العلم في التنجيز الموجب لكون العمل على طبق اليقين، و من المعلوم أن اليقين بعدم الإتيان بالرابعه يوجب فعل الركعه موصوله، لا أن إتيانها موصوله قضيه إطلاق الاستصحاب القابل للتقييد. و عليه فلا إطلاق في «النقض» أصلاً لا لفظياً و لا مقامياً حتى يتجه تقييده بأدله صلاه الاحتياط، بل الروايه كاشفه عن انقلاب وظيفه الشاك عن الحكم الواقعى الأولى، و عدم جريان الاستصحاب فيه.

لكن الحق أن يقال: ان الاستصحاب و ان كان لقيامه مقام العلم مقتضياً لوجوب الإتيان بالركعه المشكوكه موصوله كما في جبر النقيصه المعلومه، لكن حكم العقل بإتيان المشكوكه موصوله معلق على عدم تصرف الشارع في كيفية الإطاعه، و بعد تصرفه فيها بأدله صلاه الاحتياط و الإتيان بالمشكوكه مفصوله لا مجال للعمل بما يقتضيه الاستصحاب، و إطلاق ما دل على جبر ما نقص من الأجزاء موصولاً، إذ تكون أدله صلاه الاحتياط حاكمه على الإطلاق المزبور.

فالنتيجه: أن أدله صلاه الاحتياط حاكمه على ما يقتضيه الاستصحاب، و إطلاق ما دل على لزوم جبر نقص الصلاه بما يتصل بها. و بالجملة: فالاستصحاب يثبت النقص، و أدله صلاه الاحتياط تبين كيفية جبره، و لا تهافت بينهما أصلاً. و ان أبيت عن الحكومه فلا أقل من اندراجهما في النص و الظاهر، فان أدله صلاه الاحتياط نص في الانفصال و تلك ظاهره في الاتصال.

و أن (١) المشكوكه لا بد أن يؤتى بها مفصوله، فافهم (٢).

و ربما أشكل (٣) أيضا (٤) بأنه لو سلم دلالتها على الاستصحاب

في الركعات كالشك بين الاثنتين و الثلاث من الرباعيه.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «التقييد» و مفسر له.

(٢). لعله إشاره إلى: أن الاستصحاب لا يقتضى بنفسه كيفية الإتيان من الوصل بل مقتضاه إحراز عدم وجود الرابعه فقط، و عليه فدليل كيفية الإتيان بالمشكوكه لا ينافى أصاله عدم الإتيان بها، فيكون دليل البناء على الأكثر و فعل المشكوكه مفصوله مبيّنًا للكيفيه بعد ما لم يكن الاستصحاب مبيّنًا لها.

أو إشاره إلى: ضعف ما أجاب به عن الإشكال، لأن الإتيان بالركعه مفصوله ينافى حقيقه الاستصحاب، لا إطلاقه، و سيأتى فى التعليقه، فلاحظ.

(٣). هذا هو الإشكال الثانى على الاستدلال بالصحيحه على حجيه الاستصحاب، و هذا يفترق عن الإيراد الأول المتقدم عن الشيخ بأن إيراده (قده) كان موهنًا لأصل الدلاله، و هذا ناظر إلى منع عموم حجيه الاستصحاب، لأن الصحيحه تكون أخص من المدعى أعنى اعتبار الاستصحاب فى جميع الموارد.

توضيحه: أن الفقرات المذكوره فى الصحيحه بقرينه قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها» تكون مبنيه للفاعل، فمرجع الضمير فيها هو المصلى الشاك، و إرادته العموم منها موقوفه على إلغاء خصوصيه المورد، و من المعلوم إناطه إلغائها بالقطع بعدم دخلها فى الحكم، للعلم بالمناط، و دعوى هذا القطع ممنوعه جداً. و عليه يختص اعتبار الاستصحاب بمورد هذه الصحيحه و لا يتعدى عنه إلى غيره، و لو بُنى على التعدى فلا يتعدى إلا إلى ركعات الصلاه. و لو سلم إمكان التعدى إلى غيرها فيتعدى إلى الشبهات الموضوعيه دون الشبهات الحكميه التى هى مورد البحث للأصولى. و كيف كان فلا- ينبغى عدّ هذه الصحيحه من الروايات العامه الداله على حجيه الاستصحاب فى جميع الموارد.

(٤). أى: كالأشكال المتقدم المانع عن أصل دلالة الروايه على الاستصحاب.

كانت من الأخبار الخاصة الداله عليه في خصوص المورد (١)، لا (٢) العامه لغير مورد (٣)، ضروره (٤) ظهور الفقرات في كونها مبنيه للفاعل (٥)، و مرجع الضمير فيها هو المصلى الشاك، و إلغاء خصوصيه المورد ليس بذلك الوضوح (٦) و ان (٧) كان

\*\*\*\*\*

(١). و هو الشك بين الثلاث و الأربع. و لا وجه لإلغاء الخصوصيه، و ضمير «عليه» راجع إلى الاستصحاب.

(٢). عطف على الخاصه، أى: لا تكون الصحيحه من الأخبار العامه كما كانت الصحيحتان الأوليان من الأخبار العامه.

(٣). يعنى: لا لمورد واحد بل لكل مورد كما هو المدعى.

(٤). تعليل لكون هذه الصحيحه من الأخبار الخاصه، و منشأ الظهور ما عرفته من قوله عليه السلام: «قام فأضاف إليه أخرى» و هكذا سائر الفقرات.

(٥). بقرينه العطف، و لو كانت الأفعال من «لا- ينقض، و لا- يدخل، و لا- يخلط» مبنيه للمفعول كانت ظاهره في حجه الاستصحاب في جميع الموارد، لأن شأن اليقين أن لا ينقض بالشك، و هذا بخلاف البناء للفاعل، لظهوره في حكم اليقين بعدم الرابعه لا- غيره. مضافاً إلى أنه عليه السلام في مقام تعليم السائل وظيفه الشك بين الركعات، فلا دلالة لها على حكم اليقين و الشك في موارد أخرى.

(٦). لتوقفه على قرينه قطعيه، حيث انه لا سبيل إلى إحراز الملاك من الخارج إلا بقرينه قطعيه، و هي مفقوده.

(٧). وصليه، و ضمير «يؤيده» راجع إلى إلغاء الخصوصيه، و هذا جواب الإشكال المتقدم، و هو يرجع إلى وجهين، هذا أولهما الذى مرجعه إلى تنقيح المناط من الخارج، و حاصله: أن تطبيق «لا- تنقض اليقين» في غير هذه الصحيحه على موارد - كالصحيحتين المتقدمتين اللتين طبق الإمام عليه السلام «لا تنقض اليقين» في أولاهما على الطهاره الحديثه، و فى ثانيتهما على الطهاره الخبيثه و كذا فى غيرهما كبعض



الأخبار الآتية - يؤيد إرادته العموم هنا و عدم الاختصاص بالمورد أعنى الصلاه.

ثانيهما: الذى مرجعه إلى تنقيح المناط اللفظى بحيث يوجب اندراج الخبر فى الأخبار العامه، و محصله: أنه يمكن دعوى ظهور نفس «لا- تنقض» فى العموم عرفاً، لا- أنه ظاهر فى اختصاصه بباب الصلاه حتى يحتاج استفاده العموم منه إلى إلغاء خصوصيه المورد. و توضيح ظهوره فى العموم: أن المناسب لإسناد النقض إلى اليقين هو كون اليقين أمراً مبرماً و شيئاً مستحكماً، و هذه المناسبه تقتضى عدم دخل مورد اليقين و الشك - أى المتيقن و المشكوك - فى الحكم بعدم نقض اليقين بالشك، فالمستفاد من الروايه حينئذ: أن المصلى الشاك فى إتيان الركعه الرابعه لا ينقض اليقين - بما هو اعتقاد جزمى - بالشك لكونه موهوناً، لا لخصوصيه تعلق اليقين بعدم الركعه الرابعه. و على هذا فيكون «و لا- ينقض اليقين» فى هذه الصحيحه ظاهراً - لأجل مناسبه الحكم و الموضوع - فى عدم نقض اليقين من حيث هو بالشك، و أن المناط هو اليقين و الشك، فيستفاد منه حجيه الاستصحاب مطلقاً من دون خصوصيه للمورد، و هذه الاستفاده تنشأ من نفس ألفاظ الروايه لا من القرينه الخارجيه، هذا.

مضافاً إلى: اقتضاء نفس التعليل كون المعلل به حكماً كلياً كى يصلح تعليل الأمر التعبدى به، و عليه فلا خصوصيه لليقين بالركعات الثلاث.

\*\*\*\*\*

(١). وجه التعبير بالتأييد دون الدلاله هو: أن ورود جمله «لا تنقض» بنحو العموم أو فى موارد خاصه كباب الطهاره و صوم شهر رمضان و نحوهما لا يقتضى إلغاء خصوصيه المورد فى هذه الروايه، لعدم انعقاد ظهوره فى العموم مع احتفائه بقرينه المورد. فالعمده فى إثبات العموم هو الوجه الثانى أعنى تنقيح المناط اللفظى.

(٢). أى: ما يقارب قضيه «لا تنقض» فى المضمون، كقوله عليه السلام فى الروايات الآتية: «فان الشك لا ينقض اليقين» أو «بأن اليقين لا يدفع بالشك»

على غير مورد. بل دعوى (١) أن الظاهر من نفس القضية (٢) هو أن مناط حرمه النقض إنما يكون لأجل ما فى اليقين و الشك (٣) لا لما فى المورد من الخصوصيه، و أن (٤) مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك غير بعيدة «-» .

أو «اليقين لا يدخل فيه الشك».

\*\*\*\*\*

(١). مبتدأ خبره «غير بعيدة» و هذا هو الوجه الثانى المتقدم بيانه بقولنا:

«ثانيهما...».

(٢). أى: مع الغض عما يتحد معها لفظاً أو يقاربها معنى الوارد فى سائر الأخبار.

(٣). يعنى: ما فى اليقين من الإبرام و الاستحكام، و ما فى الشك من الوهن، فلا ينبغى نقض الأمر المبرم بما ليس فيه إبرام، و من المعلوم عدم دخل مورد اليقين فيه أصلاً.

(٤). معطوف على «أن مناط» يعنى: أن الظاهر من نفس الجملة أن مثل اليقين مما فيه إبرام و إتقان لا ينقض بالشك.

=====

(-). و تفصيل الكلام: أن احتمالات الصحيحه المباركه كثيره:

الأول: ما أفاده الشيخ الأعظم من إرادته اليقين بالفراغ بالبناء على الأكثر فى الشك فى الركعات. و قد تقدم.

و يرد عليه: ما أفاده المحققان العراقى و الأصفهانى (قدهما) من مخالفته لظاهر الجملة جداً، لأن اليقين بالبراءه غير موجود بالفعل، ضروره توقف وجوده على الإتيان بالوظيفه المقرره من فعل صلاه الاحتياط مفصوله، مع ظهور «لا تنقض اليقين بالشك» بل صراحته فى اليقين الموجود فعلاً، و مثله لا يناسب إلا الاستصحاب خصوصاً بملاحظه ورود هذه الجملة فى الأخبار السابقه الظاهره بل الصريحه فى الاستصحاب (»).

ص: ١٨٦

الثاني: ما أفاده المحدث الفيض الكاشاني (قده) من دلالتها على مجرد حرمه استئناف الصلاه بمجرد الشك بين الثلاث و الأربع و وجوب الإتيان بركعه أخرى، بلا دلالة على كونها مفصوله و موصوله، فراجع (١).

و حاصله: أن معنى «لا تنقض اليقين» لا تبطل المتيقن و هي الركعات الثلاث بسبب الشك في الرابعه حتى تستأنف الصلاه.

و يرد عليه: مخالفته للظاهر من جهة التفكيك في اليقين و الشك بين فقرات الروايه بحمل اليقين على المتيقن و هو الركعات الثلاث المحرزه، و جعل الشك بمعنى المشكوك تاره و بمعناه الظاهر أخرى في قوله: «و لكنه ينقض الشك باليقين» مضافاً إلى أن سكوت الروايه عن كيفية فعل الركعه الأخرى مع كون السؤال لاستعلام وظيفه الشاك يساوق إهمال جواب السائل، و هو خلاف ظاهره من قناعه زراره بما علمه عليه السلام.

الثالث: ما أفاده صاحب الفصول (قده) من أن قوله عليه السلام: «و لا- ينقض اليقين بالشك» ظاهر في الاستصحاب، و سائر الفقرات تبين كيفية الإتيان بالركعه، قال: «بأن قوله: و لا ينقض اليقين بالشك مسوق لبيان أنه لا ينقض يقينه بعدم فعل الرابعه سابقاً بالشك في فعلها لاحقاً...».

و هذا و ان كان متيناً، إلا أن استفاده كيفية الإتيان بركعه الاحتياط توجب ارتكاب خلاف الظاهر، للزوم حمل اليقين و الشك على المتيقن و المشكوك، و هو بلا- ملزم، لإمكان الأخذ بظاهرهما، و يكون النهى عن إدخال الشك في اليقين بمعنى حرمه تصرفه فيه و مزاحمته له، فيكون مفاد هذه الجمل تأكيد الاستصحاب المدلول عليه بالجمله الأولى، و أما كيفية ركعه الاحتياط فإما أن تستفاد من صدر الصحيحه بقريته ذكر فاتحه الكتاب، أو من سائر الروايات كما أفاده المصنف في الحاشيه (١).

لكن الحمل على التأكيد غير ظاهر، لفرض اجتماع اليقين و الشك في

الاستصحاب بلحاظ تعدد متعلقيهما من حيث الحدوث و البقاء، و إلا فامتناع اجتماع الوصفين مع الغض عن تعدد المتعلق في غايه الوضوح. و حيث ان الخلط بين شيئين مترتب على أمرين موجودين بالفعل، فلا بد أن يكون النهى عن الخلط بالنظر إلى متعلقيهما و هما المشكوك و المتيقن، و يتم حينئذ كلام الفصول.

الرابع: ما فى تقريرات المحقق النائيني (قده) من دلالتها على الاستصحاب كما أفاده الماتن من تقييد إطلاق «لا ينقض اليقين بالشك» المقتضى لفعل ركعه الاحتياط موصوله بما دل على كفيتهها. نعم خالف المصنف فيما استظهره فى الحاشيه - من جعل سائر فقرات الروايه تأييداً و تأكيداً لجمله «لا- ينقض» تحفظاً على ظهور اليقين و الشك فى نفس الوصفين - و استفاد الميرزا (قده) منها كفيه الإتيان بركعه الاحتياط، لا تأكيد الجملة الأولى، قال مقرر بحثه الشريف: «و قد أشار الإمام عليه السلام فى الروايه إلى هذا التقييد بقوله عليه السلام: «و لا يدخل الشك فى اليقين، و لا يخلط أحدهما بالآخر» فان المراد بهما عدم وصل الركعه المشكوكه بالركعات المتيقنه، لأن إدخال المشكوك فى المتيقن و خلط أحدهما بالآخر إنما يكون بوصل المشكوك فيه بالمتيقن و عدم الفصل بينهما، فالإمام عليه السلام أراد أن يبين حكم المسأله لزراره بنحو الكنايه و الإشاره حتى لا ينافى ذلك التقيه منه، فعبر صلوات الله عليه أولاً بما يكون ظاهراً فى الركعه الموصوله ليوافق مذهب العامه، ثم عقبه ببيان آخر يستفاد منه الركعه المفصوله على طبق مذهب الخاصه، فقال عليه السلام: «و لا يدخل الشك فى اليقين. فظهر أنه لا يلزم فى الروايه أزيد من تقييد الإطلاق.

بل يمكن أن يقال: ان هذا أيضاً لا يلزم، فانه لا نسلم أن إطلاق الاستصحاب يقتضى الإتيان بالركعه الموصوله. بل الاستصحاب لا- يقتضى أزيد من البناء على عدم الإتيان بالركعه المشكوكه. و أما الوظيفه بعد ذلك ما هى فهى تتبع الجعل الشرعى، و المفروض أن الوظيفه التى قررها الشارع للشاك فى عدد الركعات هى

الإتيان بالركعه المفصوله، فان الحكم يتبدل فى حق الشاك واقعاً و يكون تكليفه الواقعى عدم وصل الركعه.

فتلخص: أن الروايه لا تقصر عن بقيه الروايات فى ظهورها فى حجيه الاستصحاب<sup>(١٠)</sup>.

و ادعى المحقق العراقى (قده) أيضا هذا الظهور على ما فى تقرير بحثه الشريف<sup>(١١)</sup>.

و ما أفيد حق، إلا أن منع إطلاق الاستصحاب منوط باتصال دليل المقيد، إذ مع انفصاليه ينعقد الظهور الإطلاقى ثم يقيد بدليل منفصل.

الخامس: ما فى تقارير شيخنا المحقق العراقى (قده) من تطبيق الاستصحاب فى الروايه على الاشتغال بالتكليف بالصلاه و الشك فى ارتفاعه بالاكتفاء بالركعه المردده بين الثالثه و الرابعه<sup>(١٢)</sup>.

و محصل ما أفاده يرجع إلى قاعده الاشتغال التى هى قاعده عقليه مقتضاها لزوم تحصيل الفراغ اليقيني عما اشتغلت به الذمه قطعاً.

لكن الروايه تكون حينئذ إرشاداً إلى تلك القاعده، و لا يكون مفادها حكماً تعبيرياً كما هو المطلوب، و ليس المورد من الموارد التى يجتمع فيها الحكم العقلى و الشرعى المولوى كالظلم و الإحسان و نحوهما، فان الظلم قبيح عقلاً و حرام شرعاً، و الإحسان حسن عقلاً و مستحب أو واجب شرعاً. و ذلك لأن حكم العقل فى تلك الموارد واقع فى سلسله علل الأحكام، بخلاف المقام، فانه واقع فى سلسله معلولاتها، ضروره أن قاعده الاشتغال تقتضى عقلاً لزوم تفرغ الذمه عن ثقل التكليف، و تحصيل المؤمن من تبعاته، فمورد قاعده الاشتغال مرحله الامتثال المتأخر عن تشريع الحكم و علله، فلا وجه لجريان الاستصحاب فى الاشتغال، لعدم قابليته للتعبد أولاً، بل و كذا مع فرض قابليته له أيضاً، للزوم إحراز ما هو محرز وجداناً بالتعبد ثانياً، بل لا معنى لإرشاديته أيضاً مع إحرازه الوجدانى.

فالمتحصل: أن إرادته اليقين بالتكليف تنطبق على قاعده الاشتغال دون الاستصحاب الذي هو المقصود.

السادس: ما اختاره المصنف (قده) في المتن و الحاشيه، و بتسليم الإطلاق في الاستصحاب يندفع عنه بعض ما يرد على التقاريب الأخرى للاستصحاب من منافاه الإتيان بالركعه المفصوله لحقيقته لا لإطلاقه. و لكن مع ذلك يتوجه على مختاره (قده) جمله من المناقشات.

الأولى: ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) في الإشكال على دلاله موثقه عمار على الاستصحاب بقوله: «و مما ذكر يظهر عدم صحه الاستدلال بموثقه عمار عن أبي الحسن عليه السلام قال: إذا شككت فابن علي اليقين، قلت: هذا أصل؟ قال: نعم، فان جعل البناء على الأقل أصلاً ينافي ما جعله الشارع أصلاً في غير واحد من الأخبار مثل قوله عليه السلام: أجمع لك السهو كله في كلمتين متى ما شككت فابن علي الأكثر...» و حاصله منافاه اليقين بالبراءه لليقين الاستصحابي.

لكنه لا يخلو من غموض، فان الاستصحاب و ان كان مقتضياً للبناء على الأقل، إلا أنه لا ينافي التعبد بالبناء على الأكثر الوارد في كثير من الأخبار، ضروره عدم اقتضاء ذلك إلا التشهد و التسليم في ما بيده، و أما فعل ركعه الاحتياط مفصوله فهو مدلول جمله أخرى تاليه للأمر بالبناء على الأكثر، كقوله عليه السلام في روايه عمار المتقدمه في كلام الشيخ: «متى ما شككت فخذ بالأكثر، فإذا سلمت فأتّم ما ظننت أنك نقصت» «فالإتيان بركعه مفصوله ليس مدلولاً للأمر بالبناء على الأكثر حتى يكون معارضاً لما يدل على البناء على الأقل. و عليه فلا فرق في لزوم الإتيان بركعه أخرى بين البناء على الأقل و البناء على الأكثر من حيث لزوم الإتيان بدوات الركعات المشكوكه، و أما كيفيه إتيانها فهي تستفاد من جمله أخرى.

نعم لو كان في البين مجرد الأمر بالبناء على الأكثر بلا بيان للكيفيه تمّ ما

أفاده الشيخ من امتناع التعبد بالمتنافيين و هما الأقل و الأكثر، لكن بعد ملاحظه شتات الروايات الآمره بالبناء على الأكثر لم أظفر على روايه واحده فاقدته لكيفيه الإتيان بها، فلاحظ باب ٨ و ١٠ و ١١ و ١٣ من أبواب الخلل من الوسائل.

و الحاصل: أن وجوب الإتيان بركعه أخرى أو أزيد مما يقتضيه البناء على الأقل أيضا، و أما كيفيه الإتيان بها و التشهد و التسليم على الركعه المردده فانما هو مدلول جملته أخرى، و عليه فلا يكون التعبد بعدم إتيان الرابعه مخالفاً لما استقر عليه المذهب.

الثانيه: ما أورده شيخنا المحقق العراقي (قده) على جريان الاستصحاب في الشك في الركعات و لو لم تكن أدله خاصه بالبناء على الأكثر، و ذلك لإشكال الإثبات «لأن وجوب التشهد و التسليم على ما يستفاد من الأدله مترتب على رابعيه الركعه بما هي مفاد كان الناقصه، لا على وجود الرابعه بمفاد كان التامه، و باستصحاب عدم الإتيان بالرابعه أو عدم وجودها بمفاد ليس التامه لا يثبت اتصاف الركعه المأتيه بعد ذلك بكونها رابعه، فكان المقام نظير استصحاب عدم وجود الكر غير المثبت لكرهه الموجود» (١).

و نوقش فيه تاره بعدم الدليل على وجوب إيقاع التسليم في آخر الركعه الرابعه بعنوانه، و إنما اللازم رعايه الترتيب بين الأجزاء، فإذا سلّم بعد الإتيان بالركعه المشكوكه حصل الترتيب، لوقوعه بعد الرابعه، غايته أنه لا يعلم كون الرابعه هذه أو سابقتها. و أخرى بإمكان إثبات كون المصلى في الرابعه بالاستصحاب أيضا، لعلمه بأنه دخل فيها إما في الركعه السابقه أو في ركعه الاحتياط، و يشك في خروجه عنها، فيستصحب بقاؤها، و يترتب عليه وقوع التشهد و التسليم في الرابعه (٢).

أقول: بناءً على صحه المبنى فقهياً من اشتراط وقوع التشهد و التسليم في

الركعة الرابعة بمفاد كان الناقصه لا على وجودها بمفاد كان التامه لا يجدى استصحاب عدم وجود الرابعه، لقصوره عن إثبات اتصاف المأتى بها بعنوان الرابعه، إلا على القول بالأصل المثبت.

و منه يعلم الخدشه فى استصحاب بقاء الرابعه و عدم الخروج عنها، فان اليقين بالدخول فى الرابعه و الشك فى الخروج عنها و ان كان متحققاً بمفاد كان التامه، لكن لا يثبت به رابعه ما بيده من الركعه حتى يحرز حين التشهد و التسليم وقوعهما فى الرابعه، بل بعد التسليم فى ركعه الاحتياط يحصل له العلم بوقوعهما فى الرابعه فانه نظير استصحاب وجود كرماء فى الدار لإثبات كزيه الموجود.

فلعل الأولى فى عدم مساعده شيخنا المحقق العراقى (قده) على تقدير اعتبار التقييد - كما أنه ليس ببعيد، لانفهامه من النص الدال على كون التسليم آخر الصلاه إذ المراد بآخرها هى الركعه الأخره سواء أ كانت رابعه أم غيرها، فلا بد فى وقوع التسليم فى محله من إحراز الرابعه إذا كانت هى الأخيره أو غيرها إذا كانت الأخيره هى الثالثه مثلاً. و كذا يمكن استظهار اعتبار إحراز عنوان الأوليه و الثانويه فى ركعات الصلوات اليوميه من النصوص الوارده فى استحباب خصوص بعض السور فى الأوليين منها، فانه لا بد فى قراءه تلك السور من إحراز أوليه الركعه و ثانويتها، فراجع أبواب القراءه من الوسائل - أن يقال: ان الظاهر اختصاص اعتبار التقييد بحافظ العدد، و لذا لو سئل غافلاً عن عنوان هذه الركعه و التفت بعد التسليم إلى كونها هى الرابعه مثلاً صحت صلاته.

و كذا الحال فى صوره الشك، لأن ما دل على البناء على الأكثر و فعل صلاه الاحتياط مفصوله يدل التزاماً على إلغاء اعتبار إحراز عنوان الرابعه حين وقوع التشهد و التسليم بالنسبه إلى الشاك.

فالتتيجه: أن استصحاب عدم الرابعه لا يكون مثبتاً، فيجربى كما أفاده بعض الأعظم.



الثالثة: ما أفاده المحقق العراقي (قده) أيضا من انتفاء أحد ركني الاستصحاب و هو الشك في البقاء، و لذا التزم (قده) بكون عدم جريان الاستصحاب في ركعات الصلاة على القاعده و لو لم تكن أدله خاصه توجب البناء على الأ-كثر في الشكوك الصحيحه، فليس عدم جريان الاستصحاب فيها لأجل تلك الأدله.

و كيف كان، فوجه اختلال الشك في البقاء على ما في تقرير بحثه الشريف هو ما أفاده المقرر بقوله: «فان الذى تعلق به اليقين و الشك إنما هو عنوان الرابعه المردده بين الشخصين، إذ هو قبل الشروع فيما بيده من الركعه المردده بين الثالثه و الرابعه يقطع بعدم وجود الرابعه، و بعد الشروع فى أحد طرفى المعلوم بالإجمال أعنى الركعه المردده بين الثالثه و الرابعه يشك فى تحقق الرابعه، و لكنه بهذا العنوان ليس له أثر شرعى حتى يجرى فيه الاستصحاب، إذ الأثر إنما يكون لواقع ما هو الرابعه العذى ينتزع عنه هذا العنوان، و هو الشخص الواقعى الدائر أمره بين ما هو معلوم الوجود و ما هو معلوم العدم، و مثله مما لا شك فيه أصلاً، إذ هو على تقدير كونه ما بيده من الركعه يقطع بوجوده، و على تقدير كونه غيره الذى أفاد الإمام عليه السلام بالقيام إليه يقطع بعدم وجوده. فعلى التقديرين لا-شك فيه حتى يجرى فيه الاستصحاب. و بهذه الجبهه أيضا منعنا عن الاستصحاب فى الفرد المردد بلحاظ انتفاء الشك فيه، لدورانه بين ما هو مقطوع البقاء و ما هو مقطوع الارتفاع»(١).

أقول: قد عرفت أن للشك فى الركعات موضوعيه، فهو كما يوجب تبدل حكم الاتصال بالانفصال، كذلك ينفى شرطيه إحراز عنوان رابعه الركعه، لامتناعه مع الشك، إذ بقاء شرطيته حتى مع الشك يوجب بطلان الصلاة و لزوم استئنافها، لأنه مقتضى الشرطيه المطلقه. و كذلك تنفى موضوعيه الشك. و يظهر من عدم شرطيه إحراز عنوان الرابعه أن المستصحب عدم ذات الرابعه، و هو

متعلق الشك أيضا، و لا مانع من استصحابه إلى أن يؤتى بصلاه الاحتياط، و الركعه المشكوكه توجب الشك فى انتقاض عدم ذات الرابعه بها كسائر موارد الشك فى رافعيه الموجود، كما إذا شك فى رافعيه الرعاف للوضوء مثلاً فهل يصح منع استصحاب الوضوء، بدعوى أنه بناءً على الرافعيه نقطع بارتفاع الوضوء، و بناءً على عدمها نقطع ببقائه؟ و عليه فلا يخل الشك المذى هو ركن الاستصحاب، فان متعلق اليقين و الشك هو عدم ذات الركعه، و الأثر الشرعى فى الشك فى الركعات مترتب على وجود ذاتها بمفاد كان التامه. و لا يحرز هذا الوجود الطارد لذلك العدم إلا بعد تحقق الركعه مفصوله. فلا يقاس المقام باستصحاب الفرد المردد، لتردد نفس المستصحب هناك بين ما هو مقطوع البقاء، و ما معلوم الارتفاع. مضافاً إلى عدم تماميه ما أفيد فى الفرد المردد كما يأتى فى محله إن شاء الله تعالى.

الرابعه: ما أفاده المحقق الأصفهاني (قده) و بيانه: أنه بناءً على كون صلاه الاحتياط صلاهً مستقلهً جابرهً للمصلحه الفائته على تقدير النقص، و نافلهً على تقدير التماميه - كما هو صريح جملة من الأخبار - يشكل جريان الاستصحاب، لاقتضاء التعبد بعدم فعل الرابعه للتعبد ببقاء وجوبها الضمنى المتعلق بها، و وجوب الإتيان بها موصوله بالنحو المذى تعلق به اليقين، و لا يثبت بهذا الاستصحاب وجوب ركعه مفصوله، لكونها ذات أمر مستقل حسب الفرض.

و دعوى إجراء الاستصحاب بلحاظ التعبد بجزء موضوع وجوب صلاه الاحتياط، لأن موضوعه «الشاك غير الآتى بالرابعه» و هو شاك وجداناً و غير آتٍ بالرابعه تعبداً (ممنوعه) أولاً: بأن تمام الموضوع فى الأخبار هو الشاك بين الثلاث و الأربع بلا تقييده بعدم الإتيان بالرابعه، فلا مجال للاستصحاب.

و ثانياً: باستحاله هذا التقييد فى نفسه، للزوم لغويه تشريع صلاه الاحتياط، لوضوح أن حقيقه التكليف الذى هو الإنشاء بداعى جعل الداعى بالإمكان منوطه بفعليته

المتوقفه على وصوله و العلم بموضوعه، إذ مع الجهل بالموضوع يمتنع الدعوه و التحريك.

و عليه فان علم المكلف بعدم الإتيان بالرابعه انتفى إيجاب ركعه الاحتياط بانتفاء موضوعه. و ان لم يعلم به امتنع فعليه وجوب الركعه، لما عرفت من توقف فعليته على وصول موضوعه أعنى عدم الإتيان بالرابعه، و من المعلوم امتناع جعل الحكم الّذى لا يبلغ مرتبه الفعلية أصلاً، فلا- مناص من كون تمام الموضوع لإيجاب الركعه نفس الشك بلا- تقيده بعدم الإتيان كى يجرى الأصل لإحرازه، لأن التعبد الظاهرى بشىء فرع معقوليه التكليف الواقعى به حتى يتحقق احتمال باحتمال ثبوت موضوعه واقعاً، و حيث إنه ممتنع فلا معنى للتعبد(١).

لكنه لا يخلو من غموض، حيث ان الظاهر جريان استصحاب عدم الإتيان بالرابعه بلا إشكال، ضروره أن موضوع وجوب صلاه الاحتياط فى الشكوك الصحيحه فى الركعات سواء أ كان الشك بين الثلاث و الأربع أم غيرهما هو الشك فى وجود الركعه المشكوك فيها المحكوم بعدمه للاستصحاب، إذ مع عدم جريانه تقتضى قاعده الاشتغال بطلان الصلاه و وجوب استئنافها بنفس الشك، كالشك فى الأوليين و فيما إذا لم يدر كم صلّى، لأن الشك يمنع عن العلم ببراءه الذّمه. و أما مع جريان الاستصحاب المثبت لأحد طرفى الشك - و هو عدم الإتيان - و العمل بما يقتضيه النص الخاصّ تصح الصلاه و يثبت براءه الذّمه عنها.

و ما دلّ على متمميه صلاه الاحتياط على تقدير النقصان يدل على أن احتمال النقصان المؤيد بالحجه و هى الاستصحاب أوجب تداركه بصلاه الاحتياط مستقله التى دل عليها دليل خاص بحيث لو لم يكن ذلك النص لكان نفس الاستصحاب موجباً لتدارك النقيصه مع لزوم فعلها موصوله. إلا- أن الشك فى الركعات أوجب انقلاب الحكم بالاتصال إلى الحكم بالانفصال، و هو لا ينافى استصحاب عدم الإتيان كما

تقدم فى بعض التعاليق.

و بالجمله: فاستصحاب عدم الإتيان أوجب الاحتياط لا نفس الشك، و لذا لا تجب صلاه الاحتياط بالشك فى النقصان فيما لا يجرى فيه الاستصحاب كالشك فى الركعات بعد التسليم لقاعده الفراغ الحاكمه على الاستصحاب مع وجود نفس الشك فى تحقق الركعه، لكنه لعدم جريان استصحاب عدمها فيه لا تجب صلاه الاحتياط.

و الإشكال على الاستصحاب بما أفاده من الوجهين المزبورين غير ظاهر.

إذ فى أولهما: ما تقدم من دخل عدم الإتيان الثابت بالاستصحاب فى موضوع وجوب صلاه الاحتياط، و عدم كون مجرد الشك تمام الموضوع لوجوبها، و لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى جزء موضوع الحكم.

و فى ثانيهما - و هو استحاله التقييد بعدم الإتيان فى نفسه لأجل عدم فعلية الحكم أصلاً، حيث إنه مع العلم بعدم الإتيان بالركعه المشكوكه لا تشرع صلاه الاحتياط لزوم الإتيان بها موصوله، و المفروض أن الاستصحاب يقوم مقام القطع بعدم الإتيان، و مع عدم مشروعيه وجوب صلاه الاحتياط فى ظرف العلم كيف يقوم الاستصحاب مقامه و يثبت به وجوبها؟ - أن الاستصحاب يقوم مقام العلم فى إثبات أصل عدم الإتيان، و أما كيفية العمل المترتب عليه فهى مما يقتضيه النص الخاصّ الدال على موضوعيه الشك فى الركعات و انقلاب حكم تدارك النقيضه المشكوكه من الاتصال إلى الانفصال، و لذا لا تجب إعاده الصلاه مع حصول العلم بالنقيضه بعد صلاه الاحتياط.

و بالجمله: فالاستصحاب ينزل الشك فى إتيان الركعه منزله القطع بعدمه فى لزوم التدارك، دون كيفيته المدلول عليها بدليل آخر حتى يقال بامتناع التعبد الظاهرى لعدم معقوليه التكليف الواقعى، فوجوب صلاه الاحتياط بمجرد الشك المقرون بعدم الإتيان للاستصحاب فعلى، لفعليه موضوعه و هو الشك.

الخامسه: ما أورده بعض أعظم العصر (مد ظله) من أن التنافى بين الصحيحه

للإتيان بركعه الاحتياط موصوله و روايات صلاه الاحتياط ليس بالإطلاق و التقييد كى يجمع بينهما بذلك، بل بالتباين، فالأخذ بالصحيحه يستلزم رفع اليد عن الروايات الأخر التي عليها اعتماد المذهب (١٠).

و يتجه عليه أولاً: ما تقدم من إمكان انعقاد الظهور الإطلاقي المقتضى للإتيان بالمشكوكه موصوله، و هو قابل للتقييد بروايات صلاه الاحتياط، فالتعارض ليس بالتباين.

و ثانياً: منافاه دعوى التعارض التباينى لما أفاده عقيب هذا بأسطر من صحه التمسك بالاستصحاب لتحقيق موضوع وجوب صلاه الاحتياط أعنى الشاك غير الآتى بالركعه الرابعه، و أخبار صلاه الاحتياط حاكمه على الأدله الأوليه الداله على وجوب الإتيان بها موصوله. و من المعلوم أن هذه الصحيحه لو اقتضت بنفسها الإتيان بالركعه موصوله كانت منافيه لما دل على إتيانها مفصوله، و كيف تتجه حكومه أحد المتعارضين بالتباين على الآخر؟ و لا سبيل لتصحيحها إلا الالتزام بإطلاق الاستصحاب القابل للتقييد.

و مع إنكار الإطلاق و عدم دلالة الصحيحه إلا على اقتضاء الاستصحاب لعدم الإتيان بالركعه من دون تعرض لبيان الوظيفه تُقدم أخبار صلاه الاحتياط على الصحيحه أيضاً، لدالاتها على الوظيفه و كيفيه جبر النقيصه، و من المعلوم تقدم المبيّن على المجمل، لكونه بياناً له. و عليه فلا- تنافى بين الصحيحه و أخبار صلاه الاحتياط، لتوقف التنافى التباينى بينهما على دلالة الصحيحه على الإتيان بالركعه موصوله، و المفروض عدم دلالتها على ذلك.

فتلخص من جميع ما ذكرناه أمور: الأول: تركب موضوع وجوب صلاه الاحتياط من الشك و عدم الإتيان بالمشكوك فيه للاستصحاب.

الثانى: موضوعيه الشك لانقلاب الحكم من فعل النقيصه موصوله إلى الإتيان

بها مفصوله بالنص الخاصّ سواء أ كان أمرها نفس الأمر الضمنى أم الاستقلالى، فان الشكّ أوجب الانفصال و الاجتزاء بصلاه الاحتياط بهذا النص، لا بالاستصحاب حتى يقال: انه لا يثبت وجوب ركعه مفصوله.

الثالث: عدم لزوم لغويه تشريع وجوب صلاه الاحتياط، لما مرّ آنفاً من فعليته بمجرد تحقق موضوعه و هو الشكّ و عدم الإتيان بالركعه المشكوكه بالاستصحاب الذى قد عرفت عدم مانع من جريانه، لعدم لزوم محذور ثبوتى و لا إثباتى من تركب الموضوع من الشكّ و عدم الإتيان بالرابعه تعبدًا، و ليس موضوعه العلم بعدم الإتيان بالرابعه حتى يقال بلزوم لغويه تشريع حكم لا يبلغ مرتبه الفعلية أصلاً.

الرابع: أنه لا- فرق فى حكم صلاه الاحتياط بين كونها متممه لنفس الصلاه أو لملاكها، فان المتبع فى مقام الإثبات هو النص الدال على لزوم الإتيان بها بداعى أمرها سواء أ كان ذلك الأمر واقعاً هو الأمر الضمنى أم غيره.

الخامس: أن الاستدلال بهذه الصحيحه على الاستصحاب فى محله، و لا يرد عليه شىء من الإشكالات المذكوره فى كلمات الأعلام الذين أزاخوا عنّا الشبهات و الأوهام و أضاءوا بتحقيقاتهم قلوب ذوى الأفهام.

وقد ظهر مما ذكرنا صحه الاستدلال بروايه إسحاق بن عمار «قال لى أبو الحسن الأول عليه السلام: إذا شككت فابن على اليقين، قال: قلت: هذا أصل؟ قال نعم».

فان الأمر بالبناء على اليقين ظاهر فى وجوده فعلاً فى زمان الشكّ لا اليقين المعدوم كى يحتمل انطباقه على قاعده اليقين. كما أن حملها على تحصيل اليقين بالبراءه بالبناء على الأكثر لا يخلو من تعسف، ضروره أن ذلك اليقين مما يجب تحصيله بفعل ركعه الاحتياط و ليس موجوداً بالفعل حتى يبنى عليه، و لا معنى للأمر بالبناء على شىء معدوم سيوجد فيما بعد.

و إشكال الشيخ الأعظم عليه تاره بمنافاه البناء على الأقل - الذى هو مقتضى الاستصحاب - للبناء على الأكثر الذى عليه المذهب. و أخرى «بعدم الدلاله

على إرادته اليقين السابق ولا-المتيقن السابق على المشكوك اللاحق» غير ظاهر. أما الأول فبما تقدم في الجواب عن أول الإشكالات الواردة على مختار المصنف، فلاحظ.

مضافاً إلى عدم القرينه - كسبق السؤال و نحوه - على صدور كلامه عليه السلام في مورد الشك في الركعات، و أصاله الإطلاق تدفع احتمال الاختصاص به.

و أما الثاني فبأن الأمر بالبناء على اليقين في ظرف الشك دليل على فعلية اليقين، و هو يقتضى سبق المتيقن على المشكوك، و لا يعتبر سبق نفس اليقين على الشك، فلو حصل في آن واحد و تعلق أحدهما بالحدوث و الآخر بالبقاء جرى الاستصحاب.  
و عليه فالدلالة تامه.

و أما السند فقد عبّروا عنها بالموثقه، و هو كذلك ان كان على بن إسماعيل الذى وقع في طريق الصدوق إلى إسحاق هو الميثمي، فانه «من وجوه المتكلمين من أصحابنا» كما في رجال النجاشي. لكن استظهر بعض أعظم العصر أنه في هذا الطريق على بن إسماعيل بن عيسى بقرينه روايه عبد الله بن جعفر الحميري الذى روى عن على في طريق الصدوق إلى زرارته، و روايته عن حماد بن عيسى في طريقه إلى زرارته و حريزه. و عليه ينصرف على بن إسماعيل في هذه الطبقة إلى ابن عيسى (١).

و أما توثيق ابن عيسى فيكفى فيه كونه من رجال كامل الزيارات. فان تم الأمران أمكن توصيف روايه إسحاق هنا بالموثقه، و إلا فلا.

هذا كله مع أن الروايه في الفقيه هكذا: «و روى عن إسحاق» (٢) و يحتمل عدم شمول طريق الصدوق إلى إسحاق المذكور في المشيخه لمثل هذه الروايه، فهي لا تخلو من شبهه الإرسال. لكنه ضعيف، و لذا عبر صاحب الوسائل عنه «بإسناده» فتأمل.

فان الشك لا ينقض اليقين، أو بأن اليقين لا يدفع بالشك».

الخبر الرابع: روايه الخصال

\*\*\*\*\*

(١). أى: و من الأخبار المستدل بها على الاستصحاب قوله عليه السلام... إلخ، و هذه الروايه اشتهرت بروايه الخصال، لكن المصنف (قده) لم ينقلها بألفاظها، فان المروى عن مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين روايتان إحداهما فى الخصال فى حديث الأربعمائه هكذا: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فان الشك لا ينقض اليقين» (١) و ثانيتهما فى إرشاد الشيخ المفيد على ما نقله العلامة المجلسى عنه فى كتاب العلم، هكذا: «قال أمير المؤمنين عليه السلام:

من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فان اليقين لا يدفع بالشك» (٢) و نقل صاحب الوسائل روايه الخصال و فيها «ثم شك» (٣) و الظاهر أنه سهو، و لعله ظفر بنسخه من الخصال و فيها «ثم» بدل الفاء. و عليه فاللفظ المذكور فى المتن لا يوافق شيئاً من الروايتين، فهو (قده) خلط بينهما، و لعله حسب أنهما روايه واحده منقوله بلفظين.

و كيف كان فالبحث فى هذه الروايه يقع فى جهتين: الأولى فى السند و الثانيه فى الدلاله. أما الجبهه الأولى فهى: أن طريق المفيد إلى أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليه غير معلوم، لعدم حضور الإرشاد حتى أراجعته. و أما طريق الصدوق فى الخصال فهو هكذا: «حدثنا أبى رضى الله عنه، قال: حدثنا سعد بن عبد الله، قال حدثنى محمد بن عيسى بن عبيد اليقطينى، عن القاسم بن يحيى، عن جده الحسن بن راشد، عن أبى بصير و محمد بن مسلم عن أبى عبد الله عليه السلام قال: حدثنى أبى...



و ليس فى هذا السند من يناقش فيه سوى القاسم بن يحيى، فانه لا توثيق له، بل ضعفه ابن الغضائرى و العلامه، و لذا عدت الروايه من الضعاف كما فى تقرير (١) بعض الأعاظم (مد ظله) مع أنه حكم بوثاقه الرّجل فى كتاب رجاله، لوقوعه فى أسناد كامل الزيارات، و أيد و ثاقته بحكم الصدوق بصحه ما رواه فى زياره الحسين عليه السلام عن الحسن بن راشد و فى طريقه إليه القاسم بن يحيى. و على هذا ينبغى عدّ هذه الروايه معتبره لا ضعيفه.

و أما الجهه الثانيه فسيأتى بيانها.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و قوله عليه السلام و ان كان يحتمل... و هذا شروع فى بيان الجهه الثانيه أعنى دلالة الروايه على الاستصحاب. و المصنف وافق شيخنا الأعظم (قدهما) فى دعوى ظهورها البدوى فى قاعده اليقين، و فى ختام البحث استفاد كل منهما حجيه الاستصحاب. و محصل ما أفاده الماتن: أن الروايتين يحتمل فيهما كل من قاعده اليقين و الاستصحاب.

أما الأول فلأن قوله عليه السلام: «فأصابه شك» أو «فشك» ظاهر فى اختلاف زمان حصول وصفى اليقين و الشك، حيث ان الفاء العاطفه ظاهره فى التعقيب، و من المعلوم أن اختلاف زمان الوصفين مع اتحاد متعلقيهما يكون فى قاعده اليقين دون الاستصحاب، لعدم اعتبار اختلاف زمانهما فيه، بل المعتبر فيه اختلاف زمان الموصوفين أعنى المتيقن و المشكوك، دون زمان الوصفين، لإمكان اتحاد زمانهما فيه، بل إمكان تقدم زمان الشك على زمان اليقين أيضا - كما إذا فرض أنه حصل يوم السبت الشك فى عداله زيد، و فى يوم الأحد صار عالماً بعدالته يوم الجمعة - كما هو واضح. و هذا بخلاف قاعده اليقين، فان الشك يكون سارياً إلى اليقين و مُزيلاً له و موجباً لتبدله بالشك، و لازمه اتحاد زمانى المتيقن و المشكوك، و اختلاف زمان حصول الوصفين، لامتناع وحده أزمنه الوصفين

و متعلقيهما، كما إذا علم بعداله زيد في يوم الجمعة و اقتدى به و في يوم السبت شك في عدالته و سرى هذا الشك إلى ذلك اليقين حتى صارت العدالة في يوم الجمعة مشكوكه بعد أن كانت معلومه، و مقتضى البناء على اليقين و عدم نقضه لزوم ترتيب آثار اليقين على المتيقن بمعنى عدم قضاء الصلاه في المثال.

و الحاصل: أن الشك في القاعده يتعلق بالحدوث، و لأجله سُـمى بالشك السارى، لسرايته إلى حدوث اليقين، بخلاف الاستصحاب، فان الشك فيه طار متعلق بالبقاء، و لا يهدم اليقين بالحدوث، لعدم سرايته إليه.

و أما الثانى فلو جهين، أحدهما: أن المتعارف في التعبير عن مورد الاستصحاب هو مثل هذه العبارة الظاهره في اختلاف زمان الوصفين، و لعل الوجه في التعبير عن الاستصحاب بالعبارة الظاهره في اختلاف زمان الوصفين مع عدم اعتباره فيه هو اتحاد الوصفين مع متعلقيهما من المتيقن و المشكوك اللذين هما مختلفان زماناً في الاستصحاب، فان اليقين لمرآيته للمتيقن و فناء فيه فناء الحاكي في المحكى يتحد مع متعلقه، فيسرى اختلاف زمانى الموصوفين إلى الوصفين بحيث يصح أن يعبر عن الاستصحاب بمثل هذه العبارة الظاهره في اختلاف زمان الوصفين، فيكون إسناد التأخر إلى الشك مجازاً و بالعرض بملاحظه تأخر المشكوك عن المتيقن، كما إذا قال: «كنت على يقين من عداله زيد فشككت الآن فيها» فانه ظاهر في إرادته اليقين بها قبل هذا اليوم، و قد شك في عدالته اليوم.

ثانيهما: أن الدليل قرينه على إرادته الاستصحاب من الصدر، حيث ان قوله عليه السلام: «فان الشك لا ينقض اليقين» هو القضييه الارتكازيه التي أريد بها الاستصحاب في غير واحده من روايات الباب، فهذا الدليل الذى هو كالتصريح فى الاستصحاب بملاحظه وروده فى سائر الروايات يصير قرينه على إرادته الاستصحاب من الصدر.

فالتتيجه: أنه ينبغى عد هذه الروايه من الأخبار الداله على الاستصحاب،

الا أن يناقش فى سندها بقاسم بن يحيى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لظهور قوله عليه السلام: «من كان على يقين فشك» فى...، و هذا تعليل لكون المنسبق إلى الذهن - بدوياً - من الروايه قاعده اليقين، و قد أفاده الشيخ الأعظم بقوله: «و حيث ان صريح الروايه اختلاف زمان الوصفين و ظاهرها اتحاد زمان متعلقهما تعين حملها على القاعده الأولى...» «-» فلا يقين فى زمان حدوث الشك، و لا شك فى حال حدوث اليقين، و هذا شأن قاعده اليقين.

=====

(-). و توضيح ما أفاده الشيخ فى استفاده قاعده اليقين من الروايه هو: أن صراحتها بمقتضى «من كان» الداله على النسبه التحقيقه و الفاء العاطفه الداله على ترتب حدوث الشك على حدوث اليقين زماناً، و ظهورها فى وحده المتعلق المستفاد من عدم ذكره أو من إسناد النقص المتقوم بتوارد الوصفين على أمر واحد تدلان على قاعده اليقين. و يؤيده أن اسناد النقص يكون حقيقياً أو أقرب إلى معناه الحقيقى مما هو فى الاستصحاب، لوضوح أن المنهى عنه فيها رفع اليد عن نفس الآثار المرتبه على المتعلق فى زمان اليقين به كما تقدم فى مثال الاقتداء بمن تيقن يوم الجمع بعدالته فيه، ثم انقلب يقينه بالشك فيها.

و عليه فلا تنطبق الروايه على الاستصحاب الذى يكون المعتبر فيه اختلاف زمان متعلقى الوصفين سواء اتحد زمان نفس الوصفين أم اختلف، لما عرفت من صراحه الروايه فى تعاقب زمان الوصفين، و هو مما لم يعتبر فى الاستصحاب هذا.

و ناقش فيه شيخنا المحقق العراقى (قده) بمنع دلاله مثله على الزمان، بل أقصى ما تقتضيه هى الدلاله على مجرد السبق الشامل للزمانى و الرتبى و غير هما نظير سبق العله على معلولها و الموضوع على حكمه، كما تشهد له صحه قولك: «كان الزمان و كانت العله و لم يكن معها معلول» و قولك: «أدخل البلد فمن كان مطيعاً فأكرمه و من كان عاصياً فاضرب عنقه» بلا عنايه أو تجوز، فىكون السبق فى المقام رتبياً بالقياس إلى الحكم الذى هو وجوب المضى عليه لا سبقاً زمانياً حتى يستفاد منه

و لكنه غير ظاهر، فان السبق و ان كان أعم من الزمانى و الرتبى كما أفاده، إلا أن مقصود شيخنا الأعظم (قده) من السبق المدلول عليه بالفعل الماضى و الفاء هو الزمانى فقط، بقرينه ترتب حدوث الشك على حدوث اليقين الذى لا يكون إلا زمانياً، إذ لا معنى للترتب الذاتى و الرتبى بينهما، و ليس المقصود لحاظ ترتب وجوب الماضى على اليقين حتى يكون رتبياً كما فى تأخر كل حكم عن موضوعه، فانه أجنبى عما يدعيه الشيخ بقوله: «ان اليقين و الشك لا يجتمعان حتى ينقض أحدهما الآخر، بل لا بد إما من اختلافهما فى زمان نفس الوصفين، و إما فى زمان متعلقهما» و عليه فكلام الشيخ الأعظم (قده) فى تطبيق الروايه على القاعده دون الاستصحاب سليم عن هذا الإشكال.

إلا أن الصحيح ما أفاده فى آخر كلامه من دلالة الروايه على الاستصحاب، لورود مثل هذا التعبير فى صحاح زراره مما لا يراد منه إلا الاستصحاب دون القاعده.

بل الظاهر دلالة هذا المضمون على الاستصحاب حتى مع الإغماض عن وروده فى سائر الأخبار، و ذلك لما أفاده المصنف فى الحاشيه(«) و أوضحه شيخنا العراقى (قدهما) من ظهور «فليمض على يقينه» فى بقاء وصف اليقين السابق على فعليته فى ظرف الشك الذى هو زمان وجوب الماضى عليه، كما هو الحال فى جميع العناوين الاشتقاقية و غيرها المأخوذه فى القضايا الطلبية كقوله: «أكرم العالم» حيث التزموا بلزوم اتصاف الذات بالوصف العنوانى حين إضافه الإكرام إليها حتى بناءً على وضع المشتق للأعم، و ليس ذلك إلا لظهور هذه القضايا فى لزوم اتحاد ظرف التطبيق فيها مع ظرف النسبه الحكيمه.

و على هذا فلا ينطبق المضمون إلا على الاستصحاب، و ذلك لظهور الكلام فى

ذلك (١) في القاعده، دون الاستصحاب ضروره (٢) إمكان «-» اتحاد زمانهما،

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: اختلاف زمان الوصفين يكون فى القاعده.

(٢). تعليل لقوله: «و انما يكون ذلك فى القاعده...» حيث انه يمكن حصول العلم بعداله زيد و الشك فيها فى آن واحد مع اختلاف زمان المتعلقين و هما كون العداله معلومه فى يوم الجمعه و مشكوكه فى يوم السبت مثلاً، فالعلم و الشك يحصلان فى زمان واحد مع اختلاف زمان متعلقيهما فى الاستصحاب.

وجوب المضى على اليقين الموجود فعلاً، أى لزوم ترتيب الآثار و الجرى العملى على طبق اليقين السابق، و هذا غير متصور فى القاعده، لتبدل اليقين بالشك، و وجوب إحراز الوظيفه عند الشك، و عدم البناء فى ذلك على اليقين الزائل، فإذا علم بعداله زيد يوم الجمعه و شك فيها يوم السبت بحيث صارت عدالته فى يوم الجمعه مشكوكه لم يجز ترتيب آثار العداله يوم السبت، بل يجب إحرازها فى جواز ترتيبها.

و مما ذكرنا ظهر عدم إرادته الجامع بين القاعده و الاستصحاب من الروايه، إذ المطلوب فى القاعده هو البناء على صحه الأعمال الصادره حال اليقين و عدم وجوب تداركها فى حال الشك، لا ترتيب الآثار فى ظرف الشك و تنزيل شكه منزله اليقين كما هو المطلوب فى الاستصحاب، و حيث لا يصلح الجزاء لإرادته الجامع فلا محاله لا يراد من الشرط إلا الاستصحاب.

=====

(-). فى تقريرات بحث سيدنا الفقيه الأعظم صاحب الوسيله (قده) ما لفظه:

«قول المصنف فى المتن: - ضروره إمكان اتحاد زمانهما - تبعاً لما فى الرسائل ليس على ما ينبغى، بل الأولى أن يقولوا بدل - الإمكان - اعتبار اتحاد زمانهما كما لا يخفى» (١).

و محصل مراد سيدنا (قده) من اعتبار اتحاد زمانهما هو: أنه يعتبر فى الاستصحاب اجتماع اليقين بالحدوث مع زمان الشك و عدم ارتفاعه فى زمان

ص: ٢٠٥

إلا (١) أن المتداول في التعبير عن مورده هو مثل هذه العبارة، و لعله (٢)

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على قوله: «و ان كان يحتمل» و غرضه استظهار الاستصحاب من الرواية، و ذلك لوجهين تقدم بيانهما، و ضمير «مورده» راجع إلى الاستصحاب.

(٢). أى: و لعل التعبير عن الاستصحاب - بالعبارة الظاهرة في قاعده اليقين - انما هو بملاحظه...، و هذا إشاره إلى أول الوجهين المتقدم بقولنا:

=====

الشك، كاليقين بعداله زيد يوم الجمعة مع الشك في بقائها يوم السبت، فيوم السبت زمان اجتماع اليقين بعدالته يوم الجمعة مع الشك في بقائها فعلاً، فزمان وصفى اليقين و الشك و هو يوم السبت في المثال واحد، و من المعلوم أن بقاء اليقين بالحدوث في زمان الشك معتبر، و اعتبار اتحاد زمانى الوصفين بهذا المعنى - - أى بقاء اليقين في زمان الشك - ضرورى في الاستصحاب، إذ مع ارتفاع اليقين و سرايه الشك إلى زمان حدوثه بحيث يرتفع رأساً يكون ذلك قاعده اليقين، و أجنبياً عن الاستصحاب، و عليه فما أفاده سيدنا (قده) حق بلا شبهه.

لكن الظاهر أن مراد المصنف من «إمكان اتحاد زمانهما» بقرينه قوله:

«لظهوره في اختلاف زمان الوصفين» هو زمان حصول الوصفين في مقابل قاعده اليقين، لظهور «من كان على يقين فشك» في تقدم زمان حدوث اليقين على زمان حدوث الشك على ما هو مقتضى الفاء، ففي قاعده اليقين يعتبر أمران:

أحدهما اختلاف زمان حدوث الوصفين، ثانيهما اتحاد متعلقيهما، بأن تصير العدالة المتيقنه يوم الجمعة مشكوكه يوم السبت، بحيث يسرى الشك إليها و تصير العدالة المتيقنه مشكوكه في نفس يوم الجمعة أيضاً، و من المعلوم أن اختلاف زمان حصول الوصفين معتبر في القاعده دون الاستصحاب، إذ الغالب فيه اختلافهما زماناً و عدم اتحادهما فيه، مع إمكان حصول الوصفين أيضاً فيه في زمان واحد، كما إذا حصل له في آن واحد العلم بعداله زيد يوم الجمعة و الشك في بقائها يوم السبت مثلاً، لكن هذا الاتحاد ليس معتبراً في الاستصحاب حتى يلزم إبدال «الإمكان» في المتن و الرسائل باعتبار اتحاد زمانهما، فتأمل جداً.

بملاحظه اختلاف زمان الموصوفين و سرايته (١) إلى الوصفين، لِمَا بين اليقين و المتيقن من نحو من الاتحاد، فافهم (٢). هذا مع (٣) وضح أن قوله: «فان الشك لا ينقض... إلخ» هي القضية المرتكزه الوارده مورد الاستصحاب في غير واحد من أخبار الباب (٤).

### و منها (٥): خبر الصفار

عن علي بن محمد القاساني، قال: «كتبت

«أحدهما...».

\*\*\*\*\*

(١). أي: سرايه اختلاف زمان الموصوفين إلى الوصفين، و هذه السرايه لأجل الربط الوثيق بين اليقين و المتيقن ربط الكاشف بالمنكشف و الحاكي بالمحكي.

(٢). لعله إشاره إلى: أن الاتحاد المزبور و ان كان يصحّ الإسناد المجازي إلى نفس الوصفين، لكنه لا يوجب ظهور اللفظ فيه ما لم يكن هناك قرينه عليه.

(٣). هذا هو الوجه الثاني لاستظهار الاستصحاب من الروايه، و قد تقدم بقولنا «ثانيهما...» قال شيخنا الأعظم في آخر كلامه: «لكن الإنصاف أن قوله عليه السلام: فان الشك لا ينقض اليقين، بملاحظه ما سبق في الصحاح من قوله: لا ينقض اليقين بالشك، ظاهره مساوقته لها، و يبعد حمله على المعنى الذي ذكرنا».

(٤). أو لوجه آخر كما في حاشيه الرسائل من كون الغالب في موارد الاستصحاب سبق حدوث اليقين على الشك، و ندره اتحادهما زماناً، فالتعبير ب «كان على يقين فشك» جار مجرى التعبيرات العرفيه. و عليه لا تكون الجملة ظاهره في قاعده اليقين، إذ المفروض عدم اختصاص سبق اليقين و لحوق الشك بالقاعده، بل هو الحال في الاستصحاب أيضا، و حينئذ فاستظهار القاعده لا بد أن يكون لوحده المتعلق، لكنه أيضا لا يمنع من ظهور الروايه في الاستصحاب كما عرفت.

الخبر الخامس: مكاتبه القاساني في صوم يوم الشك

(٥). أي: و من الأخبار المستدل بها على الاستصحاب خبر الصفار، و البحث

إليه و أنا بالمدينه عن اليوم العذى يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب: اليقين لا يدخل فيه الشك، صم للرؤيه (١) و أفطر للرؤيه»<sup>(١)</sup>

هذه المكاتبه فى جهتين السند و الدلاله. أما الجهه الأولى فمحصلها: أن الظاهر عدم صحه السند، حيث ان للشيخ إلى الصفار طريقين كما تقدم فى صحيحه زواره فى أحدهما أحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد، و هو محل الكلام، إلا أن طريقه الثانى صحيح، و محمد بن الحسن الصفار من أجلاء الطائفه و أعيان المذهب.

لكن الكلام كله فى القاسانى، إذ لا توثيق له حتى بنحو العموم، بل حكى تضعيف الشيخ إياه، و دعوى اتحاده مع على بن محمد بن شيره القاسانى الموثق غير ثابتة، و اعتماد ابن الوليد عليه و روايه الصفار عنه لا- يشهدان بوثاقته. كما أن دعوى المحقق الآشتيانى (قده) انجبار ضعف السند بعمل المشهور غير ثابتة، فان الروايات المتكفله لهذا المضمون كثيره كما سيأتى ذكرها و فيها المعتره سناً، و لا يبقى معه و ثوق باستناد المشهور إلى خصوص هذه المكاتبه كى ينجبر ضعفها بذلك. و عليه فالحق مع الشيخ و غيره ممن ذهب إلى عدم سلامه سندها. و أما الجهه الثانيه فسيأتى الكلام فيها.

\*\*\*\*\*

(١). الظاهر أن اللام فى الموضوعين للتوقيت بمعنى «عند» فالصوم للرؤيه ناظر إلى حكم يوم الشك فى أول رمضان، و الإفطار للرؤيه ناظر إلى حكم آخر الشهر أى الشك فى أنه يوم الثلاثين من رمضان أو عيد الفطر. و ليس اللام بمعنى «إلى» إذ عليه ينعكس الأمر و يصير المعنى: «صم إلى الرؤيه و أفطر إلى الرؤيه» فتكون الجملة الأولى ناظره إلى حكم يوم الشك فى آخر رمضان، و من المعلوم مخالفته لظهور سؤال الكاتب «هل يصام» فى أنه شاك فى دخول شهر رمضان. كذا أفاده سيدنا الفقيه الأصفهانى<sup>(١)</sup>، و يشهد له كلام ابن هشام فى المغنى من كون التوقيت أحد معانى اللام، فراجع<sup>(١)</sup>.

ص: ٢٠٨



\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع في الجبه الثانيه و هي تقريب دلالة المكاتبه على الاستصحاب بيان: أن المراد بقوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» هو اليقين بشعبان ان كان يوم الشك في أول رمضان، فان اليقين بشعبان أو بعدم دخول رمضان لا ينتقض بالشك في دخول رمضان، بل ينتقض بالعلم بدخوله، فالمستفاد منه الحكم ببقاء شعبان عند الشك في دخول الشهر المبارك. أو اليقين بشهر رمضان ان كان يوم الشك في آخره، فانه يبنى على بقاءه حتى يحصل العلم بدخول شوال.

و على كل تقدير تدل المكاتبه على اعتبار الاستصحاب، فلا يجوز الصوم بنيه شهر رمضان إلا بالعلم بدخول الشهر، و يحرم الإفطار إلا بالعلم بدخول شوال.

ثم ان شيخنا الأعظم جعل هذه المكاتبه أظهر الأخبار الداله على حجيه الاستصحاب لأمر، منها: كون اللام في «اليقين» للجنس، لعدم سبق ما يوجب احتمال العهد فيه، كما كان في صحاح زراره من اليقين بالوضوء أو بالطهاره من الخبث أو بعدم الإتيان بالركعه الرابعه.

و منها: أن احتمال إرادته اليقين بالبراءه المتطرق في الصحيحه الثالثه و في موثقه عمار مما لا مجال له هنا، كما أن إرادته قاعده اليقين المتقدمه في حديث الأربعمائه غير محتمله هنا، لعدم وجود الفعل الماضى و «فاء» العاطفه الدالين على السبق و اللحق.

و منها: أن الإمام عليه السلام ألقى كبرى «اليقين لا يدخل فيه الشك» و فرع عليه وجوب الصوم للرؤيه و الإفطار كذلك، و هذا التفريع ظاهر في عدم خصوصيه للصوم و الإفطار، وإنما المناط كله يكون في حرمه نقض اليقين عملاً بالشك و هو كبرى الاستصحاب. و لو لم يكن مقصوده عليه السلام بيان حجيه الاستصحاب لكان يكتفى في الإجابه عن السؤال بقوله: «صم للرؤيه و أفطر للرؤيه» فعدم دخول الشك في اليقين و عدم مزاحمته له و عدم نفوذه فيه لا يدل إلا على الاستصحاب.

و بهذا يظهر صحه ما أفاده المصنف في الصحيحه الأولى من أن اسناد النقض

و زواله بدخول (١) شهر رمضان، و يتفرع عليه (٢) عدم وجوب الصوم إلا بدخول شهر رمضان.

و ربما يقال (٣): ان مراجعه الأخبار الواردة في يوم الشك

إلى اليقين ليس بلحاظ المتيقن، و انما هو لثبات اليقين و استحكامه مهما كان متعلقه.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «زواله» و ضميره و ضمير «بقائه» راجعان إلى شعبان.

(٢). أى: و يتفرع على عدم دخول الشك فى اليقين عدم وجوب الصوم، قال شيخنا الأعظم (قده): «فان تفرع تحديد كل من الصوم و الإفطار على رؤيه هلالى رمضان و شوال على قوله: - اليقين لا يدخله الشك - لا يستقيم إلا بإرادته عدم جعل اليقين السابق مدخولاً بالشك أى مزاحماً به».

(٣). غرضه منع دلالة هذه المكاتبه على الاستصحاب، بيان: أن دلالتها على الاستصحاب مبنيه على إرادته اليقين بشعبان من قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخل فيه الشك» ليكون مفاده عدم نقض اليقين السابق بالشك، لكن يمكن إرادته اليقين بدخول شهر رمضان بأن يكون المراد أن شهر رمضان يعتبر فى صومه دخولاً و خروجاً اليقين. و القرينه على إرادته هذا المعنى نصوص تدل على أن فريضه الصوم لا يجوز الدخول فيها إلا على وجه اليقين. و حيث ان نفس جملة «صُم للرؤيه و أفطر للرؤيه» موجوده فى كثير من الأخبار التى عرفت مضمونها و سيأتى جملة منها فلا ينعقد لقضيه: «اليقين لا يدخل فيه الشك» ظهور فى الاستصحاب، لاحتفاف الكلام بقوله عليه السلام: «صُم للرؤيه و أفطر للرؤيه» المفروض إرادته اعتبار اليقين فى فريضه صوم رمضان بدوياً و ختماً منه، و عدم جواز إدخال اليوم المشكوك كونه من رمضان فى المتيقن و هو الزمان المعلوم كونه شهر الصيام.

و بعبارة أخرى: ان مفاد «اليقين لا يدخل فيه الشك» هو عدم قيام الشك مقام اليقين فى ترتيب آثار رمضان من الالتزام بالصوم بنيه كونه من رمضان، فيكون

ص: ٢١٠

الإتيان به بهذا العنوان منوطاً باليقين بدخول الشهر، و كذلك الكلام في منتهاه.

و عليه فالروايه تكون بصدد بيان حكم واقعي من أحكام صوم رمضان، و لا مساس لها بالحكم الظاهري و هو استصحاب شعبانيه يوم الشك أو استصحاب رمضانيه يوم الشك في آخره.

أما الروايات التي تشرف الفقيه على القطع بلزوم إحراز رمضان فهي كثيره و فيها المعبره سنداً، و تبرك بذكر جمله منها:

الأولى: روايه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: قال: «إذا رأيت الهلال فصوموا، و إذا رأيتموه فأفطروا، و ليس بالرأى و لا بالتظني و لكن بالرؤيه».

الثانيه: روايه محمد بن الفضيل عن أبي الحسن الرضا عليه السلام في حديث، قال: «صوموا للرؤيه، و أفطروا للرؤيه».

الثالثه: روايه سماعه أو رفاعه عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «صيام شهر رمضان بالرؤيه و ليس بالظن».

الرابعه: روايه إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنه قال: في كتاب على عليه السلام: صم لرؤيته و أفطر لرؤيته، و إياك و الشك و الظن، فان خفى عليكم فأتوا الشهر الأول ثلاثين».

الخامسه: روايه أبي أيوب إبراهيم بن عثمان الخزاز عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث قال: «ان شهر رمضان فريضه من فرائض الله فلا تؤدوا بالتظني».

و هكذا سائر روايات الباب. و لا بعد في دعوى تواتر جمله «صم للرؤيه و أفطر للرؤيه» فقد تكررت في أكثر أخبار الباب البالغه ثمانيه و عشرين خبراً(١).

و عليه فحاصل هذا الإشكال الإثباتي هو نفى ظهور الروايه - فضلاً عن أظهريتها - في الاستصحاب، إذ ليس المراد استصحاب شعبانيه يوم الشك أو رمضانيه اليوم الثلاثين المردد بين كونه آخر رمضان و أول شوال، بل المقصود إثبات دوران

يشرف (١) على القطع بأن المراد باليقين (٢) هو اليقين بدخول شهر رمضان (٣)، وأنه (٤) لا بد في وجوب الصوم و الإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان و خروجه، و أين هذا من الاستصحاب؟ فراجع ما عقد في الوسائل من الباب (٥) تجده شاهداً عليه (٦) «-» .

فريضه الصوم في رمضان مدار اليقين، و لا- ينبغي إدخال اليوم الثلاثين من شعبان - المشكوك كونه أول رمضان - في شهر الصيام، فلا- يجوز نيه صوم رمضان فيه، كما لا- يجوز الإفطار في يوم يشك في أنه أول شوال، لأن جواز الإفطار موقوف على اليقين بدخول شوال برؤيه هلاله. و على هذا فالروايه أجنبيه عن الاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). الأولى أن يقال: تشرف الفقيه على القطع.

(٢). في قوله عليه السلام: اليقين لا يدخل فيه الشك .

(٣). لا اليقين بشعبان الذي هو مبنى الاستصحاب.

(٤). معطوف على «أن المراد» و مفسر له، و ضمير «أنه» للشأن.

(٥). الظاهر أن مراده هو عنوان الباب الثالث الذي استظهره الشيخ الحرّ العاملي (قده) من مجموع الأخبار الواردة بهذا المضمون، فقال: «باب أن علامه شهر رمضان و غيره رؤيه الهلال، فلا يجب الصوم إلا للرؤيه أو مضى ثلاثين، و لا يجوز الإفطار في آخره إلا للرؤيه أو مضى ثلاثين، و أنه يجب العمل في ذلك باليقين دون الظن».

و عليه فلا وجه للإيراد على المصنف «بعدم وجود خبر بهذا المضمون».

لما عرفت من أن الظاهر إرادته عنوان الباب الذي هو فتوى المحدث العاملي.

و أخبار الباب تدل عليه بوضوح كما عرفت بعضها.

(٦). أى: على أن المراد باليقين في المكاتبه هو اليقين بدخول شهر رمضان.

=====

(-). مضافاً إلى ما في تقرير المحقق النائيني (قده) من أن المناسب لإفاده الاستصحاب هو التعبير بنقض اليقين بالشك، لا دخوله فيه، و من المعلوم

أن إرادته النقص من الدخول تحتاج إلى عناية و رعايه(١).

و أورد عليه بعدم غرابه هذا الاستعمال، لوقوعه في ثلثه صحاح زراره، حيث قال عليه السلام: «و لا يدخل الشك في اليقين» كما وقع نظيره في كلمات العلماء أيضا في قولهم: دليله مدخول أى منقوض. و اللغه تساعده، فان دخول شىء في شىء يوجب التفكيك بين أجزائه المتصله، فيكون موجبا لنقضه و قطع هيئته الاتصاليه(٢).

و بهذا البيان ينهدم أساس الإشكال، و يتعين الأخذ بظهور الجمله في الاستصحاب، لعدم الفرق في إفاده اعتباره بين التعبير بالنقض و الدخول.

لكن الظاهر خلافه، إذ فيه - مضافاً إلى منافاته لما أفاده مد ظله في ثلثه صحاح زراره من حمل النهى عن إدخال الشك في اليقين على الإتيان بالركعه المشكوكه موصوله و وجوب فعلها مفصوله(٣)، و لم يحملها على تأكيد جمله «و لا- ينقض اليقين بالشك» الدال على الاستصحاب أى عدم الإتيان بالركعه الرابعه.

و الوجه في التهافت بين الكلامين أن الدخول ان كان مساوقاً للنقض لم يفرق بين موارد استعماله، فاللازم حمله على الاستصحاب في كلا- الموضوعين، و التفصيل لا- وجه له - أنه لا- مانع من حمل المكاتبه على ما تظافرت الأخبار عليه من بناء فريضه الصوم على اليقين و عدم الاعتداد بالتظني، لاحتفاف فقره «اليقين لا- يدخل فيه الشك» بما يدل على إناطه الصوم و الإفطار بالرؤيه المفروض تكرر في كثير من الأخبار، و ليست كالقرينه المنفصله التي لا تمنع عن الأخذ بظهور هذه المكاتبه في الاستصحاب، فانه مع وحده مداليلها و وضوح المراد منها كيف يستقر ظهور المكاتبه في الاستصحاب؟ هذا.

مع أن الاعتماد على الروايات الاخرى فى مقام الاستظهار من روايه اخرى أمر واقع، و قد التزم به هذا القائل فى تعميم جمله «و لا ينقض اليقين بالشك» الواردة فى أولى صحاح زراره، و عدم اختصاصه بباب الوضوء، و إثبات كون اللام للجنس لا- للعهد بالقرينه الخارجيه و هى ورود الفقره فى روايات متعدده، فلاحظ ما أفاده هناك».

هذا كله بناءً على انعقاد ظهور المكاتبه فى الاستصحاب، و رفع اليد عنه بقرينه سائر الروايات. و أما بناءً على ما ذكرناه فى توضيح المتن - من أن صدرها بمجرد و ان كان دالاً بدواً على الاستصحاب، لكن احتفاه بالذيل المتكرر فى كثير من الأخبار مانع عن انعقاد ظهوره فيه كما هو الحال فى كل قرينه متصله - فالأمر أوضح، إذ لا ظهور فيه فى الاستصحاب حتى يبحث عن مانعيه الروايات المنفصله عنه و عدمها.

و قد ظهر مما ذكرنا ظهور صدر المكاتبه فى الاستصحاب لو كانت مجردة عن الذيل، و لذا عدّ المصنف جمله: «و لا يدخل الشك فى اليقين» الواردة فى الصحيحه الثالثه مؤكده لنفس الصدر الدال على الاستصحاب، لا بياناً لكيفيه فعل ركعه الاحتياط، لتعارف التعبير عن الاستصحاب بالنقض و الدخول و ان كان الأول أظهر فى الدلاله عليه من الثانى.

و قد يورد على الماتن تاره بأن ظهور «اليقين» فى الفعلى يقتضى إرادته اليقين بعدم دخول رمضان، و هو لا- ينطبق إلا- على استصحاب عدم رمضانيه يوم الشك و عدم شواليه اليوم المردد بين الثلاثين من رمضان و عيد الفطر. و حمل اليقين على اعتبار العلم بشهر الصيام دخولاً و خروجاً خلاف ظهوره فى الفعلية.

و أخرى بأن تعليق الصوم و الإفطار على الرؤيه - المراد بها اليقين بهلالى رمضان و شوال و عدم حسابان يوم الشك من أيام رمضان أصلاً - ينافى تسالمهم على وجوب

صوم يوم يحتمل كونه آخر رمضان أو أول شوال، فانه لو كان معنى الروايه بناء شهر الصيام على اليقين و عدم إدخال يوم الشك فيه كيف يتجه الحكم بوجوب صوم يوم الشك من آخره؟ و هل هو إلا من إدخال الشك فى اليقين؟ و عليه فلا بد من إرادته الاستصحاب من المكاتبه كى ينطبق على الفتوى المسلمه.

و أنت خبير بما فيها، أما فى الأول: فلأن فعليه اليقين فرع ظهور المكاتبه فى الاستصحاب، و المفروض مانعيه القرينه المتصله عن ذلك كما عرفت.

و أما فى الثانى: فلأن معنى إناطه الإفطار بالرؤيه و جوب الصوم إلى أن يعلم بهلال شوال، فما لم يحرز ذلك يجب عليه الإمساك بعنوان رمضان، و ليس وجوب صوم يوم الشك مستنداً إلى استصحاب بقاء الشهر كى يلزم دخول يوم الشك فى شهر الصيام، فان منكر حجيه الاستصحاب أيضا يحكم بوجوب صومه، و ليس ذلك إلا - لاقتضاء نفس تعليق الإفطار على الرؤيه لوجوب الصوم إلى قيام حجه على رؤيه هلال شوال، هذا.

لكن الإنصاف عدم قصور المكاتبه عن ظهورها فى الاستصحاب كما أفاده الشيخ و غيره، حيث ان السائل سأل عن حكم صوم اليوم الذى يشك فى كونه من شعبان أو من شهر رمضان، و اليقين الفعلى للسائل هو اليقين بالشعبانيه أو عدم الرمضانيه، و الشك فى رمضانيه اليوم و شعبانيته، و الجواب المطابق لهذا السؤال هو: أن اليقين لا يدخل فيه الشك، يعنى: أن اليقين الفعلى بالشعبانيه أو عدم الرمضانيه - لإبرامه و استحكامه - لا يصلح الشك لأن يدخل فيه و ينقضه و يرفعه، مع ما فى الشك من الوهن و فى اليقين من الثبات. و بعد بيان هذه القاعده الكافيه فى الجواب تفضل الإمام عليه الصلاه و السلام بتطبيقها على المورد بقوله عليه السلام: «صُم للرؤيه و أفطر للرؤيه» يعنى: لا ترفع اليد عن اليقين بالشعبانيه إلا برؤيه هلال شهر رمضان، و كذا لا ترفع اليد عن اليقين بالرمضانيه إلا برؤيه هلال شوال، فطبّق القاعده على فردين منها و هما: استصحاب الشعبانيه و استصحاب الرمضانيه.

بل نفس جملة «صم للرؤية» فى مقام الجواب عن السؤال المزبور مع الغض عن قوله: «اليقين لا- يدخل فيه الشك» تدل على الاستصحاب، إذ عدم الاعتناء بالشك فى تماميه شعبان و إناطه وجوب الصوم بالرؤية الموجه للقطع بتماميته ليس إلا الاستصحاب، فلا وجه لجعلها قرينه على عدم إرادته الاستصحاب من صدر الرواية، فيستفاد منه: أن اليقين بشعبانيه الشهر لا ينقض بالشك فى تماميته بل ينقض باليقين بها الحاصل برؤيه هلال شهر رمضان.

و المراد بالرؤية ليس خصوص اليقين، بل المقصود بها هو الحجه مطلقاً ذاتيه كانت أم مجعوله، فان صوم شهر رمضان كسائر الواجبات الموقته التى لا- بد فى فعلها من إحراز وقتها بحجه عقليه أو شرعيه، لعدم جواز إتيانها قبل أوقاتها، فاليقين فى باب الصوم كغيره من الموققات طريقي، و ليس جزء موضوع الصوم و لا قيده، و إلاّ لم تقم بينه مقامه، لأن بناء المصنف على عدم قيام الأمارات مقام القطع الموضوعى و ان لوحظ على وجه الكاشفيه، مع أن من المسلّم ثبوت هلال شهر رمضان بالبينه. و كذا لم يكن وجه لوجوب قضاء صوم يوم الشك لو أفطر فيه و لم يصمه بنيه شعبان، و ذلك لأن الموضوع هو العلم بالرمضانيه، و هو لم يحصل للجاهل، فلم يتوجه إليه خطاب الصوم. بل لو صام بنيه الندب لم يحسب أيضا من صوم شهر رمضان، لعدم توجه خطاب الصوم إليه، فلو كان شهر رمضان تسعه و عشرين يوماً يُحسب فى حق هذا الشخص ثمانيه و عشرين يوماً.

و أما النهى عن اتباع الظن و الشك فى الصوم فيراد به النهى عن متابعه غير الحجه من الظن غير المعبر و الرأى و الشك كما فى جملة من الروايات، فهو تعريض بمن يعمل بالرأى و نحوه، و لا يدل على موضوعيه العلم أصلاً، فلاحظ.

و قد ظهر مما ذكرنا: أن وجوب صوم يوم الشك فى آخر شهر رمضان يستفاد من نفس المكاتبه، فان قوله عليه السلام: «و أفطر للرؤية» يدل على وجوب الصوم إلى رؤيه هلال شوال، و هذا هو مقتضى الاستصحاب. و عليه فلا إشكال على



=====

الاستدلال بالمكاتبه من ناحيه الإثبات.

و لشيخنا المحقق العراقي (قده) إشكال ثبوتى و وافقه عليه بعض أجله تلامذته كسيدنا الأستاذ (قده) فى حقائقه، و محصله: أن استصحاب الشهر لا يثبت موضوع الحكم إلا بالأصل المثبت، حيث ان وجوب الصوم ان كان مترتباً على بقاء الشهر بمفاد «كان» التامه فلاستصحابه مجال. و ان كان مترتباً على كون الزمان المعين - كهذا اليوم - من شهر رمضان بمفاد «كان» الناقصه، فلا مجال لاستصحاب بقاء الشهر، إذ لا يترتب الوجود النعتى على استصحاب الوجود المحمولى إلا على القول بالأصل المثبت، و الظاهر من قوله تعالى: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) و غيره هو الثانى، لظهوره فى اعتبار وقوع الصوم فى الشهر، و إحراز رمضانيه النهار الذى يقع فيه الصوم لا يمكن باستصحاب بقاء الشهر، لقصوره عن إثبات رمضانيه هذا النهار حتى يقع الصوم فى شهر رمضان<sup>(١)</sup>.

أقول: هذا الإشكال الجارى فى مطلق الأفعال المقيده بالزمان، سيأتى تفصيله فى التنبيه الرابع، و قد تخلص منه كلُّ بوجه من الوجوه، فمنهم من أجرى الاستصحاب فى نفس الحكم المقيد كالشيخ، و منهم من أجراه فى الفعل المقيد كالمصنف، حيث قال: «ان الإمساك كان قبل هذا الآن فى النهار، و الآن كما كان، فيجب» و منهم من أجراه فى نفس الزمان بعد إنكار أصل التقييد و كفايه الاجتماع فى الوجود كالمحقق النائينى، و منهم من أجراه تاره فى الزمان بمفاد كان الناقصه، و أخرى فى الموضوع بنحو الاستصحاب التعليقى كالمحقق العراقي. و عليه فالإشكال المتقدم انما يقدر فى الاستدلال بالمكاتبه لو لم يندفع بشىء من الوجوه المشار إليها، و إلا فمع اندفاعه ببعضها لا إشكال ثبوتاً فى الاستدلال، و لعل تعرض المحقق العراقي للإشكال لأجل عدم تماميه ما ذكره المصنف و غيره فى استصحاب الموقتات، و سيأتى بعض الكلام فى محله إن شاء الله تعالى.

ص: ٢١٧

و قوله: «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس» و قوله: «كل شيء لك

الخبر السادس و السابع و الثامن: أخبار الحل و الطهاره

\*\*\*\*\*

(١). أى: و من الأخبار الداله على حجيه الاستصحاب قوله عليه السلام: «كل شيء...» و البحث فى هذه الطائفة يقع فى جهات ثلاث: الأولى فى متنها و سندها. الثانية فى أصل دلالتها على اعتبار الاستصحاب. الثالثة فى عموم حجيتها لغير بابى الحليه و الطهاره من الأبواب. و الجهتان الأخيرتان سيأتى الكلام فىهما عند تعرض المصنف لهما. و نقدم الجبهه الأولى، فنقول و به نستعين:

أما الروايه الأولى فالثابت منها فى المتن موافق لعباره الصدوق فى المقنع «لكن مقصود الماتن الاستدلال بموثقه عمار كما سيأتى تصريحه به، و لعله اعتمد فى نقلها على رسائل شيخنا الأعظم (قدهما) و إلا فهى مرويه فى جوامع الأخبار عن أبى عبد الله عليه السلام هكذا: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر، فإذا علمت فقد قذر، و ما لم تعلم فليس عليك»، رواها الشيخ بإسناده إلى محمد بن أحمد بن يحيى الأشعري عن أحمد بن الحسن بن عمرو بن سعيد عن مصدق بن صدقه عن عمار بن موسى. و للشيخ إلى الأشعري طرق أربعة لا ريب فى صحه بعضها و التعبير بالموثقه لأجل أن جمعاً من رجالها فطحون، لكنهم موثقون.

و أما الروايه الثانيه فالموجود منها فى المتن موافق أيضاً لما فى الرسائل لا لما فى كتب الأخبار، إذ المنقول فيها لفظان، أحدهما: روايه الصدوق عن الصادق عليه السلام: «كل ماء طاهر إلا ما علمت أنه قذر» و ثانيهما: ما روى عنه عليه السلام مرسلأ و مسنداً هكذا: «الماء كله طاهر حتى تعلم ( يعلم ) أنه قذر» و المرسل منه هو

روايه الحسن بن الحسين اللؤلؤى بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام. و المسند منه هو روايه الكليني عن محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن أبي داود المنشد عن جعفر بن محمد عن يونس عن حماد بن عثمان عن أبي عبد الله عليه السلام. و رواه الشيخ بإسناد آخر إلى حماد بن عيسى لا ابن عثمان، و لا ثمره عمليه في البحث عن تمييزه بعد وثاقه كليهما.

إنما الكلام في محمد بن جعفر، لاشتراكه بين جمع لم يثبت وثاقه كلهم، و لذا قد يشكل الأمر، و من هنا اختلف كلام العلامة المجلسي (قده) فقال في المرآه:

«مجهول بجعفر» و قال في شرحه على التهذيب: «مرسل بسنده الأول و صحيح بسنديه الأخيرين» و استظهر سيدنا الأستاذ (قده) أن جعفرأ هذا هو ابن سماعه» و لعل مقصوده (قده) أنه جعفر بن محمد بن سماعه العدي نصّ النجاشي على و ثاقته، و لكن الواقع في بعض أسناد هذا الحديث جعفر بن محمد، و لا سبيل لإحراز اتحاده مع ابن سماعه، و عليه فمع احتمال التعدد يكون جعفر بن محمد مجهولاً، و يشكل الاعتماد عليه.

و أما الروايه الثالثه فقد استدلت بها المصنف (قده) في بحث البراءه على البراءه، و نقلها ثمه بإضافه كلمه «لك» لكن لم نظفر في الأخبار لا- على ما ذكره هناك و لا على ما هنا، و لعله نقلها بالمعنى من روايه عبد الله بن سليمان: «كل شىء هو لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميته» و نحوها غيرها، إلا أن ظاهر بعضها الاختصاص بالشبهه الموضوعيه كما نبهنا عليه هناك» لكن لا- يختلف الحال في الاستدلال بها على الاستصحاب، إذ المهم استظهار ذلك من الغايه كما سيأتى. و يمكن إثبات التعميم للشبهات الحكميه بعدم الفصل كما تمسك به المصنف في كلامه

الآتى بالنسبه إلى حجيه الاستصحاب فى غير بابى الطهاره و الحليه، و حيث ان سند بعض أخبار قاعده الحل صحيح و بعضها موثق فلا يهمننا التعرض له.

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع فى الجبهه الثانيه، و هو دلالة هذه الطائفه من الأخبار على الاستصحاب فى ما ثبت حليته و طهارته، و قبل توضيح كلام المصنف (قده) لا بأس بالإشاره إلى محتملات الأخبار المذكوره، و هى سبعة:

الأول: ما أفاده المصنف هنا من دلالة المغيا على طهاره كل شىء و حليته واقعاً، و دلالة الغايه على اعتبار الاستصحاب، و سيأتى بيانه.

الثانى: ما أفاده (قده) فى حاشيه الرسائل من دلالة المغيا على طهاره كل شىء و حليته واقعاً و ظاهراً، و دلالة الغايه على الاستصحاب.

الثالث: ما أفاده صاحب الفصول فى الخبرين الأولين على ما نسب إليه من أن مفادهما قاعده الطهاره و الاستصحاب.

الرابع: أن مفاد بعضها خصوص الاستصحاب كما استظهره الشيخ (قده) من روايه حماد خاصة دون موثقه عمار و حديث الحل، قال بعد بيان روايه حماد:

«فالأولى حملها على إرادته الاستصحاب، و المعنى: أن الماء المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقه طاهر حتى تعلم: أى مستمر طهارته المفروضه إلى حين العلم بعروض القذاره له...».

و لا يخفى أنه على تقدير تماميه كل واحد من هذه الوجوه يتجه الاستدلال بهذه الأخبار على الاستصحاب.

الخامس: دلالتها على خصوص الطهاره الواقعيه، و هذا هو مقتضى ما سلكه صاحب الحدائق (قده) من كون النجاسه حقيقه متقومه بالعلم.

السادس: أن مفادها الطهاره الواقعيه و الظاهريه.

السابع: أن يكون مدلولها طهاره الأشياء بعنوانينها الأوليه واقعاً، و العلم المأخوذ غايه طريق محض، فالغايه فى الحقيقه عروض النجاسه لا العلم بها كما كان

في الاحتمال الخامس. و تحقيق هذه الاحتمالات سيوافيك في التعليقه إن شاء الله تعالى.

و المهم توضيح الاحتمال الأول الذي اختاره المصنف (قده) في المتن، فنقول في تقريب الاستدلال بها: ان كل واحد من هذه الأخبار مشتمل على مغيا و غايه، أما المغيا - أعنى كل شىء طاهر مثلاً - فيدل على أن الموضوع المحكوم عليه بالطهاره هو الشىء، و هو عنوان مشير إلى الماهيات الخارجيه كالماء و التراب و الحنطه و غيرها، و هذا العموم الأفرادى مدلول عليه بلفظ وضع للعموم - أى كل - و حيث ان المراد بكل واحد من الذوات الخارجيه عنوانها الأولى، لا-العنوان الثانوى - ككونه مشكوك الحكم - فالطهاره أو الحليه الثابته له حكم واقعى لا ظاهرى، فالحنطه حلال واقعاً، و الحديد طاهر كذلك، و هكذا، هذا مدلول المغيا.

و أما الغايه المدلول عليها بكلمه «حتى» فتدل على مجرد استمرار الطهاره الواقعيه المذكوره في المغيا إلى زمان حصول العلم بالنجاسه، و الغايه تدل على استمرار المحمول واقعاً و انقطاعه بمجرد حصول الغايه فيما إذا لم تكن علماً أو علمياً كقوله: «الماء طاهر حتى يلاقى النجس» أو «المسافر يجب عليه التقصير إلى أن يدخل في حد الترخص» أو «الوضوء واجب إلى أن يصير ضريراً» أو «الحنطه حلال إلى أن تصير مغصوبه» و غير ذلك مما ينقطع به الحكم الأولى إما لتبدل الموضوع و إما لظوء عنوان ثانوى عليه. و أما إذا كانت الغايه علماً كالمقام تعين جعل ما بعدها حكماً ظاهرياً، لئلا يلزم التصويب من دخل العلم في الحكم، فطهاره الماء القليل واقعاً تزول بمجرد ملاقاه النجس علم بها المكلف أم لا.

و عليه فهذه الروايات تدل على أمرين: أحدهما أن الحكم الواقعى لكل شىء هو الحليه و الطهاره إلا ما خرج بالدليل كالخمر و الخنزير، و ثانيهما استمرار ذلك الحكم الواقعى ظاهراً.

و حيث دلت الغايه على استمرار المغيا تبعداً في حال الشك كان مدلول

مثل (١) هذه الأخبار على الاستصحاب أن يقال: ان الغايه فيها (٢) إنما هو لبيان استمرار ما حكم (٣) على الموضوع واقعاً (٤) من (٥) الطهاره و الحليه ظاهراً ما لم (٦) يعلم

المغيا الدال على القاعده الاجتهاديه بضميمه الغايه الظاهره فى بقاء الحكم المذكور فى المغيا هو الاستصحاب، فان حقيقته إبقاء ما ثبت لا غير. و هذا هو المطلوب من الاستدلال بهذه الأخبار.

\*\*\*\*\*

(١). التعبير بالمثل لأجل عدم انحصار الأخبار - المشتمله على الغايه و المغيا مما يصلح لاستفاده الاستصحاب منها - بما ذكره فى المتن، لتعدد أخبار قاعده الحل كصحيح عبد الله بن سنان و موثقه مسعده و نحوهما. نعم لم أظفر فى أخبار طهاره كل شى ء و خصوص الماء على لفظ مشتمل على الغايه كى يستظهر منها الاستصحاب، و ان كان ما يدل على التوسعه فى باب الطهاره و مانعيه النجاسه المعلومه عن الصلاه موجوداً، لكن اللفظ يغير ما فى المتن بكثير، فراجع.

(٢). أى: فى هذه الأخبار.

(٣). أى: ما حكم به على الموضوع و هو «شى ء».

(٤). بيان للموصول فى: «ما حكم» يعنى: أن الطهاره و الحليه الواقعتين حكمان لكل شى ء، و قد تقدم توضيح هذا فيما ذكرناه حول مفاد المغيا بقولنا «أما المغيا...»

(٥). بيان ل «ما حكم» أى: أن الغايه قيد للمحمول و هو «ظاهر» لا للموضوع و هو «شى ء» و قوله: «ظاهراً» قيد للاستمرار، أى: استمرار الطهاره الواقعيه ظاهراً، و من المعلوم أن إبقاء الحكم الواقعى فى ظرف الشك لا ينطبق إلا على الاستصحاب.

(٦). قيد ل «ظاهراً» فان الطهاره الظاهرية منوطه بعدم اليقين بخلاف الحاله السابقه، إذ معه يكون نقضها نقضاً لليقين باليقين.

ص: ٢٢٢

بطرء ضده (١) أو نقيضه (٢)، لا (٣) لتحديد الموضوع كى (٤) يكون الحكم بهما قاعده مضروبه لما شك فى طهارته أو حليته،

\*\*\*\*\*

(١). أى: ضد ما حُكِم به على الموضوع، وذلك كالعلم بحرمة شىء بعد العلم بحليته، والتعبير بالضد لأجل أن الحرمة والحليه أمران وجوديان و حكمان مجعولان.

(٢). أى: نقيض ما حُكِم، كالعلم بنجاسه شىء بعد العلم بطهارته، والتعبير بالنقيض بلحاظ كون الطهاره أمراً عدمياً وهى عدم القداره، وقد حكى أن المصنف (قده) اختار هذا، لا كونها أمراً وجودياً حتى تكون ضد النجاسه.

(٣). معطوف على «انما هو» يعنى: أن الغايه ليست لتحديد الموضوع، و غرضه من هذا الكلام: أن استظهار الاستصحاب من هذه الروايات الثلاث مبنى على كون كلمه «حتى» قيماً للمحمول و هو الطهاره و الحليه، إذ لو كانت قيماً للموضوع - أى الماء و الشىء - لم يكن لها مساس بالاستصحاب أصلاً، لأن مفادها حينئذ: أن كل شىء مشكوك الحل أو الطهاره حلال أو طاهر، و هذا المعنى هو مفاد قاعدتى الحل و الطهاره كما هو أحد الأقوال و الوجوه المحتمله فى الروايات.

و حيث ان الغايه ظاهره فى كونها قيماً للمحمول لا للموضوع، فالمراد من «طاهر و حلال» هو الطهاره و الحليه الواقعتان الثابتان فى حال الشك ظاهراً ببركه الاستصحاب. و الوجه فى الظهور ما تقدم من أن «الشىء» عنوان مشير إلى ذوات الماهيات مع الغض عما يعرض عليها، فان كل عنوان إنما يحكى عن معنونه.

و فى المقام حيث يكون موضوع قاعدتى الحل و الطهاره الشىء المشكوك - لا- الشىء مع الغض عن الشك فى حكمه الواقعى - فإرادته القاعدتين منوطه بتقييد الشىء بكونه مشكوك الحكم، و من المعلوم مخالفته لظاهر «الشىء» من نفس العناوين الأوليه كالماء و الحنطه و التراب.

(٤). هذا متفرع على كون الغايه - أعنى حتى - قيماً للموضوع - و هو شىء - لا للمحمول أعنى «طاهر و حلال» و ضمير «بهما» راجع إلى الطهاره و الحليه.

ص: ٢٢٣

و ذلك (١) لظهور المغيا فيها (٢) فى بيان الحكم للأشياء بعناوينها (٣)، لا بما هى مشكوكه الحكم (٤) كما لا يخفى، فهو (٥) و ان لم يكن له بنفسه (٦) مساس بذيل (٧) القاعده و لا الاستصحاب، إلا (٨) أنه بغايته دلّ

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا لتحديد الموضوع» أو ل «أن يقال» و النتيجة واحده.

و قد عرفت تقريب الظهور بقولنا: و الوجه فى الظهور ما تقدم من أن الشىء... إلخ.

(٢). أى: فى هذه الأخبار، و المراد بالمغيا هو المحمول أعنى الحليه و الطهاره.

(٣). يعنى: بعناوينها الأوليه بقريته قوله: «لا بما هى مشكوكه» فتكون الحليه و الطهاره حينئذ حكمين واقعيين.

(٤). المأخوذه فى موضوع قاعدتى الحل و الطهاره كما عرفت حتى تكونا حكمين ظاهريين.

(٥). أى: فالحكم للأشياء بعناوينها الأوليه، و غرضه من هذا الكلام أن المغيا و ان دل على خصوص الحليه و الطهاره الواقعتين، و لا تعلق له بقاعدتى الحل و الطهاره - لدخل الشك فى موضوعيهما كما هو شأن كل حكم ظاهرى - و لا بالاستصحاب، لأنه إثبات حكم واقعى فى مرحله الظاهر تبعداً، لكن لا تتوهم أجنييه الأخبار عن الاستصحاب، و ذلك لدلاله الغايه على استمرار ذلك الحكم الواقعى ظاهراً، و هذا هو الاستصحاب.

(٦). هذا الضمير و ضمير «له» و المستتر فى «يكن» كضمير «هو» راجع إلى الحكم للأشياء، و يمكن عوده إلى المغيا، و المعنى واحد.

(٧). يعنى: بنفس القاعده، و قد عرفت وجه عدم مساس المغيا بالقاعده و الاستصحاب.

(٨). استدراك على «و ان لم يكن» و ضميراً «أنه، بغايته» راجعان إلى الحكم للأشياء بعناوينها الأوليه الذى هو مفاد المغيا، و لو قال: «إلا أنها - أى الأخبار - بغايتهما دلت...» كان أولى.

ص: ٢٢٤



على الاستصحاب، حيث إنها (١) ظاهره في استمرار ذاك الحكم الواقعي ظاهراً (٢) ما لم يعلم بطرء ضده أو نقيضه (٣)، كما أنه (٤) لو صار مغياً لغايه مثل الملاقاه بالنجاسه أو ما يوجب الحرمة (٥) لدلّ على استمرار ذاك الحكم (٦) واقعاً، و لم يكن له (٧) حينئذ بنفسه و لا بغايته دلالة على الاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). أى: أن الغايه، و هذا تقريب دلالة الغايه على الاستصحاب، و قد عرفته.

(٢). قيد للاستمرار، و المراد بذاك الحكم هو المغيا أعنى الطهاره و الحليه الواقعتين.

(٣). فإذا علم بضد الحل و هو الحرمة و بنقيض الطهاره و هو القذاره لم يستمر ذاك الحكم الواقعي، لأن رفع اليد عنه نقض لليقين باليقين، و قوام الحكم الظاهري هو الشك.

(٤). الضمير للشأن، و ضمير «صار» راجع إلى الحكم الواقعي، و غرضه أن الغايه تدل على استمرار المغيا، غايه الأمر أن الغايه إن كانت هي العلم بالنقيض أو الضد - كما في هذه الروايات الثلاث - كانت داله على استمرار الحكم الواقعي ظاهراً. و إن كانت شيئاً آخر كالملاقاه للنجس أو غيره كما إذا قال: «الماء القليل طاهرٌ إلى أن يلاقى النجس» أو «العصير العنبي حلال إلى أن يغلى بالنار فيحرم» دلت على استمرار الحكم الواقعي واقعاً، و لا دلالة لشيء من المغيا و الغايه على الاستصحاب، لتمحضه في إفاده استمرار الحكم الواقعي واقعاً.

(٥). كمثال غليان العصير، و قوله: «لدل» جواب «لو صار».

(٦). و هو الحكم المغيا كحيله العصير و طهاره الماء القليل المتقدمين آنفاً.

(٧). هذا الضمير و ضميراً «بنفسه، بغايته» راجعه إلى الحكم الواقعي، و قوله:

«حينئذ» يعنى: حين كون الغايه مثل الملاقاه مما يكون غير العلم. و الوجه في عدم دلالاته على الاستصحاب واضح، ضروره كون الاستمرار واقعياً كنفس المغيا.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، والغرض من هذا الكلام دفع إشكال أورده شيخنا الأعظم على صاحب الفصول (قدهما) حيث انه استظهر من كلامه دلالة روايتي حماد و عمار على اعتبار قاعده الطهاره و الاستصحاب - و ان أمكن استفاده أمور ثلاثه من عباره الفصول كما ذهب إليه المصنف في حاشيه الرسائل - ثم أورد الشيخ عليه بقوله: «نعم إرادته القاعده و الاستصحاب معاً يوجب استعمال اللفظ في معنيين لما عرفت من أن المقصود في القاعده مجرد إثبات الطهاره في المشكوك، و في الاستصحاب خصوص إبقائها في معلوم الطهاره السابقه، و الجامع بينهما غير موجود فيلزم ما ذكرناه...». و توضيحه: أنه يلزم أن تكون الغايه في استعمال واحد تارة قيداً للموضوع - و هو شىء - و هو شىء - ليستفاد منه قاعده الطهاره، و أخرى قيداً للحكم - أعنى الطهاره - لتدل على الاستصحاب، و من المعلوم أن مفاد القاعده الأولى طهاره الشىء بوصف كونه مشكوكاً، فينسلخ «حتى» عن الغايه، إذ لا يلاحظ في القاعده إلا نفس ثبوت الطهاره للشىء المشكوك طهارته بلا لحاظ بقاءه، و مفاد القاعده الثانيه إبقاء الطهاره الواقعيه المعلومه سابقاً في ظرف الشك في بقاءها، فالحكم بالطهاره في القاعده يكون لنفس الشك، و في الاستصحاب للثبوت السابق، يعنى «أن المشكوك المسبوق باليقين بطهارته ظاهر ظاهراً» و من المعلوم عدم الجامع بينهما، فلا يجوز جعل الغايه قيداً لكل من الموضوع و الحكم في استعمال واحد.

هذا محصل إشكال الشيخ الأعظم على صاحب الفصول (قدهما).

و المصنف (قده) دفع هذا الإشكال بأن محذور استعمال اللفظ في معنيين إنما يلزم إذا أريد إثبات الطهاره الظاهريه و الاستصحاب بالروايتين، و أما إذا أريد إثبات طهاره الأشياء واقعاً و استصحابها، فلا يتجه الإشكال المتقدم، لوضوح أن المغيا - و هو كل شىء ظاهر - متكفل لحكم الأشياء واقعاً، و الغايه - و هى حتى تعلم - ظاهره في الاستصحاب كما تقدم بيانه، فهاتان القاعدتان تستفادان من الروايه بتعدد الدال و المدلول من دون لزوم استعمال اللفظ في أكثر من معنى.

فان قلت: بناءً على ما قرره المصنف - من دلالة المغيا على الحكم الواقعى و الغايه على الاستصحاب - لا وجه لتعرضه لإشكال شيخنا الأعظم على صاحب الفصول (قدهما) لأن مبنى ذلك الإشكال على الفصول هو استفاده قاعده الطهاره و الاستصحاب من الروايتين، و المفروض أن كلاً منهما حكم ظاهرى. و هذا الإشكال أجنبى عن مقاله المصنف التى هى الطهاره الواقعيه و الاستصحاب، لعدم توقف إرادتهما على استعمال اللفظ فى أكثر من معنى حتى يلتجأ إلى بيان الإشكال و دفعه.

قلت: نعم لا ربط بحسب الظاهر بين مدعى المصنف و إشكال الشيخ حتى يتجه قول الماتن: «و لا يخفى أنه لا يلزم على ذلك» لكن يمكن أن يكون الوجه فى تعرضه لإشكال الشيخ هو ما استظهره المصنف فى حاشيه الرسائل من كلام الفصول بقوله: «فالظاهر أنه أراد دلالة الروايه على أحد الأصلين بعمومها أو إطلاقها و على الآخر بغايتها... إلخ» و حاصله: أن المصنف ادعى كون مقصود صاحب الفصول استفاده كل من الطهاره الواقعيه و الظاهريه و الاستصحاب من الروايتين، فتحصل حينئذ جهه مشتركه بين دعوى المصنف و الفصول، لكن لمّا وافق المصنف صاحب الفصول فى أصل المدعى و خالفه فى تقريب دلالة الروايتين على الأمور الثلاثه - لأنه استدل عليها فى حاشيه الرسائل بعموم «الشيء» الأفرادى على طهاره كل شىء واقعاً، و بإطلاقه الأحوالى على طهارته ظاهراً، و بالغايه على الاستصحاب - كان عليه التنبيه على التخلص من إشكال الشيخ و عدم وروده عليه و ان كان موافقاً مع الفصول فى أصل الدعوى.

فالمتحصل: أن مقصود المصنف من قوله: «و لا يخفى أنه لا يلزم... إلخ» هو التنبيه على صحه استفاده أكثر من قاعده واحده من الروايتين بتقريب يسلم من إشكال استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، فلاحظ.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لا- يلزم - بناءً على استفاده الطهاره و الحليه الواقعيّتين من المغيا و الاستصحاب من الغايه - استعمال اللفظ فى معنيين أصلاً.

و إنما يلزم (١) لو جُعِلت الغايه مع كونها من حدود الموضوع و قيوده (٢) غايه (٣) لاستمرار حكمه ليدل (٤) على القاعده و الاستصحاب من (٥) غير تعرض لبيان الحكم الواقعي للأشياء أصلاً،

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و إنما يلزم استعمال اللفظ فى معنيين فيما إذا جُعِلت الغايه قيداً لكل من الموضوع و الحكم ليستفاد منها قاعدتان ظاهريتان إحداهما الاستصحاب و الأخرى قاعده الطهاره. و قد عرفت بيان الإشكال فى توضيح كلام الشيخ بقولنا: «و توضيحه أنه يلزم أن تكون الغايه...».

(٢). يعنى: يكون الشك حيثه تقييده فى قاعده الطهاره، لأن موضوعها الشىء بعنوان المشكوك حكمه، لا بعنوانه الأولى أى ذات الشىء.

(٣). مفعول ثان ل «جعلت» يعنى: جُعِلت الغايه من قيود الحكم - و هو طاهر و حلال - لتدل الروايه على الاستصحاب، و ضمير «حكمه» راجع إلى الموضوع.

(٤). هذه نتيجته جعل الغايه تاره قيداً للموضوع و أخرى للمحمول، حيث ان دلالتها على القاعده منوطه بقيديه الغايه للموضوع، و على الاستصحاب بقيديتها للمحمول.

(٥). قيد ل «يدل» و وجه عدم تعرض هذه الروايات حينئذ للحكم الواقعي واضح، لأن «الشىء» بعد جعل الغايه قيداً له يصير معناه مشكوك الحكم، و يثبت الحكم حينئذ له لا للشىء بعنوانه الأولى حتى تدل على الحكم الواقعي. مع أن الالتزام بعدم تعرضه للحكم الواقعي خلاف الظاهر، لما عرفت من ظهور «الشىء» فى نفس الذوات الخارجيه، فلا محيص فى مقام الإثبات عن الالتزام بدلاله الروايات الثلاث على القاعده الاجتهاديه و الاستصحاب دون قاعده الطهاره، فلا وجه لاحتمال كون مفاد الروايات قاعدتى الطهاره و الاستصحاب معاً كما استظهره الشيخ من كلام الفصول و اعترض عليه بما تقدم توضيحه، بل مفادها قاعده اجتهاديه و ظاهريه

مع (١) وضوح ظهور مثل «كل شىء حلال» أو «طاهر» فى أنه (٢) لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأولى، و هكذا «الماء كله طاهر» (٣) و ظهور (٤) الغايه فى كونها حدّاً للحكم لا لموضوعه، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

و لا يذهب عليك أنه (٥) بضميمه عدم القول بالفصل قطعاً بين

أعنى الاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). قيد لقوله: «لو جعلت» أى: و الحال أن الروايات ظاهره فى بيان الحكم الواقعى لكل موضوع إلا ما خرج بالدليل. و هذا إشكال أورده المصنف على الفصول من أنه مع الغض عن إشكال الشيخ يكون استظهار أصاله الطهاره من الروايه خلاف ظهورها فى إفاده الحكم الواقعى.

(٢). أى: أن مثل «كل شىء حلال أو طاهر».

(٣). فيدل على طهاره الماء واقعاً كدلاله حديث الحل على الحليه الواقعيه.

(٤). معطوف على «ظهور» يعنى: و مع وضوح ظهور الغايه فى كونها حدّاً للحكم فيفيد الاستصحاب، لا حدّاً لموضوع الحكم حتى تدل على أصاله الطهاره أو الحل.

(٥). الضمير للشأن، و هذا إشاره إلى الجبهه الثالثه المتعلقه بهذه الطائفه من الأخبار أعنى بيان عموم اعتبار الاستصحاب لجميع الأبواب، و دفع إشكال أخصيتها من المدعى، لكون موردها بابى الحل و الطهاره، فالاستصحاب حجه فى هذين البابين خاصه.

و محصل ما أفاده فى وجه تعميم اعتبار الاستصحاب فى جميع الموارد هو:

أنه بضميمه عدم القول بالفصل تعمّ الروايات جميع الموارد، إذ لم يظهر قولٌ بالفصل بين استصحاب الطهاره و الحل و بين استصحاب غيرهما، فالقائل باعتباره يقول به مطلقاً، و النافى له ينفى اعتباره فى جميع الأبواب، و ليس من الأقوال

الحليه و الطهاره و بين سائر الأحكام لعَم (١) الدليل و تمّ.

ثم لا- يخفى أن (٢) ذيل موثقه عمار: «فإذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فليس عليك» يؤيد (٣) ما استظهرنا منها من كون الحكم

المتشبهه فى الاستصحاب تخصيص حجته ببابى الحل و الطهاره.

ثم ان الشيخ (فده) ذكر هذه الدعوى - بعد روايه عبد الله بن سنان الظاهره فى الاستصحاب فى باب الطهاره - بقوله: «و لا يبعد عدم القول بالفصل بينها و بين غيرها مما يشك فى ارتفاعها بالرافع» و فيه تأمل ذكرناه فى التعليقه.

\*\*\*\*\*

(١). لا حاجه إلى اللام الظاهر فى كونه جواباً لشرط و نحوه.

(٢). بعد أن أثبت دلالة الروايات الثلاث على اعتبار الاستصحاب تصدى لتأييد مقالته بما فى ذيل موثقه عمار من قوله عليه السلام: «فإذا علمت فقد قدر، و ما لم تعلم فليس عليك» فان هذا الذيل مشتمل على حكيمين إيجابى و هو استمرار الحكم السابق فى غير صوره العلم بالضد أو النقيض، و سلبى و هو عدم استمراره فى صورته العلم بالخلاف. و هذان الحكمان مترتبان على الغايه و ميينان لها، غايه الأمر أن أحدهما مفهومها و هو قوله عليه السلام: «فإذا علمت» و الآخر منطوقها، و هو قوله عليه السلام: «و ما لم تعلم...» و الظاهر كون هذين الحكيمين مترتين على الغايه وحدها، لقربهما بها، فيكون الحكم بالطهاره فى المشكوك فيه مستنداً إلى العلم بها سابقاً فيدل على استمرار الحكم الواقعى ظاهراً. و هذا بخلاف ما إذا كان الذيل مترتباً على مجموع الغايه و المغيا، إذ الحكم بالطهاره حينئذ يكون مترتباً على نفس الشك كما هو مفاد قاعده الطهاره، لا على ثبوت الطهاره سابقاً كما هو مقتضى الاستصحاب.

(٣). لعل وجه التعبير بالتأييد دون الدلاله هو: أن ظهور الذيل فى تفرعه على الغايه وحدها ليس بذلك الواضح، فان ظهور قوله عليه السلام: «و ما لم تعلم» فى ترتب الطهاره على نفس الشك الذى هو موضوع قاعده الطهاره مما لا ينكر، فليس

المغيا واقعياً ثابتاً للشيء بعنوانه (١)، لا ظاهرياً ثابتاً له بما هو مشتبه، لظهوره (٢) في أنه متفرع على الغايه وحدها، وأنه (٣) بيان لها وحدها منطوقها و مفهومها (٤)، لا لها مع المغيا كما لا يخفى على المتأمل «-» .

الذيل مؤيداً لما استظهره من كون الغايه قيداً للحكم حتى يستفاد منه الاستصحاب و ضمير «منها» راجع إلى الموثقه.

\*\*\*\*\*

(١). الأولى، و ضمير «له» راجع إلى الشيء، و «لا ظاهرياً» معطوف على «واقعياً».

(٢). تعليل ل «يؤيد» و ضميره كضميري «أنه، و أنه» راجع إلى الذيل.

(٣). معطوف على «أنه» و بيان له، و الضمائر من «لها» إلى «لها» راجعه إلى الغايه.

(٤). المراد بالمنطوق الذي اشتمل عليه الذيل هو قوله عليه السلام: «إذا علمت فقد قدر» و المراد بالمفهوم هو قوله عليه السلام: «و ما لم تعلم فليس عليك».

(-). قد أُورد على كلامه (قده) بوجوه بعضها مشترك الورد على ما أفاده في كل من المتن و الحاشيه، و بعضها تختص بما فيها، فالأولى التعرض لها بعد بيان مختاره في الحاشيه أعنى استفاده طهاره كل شيء واقعاً و ظاهراً من المغيا و الاستصحاب من الغايه، و قد استدل عليه بوجهين:

أحدهما ما لفظه: «أن قوله عليه السلام: كل شيء طاهر مع قطع النظر عن الغايه يدل على طهاره الأشياء بعناوينها الواقعيه كالماء و التراب و غيرهما، فيكون دليلاً اجتهادياً على طهاره الأشياء، و بإطلاقه بحسب حالات الشيء التي منها حاله كونه بحيث يشبهه طهارته و نجاسته بالشبهه الحكميه أو الموضوعيه تدل على قاعده الطهاره فيما اشبهه طهارته كذلك».

ثانيهما: ما أفاده بقوله: «و ان أبيت إلا عن عدم شمول إطلاقه لمثل هذه الحاله.. إلخ»

و بيانه أنه بناءً على إنكار إطلاق المدخول - و هو شىء - لمثل حاله الشك في حكمه لأجل أن الشك في حكم الشىء ليس من حالاته المتبادله كالعده و الفسق بالنسبه إلى العالم الموضوع لوجوب الإكرام، لقيام الشك بنفس المكلف و ان كان له إضافه إلى الشىء، لكونه كالعلم و الظن من حالات المكلف، إلا أن مجرد هذه الإضافه لا توجب وصفاً للشىء حتى يشمله إطلاقه (يمكن) إثبات الطهارتين بالمغيا بنفس عمومه الأفرادى لما اشتبهت طهارته بشبهه لازمه لا تنفك عنه كبعض الشبهات الحكيمه كالحيوان المتولد من حيوانين نجس و طاهر مع عدم تبعيته لهما فى الاسم، و من المعلوم أن «كل شىء» عنوان مشير إلى كل واحده من الطبائع و الذوات، و حيث كان هذا الفرد المشتبه الملازم للشبهه من أفراد «كل شىء» فهو طاهر بالعموم، و بضميمه عدم الفصل بين هذا المشتبه و سائر المشتبهات التى عرض عليها الشك بعد أن كانت معلومه الحكم يثبت طهاره كل مشتبه بالشبهه الموضوعيه و الحكيمه، فان الدليل على الملزوم دليل على لازمه، فنفس العموم يتكفل طهاره كل شىء بما هو هو و بما هو مشكوك الحكم.

لا يقال: ان التمسك بعموم «كل شىء» فى الشبهه الموضوعيه من التشبث بالدليل فى الشبهه المصدقيه الممتنع، فانه بناءً على إفادته الطهاره الواقعيه و العلم بتخصيصه بالأعيان النجسه لا يكون الرجوع إليه فى مثل الحيوان المردد بين الكلب و الغنم لإثبات طهارته ظاهراً إلا تمسكاً بالعام فى الشبهه المصدقيه.

فانه يقال: انه كذلك لو كان مدلول المغيا طهاره الأشياء واقعاً فحسب، و أما بناءً على ما عرفت من طهارتها ظاهراً أيضاً بأحد المسلكين المتقدمين يندفع الإشكال، فان الحيوان المردد شىء اشتبه حكمه، و قد ثبت طهارته ظاهراً.

و أما إشكال استعمال اللفظ فى معنيين المتقدم فى إيراد الشيخ الأعظم (قده) على صاحب الفصول فغير متجه على هذا التقريب، لأن إرادته الطهاره الواقعيه تاره و الظاهريه أخرى إنما نشأت من اختلاف أفراد الموضوع، لا من جهه الاختلاف فى



معنى المحكوم به، فإن الطهاره بمعنى النظافه و النزاهه، و هى أمر وحدانى لا تعدد فيه. هذا ما أفاده المصنف حول استفاده الطهارتين من المغيا» ثم تعرض لاستفاده الاستصحاب من الغايه بما عرفته فى المتن. و بما أفاده (قده) يسقط بعض ما أورد عليه، و تبقى أمور لا بد من التعرض لها.

أما التقرير الثانى فأورد عليه المحقق الأصفهانى (قده) بأن «كل شىء» و ان تكفل حكم المشتبه بالشبهه اللازمه له، إلا أن إثبات حكم سائر المشتبهات حكماً أو موضوعاً بعدم الفصل غير سديد، لأن التمسك بعدم الفصل فرع كون الموضوع المشتبه، فيتعدى من حكم بعض مصاديقه إلى بعضها الآخر، و لكن المفروض أن شمول «كل شىء» لمثل ماء الكبريت الملازم للشبهه فى حكمه الواقعى إنما هو بعنوان الحكايه عن ذاته، لوضوح إرادته نفس الأعيان الخارجيه من «شىء» و من المعلوم عدم ملازمه تمام الذوات للشبهه - خصوصاً الشبهات الموضوعيه التى علم حكمها الكلى - حتى يتعدى من المشتبه اللازم للشبهه إلى غيره، و عليه فتعميم المغيا للحكم الواقعى و الظاهرى بدعوى عدم الفصل غير وجيه<sup>(١٠)</sup>.

و أما التقرير الأول فأورد عليه أولاً بما أفاده بعض الأعيان، و محصله: أن موضوع الحكم الواقعى ذات الطبيعه أو الفعل المتعلق بها فهو مرسل، و موضوع الحكم الظاهرى مقيد بالشك، و الجمع بينهما فى إنشاء واحد جمع بين المتناقضين، لاستحاله لحاظ الشىء مقيداً و غير مقيد. و بيانه: أن الإطلاق ان كان جمعاً بين القيود تم ما ادعاه المصنف، لأن معنى الروايه حينئذ: كل شىء بما هو طاهر و بما هو مشكوك طاهر أيضاً، و تعدد المحمول هنا باعتبار تعدد الموضوع المستفاد من الإطلاق. و إن كان رفضاً للقيود - كما هو الحق - و عدم تقييد الموضوع بحاله من حالاته، كان مدلول الروايه خصوص الحكم الواقعى، إذ مدلولها حينئذ طهاره ذات الشىء فى تمام حالاته التى منها حاله كونه مشكوك الحكم، و هذا هو إطلاق

الحكم الواقعي المتحقق حال الشك، و حيث كان الحكم الظاهري مترتباً على الموضوع المشكوك حكمه الواقعي لا على ذات الموضوع و ان كانت مشكوكه لم يمكن استفادته الحكم الظاهري من الإطلاق، لوضوح التنافي بين اعتبار الماهية اللا بشرط القسمة و اعتبارها بشرط شىء، و لأجل تقابلهما يمتنع لحاظهما فى إنشاء واحد، و لا جامع بين التعيين، كما لا يعقل الإهمال من الحكيم الملتفت فى مقام التشريع، هذا.

مضافاً إلى: أن إطلاق الشىء على طبيعه واحده حقيقه بمجرد عروض الحالات المختلفه المتبادله عليه كى يكون بلحاظ كل منها شيئاً ممنوع عرفاً، و إلا لزم أن يكون الشىء الواحد أشياء متعدده، فالماء و الماء المشكوك حكمه ليسا أمرين مختلفين، فطروء الشك لا يوجب تعدداً فى حقيقه الشىء عرفاً، و لا اختلافاً فى الموضوع حتى يحكم على كل بما يناسبه. مثلاً يطلق على «زيد» أنه شىء باعتبار ذاته، و ليس باعتبار كونه ابن عمرو و أخا بكر و عمّ خالد أشياء أخرى، و إنما يتجه الإطلاق الأحوالى بالنسبه إلى الحالات الطارئه عليه كالعلم و الجهل و الفسق و العداله و نحوها. و عليه فممنوع أصل هذا الإطلاق الأحوالى ليس ببعيد.

و ثانياً: بما أورده المحقق الشيخ الحائرى (قده) عليه من قوله: «يصير الحكم المجعول بملاحظه الشك لغواً، لأن هذه القضييه الجامعه لكلا- الحكمين متى وصلت إلى المكلف يرتفع شكه من جهه اشتمالها على الحكم بطهاره جميع الأشياء بعناوينها الأولى، فلا يبقى له الشك حتى يحتاج إلى العمل بالحكم الوارد على الشك» (١).

و هذا الإشكال متجه فى الشبهات الحكميه. و المناقشه فيه «بعدم لزوم اللغويه، لإمكان عدم وصول الحكم الواقعي، فيكفى جعل الترخيص الظاهري المستفاد من الإطلاق» غير ظاهره، إذ المفروض وصول كل منهما بنفس خطاب «كل شىء

طاهر» فكيف يحصل التفكيك في الوصول بين الطهاره الواقعيه و الظاهريه، إذ مع علم المكلف بجعل الشارع المفروض دلالة على طهاره كل شىء واقعاً يصير عالماً، و بدون علمه بجعل الشارع لا يصير عالماً.

و لكنه لا- يصح في الشبهات الموضوعيه، إذ المفروض عدم صحه التمسك بالروايه لإثبات الحليه الواقعيه و الطهاره كذلك، لفرض ورود المخصص الموجب لتعنون العام بغير عنوان ما خرج، و لا مانع من التمسك بهما لإثبات حليته و طهارته ظاهراً، و هذا المقدار كافٍ في الخروج عن اللغويه.

و ثالثاً: و هو عمده الإشكالات بما محصله: تعدد رتبه الحكم الظاهري و الواقعي، و تأخر الأول عن الثاني بمرتبتين، و مع تأخره لا- يمكن إنشاؤهما بإنشاء واحد، فلا- يعقل جعل «طاهر» محمولاً للأشياء الواقعيه بعناوينها و بعنوان الشك في حكمها، لتأخر الحكم الظاهري عن موضوعه - و هو الشك - المتأخر عن نفس الحكم الواقعي، و مع عدم جعل الحكم الواقعي لا معنى لتعلق الشك به حتى يتحقق موضوع الحكم الظاهري. و لو أُريد تعميم مفاد المحمول لكل من الطهارتين لزم صيروره المحمول جزءاً لموضوع نفسه و محققاً له، مع وضوح تقدمه عليه بما له من القيود، فان «طاهر» لو حُمل على طبيعه الماء بعنوانها دل على الحكم الواقعي فقط، و لا- مجال لإرادته الحكم الظاهري منه. و لو حُمل على الماء بعنوان المشكوك حكمه لم يكن محمول آخر ليراد منه الحكم الواقعي. مضافاً إلى لزوم كون المحمول جزء الموضوع، فلو كان مدلول الروايه هكذا: «الماء طاهر بعنوانه الأولى - أى مع الغض عن تعلق العلم و الجهل به - و مع الشك في طهارته المجعوله بنفس هذا الجعل طاهر أيضاً» تمّ ما أراده المصنف (قده) لتعدد الدال و المدلول حينئذ، و لكن قد عرفت أن المحمول الواحد لا يترتب إلا على موضوع كذلك.

فان قلت: يمكن أن ينشأ الحكمان في المقام كإنشاء الحكم الترخيصى الظاهري

للمشكوك، و الحكم التحريمى الواقعى للتصرف فى مال الغير من قولهم عليهم السلام: «لا يحل مال امرئ مسلم إلا بطيب نفسه» فانه متضمن لحكمين أحدهما واقعى و هو الإباحه مع الطيب، و الآخر ظاهرى و هو الحرمة حال عدم إحراز رضا المالك، و الأول مدلول الكلام المطابقى، و الثانى مدلوله بالملازمه العرفيه، فان العرف يستفيد من تعليق حكم على أمر وجودى الملازمه بين ضد ذلك الحكم عند الشك فى ذلك الأمر الوجودى، و لذا يحكم بانقلاب الأصل فى الأموال إلى أصاله الاحتياط. و فى المقام يستفاد حكمان أحدهما واقعى و هو «كل شىء لك حلال» و الآخر ظاهرى و هو الإباحه الظاهريه المستفاده من تعليق الحرمة على الأمر الوجودى، و عليه فلا مانع من إنشاء حكمين بإنشاءين، لتعدد الدال عليهما.

قلت: - مضافاً إلى أجنبيه هذا البيان عما صرح به المصنف من استفاده الطهارتين من المغيا، و انحصار مدلول الغايه بالاستصحاب خاصه - أن الملازمه العرفيه المدعاه على تقدير تسليمها تكون فيما إذا كان المعلق عليه أمراً خارجياً غير العلم و الجهل كالغليان و طيب النفس، لاستحاله أخذ العلم موضوعاً لحكم متعلقه. مع أن الحكم المعلق على الأمر الوجودى فى المقام هو الحرمة لا الترخيص.

و الحاصل: أن إشكال تعدد الرتبة مانع من استظهار الحكمين من المغيا.

و المناقشه فيه بما أفاده بعض المدققين بمنع البناء و تلميذه المحقق بمنع المبنى لا- تخلو من تأمل، فراجع كلاميهما متدبراً فيهما(١).

و قد تحصل مما تقدم: أن ما استفاده المصنف (قده) من المغيا فى الحاشيه لا يخلو من غموض، و لعله لذا عدل إلى ما فى المتن من عدم التمسك بإطلاق «الشىء» و التزم بدلالته على الحكم الواقعى خاصه و ان كان هذا أيضاً محل تأمل كما سيظهر.

و أما استظهار حجيه الاستصحاب من الغايه فلا يخلو من تأمل أيضاً، لأن

حقيقه الاستصحاب جزّ الحكم الثابت واقعاً تعبداً لا- حقيقه، و من المعلوم أن هذا الإبقاء و الاستمرار معنى اسمى ينظر إليه بالاستقلال، و تتوقف استفادته من الكلام على إنشائه بالمعنى الاسمى و الدلاله عليه كذلك، بأن يقول: «كل ماء طاهر و تستمر طهارته إلى العلم بالقذاره» أو «كل ماء طاهر طاهر حتى تعلم أنه قذر» مما يدل على لحاظ الإبقاء فى عمود الزمان مستقلاً. و لكن المفروض استفاده الاستصحاب من «حتى» و نحوه، و من المعلوم أن الغايه من شئون المغيا و توابعه، و لا- تدل إلا- على خصوصيه فى غيرها كسائر المعانى الحرفيه الداله على النسب و الارتباطات القائمه بالمفاهيم الاسميه.

و حيث كان المعنى الحرفى سنخ وجود لا- يتصور له وجود نفسى لا- جوهرأ و لا- عرضاً لكونه ملحوظاً فانياً فى الغير، انحصر مدلول الغايه بتخصص المغيا - أعنى كل شىء طاهر - بخصوصيه الامتداد و الاستمرار فى زمان الجهل، بمعنى دلالة الكلام المشتمل على الغايه على كون المجعول هو المغيا الخاص أى الممتد إلى حصول العلم بالخلاف، و ليس مدلوله إنشاء أمرين مستقلين أحدهما جعل أصل الطهاره لكل شىء، و الآخر جعل استمرارها إلى الغايه المحدوده كما أفاده المصنف (قده) كى تتعدد دلالة الحديث على حكيمين، هذا.

مضافاً إلى: أن المجعول بأدله الاستصحاب كما عرفت هو إبقاء ما ثبت أى التعبد ببقاء الأمر الثابت حكماً كان أو موضوعاً، و هذا المعنى لا يستفاد من مثل «كل شىء طاهر حتى تعلم» لظهوره فى جعل الطهاره المستمره إلى زمان العلم بالخلاف.

مع وضوح الفرق بين جعل الطهاره البقائيه و بقاء الطهاره المفروغ عن ثبوتها، إذ الاستصحاب هو الثانى دون الأول، و حيث لم يكن أصل الثبوت مفروغاً عنه بل المجعول هو ثبوت الطهاره الممتده - لفرض استظهار الحكم الواقعى من المغيا - أشكال الاستدلال بها على الاستصحاب.

بل قد يشكل دلالة الغايه على الاستصحاب بما أفاده المحقق الأصفهاني (قده)

من أن الاستصحاب لا- يكون إبقاءً لمطلق الطهاره الثابته فى المغيا، بل خصوص الواقعيه كى يتعبد ببقائها ظاهراً. و إرجاع الغايه إلى الجامع بين الطهارتين أى الحكم باستمرار كل منهما ممنوع، فان الاستصحاب هو الأول لا الثانى، لكفايه نفس الشك فيه فى الحكم بطهاره الشىء ظاهراً. و إرجاع الغايه إلى بعض أفراد الجامع تفكيك فى مفاد المغيا الدال على الطهارتين بلا موجب.

و قد تحصل من مجموع ما تقدم: أن الجمع فى مفاد روايات الحل و الطهاره بين الحكم الواقعى و الظاهرى و الاستصحاب كما اختاره المصنف فى الحاشيه كالجمع بين الأخيرين و هما قاعدتا الطهاره و الاستصحاب كما ذهب إليه صاحب الفصول على أحد الاحتمالين فى كلامه كالجمع بين الحكم الواقعى و الاستصحاب كما صنعه فى المتن غير ظاهر.

و عليه فالحق ما عليه المشهور و جلّ من تأخر عن المصنف من عدم دلالتها إلاّ على قاعدتى الحل و الطهاره، و ذلك لأن الصدر و ان كان ظاهراً فى بيان الحكم الواقعى خاصه، لكون «شىء» مشيراً إلى ذوات الأعيان الخارجيه و الأحكام المتعلقة بها، إلاّ أن الذيل - و هو حتى تعلم - قرينه على إرادته الشىء بعنوان كونه مشكوك الحكم بعد وضوح امتناع تقيد الحكم الواقعى بالعلم بالخلاف، و ذلك لانطباق ضابط القرينه على الغايه دون الصدر، لأن كل ما يتكفل لبيان قيام العرض بالمحل كالفعل و الفاعل و المبتدأ و الخبر فهو ذو القرينه و هو ركن الكلام، و كل ما يتكفل لبيان الملابسات و يرجع إلى كيفية قيام العرض بالمحل فهو القرينه، فإذا قال:

«جاء زيد راكباً» كان الفعل و الفاعل ذا القرينه و الحال قرينه، لأنه يتعرض لكيفية قيام العرض و هو المجرىء بالمعروض، و كحديث «لا- تعاد» بالنسبه إلى أدله الأجزاء و الشرائط، فانه يتكفل كيفية دخل الجزء و الشرط من حيث إطلاق الدخلى أو الاختصاص بحال الذكر إلاّ فى الخمسه المستثناه.

و هذا الضابط ينطبق على المقام، لتكفل المغيا لثبوت المحمول لذات الموضوع،

و لكن الذيل يتكفل لكيفيه ثبوت المحمول للموضوع و أنه ليس ثابتاً لذاته، بل ثبت لها مقيدته بالشك، فكأنه قال: «مشكوك الحل و الحرمة حلال، و مشكوك الطهاره طاهر» فلا تبقى غايه حتى يستفاد منها الاستصحاب، لفرض كونها قيداً للموضوع و هذا معنى قول الشيخ (قده): «بأن الغايه لا مذكوره و لا مقصوده».

و يزيد ما ذكرناه وضوحاً ما أفاده شيخنا المحقق العراقي (قده) من ظهور الغايه في استمرار المغيا حقيقه لا ادعاءً، و هذا يتوقف على إرادته خصوص القاعده دون الحكم الواقعي و الاستصحاب، بدهاه أن استمرار الشئ حقيقه لا بد أن يكون في مرتبه ثبوت الشئ، مع أن بقاء الحكم بالاستصحاب بقاء تعبدى ادعائى لا- حقيقى، فلا- بد من رفع اليد عن ظهور الغايه في الاستمرار الحقيقى، و هو بلا موجب بعد إمكان الأخذ بظاهره، و لا ريب في استمرار الطهاره الظاهرية حقيقه إلى أن يعلم بالخلاف<sup>(١)</sup>.

هذا كله ما يتعلق بالاحتمال الأول و الثانى اللذين اختارهما المصنف في المتن و الحاشيه.

الاحتمال الثالث: ما أفاده صاحب الفصول (قده) لكن استظهر المصنف في الحاشيه أنه قائل بما اختاره هو فيها، لا ما استظهره شيخنا الأ-عظم من كلامه من إرادته القاعده و الاستصحاب. و لا- تخلو دعوى المصنف عن قوه بعد مراجعته كلامه، قال في الفصول: «الخامس: قد دلت جمله من الأخبار على حجيه الاستصحاب في موارد خاصه كقوله عليه السلام: كل ماء طاهر... إلى أن قال:

ثم اعلم أن الروايتين الأولىين تدلان على أصليين، الأول: أن الحكم الأولى للمياه أو الأشياء هو الطهاره و لو بحسب الظاهر عند عدم العلم بالنجاسه، و هذا لا تعلق له بمسأله الاستصحاب و ان تعلق به جمله من أحكامها. الثانى: أن هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسه، و هذا من موارد الاستصحاب و جزئياته».

و ظاهر قوله: «و لو بحسب الظاهر» يوافق ما استظهره المصنف (قده) من دلالة

الروايات على أمور ثلاثه، إذ لو كان مقصوده استفاده الطهاره الواقعيه خاصه لم يصح التعبير بقوله: «و لو بحسب الظاهر» و لعل حكاية شيخنا الأعظم (قده) كلام الفصول بقوله: «الحكم الأولى للأشياء هي الطهاره مع عدم العلم بالنجاسه» لأجل أن الشيخ استفاد منه إرادته أصاله الطهاره.

و كيف كان، فان كان المقصود استظهار الأمور الثلاثه فيرد عليه جميع ما أُورد على مختار المصنف في الحاشيه بناءً على استفاده الطهارتين من المغيا بالبيان المتقدم من المصنف. و ان كان المقصود ما استفاده الشيخ الأعظم (قده) توجه عليه ما تقدم في المتن من استلزامه استعمال اللفظ في معنيين.

الاحتمال الرابع، ما أفاده الشيخ (قده) من دلالة روايه حماد خاصه على الاستصحاب دون موثقه عمار. و لعل الفرق بينهما من جهه أن حكم الماء بحسب خلقته الأصليه هي الطهاره، فتكون نجاسته عرضيه بالملاقاه أو بتغير أحد أوصافه الثلاثه بالنجاسه، فجعل الشارع طهارته الواقعيه ممتده تعبدًا إلى زمان العلم بالقذاره و هو عين الاستصحاب. و هذا بخلاف طهاره كل شىء، لعدم كون الأصل في خلقته الطهاره كما هو واضح، فالمجوعول هو الطهاره المستمره من زمان التعبد بها إلى زوال الموضوع بتبدل الشك بالعلم بأحد الطرفين، و هذا هو الطهاره الظاهريه، و ليس إبقاؤها استصحاباً لها، لأنه إبقاءً للطهاره الواقعيه عنواناً. هذا محصل الفارق بين الروايتين.

و نوقش فيه: «بأن مجرد الفراغ عن طهاره الماء لكونه مخلوقاً على الطهاره لا- يوجب كون التعبد بالطهاره و إبقائها بعين هذا التعبد تعبدًا استصحابياً، بل التعبد الاستصحابي هو الإبقاء استناداً إلى ثبوته سابقاً، لا الإبقاء في مورد الثبوت سابقاً، فالروايه من حيث غايتها و ان كانت تفارق قيام البينه من حيث ان مفادها الإبقاء إلى حصول الغايه، إلا أنه ليس كل إبقاء استصحاباً، فتدبره، فانه حقيق به»(١).



الاحتمال الخامس: ما أفاده صاحب الحدائق من دلالة موثقه عمار و نحوها على طهاره الأشياء واقعاً، و إناطه النجاسه بالعلم بها، قال (قده): «ان ظاهر الخبر المذكور أنه لا تثبت النجاسه للأشياء و لا تتصف بها إلا بالنظر إلى علم المكلف، لقوله عليه السلام: فإذا علمت فقد قدر بمعنى أنه ليس التنجيس عبارة عما لاقته عين النجاسه واقعاً خاصه، بل ما كان كذلك و علم به المكلف، و كذلك ثبوت النجاسه لشيء إنما هو عبارة عن حكم الشارع بأنه نجس و علم المكلف بذلك، و هو خلاف ما عليه جمهور أصحابنا رضوان الله عليهم» (١).

و لعله استفاد هذا المعنى من مقابله القدر للتعريف، و حيث ان ظاهر القذاره الفعلية المنوطه بالعلم بها هي الواقعيه فبقريته المقابله لا يراد من التنظيف إلا الواقعي أيضا.

لكنه ممنوع، فان ظاهرها ترتب حقيقه النجاسه الظاهره في فعليتها - لا في اقتضاءها - على الموضوعات بذواتها لا بما هي معلومه. بل نفس المقابله بين القدر و الطاهر ظاهره في إرادته الفعلية كما هو شأن كل عنوان مأخوذ في لسان الدليل، و المراد بالقدر المعلوم أى المؤثر في ترتيب أحكامه عليه، و يؤيده قوله عليه السلام:

«و ما لم تعلم فليس عليك» فانه مع كون القدر فعلياً قد شُلبت أحكامه عنه.

و يقابل هذا الاحتمال بتمام المقابله دعوى طريقه العلم بالقذاره بأن يكون المعنى «كل شيء طاهر حتى يتقذر» بعروض النجاسه عليه، فليس العلم إلا - كاشفاً عن الواقع، كما هو أحد القولين في قوله تعالى: (كلوا و اشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود) فان مفاده جواز الأكل و الشرب إلى طلوع الفجر لا إلى تبين طلوعه.

لكنه خلاف الظاهر أيضا، إذ لا وجه لإسقاط العلم عن الموضوعيه بعد ظهور الغايه في تحديد المغيا، و المتحصل من مجموع الكلام هو الطهاره الظاهرية التي هي قاعده الطهاره لا غير.

هذا كله حال الأخبار العامه و الخاصه التى استدل بها المصنف على الاستصحاب.

و لا بأس بالتنبيه على نكته أفادها الشيخ الأعظم (قده) بعد الفراغ عن الاستدلال بالمكاتبه، قال: «و قد عرفت عدم ظهور الصحيح منها و عدم صحه الظاهر منها، فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر و التعاضد».

و هذا الكلام ان كان المراد منه الاعتماد فى الاستدلال على دلالة الضعيف سنداً و على سند الضعيف دلالة كى يجبر ضعف كل منهما بالآخر فهو كما ترى، فان المقرّر فى محله جبر ضعف السند فقط بعمل المشهور، لإيجاده الوثوق بالصدور، دون ضعف الدلالة، لأنها راجعه إلى الفهم العرفى. و يتوقف جبر ضعف سند المكاتبه مثلاً على ظهور صحاح زراره و تماميه دلالتها على المدعى، و حيث ان هذه الدلالة منوطه بالاستناد إلى ظهور المكاتبه - المفروض ضعفاً سنداً - فلا يخلو هذا التجابر من شبهه الدور، ضروره انحصار الجابر فى الحجه المتوقفه على اجتماع أمور ثلاثة فيها، و هى أصاله الصدور و الدلالة و الجهه، و المفروض أن شيئاً من الصحاح و المكاتبه بنظر الشيخ غير واجد لجميعها، أما الصحاح فلاجمالها، و أما المكاتبه فلضعف سندها و ان كانت ظاهره الدلالة، و لكن لا عبره بظهور كلام لم يثبت صدوره من الشارع، و لا يجبر ضعف سندها بالصحاح التى هى مجمله. إذ لا أثر للتعبد بصدور المجمل حتى يصلح لجبر ضعف غيره.

و ان كان المراد منه ما أفاده المحقق الميرزا الآشتياني (قده) فى الشرح من «أن مقصود الشارع من هذه الأخبار بيان الأخذ باليقين السابق و عدم نقضه بالشك اللاحق، فمجموع الأخبار المعبره من حيث السند يدل على ذلك من دون انضمام غيرها إليها، فهذا الظن إنما تحقق من تراكم الاحتمالات مستنده إلى اللفظ...» (١٠٠).

فهو و ان لم يرد عليه ما تقدم من الدور، لكن الظاهر أنه خلاف مقصود الشيخ (قده) فانه انما ذكر هذه الجملة بعد الفراغ من الروايات التى لم تخل واحدة منها من

ضعف في الدلالة - وهو الصحيح سنداً - أو في السند وهو المكاتبه، فيلوح منه الاحتمال الأول الذي استفاده القوم و أشكلوا عليه. ولعل الميرزا (قده) استفاد ما ذكره من مجلس الدرس.

و كيف كان فقد عرفت وفاء جمله من الأخبار المعتبره بحجيه الاستصحاب، و نحن في غنى من دعوى التجابر، لأن كلاً منها دليل مستقل عليها.

تمه: لا بأس بالاستدلال بخبرين آخرين، أحدهما: ما رواه عبد الله بن سنان في إعاره الثوب للذمي، قال: «سأل أبا عبد الله عليه السلام رجل و أنا حاضر: إنني أُعير الذمي ثوبي و أنا أعلم أنه يشرب الخمر و يأكل لحم الخنزير فيرد عليّ فأغسله قبل أن أصلي فيه؟ فقال عليه السلام: صلّ فيه و لا- تغسله من أجل ذلك، فانك أعرته إياه و هو طاهر و لم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلي فيه حتى تستيقن أنه نجسه» قال الشيخ الأعظم: «و فيه دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهاره و عدم وجوب غسله هو سبق طهارته و عدم العلم بارتفاعها».

و الظاهر أن وجه إهمال المصنف للاستدلال بها مناقشته في دلالتها في الحاشيه من «احتمال كون عدم الاستيقان بالنجاسه هو تمام العله للحكم بالطهاره، و إنما ذكر خصوصيه المورد لبيان تحققها فيه، لا لخصوصيه في خصوصيته» فالروايه بنظره دليل قاعده الطهاره لا الاستصحاب.

لكنه غير ظاهر، فان قوله عليه السلام: «و هو طاهر، و لم تستيقن أنه نجسه» ظاهر في دخل كلا الأمرين في الحكم بالطهاره أعني سبق اليقين بها و الشك الفعلي بعد ردّ الثوب، و ما أفاده المصنف و ان كان محتملاً، إلا أنه لا سبيل للاعتماد عليه بعد دلالة الروايه بوضوح على ترتب الحكم بالطهاره على كل من اليقين السابق و الشك اللاحق. و الأخذ بذلك الاحتمال معناه إلغاء القيود و الخصوصيات

المأخوذه في لسان الدليل، وهو مما لا يمكن الالتزام به. ولو كان المقصود بيان قاعده الطهاره لا استصحابها لاقتصر عليه السلام في مقام الجواب بقوله: «لأنك شاك في نجاسته» فأخذ عليه السلام لقيده الطهاره حين الإعاره كاشفٌ عن موضوعيه الأمرين للحكم بعدم وجوب الغسل، فالاستدلال بها على الاستصحاب في المورد تام.

و ثانيهما: روايه بغير «إذا استيقنت أنك توضأت فأياك أن تحدث وضوءاً حتى تستيقن أنك أحدثت» (١) و دلالتها على الاستصحاب في المورد ظاهره كما أفاده شيخنا الأعظم (قده) فان في التحذير بقوله عليه السلام: «فأياك» عقيب الاستيقان بالوضوء دلالة على لزوم الجرى على طبق اليقين السابق بالطهاره، و عدم الاعتناء بالشك في انتقاضها ما لم يستيقن بالحدث. و ظاهر عدم تعليق المصنف في الحاشيه على كلام الشيخ يدل على ارتضائه له. لكنه يختص بباب الوضوء، و غايته تسريه الحكم إلى الطهارات الثلاث، و أما سائر الأبواب فالتعدى إليها منوط بتماميه عدم الفصل كما ادعاه الشيخ في روايه عبد الله بن سنان، و المصنف في أخبار الحل و الطهاره، و شيخنا المحقق العراقي في روايته عبد الله بن سنان و بغير (١).

لكن الظاهر عدم تماميته، لتوقفه على نفي التفصيل بين باب الطهاره و غيرها، و هو ممنوع، لذهاب السيدين - و هما الأصل في إنكار الاستصحاب - إلى اعتباره في مورد خبر بغير، بل تعدّياً إلى عكس المسأله، قال السيد في المسائل الناصريات: «لا تزول طهاره متيقنه بحدث مشكوك، هذا صحيح. و عندنا أن الواجب البناء على الأصل طهاره كان أو حدثاً، فمن شك في الوضوء و هو على يقين من الحدث و جب عليه الوضوء، و من شك في الحدث و هو على يقين من الوضوء بنى على اليقين... دليلنا على صحه ما ذهبنا إليه الإجماع المتكرر ذكره...» (١).

ثم إنك إذا حققت ما تلونا عليك مما هو مفاد الأخبار (١) فلا حاجة في إطاله الكلام في بيان سائر الأقوال، و النقص و الإبرام فيما ذكر لها من الاستدلال.

### الأحكام الوضعيَّة، و التفصيل في حجية الاستصحاب فيها

و لا بأس بصرفه (٢) إلى تحقيق حال الوضع،

\*\*\*\*\*

(١). حيث تمّ الدليل المعتبر سنداً و دلالةً على حجية الاستصحاب، و العمده صحاح زراره، و كذا خبر الخصال عن مولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين لو لم يناقش في سنده، و كذا روايات الحل و الطهاره، فلا حاجة معه إلى التعرض للقول بعدم حجتيه مطلقاً. و أما التفاصيل فالمهم منها التفصيل بين الحكم الشرعي المستند إلى حكم العقل و الشرع، و التفصيل بين الشك في المقتضى و غيره، و قد تقدم الكلام فيهما، و التفصيل بين الشبهات الحكميه الكليه و غيرها، و قد أشار إليه المصنف، و التفصيل بين الحكم الوضعي و التكليفي، و سيأتي.

الأحكام الوضعيَّة، و التفصيل في حجية الاستصحاب فيها

(٢). أي: صرف الكلام، و الداعي إلى التعرض للأحكام الوضعيَّة هنا هو الوقوف على تفصيلٍ منسوبٍ إلى الفاضل التوني (قده) من حجية الاستصحاب في الأحكام الوضعيَّة دون التكليفيَّة، و لأجله تصدى المصنف هنا كما في حاشيه الرسائل

=====

و قال السيد أبو المكارم ابن زهره في الغنيه: «و لا يجوز الصلاه إلا بطهاره متيقنه، فإن شكَّ و هو جالس في شيء من واجبات الوضوء استأنف، فإن شك فيه فان نهض متيقناً لتكامله لم يلتفت إلى شك يحدث له، لأن اليقين لا يترك بالشك» و هذا هو مضمون روايه بكير مع التعدي إلى اليقين بالحدث و الشك في الوضوء. و قد صرّح في مقدمه كتابه بعدم حجية الاستصحاب. و مع هذا كيف تتجه دعوى عدم الفصل؟

ص: ٢٤٥

للبحث عن جهات مرتبطه بالحكم الوضعى ككونه مجعولاً بالاستقلال مطلقاً أو بتبع التكليف كذلك، أو بالتفصيل كما اختاره، و كونها محصوره فى عدد معين و عدمه، و غير ذلك مما سيظهر.

و لا بأس قبل توضيح كلام المصنف بتحقيق نسبه التفصيل المعزى إلى الفاضل التونى بنقل جمله من كلامه، فانه لا يخلو عن فائده، فنقول مستعيناً به عز و جل:

قال فيما حكاه عنه شيخنا الأعظم: «و لتحقيق المقام لا بد من إيراد كلام يتضح به حقيقه الحال، فنقول: الأحكام الشرعيه تنقسم إلى سته أقسام... إلى أن قال:

السادس: الأحكام الوضعيه كالحكم على شىء بأنه سبب لأمر أو شرط له أو مانع له... فأما الأحكام الوضعيه، فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسه كالدلوك لوجوب الظهر و الكسوف لوجوب صلاته و الزلله لصلاتها، و الإيجاب و القبول لإباحه التصرفات و الاستمتاع فى الملك و النكاح، و فيه لتحريم أم الزوجه، و الحيض و النفاس لتحريم الصوم و الصلاه إلى غير ذلك، فينبغى أن ينظر إلى كيفيه سببيه السبب هل هى على الإطلاق كما فى الإيجاب و القبول... أو فى وقت معين كالدلوك و نحوه... و جميع ذلك ليس من الاستصحاب فى شىء، فان ثبوت الحكم فى شىء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعاً للثبوت فى جزء آخر، بل نسبه السبب فى محل اقتضاء الحكم فى كل جزء نسبه واحده، و كذلك الكلام فى الشرط و المانع.

فظهر مما ذكرناه أن الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلا فى الأحكام الوضعيه أعنى الأسباب و الشرائط و الموانع للأحكام الخمسه من حيث إنها كذلك، و وقوعه فى الأحكام الخمسه إنما هو بتبعيتها، كما يقال فى الماء الكر المتغير بالنجاسه إذا زال تغيره من قبل نفسه، فانه يجب الاجتناب عنه فى الصلاه، لوجوبه قبل زوال تغيره، فان مرجعه إلى أن النجاسه كانت ثابتة قبل زوال تغيره فكذلك يكون بعده...».

و بما نقلناه عن هذا الفاضل ظهر أن نسبه التفصيل فى حجيه الاستصحاب بين

و أنه (١) حكم مستقل بالجعل (٢) كالتكليف أو منتزِع (٣) عنه و تابع له فى الجعل، أو فيه (٤) تفصيل حتى يظهر (٥) حال ما ذكر هاهنا بين

الحكم التكليفى و الوضعى إليه ليست كما ينبغى، لأنه (قده) فصيّل بين الحكم الوضعى بمعناه المعروف - المقابل للحكم التكليفى - كالسببى و الشرطيه و المانع، فاختر عدم جريان الاستصحاب فيه، و بين متعلقات هذه الأمور أعنى ذات السبب و الشرط و المانع فقال بجريانه فيها بقرينه تصريحه بإجراء الاستصحاب فى نجاسه الماء المتغير، و هى سبب حكم شرعى أعنى وجوب الاجتناب. و إطلاق الحكم الوضعى على نفس السبب و ان كان مسامحياً كإطلاق الحكم التكليفى على الواجب و الحرام مع أنهما متعلقان للحكم و هو الوجوب و الحرمة، إلا أن هذه المسامحه لا تقتضى أن ينسب إليه ما هو المعروف.

و ما ذكرنا هو محصل ما أفاده العلمان المحققان الآشتيانى و الشيخ موسى التبريزى صاحب الأوثق (قدهما) فى تحقيق ما رامه الفاضل التونى (ره) و قال ثانيهما: «ان ما ذكره تفصيل بين الأحكام التكليفيه و الوضعيه و بين متعلقات الأحكام الوضعيه و هو السبب و الشرط و المانع».

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «حال الوضع» و مفسّر له، و ضمير «أنه» راجع إلى «الوضع».

(٢). يعنى: مطلقاً و بجميع أقسامه، بقرينه قوله: «أو فيه تفصيل».

(٣). معطوف على «حكم» و ضميراً «عنه، له» راجعان إلى الحكم، و المراد التبعية مطلقاً.

(٤). أى: فى الوضع.

(٥). قيد لقوله: «لا بأس بصرفه» يعنى: لا بأس بصرف الكلام إلى بيان حقيقه الحكم الوضعى حتى يظهر حال التفصيل المعزى إلى الفاضل التونى (ره) صحه و سُقماً.

ص: ٢٤٧

التكليف و الوضع من التفصيل (١)، فنقول و بالله الاستعانه: لا خلاف (٢) كما لا إشكال فى اختلاف التكليف و الوضع مفهوماً،

\*\*\*\*\*

(١). من اعتبار الاستصحاب فى التكليف خاصه دون الوضع، و قوله: «من التفصيل» بيان ل «ما» الموصول.

(٢). ذكر المصنف قبل بيان ماهيه الحكم الوضعى أموراً ثلاثه، هذا أولها، و حاصله: أن مفهوم التكليف يغير مفهوم الوضع، إذ المراد بالتكليف أحد الأحكام الخمسه و هى الوجوب و الندب و الحرمة و الكراهه و الإباحه، و المراد بالوضع إيجاد صفة لشيء فعلاً- كان أو غيره، أو إمضاء الشارع لتلك الصفة كما سيظهر، و من المعلوم مباينه مفهوم الحكم التكليفى لمفهوم السببيه و غيرها من الأحكام الوضعيه.

و ان شئت فقل: ان الحكم التكليفى عباره عن الخطابات المتعلقة بأفعال العباد اقتضاء أو تخييراً أولاً و بالذات، بحيث يصح حملها عليها بلا- واسطه فى العروض كقولنا: «الصلاه أو الزكاه واجبه» أو «شرب الماء مباح» أو «شرب الخمر حرام» بخلاف الحكم الوضعى، فانه ليس كذلك، بل قد يتعلق بفعل المكلف كقوله: «إتلاف مال الغير سبب للضمان» و قد لا يتعلق به، كقوله:

«الدلو ك سبب لوجوب الصلاه».

و عليه فالتكليف و الوضع متباينان مفهوماً. لكن النسبه بينهما بحسب المورد و المصداق هى العموم و الخصوص من وجه، لتصادقهما على مثل إتلاف مال الغير بدون إذنه، و إفطار صوم شهر رمضان بدون عذر، لصحة أن يقال: «الإتلاف حرام و سبب للضمان» و «الإفطار حرام و سبب لوجوب الكفاره» و كذا الغصب، و كلبس الحرير للرجال فى الصلاه، فانهما موضوعان لحكمين مستقلين و هما الحرمة و المانعيه. و تفارقهما فى ضمان الصبى بدلاً ما أتلفه، و وجوب الصلاه، فان الضمان فى الأول مستقر عليه بدون الحكم التكليفى فعلاً- بوجوب الأداء، و الوجوب فى الثانى حكم تكليفى بحت و ان أمكن دعوى استلزامه للوضع بمعنى شغل الذمّه،

ص: ٢٤٨



و اختلافهما (١) فى الجملة مورداً (٢)، لبداهه (٣) ما بين مفهوم السببيه أو الشرطيه و مفهوم مثل الإيجاب أو الاستحباب من المخالفه و المباينه.

كما لا ينبغى (٤) النزاع فى صحه تقسيم الحكم الشرعى إلى

و لذا يجب قضاء ما فات عن الميت مع سقوط الخطاب عنه بالموت.

\*\*\*\*\*

(١). بالجر معطوف على «اختلاف» و غرضه بيان اختلافهما فى المصداق بنحو العموم من وجه، فلا يمتنع صدقهما على بعض الأمور كما تقدم بقولنا: «لكن النسبه بينهما...».

(٢). كقولنا: «الإفطار سبب لوجوب القضاء» فان مورد السببيه هو الإفطار، و مورد الوجوب هو القضاء.

(٣). تعليل لقوله: «لا خلاف» و «من المخالفه» بيان للموصول فى «ما بين».

(٤). هذا إشاره إلى الأمر الثانى، و الغرض منه إدراج جملة مما عدّ من الأحكام الوضعيه فى الحكم الشرعى، بيانه: أن الحكم الشرعى يطلق تاره على خطاب الله المتعلق بأفعال العباد من حيث الاقتضاء و التخيير، و أخرى على مطلق ما يصح أخذه من الشارع و إنشأؤه له بما هو شارع و جاعل للقوانين. فعلى الأول لا يصح تقسيم الحكم إلى التكليفى و الوضعى، لعدم تعلق مثل الملكيه و الزوجيه و سببيه الدلوک بفعل المكلف بلا واسطه و ان تعلق به مع الواسطه كترتب جواز أنحاء التصرفات على الملكيه الحاصله بأسبابها، فعلى هذا المعنى تخرج الوضعيات عن كونها أحكاماً شرعيه، إذ ليس فيها جهه الاقتضاء - بعثاً و زجراً - و التخيير.

و على الثانى يصح تقسيم الحكم الشرعى إليهما، لأن المناط فيه كونه مما تناله يد الجعل التشريعى، و من المعلوم صدقه على الحكم الوضعى كالتكليفى، فكما يمكن اعتبار لا- بديّه فعلٍ و حرمان آخر بقوله: «أقم الصلاه» و «حرّم عليكم الميته و الدم» كذلك له جعل الملكيه للحائز بقوله: «من حاز ملكك» فان ملكيه المحوز للحائز من المجعولات الشرعيه. و عليه فلا إشكال فى صحه انقسام الحكم

التكليفى و الوضعى، بداهه (١) أن الحكم و إن لم يصح تقسيمه إليهما ببعض (٢) معانيه و لم يكاد يصح إطلاقه (٣) على الوضع، إلا (٤) أن صحه تقسيمه بالبعض الآخر إليهما، و صحه (٥) إطلاقه عليه بهذا المعنى (٦) مما لا يكاد ينكر كما لا يخفى. و يشهد به (٧) كثره إطلاق الحكم عليه

الشرعى إلى التكليفى و الوضعى، و لا مجال لإنكارها و التشكيك فيها.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله «لا ينبغي» و قد عرفت توضيحه.

(٢). و هو كونه خصوص «الخطاب المتعلق بفعل العبد من حيث الاقتضاء و التخيير» إذ على هذا المعنى يختص الحكم بما فيه اقتضاء الفعل من الوجوب و الاستحباب أو الترك من الحرمة و الكراهه، و ما ليس فيه اقتضاء أحدهما أصلاً أو فيه اقتضاء ان متكافئان و هو الإباحه. و ضميراً «تقسيمه، معانيه» راجعان إلى الحكم.

(٣). أى: إطلاق الحكم ببعض معانيه، و هو الخطاب المتعلق بفعل العبد... إلخ.

(٤). متعلق ب «و ان لم يصح» يعنى: أن الحكم الشرعى - بمعنى مطلق ما يؤخذ من الشارع فى وعاء التشريع - يصح تقسيمه إلى التكليفى و الوضعى، لكونه مشتركاً معنوياً بينهما، و كذا بمعنى المحمولات الشرعيه المنتسبه إلى الموضوعات، فضمير «تقسيمه» راجع إلى الحكم، و ضمير «إليهما» إلى التكليفى و الوضعى.

(٥). معطوف على «صحه تقسيمه» و «مما لا يكاد» خبر «أن صحه».

(٦). أى: إطلاق الحكم الشرعى على الوضعى بهذا المعنى و هو ما يصح أخذه من الشارع.

(٧). يعنى: يشهد بصحه تقسيم الحكم إلى التكليفى و الوضعى كثره إطلاق الحكم على الوضعى فى كلمات العلماء، و حيث عدّوا الملكيه و الزوجيه و الحريه و الرقيه أحكاماً شرعيه. و توهم كون هذا الإطلاق فى كلماتهم على نحو التجوز لاختصاص الحكم بالتكليف، فاسد، لأنه خلاف الأصل و منوط بقريته مفقوده

فى كلماتهم. و الالتزام بالتجوز فيه (١) كما ترى.

و كذا (٢) لا وقع للنزاع فى أنه محصور فى أمور مخصوصه كالشرطيه و السببيه و المانعيه كما هو المحكى عن العلامه (٣)، أو مع زياده عليه و العلاميه (٤)، أو مع زياده الصحه و البطلان (٥) و العزيمه

فى المقام.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى إطلاق الأصحاب الحكم على الوضعى، و «كما ترى» خبر و الالتزام. و قد تقدم توضيحه بقولنا: «و توهم كون هذا الإطلاق...» و ضمير «عليه» راجع إلى الوضعى.

(٢). هذا بيان للأمر الثالث و هو كون الأحكام الوضعيه محصوره فى عدد معين و عدمه، و حاصله: أنه وقع الخلاف فى أن الأحكام الوضعيه هل هى محصوره أم لا؟ و على الأول وقع الخلاف أيضا فى عددها، و المصنف (قده) يدعى أنه لا مسرح لهذا الخلاف، لوجهين: أحدهما عدم الوجه فى تخصيص الحكم الوضعى بما ذكره بعد وضوح إطلاق الحكم على غيره أيضا كالحرية و الرقيه. و الآخر عدم ترتب ثمره علميه و لا عمليه على حصر الحكم الوضعى و عدمه. فالحق حينئذ أن يقال: ان كل ما لا يكون تكليفاً سواء أ كان له دخل فى التكليف أو متعلقه أم لم يكن له دخل فيهما مع فرض إطلاق الحكم عليه فى كلماتهم يكون ذلك هو الحكم الوضعى.

(٣). و عن السيورى و غيرهما، و الظاهر أن المراد الشرطيه و السببيه و المانعيه للتكليف.

(٤). كما هو المحكى عن الشهيد الثانى، و مثال العلاميه خفاء الجدران المجعول علامه على حد الترخص، و جعل الجدى خلف المنكب الأيمن علامه لقبه أهل العراق، لكن حكى عنه احتمال رجوعهما إلى السبب، و العلاميه إلى الشرط.

(٥). مطلقاً كما عن ظاهر الحاجبى و العضىدى، أو فى خصوص المعاملات كما

عن بعض الشافعيه، و أما فى العبادات فقد حكم بكونهما عقليين. و اختار المصنف (قده) فى مسأله اقتضاء النهى للفساد و عدمه قولاً آخر، فذهب إلى كونهما مجعولين فى المعاملات، و فى العبادات الثابته بأمر ظاهرى أو اضطرارى كالصلوات العذريه المحرزه شرائطها بالأمارات الشرعيه كالإتيان بها إلى الجهه التى شهدت البينه بكون القبله فيها، و كفعلها فى لباس مستصحب الطهاره، أو فى آخر الوقت خاليه عن السوره، فان حكم الشارع بتماميتها فى هذه الصور و نظائرها مع عدم وفائها بتمام مصلحه الواقع هو المقصود من مجعوليهِ الصحه. و أما إذا كان المأمور به الاضطرارى أو الظاهرى وافياً بتمام ملاك المأمور به الاختيارى أو بمعظمه بحيث لا يقتضى الباقي تشريع وجوب الإعاده أو القضاء، فالصحه غير مجعوله، بل هى أمر واقعى يعنى من اللوازم العقليه للإتيان بالمأمور به، و كذا فى الإتيان بالمأمور به الأولى.

\*\*\*\*\*

(١). حُكى زيادتهما عن الحاجبى و العضدى، و الأولى عن الآمدى، و قد يقال بكونهما حكيمين تكليفيين، إذ العزيمه لزوم فعل شىء كالمركعتين الأخيرتين من الرباعيه للمسافر المقيم، أو لزوم تركه كهاتين الركعتين للمسافر غير المقيم فى غير مواطن التخيير. و الرخصه جواز الفعل أو الترك كسقوط الأذان فى موارد. لكنها غير الإباحه، ضروره أن الأذان عباده، و لا معنى لجواز العباده بمعنى الإباحه، إذ لا بد فى العباده من الرجحان، فلا يعقل تساوى فعل العباده و تركها.

(٢). حكى عن صلاح الدين: أن القرافى زاد التقديرات و الحجاج، و المراد بالأول تنزيل الموجود منزله المعدوم كتنزيل الماء الموجود المحتاج إلى شربه منزله عدمه فى تشريع جواز التيمم، أو العكس كتنزيل المقتول منزله الحى فى ملكيه الديه لتورث، إذ لا يرث الوارث إلا ما ملكه الميت حال حياته، و المفروض أن الديه تجب بالموت لا قبله، فينزل الموت منزله الحياه. و بالثانى مطلق الحجج. ثم ان المحكى عن فوائد العلامه الطباطبائى (قده) «عد شىء جزءاً أو خارجاً من

أو (١) ليس بمحصور، بل كل ما ليس بتكليف مما له دخل فيه (٢) أو في متعلقه (٣) و موضوعه (٤)، أو (٥) لم يكن له دخل مما (٦) أطلق عليه الحكم

الحكم الوضعى، و كذا كون اللفظ موضوعاً لمعناه المعين شرعاً و عن غيره عدّ حجيه الإجماع من الحكم الوضعى.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «محصور» يعنى: لا وقع للنزاع فى الحصر و عدمه.

(٢). أى: فى التكليف، و الدخيل فى نفس الحكم هو ما سيأتى فى القسم الأول فى كلام المصنف، و ذلك كالأستطاعه الدخيله فى توجه خطاب و جوب الحج إلى المكلف.

(٣). أى: فى متعلق التكليف، و هو القسم الثانى، كالجزيئيه و الشرطيه للمكلف به كالصلاه و الحج، فشرطيه الاستقبال فى الصلاه و مانعيه لبس ما لا يؤكل فيها حكمان شرعيان وضعيان، و هكذا.

(٤). أى: فى موضوع التكليف، كالزوجيه و الملكيه اللتين يترتب عليهما آثار شرعيه من جواز الاستمتاع و جوب النفقه و غيرهما من الآثار المترتبه على الزوجيه، و جواز الهبه و شراء المملوك للعتق الواجب و غيرهما من الآثار المترتبه على الملكيه.

(٥). معطوف على «كان» المقدر الذى يتعلق به «مما» يعنى: كان مما له دخل أو لم يكن مما له دخل، و غرضه أن بعض الأحكام الوضعيه مع عدم دخله فى موضوع الحكم التكليفى و لا فى متعلقه يصح عده من الأحكام الوضعيه و ان لم يترتب عليه التكليف، و ذلك كحجيه الأدله غير العلميه، فانها - بناءً على استقلالها فى الجعل و عدم انتزاعها عن حكم تكليفى - تكون حكماً وضعياً. و كذا الوكاله على ما قيل.

(٦). بيان للموصول فى «ما ليس بتكليف» و حاصله: أنه لا وجه للنزاع فى حصر الحكم الوضعى و عدمه كما عرفت، و ضمير «عليه» راجع إلى الموصول فى «مما».

ص: ٢٥٣

فى كلماتهم، ضروره (١) أنه لا وجه للتخصيص بها (٢) بعد كثره إطلاق الحكم فى الكلمات على غيرها. مع أنه (٣) لا تكاد تظهر ثمره مهمه علميه أو عمليه للنزاع فى ذلك (٤)، و إنما المهم (٥) فى النزاع هو أن الوضع كالتكليف فى أنه مجعول تشريعاً بحيث يصح انتزاعه بمجرد إنشائه،

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «و كذا لا وقع للنزاع» و هو إشارة إلى أول الوجهين، و قد تقدم بقولنا: «أحدهما عدم الوجه فى تخصيص... إلخ».

(٢). هذا الضمير و ضمير «غيرها» راجعان إلى المذكورات، أو إلى أمور مخصوصه.

(٣). الضمير للشأن، و هذا إشارة إلى الوجه الثانى المتقدم بقولنا: «و الآخر عدم ترتب ثمره علميه...» و يمكن أن تكون الثمره جريان الأصل فيما يعد من الأحكام الوضعيه و عدم جريانه فيما لا يعد منها.

(٤). أى: فى الحصر و عدمه.

(٥). بعد أن فرغ من الأمور الثلاثه شرع فى تحقيق الحكم الوضعى و التفصيل بين أقسامه، و حاصل ما أفاده: أنه لا وقع للنزاع فى حصر الحكم الوضعى و عدمه لعدم كونه مهماً، بل المهم تحقيق كون الوضع كالتكليف فى صحه جعله و إنشائه بالاستقلال، و عدم كونه كالتكليف فى قابليته للإنشاء بالاستقلال، و المصنف (قده) اختار التفصيل فى ذلك بين الأمور المعدوده من الأحكام الوضعيه، و حاصله: أن تلك الأمور على أقسام ثلاثه:

أحدها: ما لا يقبل الجعل الشرعى أصلاً لا استقلالاً و لا تبعاً.

ثانيها: ما يقبله تبعاً للتكليف و لا يقبله أصاله و استقلالاً.

ثالثها: ما يقبل كلاً من الجعل الاستقلالى و التبعى، و سيظهر تفصيل كل من هذه الأقسام إن شاء الله تعالى.

أو غير مجعول كذلك (١) بل إنما هو منتزع عن التكليف و مجعول بتبعه «-» و يجعله (٢).

\*\*\*\*\*

(١). أى: تشريعاً، و ان كان مجعولاً تكوينياً للشارع بما هو خالق هويّات الممكنات.

(٢). الضميران راجعان إلى التكليف. ثم ان هذا مبنى على مختاره من كون الحكم التكليفي من الاعتبارات الجعليه و المعاني الإنشائية التي تنالها يد التشريع سواء أ كان بلفظ الإنشاء كصيغته «افعل» أم بلفظ الأخبار مثل «هذا واجب و ذاك حرام» و أما بناءً على كون حقيقه الحكم مجرد العلم بالصلاح و الفساد من دون استتباعه للشوق المحرك للعضلات الباعث على إيجاد الفعل أو على الأمر بإيجاده أو كونه هو الشوق المؤكد المعبر عنه بالحاله النفسائيه البعثيه فلا يبقى إنشاء، بل جميع الخطابات إخبار عن المصالح و المفساد و الترجمات النفسيه.

=====

(-). لا- يخفى ما فى جعل الانتزاعيه مساوقه للتبعيه من المسامحه، ضروره أن الأمور الانتزاعيه لاحظ لها من الوجود، لكون الموجود خارجاً أو اعتباراً هو منشأ الانتزاع، مع وضوح اقتضاء التبعيه لتعدد الوجود المنوط بتعدد الإيجاد كلوازم الوجود المجعوله بتبعه، و كتبعيه و جوب مقدمه لوجوب ذيهها بناءً على الملازمه، فان المجعول متعدد حقيقه، لا أنه و جوب واحد ينسب إلى ذى المقدمه بالذات و إلى مقدمته بالعرض. و حيث ان المعاني الانتزاعيه كما سيأتى بيانه لا تقرر لها إلا فى الذهن، فاللازم التعبير بوجودها عَرَضاً فى قبال وجود ما ينتزع منه بالذات، لعدم كون المجعول بالعرض مجعولاً- حقيقه، و لا- يصح إطلاق الوجود التبعي عليها المتقوم بتعدد المجعول حقيقه، غايته يتبع أحدهما الآخر. هذا ما أفاده المحقق الأصفهاني بتوضيح منّا(«).

و الظاهر تماميته، للفرق بين سنخى الوجود التبعي و العرضي كما أفاده، و المعنى الانتزاعي من الثانى لا- الأول. و كلمات المصنف (قده) مختلفه، فعبر

ص: ٢٥٥

و التحقيق أن ما عُدَّ من الوضع على أنحاء:

منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً لا استقلالاً و لا تبعاً و ان كان مجعولا تكويناً عَرَضاً بعين جعل موضوعه كذلك (١).

\*\*\*\*\*

(١). أى: تكويناً، كجعل دهنه الدهن، فانها مجعوله تكويناً بجعل الدهن و إيجاده.

ثم إنه قد يتوهم التنافى بين ما أفاده المصنف (قده) فى أول البحث من صدق الحكم ببعض معانيه على الوضع و بين ما أفاده هنا من إخراج القسم الأول من الأحكام الوضعيه طرّاً، لأنها غير مجعوله لا استقلالاً و لا تبعاً، إذ لا يتمشى صدق الحكم الشرعى على ما لا يقبل الجعل أصلاً.

لكنه مندفع بأن حقيقه الحكم الوضعى و ان كانت متقومه بأحد نحوى الجعل، إلا أن ذكر القسم الأول - الخارج عن الأحكام الوضعيه حقيقه - إنما هو للمماشاه مع القوم حيث عدوا السببيه للتكليف مثلاً - من الوضعيات، مع وضوح عدم صدق ضابط الحكم بمعنى المجعول الشرعى التأسيسى أو الإمضائى عليها، و لأجل

=====

تاره بأن الانتراعيات موجوده عرضاً، لقوله فى الحاشيه: «فيكون كل واحد منهما مجعولاً - بالعرض تشريعاً بعين جعل الآخر بالذات، و هذا كما أنه جعل الماهيه تكويناً موجباً لجعل لوازمها بالعرض كذلك بعين ذاك الجعل» (١) و عليه فمقصوده من الجعل التبعى هنا هو الجعل العرضى، و قوله فى المتن: «و ان كان الصحيح انتزاعه من إنشائه و جعله» يدل عليه أيضاً. و عبّر أخرى بما يدل على تعدد الوجود كما هو ظاهر كلامه فى بحث الأقل و الأكثر الارتباطيين: «و ان الجزئيه مسبيه عن التكليف، بداهه أن السببيه و المسبيه تقتضيان الاثنييه لا الاتحاد و العينيه» و هذا كما ترى لا يلائم الوجود العرضى المدعى هنا. و مع هذا التهافت بين الكلامين يشكل توجيه التبعيه التى اصطلح عليها هنا، فتأمل فى العبارة.

ص: ٢٥٦



و منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف (١).

و منها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه و تبعاً (٢) للتكليف بكونه (٣) منشئاً لانتزاعه و إن كان الصحيح انتزاعه (٤) من إنشائه و جعله، و كون التكليف من آثاره و أحكامه على ما يأتي الإشارة إليه.

التنبية على هذه النكته قال المصنف: «أن ما عُيِّد من الوضع على أنحاء...» و لم يقل: «الأحكام الوضعيَّة على أنحاء...» و يؤكد تعبيره في الحاشية: «لا إشكال أيضاً في تطرق الجعل و سرايته إلى الوضع في الجملة» لا بالجملة، فتأمل في العبارة حقه.

\*\*\*\*\*

(١). كانتزاع الجزئية لجزء المركب كالسوره من الصلاة، فان إيجاب مركب خاص يوجب قهراً اتصاف كل واحد من أجزائه بالجزئية للواجب، و اتصاف الخصوصية الوجودية كالستر و لبس ما لا يؤكل بالشرطيه و المانعيه، و يكون إيجاب المركب أصله ب «صلِّ» إنشاءً لتلك الأمور الانتزاعيه تبعاً.

(٢). معطوف على «استقلالاً» و الظاهر زياده كلمه «بإنشائه» للاستغناء عنها بنفس الجعل، و ضميره راجع إلى «ما يمكن» المراد به الأمر الوضعي. و الجعل الاستقلالي في هذا القسم كأن يقول من بيده الاعتبار: «هذه الدار ملكك لزيد» و التبعي كأن يقول: «يجوز لزيد أن يتصرف في هذه الدار بما يتوقف على مالكيته لها» و كأن يقول تاره: «يا فلان افصل خصومه هذين المترافعين» فينتزع منه جعل منصب القضاء، و أخرى: «فاني جعلته عليكم حاكماً» فانه عليه السلام بهذا الإنشاء جعل منصب الحكومه بنحو العموم لمن كان أهلاً له.

(٣). أي: بكون التكليف منشئاً لانتزاع الوضع، كانتزاع حجيه الأماره من وجوب العمل بها على ما قيل.

(٤). أي: انتزاع الوضع، و الضمائر من «إنشائه إلى أحكامه» راجعه إلى الوضع، و «ان كان» وصلية.

ص: ٢٥٧

\*\*\*\*\*

(١). و هو ما لا تناله يد التشريع لا أصالته ولا تبعاً. و محصل ما أفاده فيه: أنهم اختلفوا في مجعوليته سببياً شياً للتكليف - و كذا أخواتها الثلاث - على أقوال ثلاثة.

الأول: أنها مجعولة بالاستقلال كما نسبه الشيخ الأعظم إلى المشهور بقوله:

«ان الحكم الوضعي حكم مستقل مجعول كما اشتهر في ألسنة جماعه أولاً».

الثاني: أنها منتزعة عن التكليف المترتب على موضوعاتها كانتزاع السببية عن وجوب الصلاة المترتب على الدلوكة في مثل: «أقم الصلاة لدلوكة الشمس» و يستفاد هذا من ردّ شيخنا الأعظم لكلام شارح الوافيه بقوله: «فانه إذا قال لعبده:

أكرم زيداً ان جاءك، فهل يجد المولى من نفسه أنه أنشأ إنشاءين و جعل أمرين أحدهما وجوب إكرام زيد عند مجيئه، و الآخر كون مجيئه سبباً لوجوب إكرامه؟ أو أن الثاني مفهوم منتزع من الأول لا يحتاج إلى جعل مغاير لجعله، و لا إلى بيان مخالف لبيانه، و لهذا اشتهر في ألسنة الفقهاء سببياً الدلوكة و مانع الحيز، و لم يرد من الشارع إلا إنشاء طلب الصلاة عند الأول و طلب تركها عند الثاني».

الثالث: أنها منتزعة عن الخصوصيه التكوينية القائمها بما هو سبب أو شرط أو مانع، فليست مجعولة بالاستقلال و لا منتزعة عن التكليف كما سيظهر.

و المصنف اختار الوجه الأخير و أبطل الأولين. أما بطلان القول الأول، فلأن لازمه تأثير المتأخر في المتقدم، حيث ان أجزاء العله متقدمه على المعلول، فإذا فرض توقف بعض أجزائها على وجود المعلول لزم تأثير المتأخر - أعني المعلول - في المتقدم، و هذا غير معقول. و تطبيقه على المقام: أن الأمر الانتزاعي متأخر عن منشأ الانتزاع، إذ لو لا وجود المنشأ لا معنى لانتزاع شياً منه، مع أن مقتضى سببياً شياً للتكليف هو تقدمه عليه، لكون السبب في مرتبه العله، و التكليف في مرتبه المعلول. و عليه فالإلتزام بانتزاع السبب عن التكليف يستلزم كون المتأخر عن التكليف متقدماً عليه و المتقدم عليه متأخراً عنه، و هذا معنى اجتماع

المتقابلين المستحيل.

هذا فى السببىه، و كذا الحال فى الشرطىه و المانعىه، فان شرط التكليف و مانعه فى رتبه متقدمه على المشروط و الممنوع، فالالتزام بانتزاعيتهما يقتضى تأخرهما، و هو تأخر ما هو المتقدم، و ذلك باطل.

و أما بطلان القول الثانى المعزى إلى المشهور فلأن هذه الأمور لو كانت مجعوله بالاستقلال لزم الخلف، إذ لو كانت السببىه و أخواتها دائره مدار الجعل المستقل فاللازم امتناع انتزاعها من غيرها، مع وضوح بطلانه، لصحه انتزاعها و ان لم تنشأ السببىه للدلو ك مثلاً، بل أنشئ الوجوب للصلاه عند الدلو ك بأن قال:

«إذا زالت الشمس فصل» فان المنشأ هو الوجوب عند الدلو ك، و يصح انتزاع السببىه من نفس هذا الإنشاء، و لزم عدم صحه انتزاعها له، ان لم يترتب وجوب الصلاه عليه و إن أنشئت السببىه له.

و بعد وضوح بطلان هذين القولين يتعين المصير إلى كون منشأ انتزاع السببىه و غيرها هى الخصوصيه الذاتيه القائمه بذات السبب و الشرط و نحوهما من أجزاء العله، إذ لو لم تكن تلك الخصوصيه الموجهه للربط الخاص بين السبب و المسبب المقتضى لتأثير السبب فيه لأثر كل شىء فى كل شىء، كتأثير الماء فى الإحراق و النار فى التبريد، و من المعلوم فساد، بدهه وجود الربط التكوينى الخاص بين أجزاء العله به تؤثر فى المعلول، و لو لا هذه العلقه اللزوميه لزم اختصاص بعض الأسباب ببعض المسببات بلا مخصص، و هو يرجع إلى التخصيص بلا مخصص و إلى الترجيح بلا مرجح، و ذلك محال.

و حيث ان المناط فى السببىه تلك الخصوصيه الذاتيه المقتضيه للتأثير فلا يعقل تحققها بالإنشاء و الجعل، لعدم كونها من سنخ الاعتباريات المتقومه باعتبار من بيده الأمر، فإنشاؤها لا يؤثر فى وجود تلك الخصوصيه تكويناً، فقوله: «الدلو ك سبب لوجوب الصلاه» لا يقتضى حدوث السببىه له تعبداً، لأن سببىه شىء للتكليف

كالسببيه (١) و الشرطيه (٢) و المانعيه (٣) و الرافعيه (٤) لِمَا (٥) هو سبب التكليف و شرطه و مانعه و رافعه، حيث إنه (٦) لا يكاد يعقل

لا- تختلف عن سببيه مثل النار للإحراق، و شرطيه شىء له لا تختلف عن شرطيه مثل المجاوره و المحاذاه بين النار و المحترق بها، و مانعيه شىء له كمانعيه الرطوبه عن الإحراق، فهى أمور تكوينيه، فكما لا يعقل صيروره شىء حجرًا بمجرد الجعل و التشريع فكذا سببيه مثل بلوغ المتعاقدين لتأثير العقد فى إفاده ملكيه الثمن و المثلن للبائع و المشتري لأجل خصوصيه فيه يفقدها الصبى المميز الذى يقل سنه عن البلوغ بساعه مثلاً.

فالمتحصل: أن السببيه لا تنتزع عن التكليف المترتب على موضوعه، لتأخره عن السببيه، و إلا يلزم تأثير المتأخر فى المتقدم. و عليه فلا مجال للالتزام بما ذهب إليه الشيخ الأعظم من انتزاعها من التكليف، كما لا تكون مجعوله بالاستقلال.

فلا محيص عن الذهاب إلى كون منشأ انتزاع السببيه و نحوها من أجزاء العله هى الخصوصيه الذاتيه التى تكون ثابتة لها تكويناً بتبع تكوين نفس السبب و الشرط و غيرهما كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). نظير الدلوک لوجوب الصلاه، و الحيازه لملكيه المباح المحوز، إذ لا فرق فى السببيه لحکم بين كونه تكليفاً و وضعياً.

(٢). نظير الاستطاعه الشرعيه لوجوب الحج.

(٣). كالعجز المانع عن التكليف بالطهاره المائيه.

(٤). كالمرض الطارئ على من تمكن من الحج مباشره مع كون المرض مما لا يرجى زواله، فانه رافع لوجوب الحج مباشره و موجب للاستتابه، و كأحد نواقض الوضوء الرافع لجواز الدخول فى المشروط بالطهاره.

(٥). متعلق بالسببيه و أخواتها.

(٦). الضمير للشأن، و هذا شروع فى إبطال احتمال كون السببيه و نحوها منتزعه عن الحكم التكليفى لتكون مجعوله تشريعاً تبعاً كما ذهب إليه بعض، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «أما بطلان القول الأول فلأن لازمه تأثير...».

انتزاع هذه العناوين لها من التكليف (١) المتأخر عنها ذاتاً حدوثاً (٢) و ارتفاعاً (٣)، كما أن اتصافها (٤) بها ليس إلا لأجل ما عليها من (٥)الخصوصية

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «انتزاع» و ضميراً «لها، عنها» راجعان إلى السببيه و أخواتها.

(٢). كما فى السبب و الشرط و المانع، أما الأولان فترتب الحكم عليهما ترتب المعلول التكويني على سببه و شرطه. و أما الأخير فلتقدمه على عدم التكليف، لاستناد هذا عدم إليه بعد فرض تحقق كل ما له دخل فى وجود المعلول إلا عدم المانع، فإذا كان عدم التكليف متأخراً عن وجود المانع فلا محاله يكون وجود التكليف متأخراً عنه حفظاً لمرتبه النقيضين، فالمانعيه كالسببيه و الشرطيه مقدمه على حدوث التكليف كما هو واضح.

(٣). كما فى الرفع، فانه مقدم على بقاء التكليف، لاستناد بقاءه إلى عدم الرفع كاستناد حدوثه إلى عدم المانع، و إذا كان عدم الرفع مقدماً على بقاء التكليف فوجوده أيضاً مقدم عليه، حفظاً لمرتبه النقيضين. و ما فى بعض الحواشى من إرجاع الارتفاع إلى كل من المانع و الرفع لا يخلو من شىء، فان المانع يزاحم المقتضى فى مقام تأثيره، فهو كالسبب و الشرط مقدم على نفس الشىء، بخلاف الرفع.

و لعل الأولى تبديل «ارتفاعاً» ب «بقاء» و ان كان الرفع دالاً على البقاء فى قبال الحدوث.

و بالجملة: فالمانع يمنع الحدوث، و الرفع يرفع البقاء، فالأول دفع و الثانى رفع.

(٤). يعنى: اتصاف المذكورات - من سبب التكليف و شرطه و مانعه و رافعه - بالسببيه و الشرطيه و المانعيه و الرافعيه. و غرضه الإشاره إلى مذهبه من كون منشأ انتزاع هذه الأمور نفس الخصوصيه التكوينييه التى تكون فى السبب و أخواته، دون الجعل الشرعى، و قد عرفت توضيحه.

(٥). بيان للموصول فى «ما عليها» و الضمير راجع إلى السبب و الشرط و المانع و الرفع، و الأولى ذكر ضمير «هى» بين «ما» و «عليها» كما لا يخفى.

المستدعيه لذلك (١) تكويناً، للزوم (٢) أن يكون في العله بأجزائها ربط خاص به (٣) كانت مؤثره (مؤثراً) في معلولها لا في غيره (٤) و لا غيرها (٥) فيه، و إلاّ لزم (٦) أن يكون كل شىء مؤثراً في كل شىء (٧).

و تلك الخصوصيه لا تكاد توجد فيها (٨) بمجرد إنشاء مفاهيم

\*\*\*\*\*

(١). أى: لاتصاف هذه الأمور بالسببيه و الشرطيه و المانعيه و الرافعيه. و الأولى تبديل «المستدعيه» ب «المقتضيه».

(٢). تعليل لقوله: «ليس إلاّ لأجل و قوله «تكويناً» قيد ل «الخصوصيه» يعنى: أن الخصوصيه التكوينيّه اقتضت الاتصاف المزبور.

(٣). أى: بذلك الربط الخاصّ كانت العله مؤثره، و ضمير «أجزائها» راجع إلى العله، و المراد بالأجزاء هو المقتضى و الشرط و عدم المانع.

(٤). أى: لا فى غير هذا المعلول الخاصّ من سائر معاليل العلل الأخرى.

(٥). أى: و لا غير العله فى المعلول، فالربط الخاصّ يقتضى عدم تأثير كل عله فى معلول معين، للزوم السنخيه، فسخونه الماء و الإحراق لا تؤثر فيهما إلاّ عله معينه و هى النار.

(٦). يعنى: و ان لم يكن فى أجزاء العله ربط خاص لزم أن يكون كل شىء مؤثراً فى كل شىء، لما عرفت من أن تأثير كل جزء من أجزاء العله سواء أ كان سبباً أم غيره لا بد من استناده إلى خصوصيه ذاتيه فيه بها يؤثر فى المعلول، و تلك الخصوصيه لا تقبل الجعل الشرعى لا أصاله و لا تبعاً.

(٧). و إلاّ يلزم الاختصاص بلا مخصص، كما نبه عليه فى الحاشيه.

(٨). يعنى: تلك الخصوصيه التكوينيّه لا توجد فى السبب و الشرط و المانع و الرافع بمجرد الإنشاء مع قصد حصولها، لفرض عدم كونها كالأحكام التكليفيه و بعض الوضعيات من الأمور الاعتباريه، فان التكوين لا يوجد بالتشريع، فاندفع بقوله:

«و تلك الخصوصيه» احتمال الجعل الاستقلالى للسببيه و أخواتها كما نسب إلى

المشهور.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: مفهوم السببيه و أخواتها.

(٢). بناءً على كون النسخه «و بمثل» فهو معطوف على «بمجرد» يعنى: أن تلك الخصوصيه لا توجد بمثل قول...، و بناءً على كونها «و مثل» فهو معطوف على «إنشاء» يعنى: بمجرد مثل قول...، و بناءً على ما فى بعض النسخ المصححه على نسخه المصنف (قده) من كون العبارة هكذا «مثل قول دلوك الشمس» يكون بياناً لإنشاء مفاهيم العناوين، و لعله أولى.

=====

(-). قد تكرر منه (قده) هنا و فى حاشيه الرسائل إطلاق السبب على الدلوك و العقد مما جعله الشارع موضوعاً لحكمه و اعتباره، و حيث ان السبب الفاعلى بمعنى ما منه الوجود سواء أ كان فى الحكم التكليفى أم الوضعى هو شخص الحاكم و المعترف، فليس المراد بالسبب ما يرادف العله التى يكون المعلول رشحاً لها، و إلاّ- لزم عدم كون المسبب - و هو الوجوب و الحرمة - فعلاً اختيارياً للشارع، و هو بديهى البطلان.

مضافاً إلى: أن السببيه غير قابله للجعل لا تكويناً و لا تشريعاً، لأنها الرشح القائم بذات السبب، و هو كسائر لوازم الماهيه لا تنالها يد الجعل التكوينى فضلاً عن التشريعى. و عليه فلا بد أن يراد بالسبب ما يكون شرطاً أو مُعدّماً مما يوجب الدعوه للإنشاء، فمثل أوقات الصلوات و الموسم و مالكيه النصاب ليست أسباباً و عللاً حقيقيه لوجوب الفرائض اليوميه و الحج و الزكاه، و إنما هى شرائط الجعل.

و القيود المأخوذه فى موضوعات الأحكام الشرعيه من هذا القبيل، لكنهم اصطالحوا على كل أمر دخيل فى التكليف بالشرط و فى الوضع بالسبب، كقولهم: «الملاقاه سبب للنجاسه، و العقد سبب للملكيه، و الدلوك شرط لوجوب الصلاه، و الاستطاعه لوجوب الحج» و لا مشاحه فى الاصطلاح، و ان كان الأولى التعبير بالموضوع مطلقاً.

فان كان هذا مقصود المصنف من السبب فهو صحيح، و اللازم حينئذ الاقتصار

لوجوب الصلاة» إنشاءً (١) لا إخباراً، ضروره (٢) بقاء الدلوک علی ما هو علیه قبل إنشاء السببیه له من كونه واجداً لخصوصیه مقتضیه لوجوبها، أو فاقداً لها (٣)،

\*\*\*\*\*

(١). و هو قصد حصول المعنى باللفظ أو ب آله أخرى كالفعل فى المعاطاه، و المراد بالإخبار هو الحكايه عن تحقق المعنى فى موطنه المناسب له. و مقصوده (قده) أن ما تقدم من امتناع إيجاد خصوصيه السببیه فى مثل الدلوک بقوله: «الدلوک سبب لوجوب الصلاة» إنما هو إذا كان الكلام إنشاءً أى قُصد به تحقق أحد هذه العناوين كالسببیه بمجرد هذا الجعل ممن بيده أمر التشريع، و أما إذا قصد بهذا الكلام الإخبار عن ثبوت الخصوصيه الذاتيه للدلوک و نحوه فعدم تحقق السببیه بهذا الكلام واضح، لعدم اقتضاء الإخبار و الحكايه تحقق هذه العناوين أصلاً، إذ لو كانت موجوده فى الواقع كان الإخبار صدقاً و إلا فهو كذب، و ليس شأن الخبر إيجاد ما ليس بموجود، و إنما هو شأن الإنشاء.

نعم لا تنحصر فائده الإنشاء فى التسبب به إلى وجود معنى فى الخارج، بل قد يتوسل به إلى تحقق ما هو ملزوم ذلك المعنى أو لازمه، فيجعل مثلاً إنشاء سببیه الدلوک لوجوب الصلاة كناية عن إنشاء وجوبها، بعد أن كان المقصود جعل الوجوب، و إنما الممتنع جعل نفس السببیه و أخواتها، فلا تغفل.

(٢). تعليل لقوله: «لا- يكاد يوجد» و هذا إشاره إلى بطلان القول المنسوب إلى المشهور من كون السببیه و أخواتها مجعوله بالاستقلال، و قد تقدم توضيحه.

(٣). أى: للخصوصيه، فلو كان الدلوک واجداً لتلك الخصوصيه لم يؤثر الإنشاء

=====

على الشرط و المانع، و إخراج السبب عن محل البحث. لكن قد ياباه تصريحه بأن سببیه الدلوک و العقد ناشئه من خصوصيه ذاتيه فيهما أوجبت انتزاع السببیه منهما لا عن الحكم الشرعى المترتب عليهما، و كذا قوله فى آخر كلامه: «فظهر بذلك أنه لا منشأ لانتزاع السببیه و سائر ما لأجزاء العله» الظاهر فى إرادته المقتضى المقابل للشرط و المانع. فتأمل فى العبارة.

ص: ٢٦٤



و أن (١) الصلاة لا تكاد تكون واجبه عند الدلوک ما لم يكن هناك ما (٢) يدعو إلى وجوبها، و معه (٣) تكون واجبه لا محاله و ان لم يُنشأ السبب للدلوک أصلاً.

و منه (٤) انقذح أيضا عدم صحه انتزاع السبب له حقيقه من إيجاب الصلاة عنده (٥)، لعدم اتصافه (٦) بها بذلك ضروره.

نعم (٧) لا بأس

في جعل السبب، و لو كان فاقداً لها فكذلك، إذ لا معنى لتأثير التشريع في التكوين بإعطاء ما هو فاقد له.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «بقاء» و هو متمم التعليل.

(٢). المراد بالموصول هو تلك الخصوصيه القائمه بالدلوک، و ضمير «وجوبها» راجع إلى الصلاة.

(٣). الضمير راجع إلى الموصول المراد به الخصوصيه، يعنى: و مع تلك الخصوصيه تكون الصلاة واجبه لا محاله و ان لم تنشأ السبب للدلوک أصلاً.

(٤). يعنى: - و من عدم كون منشأ انتزاع السبب إلا الخصوصيه الذاتيه دون إنشاء السبب له - ظهر عدم صحه انتزاع السبب حقيقه للدلوک من مثل إيجاب الصلاة عنده بدون تلك الخصوصيه حتى تكون السبب مجعوله. و هذا إشاره إلى بطلان القول بكون السبب و أخواتها مجعوله بتبع التكليف، و قد عرفت توضيحه. و هذا و ان تقدم بيانه في المتن، لكنه لا بأس بإعادته لأجل التمهيد لأمر آخر و هو بيان ما يراد من إطلاق السبب على الدلوک في الأخبار، و سيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى.

(٥). هذا الضمير و ضمير «له» راجعان إلى الدلوک.

(٦). أى: لعدم اتصاف الدلوک بالسبب بسبب إيجاب الصلاة عنده.

(٧). استدراك على «عدم صحه انتزاع السبب له حقيقه» و غرضه: أنه لا مانع من إطلاق السبب على الدلوک مجازاً و لو بلحاظ تلازمهما في الوجود، لعدم

باتصافه (١) بها عنايه، و إطلاق (٢) السبب عليه مجازاً، كما لا بأس (٣) بأن يعبر عن إنشاء وجوب الصلاه عند الدلوک مثلاً بأنه سبب لوجوبها، فكنى ( فيكنى ) به (٤) عن الوجوب عنده.

فظهر بذلك (٥): أنه لا- منشأ لانتزاع السببيه و سائر ما لأجزاء العله (٦) للتكليف إلا- عما «-» ( ما ) هي عليها (٧) من الخصوصيه الموجه لدخل

انفكاك وجوب الصلاه عن الدلوک، فانهما متلازمان وجوداً، و لا ينفك أحدهما عن الآخر، كعدم انفكاك المسبب عن سببه، و إلا- فلا- سببيه و لا مسببيه حقيقه، لكون سببيه الدلوک و وجوب الصلاه معا معلولين لتلك الخصوصيه التكوينيّه، فاتصاف الدلوک بالسببيه بإيجاب الصلاه عنده من دون تلك الخصوصيه يكون مجازاً، أو لإناطه المجعول التشريعي به، فيكون ثابتاً بثبوت التشريعي و من خصوصياته، فينسب الجعل إليه مجازاً.

\*\*\*\*\*

(١). أى: باتصاف الدلوک بالسببيه بعنايه التلازم فى الوجود.

(٢). معطوف على «اتصافه» و مفسر له.

(٣). هذا دفع لما قد يتوهم - من دلاله بعض النصوص على كون الشىء الفلانى سبباً للحكم الفلانى - من أن السببيه قابله للجعل الشرعى حقيقه كقابليه الأحكام التكليفيه له. و حاصل وجه الدفع: أن هذا التعبير كنايه عن إنشاء الوجوب للصلاه مثلاً عند الدلوک، لا أن المجعول حقيقه هو السببيه كما ربما يكون ذلك ظاهر الكلام.

(٤). أى: بكونه سبباً، و ضمير «عنده» راجع إلى الدلوک.

(٥). أى فظهر - ببطلان انتزاع السببيه و أخواتها من الخطاب أصلاً لا- استقلالاً و لا تبعاً - أنه ينحصر منشأ انتزاع السببيه فى الخصوصيه الذاتيه.

(٦). كالشرط و أخويه.

(٧). الضمير راجع إلى الموصول المراد به الخصوصيه، و ضمير «هى»

=====

(-). كلمه المجاوزه زائده، إذ العبارة هكذا: لا منشأ لانتزاع السببيه... الا

كل (١) فيه على نحو غير دخل الآخر (٢)، فتدبر «-» .

راجع إلى أجزاء العله، و قوله: «عما» متعلق ب «انتزاع».

\*\*\*\*\*

(١). أى: كل واحد من أجزاء العله فى التكليف.

(٢). لدخل بعضها سبباً و الآخر شرطياً، و هكذا.

=====

الخصوصيه الموجه لدخل كل واحد من أجزاء العله فى التكليف.

(-). ينبغى قبل النظر فى كلام المصنف التنبيه على أمر محصله: أن الموجودات منحصره بلحاظ وعاء تقررها فى أقسام ثلاثه، لأنها إما خارجيه و إما ذهنيه و إما اعتباريه.

أما الأول و هو ما يكون موجودا فى عالم العين فإما أن يكون موجودا فى نفسه لنفسه بغيره و هو أنواع الجواهر من الجسم و النفس و العقل و غيرها، و إما أن يكون موجودا فى نفسه لغيره بغيره أى لموضوعه، و هذا نحو تقرر المقولات العرضيه الموجوده بوجود رابطى عدا مقوله الإضافه.

و أما الثانى فهو ما يكون ظرف تقررره و تحصله الذهن كالكليه و الجزئيه و النوعيه و الجنسيه و الفصليه و نحوها، فان معروضات هذه الاعبارات الذهنيه و المعقولات الثانيه التى هى من الخارج المحمول أمور ذهنيه لا عينيه لكن بنحو القضيه الحينيه - لا المشروطه - كما عبر به بعض المدققين (١).

و أما الثالث فهو ما يكون ظرف تقررره عالم الاعتبار، و هذا القسم و ان لم يكن له حظ من الوجود الخارجى و لا الذهنى الزائل بالذهول و غفله النفس عنه، إلا- أن له تقررا جعليا حاصلًا بتبانى العقلاء و تعاهدهم على فرض الوجود له بداعى كونه منشأ للآثار، فصقع الاعتبار برزخ بين وعاءى الوجودين العينى و الذهنى و الشاهد على وجود هذا القسم من الموجودات ظهور الآثار المترتب عليها، لامتناع ترتبها على العدم المحض.

و اعتبارات العقلاء فيما يحتاجون إليه من الأمور الاقتصادية و السياسيه لحفظ

النظام كالملكية و الزوجيه و الحريه و الرقيه و الضمان و الولايه و القضاوه و نحوها كلها من الموجودات فى عالم الاعتبار الحاصله بتبانى العقلاء عليها.

و كذا الأحكام الشرعيه، فانها أمور اعتباريه سواء أ كانت تأسيسيه كما فى الأحكام المتعلقة بالماهيات المخترعه من الصلاه و الصيام و الحج و نحوها، أم إمضائيه كما فى كثير من الاعتبارات المتداوله بين العقلاء كالبيع. و أما متعلقات الأحكام من الماهيات المخترعه فهى و ان كانت مما اعتبرها الشارع و عيّن حدودها، إلا أن صدق الحكم الوضعى عليها لا يخلو من تعسف.

و أما الأمور الانتزاعيه فحيث إنها اعتبارات متقومه بالتصور ليس لها ما يحاذيها فى الخارج أو فى وعاء الاعتبار فهى غير موجوده بالذات، و إنما يكون التقرر لمنشأ الانتزاع، و لذا تعدّ من الخارج المحمول، سواء انتزعت من الحقائق المتأصله الخارجيه كانتزاع عنوان العليه و المعلوليه من ذات العله و المعلول الخارجيتين، و الفوقيه المنتزعه من ذات السقف لا من عرض قائم به كما قيل.

أم من قيام عرض بمحل كالأبيضيه المنتزعه عن الجدار الأبيض، و كذا من قيام المقولات بمحالتها. أم من الأمور الاعتباريه كانتزاع السببيه من العقد المملّك فى وعاء الاعتبار، لوضوح عدم ترتب الملكيه تكويننا على الإيجاب و القبول، و إنما هو بالجعل و الاعتبار، و عليه فوجود الاعتبارات الانتزاعيه بالعرض لا بالتبع.

و قد تحصل مما تقدم اختلاف الحكم الشرعى و الأمر الانتزاعى حقيقه، و عدم جامع بينهما، و أن عدّ بعض الأمور من الأحكام الوضعيه مع كونها اعتبارات ذهنيه محضه - لعدم تطرق الجعل إليها لا أصاله و لا تبعاً - غير ظاهر. كما ظهرت المسامحه فى عدّ بعض الوضعيات المستقله فى الجعل كالملكيه و الزوجيه من الانتزاعيات.

إلا أن يوسع فى المعنى الانتزاعى بشموله للموجودات الاعتباريه أيضاً.

لكنك عرفت الاختلاف بين سنخى الوجودين، و لا ينبغى الخلط بينهما.

إذا عرفت ما ذكرناه تعرف أن ما أفاده المصنف (قده) - من انتزاع السببيه من ذات السبب و كونها من خارج المحمول - لا يخلو من شىء، لما أفيد من أنه خلط بين موضوعات التكاليف و ملاكاتها، فان الخصوصيه التكوينييه المقتضيه لتشريع الحكم و ان امتنع انتزاعها عن الحكم، لتأخره عنها، إلا أنه ليس محل البحث، إذا الكلام فى سبب المجعول لا الجعل، و من المعلوم عدم ترتب الحكم على موضوعه إلا بعد وجوده و فعليته، و يكون تأخره عنه رتبيا لا زمانيا، و هو بمنزله المعلول فى عدم انفكاكه عن العلة زمانا، و حينئذ يكون منشأ انتزاع السببيه - أعنى الحكم - مقارنا لوجود الموضوع.

و أورد المحقق الأصفهاني على المصنف (قدهما) بعد نفي سببيه الدلوك و كونه شرطا أو معدا حقيقه - كما تقدم فى بعض التعاليق - بما محصله: أن الشرط إما مصحح فاعليه الفاعل أو متمم قابليه القابل، و الشرطيه إما أن تكون ما هويه كاستعداد طبيعه النار باستعداد ماهوى للإحراق إذا كانت محاذيه للمحترق مع خلوه عن الرطوبه و لو لم يكن فى العالم نار و لا إحراق. و إما تكوينيه و هى ظرف وجود الشرط و المشروط خارجا كتتحقق النار و الوضع و المحاذاه و يبوسه المحل خارجا، و كتتحقق الصلاه عن طهاره، حيث ينتزع عنوان الشرطيه و المشروطيه مما هو موجود بالذات. و لا كلام فى هذين النحويين.

إنما الكلام فى الجعل القائم بالشارع، فالصلاه كما أنها مشروطه واقعا بالطهاره، لدخلها فى فاعليه الصلاه فى النهى عن الفحشاء أو فى قابليه النفس للتأثر بأثرها، كذلك لها شرطيه أخرى حاصله بتعلق الأمر بها بمثل «صل متطهرا» إذ لو لا دخلها فى ذلك كان تقييد الطلب و البعث بها لغوا، و أخذها كاشف عن دخلها فى الغرض، و من المعلوم أن شرطيه الطهاره للمطلوب بما هو مطلوب منوطه بتقييد الطلب و إناطه المطلوب بها، إذ مع إطلاق الطلب لا تتصف الطهاره إلا بالشرطيه للغرض لا للمطلوب كما هو واضح، هذا فى الشرطيه للواجب و المتعلق.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: ما لا يمكن الجعل فيه إلا تبعاً للحكم التكليفي، و هو كل ما له دخل فى المكلف به بأن يكون جزءاً أو شرطاً أو مانعاً أو قاطعاً له، و حاصل ما أفاده فى هذا القسم هو: أن جزئيه شىء للمأمور به و أخواتها لا تنتزع إلا من أمر يتعلق بأمر متعدده تقوم بها مصلحه واحده تدعو الشارع أو غيره ممن بيده الاعتبار إلى إنشاء أمر واحد و حكم فارد بتلك الأمور، و ما لم يتعلق أمر وحدانى بها لا يتصف شىء منها بالجزئيه للمكلف به، بداهه أن اتصاف شىء بكونه مأموراً به منوط بتعلق الأمر به، فاتصاف ماله دخل فى متعلق الأمر بالجزئيه و نحوها موقوف أيضاً على تعلق الأمر بجمله تلك الأمور. نعم لا يتوقف اتصاف شىء بجزئيه للمتصور أو لذى المصلحه على تعلق أمر بتلك الأمور، لكون دخله فيه تكوينياً لا اعتبارياً.

=====

و كذا فى الشرطيه للتكليف، فالدلوك مثلاً كما أنه شرط تأثير المصلحه المقتضيه لإيجاب الصلاه كذلك شرط لكون إنشاء الأمر بالصلاه مصداقاً حقيقياً للبعث، و من المعلوم أن اتصاف الدلوك بالمصداقيه للإنشاء بداعى جعل الداعى لا موقع له إلا مرحله الطلب المنوط بالدلوك، و هو أمر زائد على توقف تأثير المصلحه عليه، فالدلوك كالطهاره، فكما أنها ما لم يتقيد الأمر بها لا تتصف بالشرطيه للواجب كذلك دلوك الشمس، فهو متمم قابليه الإنشاء لانتزاع البعث منه.

و بهذا ظهر أن ما لا يقبل الجعل هو العليه بمعنى دخل شىء فى التأثير واقعا، فانها ماهويه لا جعليه تكوينياً و لا تشريعاً، و ما يقبل الجعل هو الدخل فى اتصاف الإنشاء بكونه بعثاً حقيقياً، فانها مجعوله بتبع جعل منشأ الانتزاع<sup>(١٠)</sup>.

و هذا إشكال متين، و عليه فما أفاده المصنف فى القسم الأول من عدم تطرق الجعل إليها لا يخلو من شىء.

و من هنا يظهر اندفاع توهم كفايه اختراع الماهيات الشرعيه و جعلها فى اعتبار الجزئيه و نحوها مما له دخل فى تلك الماهيات، حيث ان الجعل فيها مستلزم لتحقق وحده تقع موضوعا للأمر، فكل واحد من ذوات الأجزاء متصف بالجزئيه بالقياس إلى الوحده الاعتباريه الناشئه من قبل الجعل، فلا حازه إلى انتزاع عنوان الجزئيه من الأمر المتعلق بالمتكثرات.

توضيح الاندفاع: أن معنى اختراع الماهيات هو تصورها و لحاظها بما هي مشتمله على مصلحه مهمه باعته على الأمر، و يكون كل واحد من تلك الأمور المتكثره دخيلا فى تحصلها، و بهذه الملاحظه و ان طرأ على الملحوظ وحده ناشئه من قبل وحده اللحاظ، و به يتصف كل واحد من الأجزاء بالجزئيه للملحوظ، لكنه ليس جزءا للمأمور به، بل هو جزء للملحوظ و جزء محصّل المصلحه. و أما الجزئيه للمأمور به فتتوقف على الأمر المتعلق بالكل، و من المعلوم عدم كفايه مجرد اللحاظ فى صحه اعتبار الجزئيه و نحوها للمتكثرات بعنوان كونها أجزاء المأمور به، بل لا بد من تعلق الأمر بالماهييه حتى يتصف كل واحد من أجزائها بالجزئيه للمكلف به، فلو قال ألف مره: «جعلت الشىء الفلانى جزءا» لم يصر جزءا للمأمور به ما لم يؤخذ فى متعلق الأمر، و بمجرد أخذه فيه يصح انتزاع الجزئيه له، و لا ترتفع إلا برفع الأمر بالكل بنسخ الحكم الشرعى.

فالمتحصل: أن الجزئيه للمأمور به و كذا الشرطيه و المانعيه و القاطعيه له منتزعه عن الأمر المتعلق بعده أمور متشتمته يجمعها غرض واحد، مقيد به بأمر وجودى كالطهاره فى الصلاه، أو عدمى كعدم لبس الحرير و ما لا يؤكل فيها.

و عليه فالقسم الثانى من الأحكام الوضعيه لا يكون إلا مجعولا بتبع الحكم التكليفى، و لا جعل لها بالاستقلال، لأن جزئيه السوره مثلا لا تنتزع إلا عن الأمر المتعلق بجمله أمور، فبدون هذا الأمر لا تنتزع جزئيتها للمأمور به و ان قال الشارع:

«جعلت السوره جزءا للصلاه» لما عرفت من توقف جزئيه شىء للمأمور به

كالجزئية (١) و الشرطيه و المانعيه و القاطعيه لما هو جزء (٢) المكلف به و شرطه (٣) و مانعه (٤) و قاطعه (٥)، حيث (٦) ان اتصاف شىء بجزئيه المأمور به أو شرطيه أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالأمر بجمله أمور (٧) مقيده بأمر وجودى (٨)

على تعلق الأمر بعده أمور.

\*\*\*\*\*

(١). ليس المراد بها الجزئيه للمصلحه بمعنى الدخل فى الغرض، و لا- الجزئيه فى مقام اللحاظ المتقدم على الإنشاء، بل المراد الجزئيه التى ينتزعها العقل بعد اعتبار المولى و جعله بالأمر بمركب، و كذا الكلام فى أخواتها.

(٢). كالسوره فى الصلاه.

(٣). كالستر و الطهاره و الاستقبال فى مثل قوله: «صل متسترا و متطهرا و مستقبلا» فان تقييد الصلاه بهذه الأمور لأجل دخلها إما فى تماميه فاعليه الفاعل بصيروره الصلاه ناهيه عن الفحشاء، و إما فى قابليه القابل و هى نفس المكلف المنزجره بها عن المنكر.

(٤). كما إذا قال: «صلّ غير لابس للحريير و ما لا يؤكل» و الفرق بينه و بين القاطع هو: أن الشىء الذى يتقيد الصلاه بعدمه ان كان المطلوب منه عدم اقتران خصوص الأجزاء به فهو مانع، و ان كان مبطليته لأجل هدم الهيئه الاتصاليه المعتبره فى الصلاه كان قاطعا و ان وقع فى الأعدام المتخلله بين الأجزاء.

(٥). كما إذا قال: «صلّ غير مستدبر القبله».

(٦). تعليل لقوله: «و أما النحو الثانى فهو...» و قد عرفت توضيحه، و الأولى أن يقال: «بجزئيه للمأمور به أو شرطيه أو غيرهما له».

(٧). أى: الأمور الدخيله فى المركب قيادا و تقييدا و هى الأجزاء، كالصلاه التى تفتتح بالتكبير و تختتم بالتسليم، فينتزع الجزئيه لكل واحد من ذوات الأجزاء.

(٨). المراد به خصوص الشرط، لدخول الجزء فى قوله: «بجمله أمور».



أو عدمى (١)، ولا يكاد يتصف شىء بذلك - أى كونه جزءاً أو شرطاً (٢) للمأمور به - إلا بتبع ملاحظه الأمر بما (٣) يشتمل عليه مقيداً بأمر (٤) آخر، وما لم يتعلق بها (٥) الأمر كذلك لما كاد اتصف (٦) بالجزئيه (٧) أو الشرطيه

\*\*\*\*\*

(١). المراد به المانع و القاطع، فأخذ عدم كل واحد منهما منشأ لانتزاع المانع و القاطع.

(٢). أو مانعاً أو قاطعاً، و ان أمكن شمول الشرط - بمعنى أوسع - للمانع و القاطع، بأن يراد بالشرط مطلق ما لخصوصيته دخل فى المشروط وجودياً كان أو عدمياً.

(٣). متعلق بالأمر، و ضمير «عليه» راجع إلى «شىء» و الضمير الفاعل المستتر فى «يشتمل» راجع إلى الأمر، و «مقيداً» حال من فاعل «يشتمل» و غرضه أن منشأ انتزاع الجزئيه و أخواتها هو تعلق الأمر بشىء كالكوع و السجود و السوره مقيداً بكونها عن طهاره و بعدم الاستدبار و بعدم وقوعها فى شعر ما لا يؤكل و وبره، فينتزع الجزئيه للكوع و الشرطيه للطهاره و القاطعيه للاستدبار و المانع للبس ما لا يؤكل من الأمر بالصلاه المشتمله على الكوع و نحوه مع تقيدهما بالطهاره.

(٤). أى: بشىء آخر كالتطهاره، و ليس المراد منه الطلب.

(٥). أى: إذا لم يتعلق الأمر بجمله من الأمور مقيداً بأمر آخر وجودى أو عدمى لم ينتزع الجزئيه و الشرطيه و غيرهما، فقوله: «كذلك» أى مقيداً.

(٦). الأولى: «يتصف» لكونه خبراً للفعل المقاربه، أو حذف «كاد».

(٧). الأولى حذفها، لأن عنوان الجزئيه ينتزعها العقل من نفس الأمر بجمله أمور سواء قيدت بشرط وجودى أو عدمى أم لا، فان جزئيه الكوع للصلاه تنتزع من نفس الأمر بماهيه أولها التكبير و آخرها التسليم. و إنما المنوط بلحاظ الأمر مقيداً بشىء آخر هو الشرطيه و المانع و القاطعيه. و أوامر الأجزاء و ان كانت ارتباطيه، لتقيد وجوب السوره بوقوعها بعد التكبير و قبل الكوع، فكل منها

و ان أنشأ الشارع له (١) الجزئية أو الشرطية. و جعل (٢) الماهية و أجزائها ليس إلا- تصور ( تصوير ) ما فيه المصلحة المهمة الموجبه للأمر بها، فتصورها ( فتصويرها ) بأجزائها و قيودها لا يوجب اتصاف شىء منها بجزئية الأمور به أو شرطية ( شرطه ) قبل الأمر بها (٣)، فالجزئية للمأمور به أو الشرطية له إنما ينتزع لجزئته أو شرطه (٤) بملاحظه الأمر به بلا حاجة إلى جعلها (٥)

ملحوظ بشرط شىء، لكن هذه المتكثرات قد عرض عليها الوحده بتعلق أمر واحد نفسى بالمركب منها، و لا يتوقف انتزاع الجزئية على تقييد ذلك الأمر بالمركب بشىء آخر، و إنما يتوقف انتزاع الشرطية على التقييد بأن يقال: «صل متطهرا».

\*\*\*\*\*

(١). أى: لذلك الشىء، و حاصله: أن إنشاء الجزئية و نحوها بالاستقلال لا يجدى فى اتصاف شىء بالجزئية و نحوها ما لم يتعلق أمر بجمله أمور قائمه بمصلحه واحده كالنهى عن الفحشاء بالنسبه إلى الأمر بماهية الصلاه، لما عرفت من كون اتصاف مركب بعنوان الأمور به متقوماً بتعلق الأمر و الطلب به، فما لم يتعلق أمر بمركب لا يتصف أجزاؤه بكونها أجزاء الأمور به و ان اتصفت بكونها أجزاء المركب و الماهية و ذى المصلحة كما لا يخفى.

(٢). متبداً خبره «ليس إلا» و هذا إشاره إلى التوهم المزبور أعنى كفايه مجعولييه الماهيات المخترعه للشارع فى صحه انتزاع الجزئية لأجزائها، و قد عرفت نفس التوهم و دفعه بقولنا: «و من هنا يظهر اندفاع توهم كفايه اختراع الماهيات... إلخ».

(٣). الضمائر المؤنثه من «بها» إلى هنا راجعه إلى الماهية، و «قبل الأمر» ظرف ل «اتصاف».

(٤). هذا الضمير و ضميرا «له، لجزئته» راجعه إلى الأمور به.

(٥). أى: بلا- حاجه إلى جعل الجزئية و الشرطية لذلك الشىء جعلاً- مستقلاً، فان منشأ الانتزاع تعلق الأمر بالكل الموجب لاتصاف جزئته و شرطه بالجزئية

ص: ٢٧٤

له، و بدون الأمر به (١) لا اتصاف بها أصلاً و ان اتصف بالجزئيه أو الشرطيه للمتصوّر أو لذى المصلحه (٢) كما لا يخفى «-» .

و الشرطيه، و ضمير «جعلها» راجع إلى الجزئيه و الشرطيه، فالأولى تأنيثه، إلا أن يرجع إلى كل من الجزئيه أو الشرطيه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و بدون الأمر بالمأمور به لا اتصاف بالجزئيه لأجزائه أصلاً.

(٢). و هو خارج عن محل البحث، لما عرفت من أن منشأ انتزاع جزئيه السوره مثلاً للصلاه ليس دخلها فى الوفاء بالغرض و لا فى كونها بعض الملحوظ، و إنما هو اتصاف الكل بالمطلوبيه الناشئه من تعلق الطلب به المنبسط على كل جزء منه.

فتحصل مما ذكره المصنف فى القسم الثانى: أن الشىء الذى له دخل فى متعلق الأمر لا ينتزع عنوان الجزئيه و نحوها له إلا بعد تعلق الأمر بجمله أمور مؤثره فى غرض واحد و ملاك فارد، فهذا القسم الثانى من الأحكام الوضعيه ليس مجعولاً بالاستقلال بل بالتبع و العرض، لكونها منتزعه عن التكليف، فافتقرت عن القسم الأول غير القابل للجعل أصلاً و الأجنبى عن الحكم الوضعى قطعاً، و عن القسم الثالث الآتى بيانه، لأنه مما يصح تطرق كل من الجعل الاستقلالى و العرضى إليه.

=====

(-). فزق شيخنا المحقق العراقى (قده) بين الجزئيه و الشرطيه بانتزاع الأولى من التكليف دون الثانيه، و ذلك لأن الجزئيه الحقيقيه منتزعه من الوحده الاعتباريه الطارئه على المتكثرات الناشئه من تعلق تكليف واحد بها، فالتكليف بالنسبه إليها محقق حقيقه المضاف و هى الجزئيه و إضافتها إلى الواجب بحيث لولاه لا يكون منشأ لاعتبار أصل الجزئيه للواجب، بل للملحوظ أو غيره. و هذا بخلاف الشرطيه و المانعيه، فانهما أمران واقعان منتزعان من الإضافه و الربط الخاص بين الشىء و ذات الواجب فى المرتبه السابقيه على تعلق التكليف، بحيث كان الوجوب قائماً بالربط المزبور كقيامه بذات العمل، فهما كعنوان المقدميه للواجب، فان ما هو طرف إضافه المقدميه، و ما يصدق عليه بالحمل الشائع أنه مقدمه يكون فى رتبه

سابقه على تعلق الوجوب، و لذا يسرى إليها الوجوب من ذى المقدمه بمجرد تعلقه به. نعم صدق عنوان «مقدمه الواجب» منوط بتعلق الخطاب بذى المقدمه و متأخر عنه، لكن طرف هذه الإضافه و ما هو بالحمل الشائع شرط أو مقدمه ليس متوقفا على تعلق الخطاب المقيد بذلك الشىء، لوضوح أن الشىء قد يكون قيذا لآخر و طرفا لإضافته و لو لم يكن فى العالم حكم كالرقبه المؤمنه و زيد العالم.

و عليه ففرق بين الجزئيه للواجب و الشرطيه و المانعيه له، إذ لا-واقع للجزئيه قبل الأمر بالمركب، فانتزاعها منوط بتعلق الوجوب بعده أمور. و أما الشرطيه للواجب فتنزع عن الخصوصيه التكوينييه القائمه بذات الشرط، و ليست حكما وضعيا تابعا للتكليف<sup>(١٠)</sup>.

لكن لم يظهر مرامه رفع مقامه فى الفرق بين الجزئيه و بين الشرطيه و المانعيه، حيث ان مناط الاتصاف فى جميعها هو الدخل التكويني فى الغرض المترتب على المتكثرات، إذ لا يتصف شىء بالجزئيه و الشرطيه و المانعيه إلا بهذا الدخل، و من المعلوم أجنبيه الطلب المتعلق بهذه المتكثرات عن الاتصاف بالجزئيه الحقيقيه، و كذا الشرطيه و المانعيه، لما مر من أن مناط هذا الاتصاف الحقيقى هو الدخل التكويني فى الملاك، دون الأمر الوجدانى المتعلق بالمتكثرات.

نعم اتصافها بالجزئيه و غيرها لذى المصلحه بوصف كونه مأمورا به يتوقف على تعلق الأمر الواحد بتلك المتكثرات، فالركوع جزء حقيقى للصلاه، لدخله تكوينيا فى مصلحتها، و جزء انتزاعى لها بعد تعلق الأمر بالصلاه، فقبل الأمر يكون الركوع جزءا حقيقيا لذى المصلحه، و بعده يصير جزءا انتزاعيا أيضا للمأمور به. و كذا الحال فى الشرط و المانع، فان دخلهما تكوينيا فى الغرض أوجب اتصافهما بالشرطيه و المانعيه، فالإضافه و الربط الخاص بين الجزء و الشرط و المانع و ذات الواجب فى الرتبه السابقه على تعلق الوجوب الشرعى ثابتة، كعنوان المقدمه،

\*\*\*\*\*

(١). و هو ما يكون قابلا للجعل أصاله بإنشائه مستقلا و تبعا للتكليف و ان كان الصحيح كونه مجعولا بالاستقلال كما سيأتى. و ضابط هذا القسم كل أمر اعتبارى له أثر شرعا و عرفا كالحجيه و القضاوه و الولاية و الإمامه و الخلافه و الضمان و غيرها، فان هذا النحو من الأحكام الوضعيه يحتمل فيه وجهان:

أحدهما: أن يكون منتزعا عن الحكم التكليفى، لإمكان انتزاعه عن الأحكام الشرعيه التى تكون فى مواردھا، فيقال: الزوجيه مثلا منتزعه عن جواز المباشرة و النظر و اللمس و نحوھا، و إليه ذهب شيخنا الأعظم (قده) حيث أنكر جعل هذه الأمور الاعتباريه أصاله و ادعى كونها منتزعه من التكليف، قال فى مجعوليہ الصحه و الفساد فى المعاملات و عدمھا: «فان لوحظت المعامله سببا لحكم تكليفى كالبيع لإباحه التصرفات، و النكاح لإباحه الاستمتاع، فالكلام فيهما يعرف مما سبق فى السببيه و أخواتھا. و ان لوحظت لأمر آخر كسببيه البيع للملكيه و النكاح للزوجيه و العتق للحريه و سببيه الغسل للطهاره، فهذه الأمور بنفسها ليست أحكاما

=====

فان المحمول بالحمل الشائع عليها هو عنوان المقدمه. نعم لا يحمل عليها مقدمه الواجب، كما لا تتصف بالوجوب أيضا بناء على وجوبها إلا بعد تعلق الوجوب بذیها.

فالمتحصل: أن الجزئيه و الشرطيه و المانعيه أمور واقعيه غير متوقفه على تعلق الطلب بما يقوم به الغرض. نعم الاتصاف بالجزئيه و نحوھا للواجب منوط بتعلق الأمر به، و هذا الاتصاف انتزاعى.

فقد ظهر أنه لا فرق بين الجزئيه و غيرها فى الحقيقه و الانتزاعيه، و کلها على وزان واحد.

و مما ذكرنا يظهر حال الرقبه المؤمنه و زيد العالم، فان قيديه المؤمنه للرقبه و العالم لزيد ثابتة قبل تعلق الوجوب بعتق الرقبه المؤمنه و بإكرام زيد العالم، و بعد تعلقه بهما يتصفان بقيديتهما لموضوع الواجب.

شرعيه، نعم الحكم بثبوتها شرعي، وحقائقها إما أمور اعتباريه منتزعه من الأحكام التكليفيه كما يقال: الملكيه كون الشئ ء بحيث يجوز الانتفاع به وبعوضه، و الطهاره كون الشئ ء بحيث يجوز استعماله فى الأكل و الشرب و الصلاه، نقيض النجاسه.

و إما أمور واقعيه كشف عنها الشارع، فأسابها على الأول فى الحقيقه أسباب للتكاليف، فيصير سببيه تلك الأسباب فى العاده كمسبباتها أمورا انتزاعيه...».

و فى موضع آخر حكم بانتزاع ضمان الصبى لما أتلفه من خطاب تعليقى و ان لم يكن مخاطبا حال صباه بوجوب الأداء، و ذلك الخطاب التعليقى هو:

وجوب غرامه المثل أو القيمه إذا اجتمع شرائط التكليف من البلوغ و العقل و اليسار. و أما الحجيه فتنتزع من وجوب العمل بقول الثقه أو المفتى، و ليست مجعوله بالأصالة، و هكذا.

ثانيهما: أن يكون مجعولا بالاستقلال، يعنى: جعل كل واحد من هذه الأمور الاعتباريه بالذات، و جعل أحكامها المترتبه عليها تبعاً، فان هذا القسم من الوضعيات لَمَا كان من الأمور الاختراعيه التى يدور وجودها فى وعاء الاعتبار مدار لحاظ معتبرها و جعله كان المهم فى ترتب أحكامها عليها إنشاؤها سواء أ كان بعقد أم إيقاع على اختلافها، فتنتزع الملكيه الواقعيه من جعله تعالى شيئاً ملكاً لأحد كأمره جل و علا رسوله صلى الله عليه و آله و سلم بإعطاء فدك لبضعته الطاهره سيده نساء العالمين عليها الصلاه و السلام، و من إجازته التصرف و إباحته بأنحائه فى مال معين، فان كل واحد من هذين النحويين منشأ لانتزاع الملكيه.

و اختار المصنف (قده) الوجه الثانى. و عليه فمدعاه مؤلف من عقدين إيجابى و هو كون هذا القسم الثالث مجعولا بالاستقلال كالأحكام التكليفيه، و سلبى و هو عدم كونه مجعولا بتبع الحكم التكليفى و منتزعا منه. و استدل على العقد الإيجابى بوجه واحد و على السلبى بوجوه ثلاثه سيأتى بيانها إن شاء الله تعالى.

فان قلت: اختيار الوجه الثانى ينافى ما أفاده فى أول كلامه بقوله: «ما يمكن

فيه الجعل استقلالاً بإنشائه و تبعاً للتكليف» فان الجزم بخصوص الجعل الاستقلالي ينافى عدّ جملة من الأحكام الوضعيه قسماً ثالثاً و هو ما يتطرق فيه نحوان من الجعل.

قلت: لا- منافاه بين الكلامين، فان قوله هناك: «و ان كان الصحيح انتزاعه من إنشائه و جعله...» مما يدل على أن إمكان الانتزاع من التكليف مجرد احتمال لم يقم عليه دليل، و من المعلوم أن باب الاحتمال لا يسده قيام الدليل على الأصالة في الجعل. نعم كلامه هنا لا يخلو من تهافت مع مختاره في حاشيه الرسائل حيث استقر رأيه على جواز كلا الجعلين، فلاحظ.

\*\*\*\*\*

(١). المراد بها ما يوجب انقطاع العذر عن العبد أو ما يصح احتجاجه به على المولى، و ذلك بجعل طريق له عند جهله بالواقع من خبر الثقة أو فتوى الفقيه و نحوهما. و اختار الشيخ انتزاعها من نفس وجوب الجرى على وفق الحججه، و قد تقدم كلامه في أول بحث الأمارات، و اختار المصنف أنها مجعوله بالأصالة.

و يمكن أن يكون الوجه فيه ما روى عن مولانا الإمام الحججه صلوات الله و سلامه عليه في الإرجاع إلى رواه الأحاديث بقوله: «فانهم حجتي عليكم» فان تعليله عليه السلام لوجوب الرجوع إليهم بكونهم حجه يدل على أن حجيه قولهم ليست منتزعه من إيجاب الرجوع إليهم، لعدم صحه جعل معلول الحكم عله له، فيدور الأمر بين كون التعليل إنشأً للحجيه بعد ما لم تكن مجعوله قبل، و هو بعيد، لأنّ تعليل وجوب الرجوع بأمر متأخر الثبوت لا- يستقيم، و بين الاخبار عن جعلها سابقاً قبل إيجاب الرجوع إليهم، و لا يتحقق إلا بجعلها سابقاً مستقلاً.

(٢). و هي منصب فصل الخصومه، فتنزع من جعل نفس المنصب بمثل قوله عليه الصلاه و السلام: «فارضوا به حكماً، فاني قد جعلته عليكم حاكماً» و أخرى من التكليف بأن يقال: «يا فلان افصل نزاع المترافعين».

(٣). كجعل الولايه الإلهيه المطلقه لمولانا أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين، و كالولايه المجعوله على الصغير للأب، و الجد، و على غيره لغيرهما.

و النيايه (١) و الحريه و الرقيه و الزوجيه و الملكيه إلى غير ذلك (٢)، حيث إنها و ان كان من الممكن (٣) انتزاعها من الأحكام التكليفية التي تكون في مواردھا - كما قيل - و من (٤) جعلها بإنشاء أنفسھا، إلا (٥) أنه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى، أو من بيده الأمر (٦)

\*\*\*\*\*

(١). كجعل الوكاله لشخص، فان الوكيل نائب عن الموكل فيما وكل فيه.

(٢). كالتسالم المنشأ بعقد الصلح، و البيئونه الحاصله بالطلاق، و الضمان بالإتلاف و غيرها من الاعتبارات المنشأ بالعقود و الإيقاعات، و كالتطهاره و النجاسه و الصحه و الفساد.

(٣). أي: من المحتمل و ان كان هذا الاحتمال ضعيفا كما أشار إليه بقوله:

«كما قيل» و في هذا تعريض بما تقدم عن الشيخ الأعظم (قده) من انتزاع الوضع من التكليف حتى مثل ضمان الصبي لما أتلفه مع عدم مخاطبته بوجوب الأداء فعلا.

(٤). معطوف على «من الأحكام» و هذا إشاره إلى الاحتمال الثاني. و ضمائر «أنھا، جعلھا، أنفسھا، انتزاعھا» راجعه إلى المذكورات من الحجية و ما تلاھا.

(٥). هذا شروع في إثبات العقد الإيجابي، و محصله: عدم الإشكال في صحة انتزاع الملكيه و الزوجيه و الحريه و نحوھا من مجرد جعله تعالى أو من جعل من بيده الاعتبار بإنشاء مفاهيمھا من دون إناطتها بتكليف يصلح لانتزاعھا منه، بل توجد هذه الاعتبارات بصرف إنشائها، كوجود الأحكام التكليفية بنفس إنشائها كإنشاء الملكيه بالبيع أو الهبه و غيرهما من النواقل، و كإنشائها بمثل «ما تركه الميت فلوارثه» لدلاله اللام على اعتبار الشارع مالكيه الوارث لتركه مورثه، و كإنشاء الزوجيه بعقد النكاح، و هكذا، و من المعلوم أن المنشأ بالعقد و غيره نفس المفاهيم بلا دخل للحكم التكليفی.

(٦). و هو النفس المقدسه النبويه و الولويّه صلوات اللّٰه و سلامه عليهما.



من قبله جلّ و علا لها (١) بإنشائها بحيث يترتب عليها آثارها، كما تشهد به (٢) ضرورة صحة انتزاع الملكيه و الزوجيه و الطلاق و العتاق بمجرد العقد أو الإيقاع ممن (٣) بيده الاختيار بلا ملاحظه (٤) التكاليف و الآثار، و لو (٥) كانت منتزعه عنها لما كاد يصح اعتبارها إلا بملاحظتها،

\*\*\*\*\*

(١). هذا و «إنشائها» متعلقان ب «جعله» و هذان الضميران كضميرى «عليها، آثارها» راجعان إلى المذكورات فى القسم الثالث من الحجيه و غيرها، و «بحيث» بيان لإنشائها بأنفسها.

(٢). أى: بما ذكر من صحة انتزاعه من مجرد جعله، و هذا شروع فى إثبات العقد السلبى بوجه يستفاد منها صحة العقد الإيجابى أيضا، و هى ثلاثه، و هذا أولها، و حاصله: أنه لو كانت الزوجيه منتزعه عن التكليف للزم عدم صحة اعتبارها إلا بملاحظه ذلك التكليف كجواز النظر إلى الزوجه، و اللازم باطل بالضروره فالملزوم مثله، إذ لا شبهه فى صحة اعتبار الزوجيه من إنشاء مفهومها بقوله:

«زوجتك فلانه» من دون ملاحظه جواز النظر و وجوب الإنفاق و غيرهما من الأحكام التكليفيه، بل و مع عدم التفاته إليها كما هو واضح. و أما الملازمه فواضحه إذ المفروض أنه لا منشأ لاعتبار الزوجيه إلا التكليف، فلا وجود لها بدونه.

(٣). و هو المالك فى الأول، و الزوجه فى الثانى، و الزوج فى الثالث، و السيد فى الرابع.

(٤). متعلق ب «صحة انتزاع» و المراد بالآثار الأحكام الشرعيه المترتبه على هذه العناوين الأربعة.

(٥). أى: و الحال أن هذه الأمور لو كانت منتزعه عن التكاليف فى موارد ما امتنع اعتبارها بدون ملاحظه تلك التكاليف، مع أنه يصح الانتزاع بدون ملاحظتها. بل قد لا يكون فى مورد الوضع تكليف أصلا كما فى ملكيه الصبى و المجنون لما انتقل

ص: ٢٨١

و للزم (١) أن لا يقع ما قصد و وقع ما لم يقصد (-) .

إليهما بمثل الإرث، إذ ليس إباحه التصرف و نفوذه في مالهما إلا للولى، و ليس لهما هذه الإباحه حتى تكون هي منشأ الانتزاع. و انتزاع الملكيه الفعلية لهما من جواز تصرفهما بعد البلوغ و الإفاقه مشكل جداً، ضروره أن فعلية الأمر الانتزاعى و هي الملكيه مثلاً تستدعى فعلية المنتزع عنه، و المفروض عدم فعليته، إذ قلم التكليف مرفوع عنهما. و ما أفاده الشيخ (قده) من انتزاع ضمان الصبى لما أتلفه من خطاب تعليقى مثل: «إذا بلغت فادفع بدل ما أتلفته حال صباك» غير ظاهر، لاقتضاء فعلية الضمان لفعلية منشأ انتزاعه، مع أنه قد يتحقق الضمان فعلاً و لا فعلية للتكليف أصلاً، كما إذا مات الصبى قبل البلوغ أو جنّ بجنون إطباقى، فما أفيد مع عدم تماميته فى نفسه أخص من المدعى، لتوقفه على بلوغه مجتمعاً للشرائط.

و لأجل التخلص من الإشكال جعل المحقق الآشتياني (قده) خطاب الولى منشأ الانتزاع، لفعلية خطابه بدفع بدل ما أتلفه الصبى. و لكنك خير بأن خطاب الولى إنما يصح لانتزاع ضمان نفسه لا ضمان شخص آخر. و عليه فلا وجه لإثبات ضمان الصبى فعلاً إلا قابليه هذا الأمر الاعتبارى للجعل أصاله.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الوجه الثانى، و حاصله: أنه - بناء على مجعوليته الملكيه مثلاً- يتبع التكليف - يلزم أن يكون المقصود غير واقع و الواقع غير مقصود، إذ المقصود من قوله: «بعتك دارى» مثلاً- هو إنشاء مفهوم البيع أعنى التمليك دون التكاليف الثابته للملك كجواز التصرف، و المفروض أن التمليك لا- يتحقق بمجرد الجعل و الإنشاء، بل يتبع الأحكام، فاللازم حينئذ أن يكون الواقع بقوله: «بعت» هو التكليف، و المفروض عدم قصده، إذ المقصود هو إيجاد الملكيه، و المفروض عدم وقوعها، لكونها تابعه للتكليف، فيلزم تخلف قاعده تبعيه العقود للقصود، فلا- محيص عن الالتزام بكون الملكيه و نحوها من الأمور المجعوله أصاله لا تبعاً.

=====

(-). لا- يخلو من تأمل، أما أولاً: فلأن أسباب الأحكام الوضعيه من الملكيه و الزوجيه و نحوهما قد تكون قهريه كالموت الموجب لانتقال إضافه الملكيه قهراً

ص: ٢٨٢

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «لا- يكاد يشك» و هو الوجه الثالث، و يحتمل فيه إرادته أحد أمرين، الأول: أنه لا يصح انتزاع الملكيه مثلا من التكليف، إذ قد يكون

و قد تكون اختياريه، و هي توجد تاره بالإنشاء كجميع ما ينشأ بالعقود و الإيقاعات، و أخرى بالفعل الخارجى كحيازه المباحات الأصلية. و لا- ريب فى تحقق الحكم التكليفى فى السبب القهرى كالموت و الاختيارى غير الإنشائى كالحيازه، ضروره حكم الشارع بجواز تصرف الحائز للمباح الأصلى فيما حازه و عدم جواز تصرف غيره فيه إلا بإذنه، و تنتزع الملكيه عن ذلك. و كذا فى الإرث، لحكمه بجواز تصرف الوارث فى مال المورث و عدم جواز تصرف غيره فيه، و ان كان مدلول بعض الأدله جعل الملكيه بالأصالة بمثل «ما تركه الميت فلوارثه».

و أما فى العقود و الإيقاعات فلا يقع شىء من التكليف و الوضع، لأن حكم الشارع بسلطنه الناس على أموالهم منوط بموضوعه أعنى إضافة الملكيه، و هي غير متحققه، لعدم تأصلها بالجعل و الاعتبار حسب الفرض، و ما لم تتحقق هذه الإضافة لا معنى للسلطنه على المال. و مع عدم إفاده الإنشاء لشىء من الوضع و التكليف المترتب عليه يلزم كون صيغ العقود لقلقه لسان خاليه عن الأثر، لا أن الواقع هو التكليف غير المقصود.

و أما ثانيا: فلأنه لو فرض وقوع التكليف بالعقد دون الوضع لم يلزم ما ذكره (قده) من عدم وقوع ما قصد، فان الأمر الانتزاعى إذا كان منشأ انتزاعه مجعولا تشريعا كان مجعولا تبعا عنده، و عليه فما قصد وقع تبعا و ان كان ما وقع بالأصالة و هو التكليف غير مقصود، و لكن وقوع التكليف بدون قصد المتعاقدين لا- يتوقف على قصد وقوعه، لعدم كونه مسببا عن إرادته المكلف، فانه حكم شرعى منوط بتحقق موضوعه، و من المعلوم أن الأصالة و التبعية ليستا دخيلتين فى المجعوليه و لا- فى كونهما مقصودتين (١).

التكليف موجودا و لا يصح انتزاع الملكيه منه كإباحه التصرفات فى المباحات الأصلية، و قد لا يكون التكليف موجودا فعلا مع وجود الملكيه قطعاً كما فى شراء الولي متاعاً للمولى عليه من الصغير أو المجنون أو السفية، فان المولى عليه يملك مع عدم جواز التصرف له فعلاً لمجوريته.

و كذا الزوجيه، فانها لا- تنتزع عن جواز المباشرة و نحوه من أحكامها، ضروره جوازها فى الأمه المملوكه و المحللّه مع عدم كونها زوجته، و بداهه وجود الزوجيه مع حرمة المباشرة كما فى الصغيره و الحائض.

الثانى: أن هذه الاعترافات كالزوجيه و الملكيه و نحوهما قد أخذت فى الخطابات الشرعيه موضوعات لأحكام كوجوب الإنفاق على الزوجه و حرمة التصرف فى مال الغير بدون إذنه و نحو ذلك، و من المعلوم أن الموضوع مقدم على الحكم رتبه، فإذا فرض تبعيته له لزم الدور، لترتب الزوجيه حينئذ على الحكم، لانتزاعها عنه، و تقدمها على الحكم، لكونها موضوعاً له.

و الفرق بين هذين الوجهين ظاهر، فان الأول منهما ناظر إلى امتناع الانتزاع فى بعض الموارد، فالدليل أخص من المدعى، و هو كاف فى منع دعوى الانتزاع كليه. و الثانى ناظر إلى امتناع الانتزاع بالمره، لمحذور الدور الذى عرفته، فانه برهان على استحاله الانتزاع عقلاً حتى فى مورد واحد، إذ لا معنى لانتزاع الملزوم من لازمه المتأخر عنه.

و تعبير المصنف ب «عدم صحه انتزاعها» و ان كان أوفق بالتقريب الثانى، لأنه يمنع الانتزاع كلياً، إلا أن إرادته التقريب الأول لعلها أقرب إلى مقصود المصنف، لإمكان تقريب الانتزاع بوجه لا- يترتب عليه محذور الدور، و ذلك بعدم انتزاع الملكيه و الزوجيه من مطلق الأحكام التكليفيه المتأخره عن نفسها رتبه، بل إرادته حكم خاص و هو ما أفاده فى حاشيه الرسائل بقوله: «معنى ما ذكرنا أنه يصح انتزاعه من الآثار التكليفيه للمورد بما فيه من الخصوصيات المقتضيه لها، لا عما

صححة انتزاعها (١) عن مجرد التكليف في موردها، فلا (٢) ينتزع الملكيه عن إباحه التصرفات، و لا الزوجيه من جواز الوطاء، و هكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود و الإيقاعات (٣).

فانقدح بذلك (٤) أن مثل هذه الاعتبارات إنما تكون مجعوله بنفسها يصح انتزاعها بمجرد إنشائها (٥) كالتكليف، لا مجعوله بتبعه و منتزعه عنه.

وهم و دفع، أما الوهم (٦) فهو: أن الملكيه كيف جعلت من

اعتبر آثارا له منها كى يستلزم انتزاع الملزوم عن لازمه المساوق لتقدم المعلول على علته» فتأمل في العبارة.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الحجيه و القضاوه و أخواتهما مما تقدم، و ضمير «موردها» راجع إلى الحجيه و أخواتها، و الأولى أن يقال: «فى مواردها».

(٢). متفرع على عدم صححة انتزاع القسم الثالث من الأمور الوضعيه عن التكليف.

(٣). فلا ينتزع الضمان من وجوب الغرامه بدفع بدل التالف، و لا الحجيه من وجوب العمل بقول الثقه أو العادل أو المفتى، و لا البيونونه فى الطلاق من وجوب الاعتداد، و هكذا. و الوجه فى ذلك كله هو انفكاك الوضع عن التكليف و عدم استلزام التكليف له دائما.

(٤). أى: بما ذكرناه من الوجوه الثلاثه الداله على بطلان انتزاع هذه الأحكام الوضعيه من التكليف فى مواردنا، و قوله: «فانقدح» نتيجه تلك الوجوه الثلاثه، حيث ان مقتضاها كون الاعتبارات المزبوره مجعوله بالاستقلال.

(٥). هذا هو المراد بجعلها استقلالا و أصاله فى قبال انتزاعها من التكليف، و ضميرا «بتبعه، عنه» راجعان إلى «التكليف».

(٦). هذا إشكال على جعل الملكيه من الاعتباريات القابله للجعل أصاله كالحجيه و القضاوه و الولايه و نحوها، مع أن عدها منها غير سديد، لكون الملكيه من

الاعتبارات الحاصلة بمجرد الجعل و الإنشاء التي تكون من خارج المحمول (١)، حيث (٢) ليس بحذائها في الخارج شىء، و هي (٣) إحدى المقولات المحمولات بالضميمه (٤) التي لا تكاد تكون

مقوله الجده التي يكون لها ما يحاذيها في الخارج، فهي من المقولات المحمولات بالضميمه، يعنى: أنها توجد في الخارج كالهئته الحاصله من التعمم و التخصيص و التنعل و نحوها، و من المعلوم أن الملكيه التي لها ما يحاذيها في الخارج أجنبيه عن الملكيه المجعوله بالإنشاء التي لا تكون إلا محض الاعتبار، و لا وجود لها في الخارج، و لا ريب في أن الموجود الخارجى التكويني لا يوجد بالأمر الاعتبارى، بل بالسبب التكويني كالتعمم.

و الحاصل: أن الملكيه لا توجد بصرف الإنشاء، لأنها متأصله، و المتأصل لا يقبل الجعل الاعتبارى، فينبغى إخراج الملكيه عن هذا السنخ من الأمور الوضعيه.

\*\*\*\*\*

(١). قد فسّر الخارج المحمول بما ينتزع عن ذات الشىء بدون ضم ضميمه إليه كالإنسانيه و البقره المنتزعتين عن ذات الإنسان و البقر بدون ضم شىء إليهما كما يشهد له قول الحكيم السبزواري: «و الخارج المحمول من صميمه يغير المحمول بالضميمه» و يطلق على كل ما لا يحاذيه شىء في الخارج، فالملكيه المجعوله بقوله: «بعث» لا يطلق عليها الخارج المحمول، لوجود ما يحاذيها في الخارج.

(٢). تعليل لكون الاعتبارات المذكوره من الخارج المحمول الذى لا يحاذيه شىء في الخارج، إذ ليس لتلك الأمور الاعتباريه ما يحاذيها في الخارج.

(٣). الواو للحال من نائب فاعل «جعلت» يعنى: و الحال أن الملكيه إحدى المقولات التسع، فكيف تعد أمرا اعتباريا؟ كما هو حال الأحكام الشرعيه.

(٤). و هي باصطلاح أهل المعقول المحمولات المنتزعه عن الشىء مع ضميمه كالأسوديه المنتزعه عن الجسم المتلون بالسواد، فالمحمول بالضميمه هو ما يحاذيه

بهذا السبب (١) بل بأسباب آخر كالتعمم و التقمص و التنعل (٢)، فالحاله الحاصله منها للإنسان هو الملك، و أين هذه (٣) من الاعتبار الحاصل بمجرد إنشائه؟ و أما الدفع (٤)، فهو: أن الملك يقال بالاشتراك

شئ في الخارج كالهئته الحاصله من التعمم و نحوه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالجعل و الإنشاء، بل بأسباب آخر تكوينيه كالتعمم و التقمص و نحوهما.

(٢). و هى هئته تحصل بسبب كون جسم فى محيط ب كله أو بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، فتلك الهئته الخاصه الحاصله بلبس القميص المنتقل بانتقال لابسه هو الملك، و هذا المعنى الخارجى أجنبى عن الملكيه الاعتباريه الحاصله بالعقد.

(٣). أى: و أين هذه الحاله المسماه بالملك و الجده من الاعتبار الحاصل بالإنشاء؟

(٤). محصل ما أفاده فى دفع التوهم المزبور هو: أن الملك مشترك لفظى بين معنيين، أحدهما: ما يكون من المقولات التسع و يسمى بالجده أيضا، و هى عبارته عن هئته خاصه حاصله من إحاطه شئ كالعمامه و القميص مثلا بالبدن، فيقال لهذه الهئته: «الملك» و الملكيه بهذا المعنى من المحمول بالضميمه، لأن لها ما يحاذيها فى الخارج.

ثانيهما: اختصاص شئ بشئ خاص، و هذه الإضافه و الخصوصيه تنشأ تاره من إسناد وجود الشئ الثانى إلى الأول كالعالم، فانه ملك له سبحانه و تعالى لاستناد وجوده إليه جلّ و علا، لكونه مفاضاً منه عز و جل و هو قيومه، و هذه الملكيه من مقوله الإضافه الإشراقيه التى هى عبارته عن فيض الوجود المنبسط، و بتلك الإضافه يتحقق المضاف إليه. و الملكيه المنتزعه من هذا المعنى من معانى الملك

ص: ٢٨٧

على ذلك (١) و يسمى بالجده أيضا (٢)، و على (٣) اختصاص شىء بشىء خاص، و هو (٤) ناش إما من جهه إسناد وجوده إليه ككون العالم ملكا للبارى جل ذكره (٥)، أو من جهه الاستعمال و التصرف فيه ككون الفرس

هى الملكيه الحقيقيه.

و أخرى تنشأ من التصرف و الاستعمال كما فى حدوث الملكيه بإحياء الموات و حيازه المباحات.

و ثالثه تنشأ من العقد و الإنشاء، كما إذا باع عقاره و أراضيه مع بعد المسافه بينها و بين المشتري، فان ملكيه المشتري لها مع عدم تصرفه فيها تكون منتزعه عن العقد، فتحصل مقوله الإضافه و الربط الخاص بين المشتري و المثلث بنفس الإيجاب و القبول.

و رابعه تنشأ من سبب غير اختيارى كالموت الموجب لملكيه الوارث لما تركه الميت، و كتملك الموقوف عليه للعين الموقوفه بالوقف الخاص.

إذا عرفت هذا فاعلم: أن المعنى الثانى هو الملكيه الاعتباريه التى تنشأ من مناشىء مختلفه كما عرفت، و الملك الذى لا يقبل الإنشاء لكونه خارجيا هو معناه الأول، و الذى يقبل الإنشاء هو معناه الثانى، و لا ينبغى أن يشتهب أحدهما بالآخر حتى يقال بعدم صحه اعتبار الملكيه بمجرد الإنشاء.

\*\*\*\*\*

(١). أى: على الملكيه المقوليه الخارجيه الحاصله من مثل التعمم.

(٢). يعنى: كما يسمى بالملك.

(٣). معطوف على «ذلك» و هذا شروع فى بيان المعنى الثانى للملك.

(٤). أى: و الاختصاص ناش إما من إسناد وجود شىء إلى شىء... إلخ.

(٥). فمن جهه إفاضه الوجود يكون العالم مضافا إليه تعالى و ملكا له. و قد يكون هذا الاختصاص من جهه كون المختص به واسطه فى انفتاح أبواب الفيض و البركات على الشىء المختص، ككون الأرض و ما فيها ملكا للنبي و الإمام عليهما



لزید برکوبه له (١) و سائر تصرفاته فيه (٢)، أو من جهة إنشائه (٣) و العقد مع من اختباره (٤) بيده كملك الأراضي و العقار البعيده للمشتري بمجرد عقد البيع شرعا و عرفا (٥)، فالملك الذي يسمّى بالجده

الصلاه و السلام، لما ورد عن عاشر أئمه أهل البيت عليهم الصلاه و السلام: «بكم فتح الله و بكم يختم و بكم ينزل الغيث و بكم يمنع السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه».

\*\*\*\*\*

(١). الأولى تبديله ب «عليه».

(٢). كسقى الزرع به و حمل الأثقال عليه، و مثل هذه التصرفات حيازه المباحات، فان حيازتها بالتصرف فيها توجب الاختصاص كركوب الفرس.

(٣). أى: إنشاء الاختصاص، و «أو من» كسابقه معطوف على «إما من».

(٤). الظرف متعلق بالعقد، و الضمير راجع إلى الشىء، و «للمشتري، بمجرد» متعلقان ب «الملك» و المراد ب «من» الموصوله من له ولاية التصرف فى المال سواء أ كان مالكا له أم نائبا عن المالك بنحو من أنحاء النيابة، أم ولّيا عليه.

و التقييد بالبعيده لإخراج الاختصاص الناشى من التصرف و الاستعمال كركوب الفرس، بأن تمحض منشؤه فى العقد و الإنشاء، و لذا خصّه بالمشتري، مع أن البائع أيضا يملك الثمن، لكن يمكن أن يكون منشأ اختصاصه بالثمن هو التصرف فيه، إذ الغالب فى المعاملات كون الثمن من النقدين و نحوهما مما هو مورد التصرف و الابتلاء غالبا.

و الحاصل: أن الاختصاص قد يحصل بعقد من له الولاية على التصرف، فالمشتري يملك العقار مثلا بسبب العقد مع ولى التصرف فى العقار كالمالك أو ولىه أو وكيله.

(٥). قيدان للملك، و الفرق بينهما واضح، إذ قد يحصل الملك عرفا فقط كما فى بيع الخمر و الخنزير، فحصول الملك شرعا و عرفا بالبيع منوط بكون

أيضا (١) غير الملك المذى هو اختصاص خاص ناش من سبب اختياري كالعقد أو غير اختياري كالإرث (٢) و نحوهما (٣) من الأسباب الاختياريه و غيرها. فالتوهم إنما نشأ من إطلاق الملك على مقوله الجده أيضا (٤) «-» .

المال صالحا للانتقال شرعا كالأعيان المحلله نظير الحنطه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما يسمى بالملك.

(٢). المراد به الموت، فالأولى تبديله به، لأنه السبب غير الاختياري للملك بمعنى الاختصاص فى مقابل السبب الاختياري له كالعقد.

(٣). الضمير يرجع إلى خصوص العقد و الإرث بقريته قوله: «من الأسباب الاختياريه و غيرها» فيراد من الأسباب الاختياريه غير العقود النواقل مثل حيازه المباحات و إحياء الموات، و من الأسباب غير الاختياريه كالارتداد الفطرى، لانتقال أموال هذا المرتد إلى ورثته و هو حى، فيكون كالموت الموجب للإرث. و الارتداد و ان كان فعلا اختياريًا للمرتد، إلا أنه غير اختياري لورثته، و هذا هو المقصود من السبب غير الاختياري.

(٤). كما يطلق على الأمر الاعتبارى و هو الاختصاص الذى يكون من مقوله الإضافه.

=====

(-). قد يقال: ان الملكيه الاعتباريه تكون من سنخ الملكيه الحقيقيه أعنى مقوله الجده، بتقريب: أن الواجديه و الإحاطه لها مراتب أقواها ملكيه السماوات و الأرضين له تعالى، و أى واجديه أقوى من واجديه العله لمعلولها الذى يكون من مراتب وجودها، نظير واجديه النفس للصور المخلوقه لها، و دون هذه المرتبه واجديه أولى الأمر صلوات الله عليهم أجمعين، لأنها من مراتب واجديته جل و علا، و دونها واجديه الشخص لما يملكه و ان لم يكن تحت تصرفه، و دونها الواجديه الحاصله من إحاطه شىء بآخر كالقميص المحيط بالبدن.

لكن فيه أولا: أنه لا وجه لجعل الملكيه الاعتباريه من مراتب الملكيه الحقيقيه

و الغفله (١) عن أنه بالاشتراك بينه (٢) و بين الاختصاص الخاصّ و الإضافة «-» الخاصه الإشراقية كملكه تعالى للعالم،

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «إطلاق» و ضمير «أنه» راجع إلى «إطلاق» يعنى: أن منشأ التوهم هى الغفله عن كون الملك مشتركا لفظيا بين الجده و الإضافة، و هى الاختصاص، فعن صدر المتألهين بعد ذكر مقوله الجده و إطلاق الملك عليها ما لفظه: «و قد يعبر عن الملك بمقوله له، فمنه طبيعى ككون القوى فى النفس، و منه اعتبار خارجى ككون الفرس لزيد، ففى الحقيقه الملك يخالف هذا الاصطلاح، فان هذا من مقوله المضاف لا غير».

(٢). يعنى: بين الملك المقولى و بين الإضافة الخاصه الحاصله بأحد الموجبات المذكوره، و الأولى أن يقال «بينها» لرجوع الضمير إلى مقوله الجده حقيقه.

=====

مع أنه لا سنخيه بينهما و ان كان لكل منها مراتب.

و ثانيا: أن تنظير واجديته تعالى بواجديه النفس للصور و العله للمعلول غير صحيح، لعدم كونه تعالى عله للكائنات، بل هو موجود لها بالإرادة و الاختيار، و لا سنخيه بين الواجب و الممكن حتى يكون وجود الممكن من مراتب وجوده جلّ و علا.

و عليه فالملكيه الاعتباريه العقلانيه تغاير الحقيقه و ليست من مراتبها.

(-). الظاهر كون الواو عاطفه ل «الإضافة» على «الاختصاص» لكنه ليس كذلك، إذ ليس قوله: «و الإضافة الخاصه» قسيماً و مغايراً للاختصاص، بل هى بيان لأحد قسميه، و ما ذكره هنا ملخص ما بينه بقوله: «و على اختصاص شىء بشىء خاص، و هو ناش إما من جهه اسناد وجوده إليه ككون العالم ملكا للبارى جل ذكره... إلخ» فحق العبارة أن تكون هكذا «و بين الاختصاص الخاصّ الناشى من الإضافة الإشراقية... أو المقوليه... إلخ» و توهم كون العطف تفسيريا فاسد، لكون الإضافة الإشراقية و المقوليه منشأ للاختصاص لا عينه حتى يكون مفسراً له، فتدبر.

ص: ٢٩١

أو المقوليه (١) كملك غيره ( تعالی ) لشیء بسبب من تصرف و استعمال أو إرث أو عقد أو غيرهما من الأعمال (٢)، فيكون (٣) شیء ملكا لأحد بمعنى و لآخر بالمعنى الآخر، فتدبر (٤) «-» .

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على: «الإشراقية» و هي في غيره تعالی.

(٢). قد تقدم تفصيل ذلك كله.

(٣). هذا متفرع على اختلاف معنى الملك و تعدده، فان ملكيه العين التي استولى الغاصب عليها متصرفا فيها تصرفا خارجيا تكون بمعنى الجده، لأنها - كما تقدم - هي الهيئه الخاصه الحاصله من إحاطه شیء بشیء كالعمامه و القميص المحيطين بالبدن، و ملكيه تلك العين كالعمامه لملكها الشرعى تكون بمعنى الاختصاص الذى هو إضافه مقوليه.

(٤). لعله إشاره إلى منع كون الملك مشتركا لفظيا بين الجده و الاختصاص الذى هو من الإضافه الإشراقية أو المقوليه، لإمكان أن يقال: ان الملك بمعنى الاختصاص القابل للإنتشاء هو الملك بمعنى الجده، غايه الأمر أن الملك الإنشائي هو الجده ادعاء، فتدبر. هذا تمام الكلام فى القسم الثالث من الأحكام الوضعيه، و بعد الفراغ عن الأقسام الثلاثه تعرض المصنف لبيان حكمها من جريان الاستصحاب فيها و عدمه كما سيأتى.

=====

(-). بقى الكلام فى جمله من الأمور المختلف فيها، فمنها الصحه و الفساد فقيل بكونهما من الأحكام الوضعيه، و قيل بكونهما من الأمور الواقعيه غير المجعوله، و قيل بكونهما من الأمور الانتزاعيه، و قيل بالتفصيل كما تقدم نقله عن المصنف، و له فى الحاشيه نظر آخر، فقال فيها: «و أما الصحه و الفساد فى العبادات فهما من قبيل لوازم الماهيات، و قد أشرنا إلى أنها تتبعها فى الجعل تكوينيا و تشريعا، فمعنى نفى الجعل فيهما نفيه عنهما مستقلا لا مطلقا» (١).

ص: ٢٩٢

و الحق أن يقال بعدم كونهما من الأحكام الوضعيه مطلقا سواء أ كانت الصحه بمعنى الخصوصيه المترتبه على الشىء بحسب طبعه كصحه الفواكه كالرمان، أم بمعنى التماميه كما هو المقصود بها فى مسأله الصحيح و الأعم. أما على المعنى الأول فلأن الخصوصيات الكامنه فى الأشياء أمور تكوينيه غير قابله للجعل، بل هى من دواعى الجعل و علله، فليست منتزعه عن الحكم الشرعى فضلا عن تعلق الجعل بها.

و أما على المعنى الثانى فكذلك، إذ المقصود بالتماميه موافقه المأتى به للمأمور به الأولى و واجديته لجميع ماله دخل فيه شطرا و شرطا، و يقابلها مخالفته له، و من المعلوم أنهما أجنبيتان عن الحكم الوضعى، لكونهما من أوصاف المأتى به، لا من شئون المأمور به الداخله فى حيطه تصرف الشارع بما هو شارع. هذا فى المأمور به الأولى.

و كذا الحال فى المأمور به الثانوى أو الظاهرى كالصلاه بالوضوء منكوسا أو بالمسح على الخف، و الصلوات العذريه المحرزه شرائطها بالأمارات الشرعيه و الأصول العمليه كموارد قاعده التجاوز و الفراغ و حديث «لا تعاد» و نحو ذلك كالحكم بصحه صلاه من أجهه فى موضع الإخفات جهلا- و بالعكس، فان غايه ما يمكن أن يقال فى مجعولييه الصحه بالأصاله فى أمثالها هو كون الإجزاء حكم الشارع.

لكنه غير ظاهر، ضروره عدم تصرفه فى مفهوم الصحه التى هى المطابقه، و إنما الاختلاف فى موضوع الانطباق، فقد يكون ثابتا بالحكم الأولى، فصحته انطباق المأمور به بذلك الأمر على المأتى به، و قد يكون ثابتا بالحكم الثانوى.

و هو إما بمعنى جعل البديل المسمى بالقناعه فى مقام الامتثال، و إما بتقييد الواقع، و على كلا التقديرين يكون التصرف الشرعى فى ناحيه المأمور به و متعلق الخطاب، فنتزع الصحه من مطابقه المأتى به مع ذلك المأمور به الثابت بدليل ثانوى، كما ينتزع الفساد من عدمها.

و مما ذكرنا يظهر غموض ما ادعاه المصنف (قده) في الحاشيه «من كون الصحه فى العبادات كلوازم الماهيه تتبعها فى الجعل تكويننا أو تشريعاً» و ذلك لوضوح انتزاع وصف الصحه من انطباق المأمور به بالأمر الأولى أو الثانوى على المأتى به خارجاً من دون تعلق جعل بها كما عرفت، بل جعل الصحه شرعاً مع وجود الدليل الثانوى المبيّن لكيفيه المأمور به المفروض انطباقه على المأتى به لغو، إذ نفس ذلك الدليل سواء أ كان اجتهادياً كحديث «لا تعاد» أم أصلاً عملياً كقاعدتى التجاوز و الفراغ يقتضى كون مدلوله مأموراً به و مستلزماً لإجزاء ما ينطبق هو عليه من الفرد الخارجى، و إلاً كان الأمر به لغواً.

و بالجمله: فالإجزاء فى ظرف انطباق الطبيعى المأمور به عقلياً، فلا معنى لجعل الصحه شرعاً إلاً مع انكشاف الخلاف فى بعض الموارد الكاشف عن عدم الأمر كما لا يخفى. و عليه فما ذكرناه فى مسأله الاجتماع من كون الصحه فى المأمور به الثانوى أو الظاهرى حكماً شرعياً غير سديد، نعم لا بأس بما ذكرناه هناك من عدم كون الفساد حكماً شرعياً، بل هو فى جميع الموارد منتزع من عدم الانطباق، هذا كله فى العبادات.

و كذا الحال فى المعاملات، فان صحتها منتزعه أيضاً عن انطباق ما جعله الشارع تأسيساً أو إمضاء موضوعاً للأثر الشرعى على الفرد المحقق فى الخارج، فمع انطباقه عليه لا يعقل عدم صحته، للزوم الخلف، إذ يلزم عدم موضوعيته لما جعله الشارع موضوعاً لحكمه، نظير الصلاه، فكما لا يعقل عدم الإجزاء مع انطباقها بجميع مالها من الأجزاء و الشرائط على الفرد الخارجى، فكذلك لا يعقل فى المعامله التى جعلت موضوعاً للأثر الشرعى مع انطباقها بما لها من القيود على ما وقع فى الخارج، إذ عدم الإجزاء فيها أيضاً مستلزم للخلف.

و الحاصل: أن الحق عدم مجعولييه الصحه و الفساد مطلقاً من غير فرق فى ذلك بين العبادات و المعاملات، و بين الصحه و الفساد الواقعيين و الظاهريين،

فان انطباق الطبيعي على فردة قهري و الإجزاء عقلي.

ثم ان للمحقق الأصفهاني (قده) حاشيه في المقام ينبغي ملاحظتها، و لم نتعرض لها رعايه للاختصار، و الله تعالى هو الهادي إلى الصواب (١).

و منها: العزيمه و الرخصه، و قد فسرتا بالمشروعيه و عدمها أي بالسقوط على وجه الإلزام و على وجه التسهيل. و هذا المعنى في الرخصه لا يرجع إلى الحكم التكليفي أعني الإباحه، كما تقدم في التوضيح، فلعل الأولى في معنيهما أن يقال:

ان العزيمه سقوط الأمر بجميع مراتبه كصلاه الحائض، و الرخصه سقوطه ببعض مراتبه كاستحباب ما كان واجبا أو مستحبا مؤكدا.

و منها: الطهاره و النجاسه، فليل كما عن قواعد الشهيد بكونهما حكيمين تكليفيين، فالطهاره هي جواز الاستعمال في الأكل و الشرب، و النجاسه هي وجوب الاجتناب عن الشيء استقذارا. و قيل بكونهما من الاعتبارات الوضعيه المجعوله بالاستقلال كالملكيه و الزوجيه و نحوهما. و هو مختار جمع من المحققين، و قيل بكونهما منتزعتين من الحكم التكليفي، من دون جعل لهما بالاستقلال كما يستفاد من بعض كلمات الشيخ الأ-عظم. و قيل بكونهما من الأمور الواقعيه التي كشف عنهما الشارع. و نسب جمع منهم سيدنا الأستاذ تبعاً لشيخه المحققين الميرزا النائيني و العراقي هذا القول إلى الشيخ (قدس سرهم) و الأصل فيه ما ذكره في كتاب الطهاره في النظر السادس قبل البحث في الأعيان النجسه بقوله: «و قد يطلق - أي الطهاره - على صفه حقيقيه أو اعتباريه في الأجسام، و يقابلها بهذا المعنى النجاسه، فهي النظافه و الخلو عن النجاسه، و النجاسه لغه القذاره، و شرعا قذاره خاصه في نظر الشارع مجهوله الكنه اقتضت إيجاب هجرها في أمور مخصوصه، فكل جسم خلا- عن تلك القذاره في نظر الشارع فهو طاهر نظيف. و يظهر من المحكي عن الشهيد في قواعده أن النجاسه حكم الشارع بوجوب الاجتناب

استقذارا و استنفارا.

و ظاهر هذا الكلام أن النجاسه عين الحكم بوجوب الاجتناب، و ليس كذلك قطعا، لأن النجاسه مما يتصف به الأجسام، فلا دخل له في الأحكام. فالظاهر أن مراده أنها صفة انتزاعيه من حكم الشارع بوجوب الاجتناب للاستقذار أو الاستنفار.

و فيه: أن المستفاد من الكتاب و السنه أن النجاسه صفة متأصله يتفرع عليها تلك الأحكام و هى القذاره التى ذكرناها، لا أنها صفة منتزعه من أحكام تكليفيه، نظير الأحكام الوضعيه المنتزعه منها كالشرطيه و السببيه و المانعيه. ثم دعوى أن حكم الشارع بنجاسه الخمر لأجل التوصل إلى الفرار عنها، و لتزيد نفره الطباع عنها ليست بأولى من دعوى أن حكمه بوجوب التنفر عنها لأجل قذاره خاصه فيها... إلخ».

و هذه العبارة و ان كانت ظاهره فى كونهما أمرين واقعيين كشف عنهما الشارع، لكنه (قده) فى الرسائل فى تعقيب كلام الفاضل التونى خالف ذلك، ففى العبارة المتقدمه عنه فى التوضيح جعل الطهاره و النجاسه مرددين بين كونهما من الاعتبارات المنتزعه عن التكليف و من الأمور الواقعيه، و فى موضع آخر قال فى الرد على الفاضل: «و ان كان - أى المستصحب - أمرا شرعيا كالطهاره و النجاسه فلا يخفى أن هذه الأمور الشرعيه مسببه عن أسباب...» و قال بعده بأسطر:

«فهما اعتباران منتزعان من الحكم التكليفى».

و هذه الكلمات لا- تخلو من تهافت مع ما أفاده فى كتاب الطهاره، ضروره أن جعلهما تاره حكيمين شرعيين و أخرى اعتبارين منتزعين من التكليف ينافى كونهما أمرين واقعيين كشف عنهما الشارع، و حيث انه (قده) أحدث عهدا بكتاب الرسائل فلعله عدل عما اختاره فى كتاب الطهاره الذى حكى تأليفه فى أوائل أمره. و عليه فالنسبه المزبوره على إطلاقها غير مستقيمه.

و كيف كان فقد أورد على ما أفاده الشيخ فى كتاب الطهاره - من كون الطهاره و النجاسه من الأمور الواقعيه دون المجعولات الشرعيه - أولا: بأنه خلاف ظواهر

ص: ٢٩٦



الأدلة، إذ ظاهرها أن الشارع حكم بالنجاسة في شىء و بالطهاره في شىء آخر بما هو شارع، لا أنه أخبر عن حقيقه الأشياء بما هو من أهل الخبره، حيث ان الأمر بالاجتناب عن النجاسات يصير حينئذ إرشادا.

و ثانيا: بأنه لو قلنا به في مثل البول و الكلب و نحوهما من القذارات العرفيه، لكن يشكل الالتزام به في نجاسه بدن الكافر، إذ كيف يمكن القول بأن الإسلام و إظهار الشهادتين مزيل لعرض خارجي عن بدنه. و أبعد منه الالتزام بهذا التبدل في مثل ولد الكافر بالتبعيه، فيكون الحكم بنجاسته قبل إقرار والده بالشهادتين إخبارا عن قذارته الواقعيه، و الحكم بطهارته بعده إخباراً عن نظافته الواقعيه، فانه خلاف الوجدان.

و ثالثا: بأنه لا- يمكن القول بكون الحكم بالطهاره إخبارا عن النظافه الواقعيه في الطهاره الظاهريه، إذ الحكم بطهاره الشىء المشكوك فيه الذى يحتمل أن يكون نجسا في الواقع لا يمكن أن يكون إخبارا عن النظافه الواقعيه، و لا بد من القول بمجمولييه الطهاره في مثله».

لكن يمكن استفاده معنى آخر من كلام الشيخ احتمله سيدنا الأستاذ (قده) في مجلس الدرس من: أن المراد بالكشف عن الأمر الواقعي ليس هو الاخبار و الحكايه، لعدم مناسبه ذلك لمقام الشارعيه المقتضى لحمل الخطابات على كونه بصدد التشريع و أعمال سيادته، بل المقصود بالأمر بالاجتناب الذى هو أمر مولوى الكشف عن ملا-كه و هو القذاره الموجوده في الأشياء، بتقريب: أن عمدته ما استفيد منه نجاسه بعض الأشياء هو النصوص الآمره بالغسل كالأمر بغسل الثوب من أبوال ما لا يؤكل لحمه، و إلا- فلفظ النجاسه لم يذكر في غالب الروايات و ان ورد في تنجيس الخمر «ما على الميل من الخمر ينجس حبا من الماء» و كذا في تنجس الكر بالتغير، و يستكشف من الأمر بالغسل كون النجاسه

خصوصيه كامنه فى الشىء لا ترفع إلا بالماء أو المسح على الأرض، أو الشمس، و تلك الخصوصيه دعت الشارع إلى جعل أحكام للشىء المتصف بالنجاسه، فالنجاسه أعنى تلك الخصوصيه تكون نظير الملاكات فى الأحكام التكليفيه. و لو كانت النجاسه أمراً اعتبارياً لم يكن معنى لغسلها بالماء مثلاً، فان الأمر بالغسل كاشف عن كون النجاسه المجهوله ماهيتها شيئاً تكوينياً خارجياً، لا مجرد أمر اعتبارى، إذ عليه لا معنى لغسلها بالماء الذى هو من الأعيان الخارجيه، فالنجاسه كغير المأكول المحكوم بأحكام، فكما أن ما لا يؤكل من الأمور الخارجيه فكذلك النجاسه، و يقابلها النظافه التى رتب عليها أحكام شرعيه.

و من هنا يصح أن يقال: ان النجاسه أمر وجودى، و الطهاره أمر عدمى، و تظهر الثمره بين وجوديتهما و وجوديه أحدهما خاصه فى جريان الأصول و عدمه.

و الحاصل: أن الأمر بالصلاه كما يكون مولوياً كاشفاً إنَّاً عن الملاك و ان لم ندركه كذلك الأمر بالاجتناب عن النجس، فانه خطاب مولوى كاشف عن الخصوصيه الكامنه فيه، و ليس أمر الشارع لمجرد تمييز المصدق حتى يكون إرشاداً إلى القذاره غير المدركه عرفاً.

و عليه فإشكال لزوم حمل الأوامر و النواهي على الإرشاد غير متجه.

و أما إشكال طهاره ولد الكافر و نجاسته بالتبعيه فهو مجرد استبعاد لا يقتضى بنفسه مجعوليهِ الطهاره و النجاسه مع احتمال أن يكون الوجه فيه الربط الوثيق بين النفس و البدن، و تكون قذاره روح المشرك بل مطلق الكافر لأجل بعده عن حضره الخالق المنان عزّ و جل موجب لتأثر جسمه بها، فيكون محكوماً بالنجاسه، و بمجرد تلفظه بالشهادتين و تسليمه للحق تنقلب تلك القذاره المعنويه إلى طهاره كذلك و تسرى إلى بدنه فيطهر. و إنكار هذا التأثير و التأثير بين النفس و البدن منوط بحجه واضحه مفقوده. و احتمال هذا الوجه فيه كاف فى تماميه ما أفاده الشيخ (قده) من كون النجاسه حقيقه مجهوله الكنه عنا.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: إذا عرفت أن قسما منه غير قابل للجعل الشرعى لا- أصاله ولا تبعاء، بل هو أمر تكوينى ذاتى كالسببىه و غيرها من أجزاء عله التكليف، و قسما منه ليس إلا مجعولا بتبع التكليف و هو الجزئيه و غيرها مما يكون دخيلا فى متعلق التكليف، و قسما منه مجعول بالاستقلال، تعرف حال التفصيل المنسوب إلى الفاضل التونى (ره) فى اعتبار الاستصحاب بين التكليف و الوضع، حيث ان القسم الأول منه لا- يجرى فيه الاستصحاب أصلا، لعدم كونه حكما شرعيا و لا- موضوعا له. و مجرد ترتب الحكم الشرعى كوجوب الصلاه على السبب كالدلوک لا يصحح جريان الاستصحاب فى السببىه، إذ ليس ترتب الحكم الشرعى على سببه شرعيا بل هو عقلى، و من المعلوم أن اتصاف الحكم بكونه شرعيا منوط بأمرين: أحدهما أن يكون مما أنشأه الشارع، و الآخر أن يكون ترتبه شرعيا أيضا، كما إذا قال: «المستطيع يجب عليه الحج» فان ترتب وجوب الحج على المستطيع شرعى، لأن المستطيع موضوع فى لسان الخطاب للوجوب. و هذا بخلاف سببىه الدلوک، فان ترتب الوجوب عليها ليس شرعيا، لأن ترتب الوجوب عليه مستند إلى الخصوصيه الذاتيه الكامنه فيه، و ليس كترتب وجوب الحج على المستطيع حتى يصح استصحاب سببىه الدلوک إذا شك فى بقائها كصح استصحاب الاستطاعه إذا شك فى بقائها، ففرق واضح بين استصحاب الاستطاعه و استصحاب سببىه الدلوک.

و الحاصل: أن الاستصحاب لا يجرى فى القسم الأول من الأحكام الوضعيه و هو ما لا تناله يد الجعل أصلا. و يجرى فى القسم الثانى و هو ما يكون مجعولا بالتبع كالجزئيه المنتزعه عن الحكم التكليفى المتعلق بجمله أمور. كما يجرى فى القسم الثالث أيضا بالأولويه، لكونه كالحكم التكليفى مجعولا مستقلا.

=====

و أما الإشكال الثالث فهو أجنبى عن كلام الشيخ، إذ لا شك فى أن الطهاره الظاهريه اعتباريه لا واقعيه، لكن محط كلامه كما لا يخفى على من لاحظته هو الطهاره و النجاسه الواقعتان، فلا مجال للنقض عليه بأن الطهاره الظاهريه مجعوله لا واقعيه.

لاستصحاب دخل ما له الدخل (١) فى التكليف إذا شك فى بقاءه على ما كان عليه من (٢)الدخل، لعدم (٣) كونه حكما شرعيا، ولا يترتب (٤) عليه أثر شرعى. و التكليف (٥) و ان كان مترتبا عليه، إلا أنه ليس بترتب شرعى (٦)، فافهم (٧)،

\*\*\*\*\*

(١). كالسببيه و الشرطيه و المانعيه للتكليف.

(٢). تفسير للموصول فى «ما كان» و المراد به السببيه و نحوها.

(٣). تعليل لقوله: «لا مجال» و عدم كون مثل السببيه حكما شرعيا واضح، لأنها أمر ذاتى تكوينى غير قابل للمجعل التشريعى.

(٤). الأولى أن يقال: «و لا- ما يترتب...» و المقصود أنه ليس موضوعا لحكم شرعى حتى يندرج فى استصحاب الموضوعات ذوات الآثار الشرعيه.

(٥). يعنى: أن التكليف الشرعى كوجوب الظهريين و ان كان يترتب عليه، لكن ترتبه ليس بشرعى كما عرفت بيانه.

(٦). مع أن هذا الترتب الشرعى مما لا بد منه فى استصحاب الموضوعات، فإذا علمنا بوجود المقتضى لوجوب الصلاه و بوجود مانعه، ثم علمنا بارتفاع المانع و شك فى بقاء المقتضى لم يجر استصحاب بقاء المقتضى، لعدم كون المقتضى بنفسه حكما شرعيا و لا- موضوعا له، و إنما هو داع للشارع إلى إنشاء الوجوب عند تحققه، و على تقدير بقاءه يترتب عليه الحكم. لكن الإشكال كله فى عدم كون هذا الترتب شرعيا، فان ترتب المسبب على سببه ليس بيد الشارع و إنما هو أمر واقعى.

(٧). لعله إشاره إلى إمكان عدم الفرق فى جريان الاستصحاب بين الموضوع و السببيه، بأن يقال: ان مجرد كون السببيه أمرا ذاتيا لا- يمنع عن جريان الاستصحاب، و إلا- لما جرى فى الموضوع أيضا، لأن موضوعيه الموضوع تكون أيضا بما فيه من الملاك تكوينيا، و إلا يلزم الجزاف، فتأمل.

ص: ٣٠٠

و أنه (١) لا إشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقل بالجعل.

حيث انه كالتكليف (٢). وكذا ما كان مجعولا بالتبع (٣)، فان أمر وضعه و رفعه بيد الشارع و لو بتبع منشأ انتزاعه (٤). و عدم (٥) تسميته حكما شرعيا - لو سلم غير ضائر بعد كونه مما تناله يد التصرف شرعا.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «أنه لا مجال» و قد عرفت توضيحه، و ضمير «أنه» للشأن.

(٢). في جريان الاستصحاب فيه بالبدايه، فان القسم الثالث مجعول بالأصله، و ضمير «أنه» راجع إلى «الوضع».

(٣). و هو القسم الثاني من الأقسام التي ذكرها في الأحكام الوضعيه، و لذا أجرى المصنف البراءه الشرعيه في الجزئيه في بحث الأقل و الأكثر الارتباطيين، لأنها مما تنالها يد الجعل و لو تبعا لجعل منشأ انتزاعها.

(٤). هذا الضمير و ضميرا «وضعه، رفعه» راجعه إلى الموصول في «ما كان» المراد به الحكم الوضعي، و حاصله: أن الجزئيه يجري فيها الاستصحاب وجودا و عدما باعتبار منشأ انتزاعها و هو الأمر الضمني المتعلق بالسوره مثلا.

(٥). مبتدأ خبره «غير ضائر» و هو إشاره إلى توهم و دفعه. أما التوهم فحاصله:

أن عدم تسميه المجعول التبعي - كالجزئيه للمأمور به - حكما شرعيا في الاصطلاح يقدر في جريان الاستصحاب فيه. و أما الدفع فملخصه: أن ذلك غير قادح في جريانه، لأن مناط صحه جريانه ليس هو صدق الحكم اصطلاحا على المستصحب بل مناطها هو كونه مما يؤخذ من الشارع و ان لم يصدق عليه الحكم اصطلاحا كالماهيات المخترعه الشرعيه كالصلاه و الحج و غيرهما، ضروره جريان الأصول العمليه فيها مع عدم صدق الحكم عليها.

هذا مضافا إلى أن منع صدق الحكم على كل ما يكون أمر وضعه و رفعه بيد الشارع غير مسلم و إليه أشار بقوله: «لو سلم».

نعم لا مجال لاستصحابه (١) لاستصحاب سببه و منشأ انتزاعه (٢)، فافهم (٣).

\*\*\*\*\*

(١). أى: لاستصحاب ما كان مجعولا- بالتبع، و هذا استدراك على جريان الاستصحاب فى المجعول التبعى، و حاصله: أن الاستصحاب و ان لم يكن مانع من جريانه فيه، إلا- أنه لا- تصل النوبه إلى جريانه فيه، لوجود الأصل الحاكم و هو استصحاب الحكم التكليفى الذى ينتزع عنه الجزئيه و نحوها.

(٢). هذا الضمير و ضمير «سببه» راجعان إلى المجعول التبعى، و المراد بالسبب و منشأ الانتزاع هو الحكم التكليفى كما عرفت آنفا.

(٣). لعله إشاره إلى جريان الاستصحاب فى المجعول التبعى إذا كان للأصل الحاكم معارض يمنع عن جريانه فى السبب كاستصحاب عدم وجوب الأقل نفسيا المعارض لاستصحاب عدم وجوب الأكثر كذلك، فانه يجرى حينئذ استصحاب عدم جزئيه المشكوك بلا مانع إذا فرض ترتب أثر شرعى على هذا الاستصحاب فى نفسه، و إلا فلا، كما إذا قلنا ان الجزئيه و نحوها من الأمور الانتزاعيه ليست موضوعات للآثار، لعدم قيام المصلحه بأمر انتزاعى. و على هذا فيكون المجعول التبعى كالقسم الأول و هو السببيه و نحوها للتكليف فى عدم جريان الاستصحاب فيه.

ص: ٣٠٢

الأول (٢): أنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك و اليقين

تنبيهات الاستصحاب

\*\*\*\*\*

(١). لما فرغ المصنف (قده) من الاستدلال على القول المختار تعرض تبعا للشيخ الأعظم (قده) لتنبيهات الاستصحاب الباحثه إما عن أحوال اليقين و المتيقن كالمسته الأول، و إما عن أحوال الشك كالتنبيه الرابع عشر و غيره، و إما عن الأثر العملى المترتب على الاستصحاب كالتنبيه السابع و الثامن و التاسع. لكنه (قده) خالف الشيخ في عدد التنبيهات و الأمور المبحوث فيها، لأنه أسقط ما عنوانه الشيخ في التنبيه الثالث - من عدم جريان الاستصحاب في المستقلات العقلية - تعويلا على ما أفاده في أوائل الاستصحاب من عدم الفرق في جريانه في الحكم الشرعى بين أن يكون مستنده النقل أو قاعده الملازمه. كما أن الماتن زاد التنبيه الأول و الثانى و العاشر، فبلغ المجموع عددا ميمونا و هو أربعة عشر تنبيها. و على كل فهذه التنبيهات تتضمن مطالب هامه لا يسع الطالب إهمالها و الغض عنها.

التنبيه الأول: اعتبار فعلية الشك و اليقين

(٢). غرضه من هذا الأمر بيان اعتبار فعلية اليقين و الشك اللذين هما ركنا الاستصحاب، و عدم كفايه وجود هما التقديرى فيه، فهذا التنبيه متكفل لأصل و هو اعتبار فعلية اليقين و الشك، و فرع و هو الحكم بصحة صلاه من أحدث ثم غفل و صلى و شك بعد الفراغ فى أنه تطهر أم لا.

و تعرض الشيخ الأعظم فى خامس الأمور التى قدّمها على ذكر الأقوال لاعتبار فعلية الشك، قال (قده): «ثم المعبر هو الشك الفعلى الموجود حال الالتفات

إليه، أما لو لم يلتفت فلا استصحاب و ان فرض الشك فيه على تقدير الالتفات».

و يفهم اعتبار فعلية اليقين مما ذكره في ثانی الأمور التي تعرض لها في خاتمه الاستصحاب، حيث قال: «الأمر الثاني مما يعتبر في تحقق الاستصحاب أن يكون في حال الشك متيقنا لوجود المستصحب في السابق حتى يكون شكاً في البقاء» فان هذه العبارة و ان كانت ناظره إلى جهة أخرى و هي عدم سرايه الشك إلى نفس المتيقن كما هو حال قاعده اليقين، لكنها تدل على تسلم وجود اليقين حال الشك في البقاء في تحقق الاستصحاب. بل التعبير بالتحقق كما في عبارة الرسائل أولى من التعبير بالشرط كما في المتن «يعتبر في الاستصحاب» ضروره تقوم الاستصحاب بذلك كتقوم منجزيه العلم الإجمالي بكونه علماً بحكم فعلي، و تقوم كل حكم بوجود موضوعه.

و قد سبقهما صاحب الفصول في التنبيه على هذا الأمر، فقال في جملة ما أورده على كلام الفاضل السبزواری تاركاً للتعرض لما يتفرع على اعتبار فعلية اليقين و الشك ما لفظه: «ان اليقين في أخبار الباب ظاهر في اليقين الفعلي لا التقديري و كذلك الظاهر من عدم نقضه بالشك عدم نقضه بالشك المتعلق به تعلقاً فعلياً لا تقديرياً».

و كيف كان فتوضيح المتن منوط بالإشارة إلى أمور مسلمه:

أحدها: أن كل حكم تابع لوجود موضوعه حدوثاً و بقاء حتى قيل: «ان فعلية الحكم - أي وجوده - بوجود موضوعه» فلا حكم بدونه.

ثانيها: أن الشك و اليقين و كذا الظن من الحالات الوجدانية و الصفات النفسانية التي لا يعقل تحققها للغافل، بداهه أن الإنسان في حال الغفله لا يصدق عليه العالم و لا الظان و لا الشاك، بل يصدق عليه نقيضها، و إلا يلزم ارتفاع النقيضين أو اجتماعهما، و من المعلوم أن فعلية هذه الصفات عين وجودها، و عدم فعليتها عين عدمها.

ثالثها: أن موضوع الأصول العمليه و منها الاستصحاب - التي هي أحكام ظاهريه و وظائف للشاك و المتحير في الأحكام الواقعيه - هو الشك الذي قد عرفت أنه



كاليقين و الظن من صفات الإنسان الملتفت، و لذا قيّد الشيخ (قده) فى أول الرسائل المكلف بالملتفت. و من هنا يظهر أن موضوع الحكم الواقعى يخالف موضوع الحكم الظاهرى، لعدم تقييد الأول بالالتفات، بخلاف الثانى، فان قوامه بالالتفات الشكى، و بدون الشك لا وجود للحكم الظاهرى حقيقه.

نعم قد تكون الوظيفه المقرره فى حال الجهل بالحكم أو الموضوع - أو فى حال الغفله - بالغه مرتبه الفعلية و ان لم تصل إلى المكلف و لم تنجز عليه، و ذلك لكون الغرض من جعلها تعيين وظيفه الجاهل بالواقع و تبديل تكليفه بتكليف آخر، و لم يؤخذ حيثيه تنجيز الواقع و الإعذار عنه فى إنشائها، و ذلك مثل ما دل على صحه الصلاه بلا سوره حال الغفله عنها، فان الآتى بالصلاه الفاقده للسوره غفله قد أطاع ما هو المجعول فى حقه واقعا حتى إذا لم يعلم بتشريع هذه الوظيفه الثانويه، فيكون مستحقا للثواب، لامتناله للتكليف الفعلى و هو الصلاه الفاقده للسوره التى هى وظيفه الغافل. و كذا فى الإخفات فى موضع الجهر و بالعكس، و الإتمام فى موضع القصر.

و عليه فلا- تناط فعلية هذا القسم من الوظائف المقرره للجاهل بوصولها، لعدم كون الغرض من جعلها تنجيز الواقع، بل هى وظائف لحاله الفعلى أعنى حال الغفله. و هذا بخلاف الأصول العمليه، إذ المقصود من تشريعها إما إيصال الواقع كما فى الاحتياط الشرعى و الاستصحاب المثبت للتكليف، و إما الإعذار عنه كما فى البراءه الشرعيه و الاستصحاب النافى للتكليف.

و اتضح من هذه الأمور وجه اعتبار فعلية الشك و اليقين فى الاستصحاب كوضوح اعتبار فعلية الشك فى سائر الأصول العمليه، بل ينبغى عدّه من القضايا التى قياساتها معها.

فالنتيجه: أنه مع الغفله لا- تحيّر فى الحكم الواقعى، لعدم الشك المتقوم بالالتفات، فلا- يجرى فيه الاستصحاب الرافع للتحير، فوجود الشك الفعلى - و كذا

لعدم (١) الشك فعلا و لو (٢) فرض أنه يشك لو التفت، ضروره أن الاستصحاب وظيفه الشاك، و لا شك مع الغفله أصلا (٣)، فيحكم (٤) بصحه

اليقين - مما لا بد منه في جريان الاستصحاب، و لا عبره بالتقديري منهما، إذ ليس التقدير إلا فرض الوجود للعدم. و قد عرفت أن العبره بوجودهما الفعلى كسائر موضوعات الأحكام، و التقدير لا يخرج المقدّر عن العدم الذي ليس موضوعا للحكم.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لعدم جريان الاستصحاب مع الغفله، و مرجع التعليل إلى عدم الموضوع للاستصحاب مع الغفله، لما عرفت من أن الشك كاليقين و الظن متقوم بالالتفات، فلا وجود لها مع الغفله، و لذا يحمل عليه العدم بالحمل الشائع.

(٢). وصلية، يعنى: و لو فرض أنه يشك لو التفت و زالت غفلته، و هذا هو الشك التقديري الذي لا عبره به، لأنه فرض الوجود، و المعبر هو الوجود الفعلى، و لا يجدى فرضه.

(٣). لما عرفت أنفا من عدم تعقل الشك كاليقين و الظن مع الغفله، و هذا من غير فرق فيه بين حجيه الاستصحاب تعبدا من باب الأخبار، و حجيته كشفا من باب الأمارات العقلية، لما عرفت من كون توقف الاستصحاب على فعلية اليقين و الشك من باب توقف الحكم على موضوعه.

(٤). هذا متفرع على اعتبار فعلية اليقين و الشك في جريان الاستصحاب و عدم كفايه وجودهما التقديري في جريانه. توضيحه: أن من يقن بالحدث أول الزوال مثلا و غفل و صلى غافلا عن الحدث، و شك بعد الصلاة في أنه تطهر - بعد القطع بالحدث - حتى يكون قد أتى بها متطهرا، أو لم يتطهر و صلى محدثا (حكم) بصحه صلاته، إذ لم يحصل له شك فعلى قبل الصلاة حتى يحكم ببطلانها لأجل استصحاب الحدث. و الشك التقديري مع الغفله و ان كان موجودا قبل الصلاة، لكنه لا أثر له، لإناطه الاستصحاب كسائر الأصول العمليه بالشك الفعلى المفقود في المقام، فالمرجع حينئذ قاعده الفراغ التي موردها الشك الفعلى الحادث بعد العمل كما هو المفروض في المقام، حيث ان الشك الفعلى حدث بعد الصلاة.

ص: ٣٠٦

صلاه من أحدث ثم غفل «-» و صَلَّى، ثم شك (١) فى أنه تطهر قبل الصلاه، لقاعده الفراغ (٢). بخلاف من التفت قبلها (٣) و شك ثم غفل

نعم بناء على كفايه الشك التقديرى فى الاستصحاب تبطل الصلاه، و لا يمكن تصحيحها بقاعده الفراغ، إذ المفروض جريان استصحاب الحدث قبل الصلاه القاضى بوقوعها حال الحدث، و من المعلوم بطلان الصلاه مع الحدث الاستصحابى كبطلانها مع الحدث القطعى، فكما لا تجرى قاعده الفراغ مع الحدث القطعى فكذلك لا تجرى مع الحدث الاستصحابى.

فالمتحصل: أن الصلاه فى الفرض المزبور صحيحه بناء على اعتبار فعليه اليقين و الشك فى الاستصحاب، و باطله بناء على كفايه التقديرى منهما فيه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بعد الفراغ حصل له الشك فى أنه تطهر قبل الصلاه أو لا.

(٢). تعليل لصحه الصلاه، لكن لا بد من فرض احتمال التوضؤ قبل الصلاه، و إلا فلا تجرى فيها القاعده.

(٣). أى: قبل الصلاه، فإذا التفت قبلها و شك ثم عرض له الغفله و صلى غافلاً- بطلت صلاته، لأنه قبل الصلاه صار بحكم الاستصحاب مع هذا الشك الفعلى محدثاً فصلى محدثاً، فالمعيار فى جريان الاستصحاب قبل الصلاه هو الشك الفعلى، و معه تبطل الصلاه، لعدم جريان قاعده الفراغ فيها. و بدون الشك الفعلى قبل الصلاه تصح الصلاه، لجريان قاعده الفراغ فيها بلا مانع، إذ المانع هو الاستصحاب، و المفروض عدم جريانه، لعدم موضوعه و هو الشك الفعلى، و مع وجود المقتضى و عدم المانع تجرى القاعده المصححه للصلاه.

(-). لا- يخفى أنه مع الغفله كيف يجرى الاستصحاب مع اعتبار فعليه الشك و اليقين فيه حدوثاً و بقاء؟ فالأولى تعليل الحكم بالفساد بعدم إحراز الشرط و هو الطهاره، و عدم جريان قاعده الفراغ فى الصلاه، لعدم كون الشك حادثاً بعد الصلاه.

ص: ٣٠٧

و صلى، فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك (١)، لكونه (٢) محدثا قبلها بحكم الاستصحاب (٣) مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي (-). .

لا يقال (٤): نعم، و لكن استصحاب الحدث في حال الصلاة

\*\*\*\*\*

(١). و أما إذا احتل التطهير بعد الشك قبل الصلاة فالحكم بطلان الصلاة، لما سيأتى فى التعليقه.

(٢). تعليل للحكم بفساد الصلاة.

(٣). ضروره أنه مع الالتفات و الشك الفعلى كما هو المفروض يجرى استصحاب الحدث، و معه لا يمكن تصحيح الصلاة بقاعده الفراغ، لما مر من أن الحدث المستصحب كالحدث المعلوم فى إبطال الصلاة و عدم جريان قاعده الفراغ معه.

و ضمير «قبلها» راجع إلى «صلاته».

(٤). هذا إشكال على صحه الصلاة فى الفرض الأول و هو عدم الشك الفعلى قبل الصلاة، و محصله: أن استصحاب الحدث قبل الصلاة و ان لم يكن جاريا لعدم الشك الفعلى، لكن جريانه بعدها لمكان الشك الفعلى يقتضى بطلان الصلاة، حيث ان مقتضى هذا الاستصحاب هو كونه محدثا قبل الصلاة و فى أثنائها، لأن زمان الصلاة من الأزمنه المتخلله بين زمان اليقين بالحدث و الشك فى ارتفاعه.

و عليه فلا فرق بين الصورتين فى بطلان الصلاة و عدم جريان قاعده الفراغ فيها.

فقوله: «نعم» تصديق لعدم جريان الاستصحاب فى الفرض الأول، لعدم الشك الفعلى قبل الصلاة، لكن الاستصحاب الجارى بعدها - لفرض الشك الفعلى حينئذ - كاف فى بطلانها.

=====

(-). الظاهر الاستغناء عن هذه الجملة بقوله: «فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك» لأنه عباره أخرى عن القطع ببقاء حدثه الاستصحابى، فتأمل فى عباره حقه.

بعد (١) ما التفت بعدها يقتضى أيضا فسادها.

فانه يقال (٢): نعم، لو لا قاعده الفراغ المقتضيه لصحتها المقدمه (٣) على أصاله فسادها (٤) «-» .

\*\*\*\*\*

(١). هذا الظرف متعلق بقوله: «استصحاب» يعنى: لكن استصحاب الحدث حال الصلاه الجارى ذلك الاستصحاب حين الالتفات الحاصل بعد الصلاه يقتضى فسادها، كاقضاء الاستصحاب الجارى قبل الصلاه لفسادها. و ضميرا «بعدها، فسادها» راجعان إلى الصلاه.

(٢). هذا دفع الإشكال المزبور، و توضيحه: أن مقتضى الاستصحاب الجارى بعد الصلاه لزوال الغفله و فعليه الشك و إن كان هو بطلان الصلاه كبطلانها فى صوره الالتفات و فعليه الشك قبل الصلاه، لكن المانع عن البطلان فى صوره حصول الالتفات بعد الصلاه هو جريان قاعده الفراغ فيها، دون صوره حصول الالتفات قبل الصلاه، لعدم جريانها فيها، إذ مناط جريانها - و هو حدوث الشك بعد العمل - موجود فى صوره الالتفات و حصول الشك بعد الصلاه، و مفقود فى فرض حدوث الشك قبلها. نعم يجدى هذا الاستصحاب فى لزوم تحصيل الطهاره لما يأتى بعد ذلك مما يشترط فيه الطهاره.

(٣). هذا و «المقتضيه» نعتان ل «قاعده الفراغ» و ضميرا «صحتها، فسادها» راجعان إلى «الصلاه».

(٤). هذا الفساد هو مقتضى استصحاب الحدث، و الأولى أن يقال: «المقدمه على استصحاب الحدث المقتضى لفسادها» إذ لم يعهد إطلاق أصاله الفساد فى العبادات.

=====

(-). هذا ما أفاده المصنف (قده) من حكم الصورتين المتفرعتين على اعتبار الشك الفعلى فى الاستصحاب، إلا أن لهذه المسأله صورا أخرى لا بأس بالتعرض لها مع الصورتين المتقدمتين فى المتن، فنقول و به نستعين:

ص: ٣٠٩

الصورة الأولى: العلم بعدم حصول الطهاره بعد تيقن الحدث، و بطلان الصلاه فى هذه الصورة واضح و لا إشكال فيه.

الصورة الثانية: حصول الغفله بعد تيقن الحدث، و استمرار الغفله عن الطهاره إلى أن يفرغ من الصلاه، و بعد الفراغ عنها يشك فى أنه تطهر قبل الصلاه أو لا، و الحكم فيها صحه الصلاه، لحدوث الشك الفعلى بعدها، و عدم موضوعيه الشك التقديرى للاستصحاب حتى يحكم بفساد الصلاه، لوقوعها مع الحدث الاستصحابى.

و ما يجرى بعدها من الاستصحاب لا يوجب بطلانها، لحكومته قاعده الفراغ عليها بناء على كونها أصلا عمليا لا أماره عقلايه كما لا يخفى. نعم يوجب الطهاره لما سيأتى من الأعمال المشروطه بالطهاره.

و تظهر ثمره النزاع فى هذه الصورة كما عرفت فى التوضيح.

لكن نوقش فى ترتبها عليه تاره بما أفاده شيخنا المحقق العراقى (قده) من: «أن استصحاب الحدث و ان كان جاريا فى ظرف الغفله قبل الصلاه و أثناءها بناء على كفايه الشك التقديرى، إلا أنه لا يترتب عليه إلا بطلان الصلاه سابقا، و أما وجوب الإعاده أو القضاء فى ظرف الفراغ فلا يترتب على الاستصحاب المزبور، لأنه من آثار الاستصحاب الجارى فى ظرف بعد الفراغ، لا من آثار استصحاب الحدث الجارى فى ظرف الغفله قبل الصلاه. و إنما أثر ذلك هو عدم جواز الدخول فى الصلاه و جواز قطعها فى فرض دخوله فيها غفله، فإذا كان الاستصحاب الجارى فى ظرف بعد الفراغ محكوما بالقاعده، فمن حين الفراغ لا بد من الحكم بالصحة للقاعده، لا البطلان، لعدم جريان الاستصحاب من ذلك الحين بمقتضى القاعده.

نعم بناء على تقييد موضوع القاعده بعدم كون المصلّى محكوما بالمحدثيه سابقا كان لأخذ الثمره مجال. لكن ليس هذا القيد شرطا فى القاعده قطعا، لأن تمام الموضوع هو حدوث الشك فى الصحه بعد الفراغ من العمل، و لذا لا تجرى فيما لو حدث الالتفات و الشك قبل الفراغ و لو لم يجر استصحاب الحدث كما فى

موارد توارد الحاليتين» (١٠).

و أخرى بما فى تقرير بعض أعاضم العصر (مد ظله) و محصله: أنه بناء على كون قاعده الفراغ من الأمارات العقلائييه كما هو الظاهر فلا مجال للتمسك بالقاعده لتصحيح العمل، لكونه قاطعا بغفلته أثناء العباده، و لا- معنى لأذكريه الغافل، فلا تجرى القاعده، و الصلاه محكومها بالبطلان سواء جرى استصحاب الحدث التقديرى أم لا- أما على فرض جريانه فلا حراز محدثيه تعبدًا، و أما على تقدير عدمه فلاقتضاء قاعده الشغل و جوب الإعاده.

و بناء على كون القاعده أصلا تعبديا غير منوطه بالالتفات حال العمل، و شمولها لموارد القطع بالغفله، لإطلاق مثل «ما مضى فامضه كما هو» فلحكومتها على الاستصحاب، و عليه فلا أثر للالتزام بجريان الاستصحاب فى الشك التقديرى فى الفرع المزبور مع وجود قاعده الفراغ (١١).

لكن لا- يخلو كلا- الأمرين من غموض، إذ فى الأول: أن اعتبار الشك التقديرى يقتضى جريان الاستصحاب فيه كجريانه فى الشك الفعلى، فالغافل الذى هو شاك تقديرى محدث قبل الصلاه بحكم الاستصحاب المقتضى لبطلان صلاته من أول الأمر، فكيف تجرى فيها قاعده الفراغ مع كون موضوعها الصلاه المشكوكه صحتها دون الفاسده و لو بالتعبد؟ و عليه فاستصحاب الحدث قبل الصلاه كما هو المفروض فى الشك التقديرى حاكم على قاعده الفراغ كحكومها استصحاب حال اليد على اليد الحاكمه عليه كما ثبت فى محله، فلا بد من تقييد موضوع قاعده الفراغ بعدم محكوميه المصلى بالمحدثيه قبل الصلاه، كتقييد حكومه اليد على الاستصحاب بعدم العلم بحال اليد، و إلا فاستصحاب حالها حاكم عليها.

و بالجملة: فكما يكون استصحاب الحدث قبل الصلاه فى الشك الفعلى موجبا لانعقاد الصلاه باطله و غير قابله للصحه حتى تجرى فيها قاعده الفراغ،

فكذلك استصحاب الحدث في الشك التقديرى، وإلا- لزم الخلف، و انحصار مورد الاستصحاب في الشك الفعلى. و عليه فموضوع قاعده الفراغ مركب من جزئين حدوث الشك بعد الفراغ و عدم مانع من جريانها، كمحكوميه المصلى بالمحدثيه قبل الصلاه، للاستصحاب الجارى في الشك التقديرى المفروض جريانه فيه كجريانه في الشك الفعلى. و عدم جريان قاعده الفراغ في موارد توارد الحالتين قبل الفراغ إنما هو لأجل انتفاء أحد جزأيه و هو حدوث الشك بعد الفراغ، دون استصحاب الحدث، كعدم جريانه في تعاقب الحالتين.

و أما إذا كان الشك بعد الفراغ مع كون المصلى محكوما قبل الصلاه بالمحدثيه للاستصحاب الجارى في الشك التقديرى، فلا مجال لجريان قاعده الفراغ فيها لاقتران الصلاه بالمانع حال الشروع فيها كما مر آنفا.

لا يقال: ان مقتضى استصحاب الحدث في الشك التقديرى قبل الصلاه هو بطلانها و ان انكشف كون المصلى متطهرا واقعا.

فانه يقال: لا وجه للبطلان حينئذ إلا عدم قصد القربة، لكن المفروض تحققه في المقام لأجل الغفله.

و الحاصل: أن الغرض من تشريع الأصول العمليه - و هو إنجاز الواقع أو الاعذار عنه - يوجب تقديم الاستصحاب على القاعده.

و في الثانى: أنه - مضافا إلى أن تقدم قاعده الفراغ بناء على كونها أصلا عمليا على الاستصحاب ليس هو الحكومه المدعاه، لاتحاد الأصلين مرتبه، و إنما الوجه في تقديمها عليه كما نبه عليه المحقق الأصفهاني (قده) « هو صون جعلها عن اللغويه، لكونها غالبا في مورد استصحاب عدم الإتيان بالجزء و الشرط، فلو أخذ بمقتضاه لزم اختصاص القاعده بمورد نادر كتعاقب الحالتين الذى لا يجرى فيه الاستصحاب.

و قد تقرر أن المتعارضين بالعموم من وجه لو استلزم العمل بأحدهما في المجمع



طرح الآخر كليه أو بقاء فرد نادر له اقتضى صون جعله عن اللغويه تقديمه على معارضه، فتقديم القاعده مستند إلى التخصيص لا إلى الحكومه - يرد عليه:

أنه بناء على أماريه قاعده الفراغ و ان كان الأمر كما أفاده من عدم جريانها في مفروض الكلام، لكونه قاطعا بغفلته حال الصلاه، لكنه بناء على كفايه الشك التقديرى فى الاستصحاب يكون بطلانها مستندا إليه، و لازمه جواز الإفتاء به. و بناء على عدم كفايته لمّا لم يكن مصحح لهذه الصلاه، لعدم جريان قاعده الفراغ فيها كما هو المفروض فيستند البطلان إلى قاعده الاشتغال، و هو حكم عقلى لا- يترتب عليه جواز الإفتاء به شرعا. فبطلان العباده و ان كان مسلّمًا، إلا أن وجهه هو الاستصحاب بناء على كفايه الشك التقديرى فى جريانه و الثابت به حكم شرعى، و قاعده الشغل بناء على عدم كفايته و الثابت بها حكم عقلى، هذا.

و أما بناء على كون قاعده الفراغ أصلا تعديلا لا أماره عقلايه فلا تجرى أيضا، لحكومته الاستصحاب عليها بناء على جريانه فى الشك التقديرى، و تجرى بناء على عدم جريانه فى الشك التقديرى.

فالتتيجه: أنه بناء على كفايه الشك التقديرى فى الاستصحاب و كون قاعده الفراغ من الأصول التعبديه تكون الصلاه باطله، لحكومته الاستصحاب على القاعده.

و بناء على عدم كفايته تصح الصلاه، لجريان القاعده فيها بلا مانع، إذ المفروض عدم جريان الاستصحاب حينئذ. فالحق ترتب الثمره على كفايه الشك التقديرى المساوق للغفله فى الاستصحاب و عدم كفايته، و عدم المجال لإنكارها.

لكن الأولى عدم التعرض لأصل هذا البحث فضلا عن ثمرته، لكونه مجرد فرض، إذ لا- وجه لكفايه الشك التقديرى فى الاستصحاب أصلا، لوضوح أن الشك الموضوع فى جميع الأصول العمليه متقوم بالالتفات، و لذا قال الشيخ (قده) فى أول الرسائل: «اعلم أن المكلف إذا التفت إلى حكم شرعى فاما أن يحصل له الشك فيه... إلخ» و لو انفتح باب اعتبار الشك التقديرى فى الاستصحاب لم يكن

وجه لاختصاصه به، بل يعم ذلك جميع الأصول العمليه، و لم أعر على من تعرض لاحتمال اعتبار الشك التقديرى فى غير الاستصحاب.

الصورة الثالثة: أن يحصل له الشك فى الطهاره ثم يغفل و يصلى فى حال الغفله، و بعد الفراغ تجدد له الشك و احتمال التطهير بعد الشك و وقوع صلاته فى حال الطهاره. و قد يتوهم أن الحكم فى هذه الصورة صحه الصلاه أيضا، لقاعده الفراغ، إذ ليس حكم الشك أقوى من اليقين، و قد عرفت صحتها فى الصورة الثانيه و هى اليقين بالحدث و استمرار الغفله إلى زمان الفراغ من الصلاه، فان حدوث الشك بعد الصلاه مع احتمال التطهير قبلها مورد قاعده الفراغ.

لكن فيه منع واضح، لأن الشك هنا هو الشك الحادث قبل الصلاه، فليس موردا لقاعده الفراغ، و هذا هو الفارق بين هذه الصورة و سابقتها.

الصورة الرابعه: هذه الصورة مع عدم احتمال التطهير بعد الشك. و حكمها بطلان الصلاه أيضا، لأن الشك المتجدد هو نفس الشك الحاصل قبل الصلاه لا الحادث بعدها حتى تجرى فيه قاعده الفراغ، بل الجارى فيه هو استصحاب الحدث، و من المعلوم بطلان الصلاه مع الحدث المستصحب كبطلانها مع الحدث المعلوم.

الصورة الخامسه: اليقين بالحدث و الشك فيه مع استمرار الشك إلى الفراغ من الصلاه، و الحكم بطلان الصلاه فى هذه الصورة أيضا، لأن الحدث الاستصحابى كالحادث القطعى مبطل لكل ما يشترط فيه الطهاره، و لا تجرى قاعده الفراغ فى الصلاه، لعدم حدوث الشك بعدها، حيث ان الشك الفعلى بعد الصلاه هو نفس الشك الموجود قبلها، و ليس هذا مجرى القاعده، فلا مصحح حينئذ للصلاه.

الصورة السادسه: أن يحصل له الشك فى التطهير أثناء الصلاه بعد العلم بالحدث قبلها، و هذه الصورة قد تعرض لها المحقق الميرزا الآشتيانى مجملا، و حكم فيها أولا ببطلان صلاته، لتعذر تحصيل الطهاره للأجزاء الباقية كى يحكم بصحه

ما مضى من عمله، ثم استقرب الصلحه لقاعده التجاوز، لأن محل الطهاره لمجموع الأجزاء إنما هو قبل الاشتغال بها، فبمجرد الدخول فى الصلاه تحقق التجاوز عن محل الطهاره(١٠).

أقول: فى المسأله أقوال:

أحدها: ما أفاده الميرزا الآشتياني (قده) أولاً من البطلان استنادا إلى أن قاعده الفراغ تقتضى صلحه الأجزاء التى فرغ منها، و لا تقتضى صلحه الغايات التى لم يدخل فيها، فليس للبقية مصحح، و هو مختار جمع كثير منهم صاحب العروه و بعض محشيها.

ثانيها: وجوب إتمامها، و عدم وجوب استئنافها بوضوء جديد، لكن لا يصح الإتيان بما يشترط فيه الطهاره بعد ذلك إلا بوضوء جديد. و هو منسوب إلى الشيخ الأعظم (قده) استنادا إلى قاعده التجاوز المثبتة للوضوء، و مقتضاها جواز فعل سائر ما يشترط فيه الطهاره به، لكن حيثه التجاوز الموجه لجريانها مختصه بما بيده من الصلاه دون غيره، ضروره عدم صدق التجاوز على ما لم يأت به بعد من المشروطات بالطهاره، و لذا يجب تجديد الوضوء لها.

ثالثها: وجوب إتمام الصلاه و عدم استئنافها، بل صلحه الإتيان بعدها بكل ما يشترط فيه الطهاره بدون تجديد الوضوء. و هذا القول منسوب إلى كاشف الغطاء (قده) استنادا إلى أن القاعده من الأصول المحرزه، فيحرز بها وجود الوضوء كإحرازه بالاستصحاب، فيجوز حينئذ فعل كل مشروط بالطهاره به.

و ما استقر به المحقق الآشتياني أخيرا يرجع إلى قول الشيخ الأعظم.

و اللذى ينبغى أن يقال هو: أن الوضوء مما تجرى فيه قاعده التجاوز سواء أ كان الشرط نفسه أم الطهاره المتحصله منه كما يستفاد كل منهما من الأدله. و على التقديرين يكون لهذا الشرط محل مقرر شرعى كما هو ظاهر الآيه الشريفه، فان

القيام إلى الصلاة يراد به إرادته فعلها، ضروره أنه ليس المراد القيام المذى يعد من أفعال الصلاة، و إلا يلزم كون الصلاة محلا للوضوء. و مع وجود المحل الشرعى للوضوء قبل الصلاة تجرى فيه قاعده التجاوز كجريانها فى سائر الأجزاء و الشرائط. و حيث ان القاعده من الأصول العمليه المحرزه فترتب على المشكوك - الذى تجرى فيه - آثار وجوده كصحح الأعمال المترتبه عليه، ففى الشك فى الركوع مثلا- بعد التجاوز عن محله تجرى فيه قاعده التجاوز، و يثبت بها وجوده و صحه ما يترتب عليه من الأجزاء.

فظهر مما ذكرنا: أن شرطيه الطهاره و اعتبار تقارنها لأجزاء الصلاة كالاستقبال و الستر كما فى مستمسك سيدنا الأستاذ (قده) غير مانعه عن جريان القاعده المثبتة للطهاره، بدعوى «عدم صلاحية قاعده التجاوز لإثبات الطهاره للغايات التى لم يدخل فيها» و ذلك لأن للشرط سواء أ كان نفس الوضوء أم الطهاره الحاصله به محلا شرعيا، و بعد التجاوز عنه يحكم بوجوده و بترتب جميع آثاره الشرعيه عليه. فلو كانت الطهاره شرطا، فالمفروض تحققها بمحصية لها الشرعى فى محله، و هذه الطهاره الثابته بالقاعده مقترنه بأجزاء الصلاة بأسرها. و الفرق بين الطهاره و بين الستر و الاستقبال أنه لا- محل لهما قبل الصلاة حتى يصح إطلاق التجاوز عنهما، بخلاف الطهاره المتحققه قبل الصلاة و المقارنه لكل جزء إلى آخر الصلاة.

كما ظهر غموض القول بصحح الأعمال اللاحقه بذلك الوضوء و عدم لزوم تجديده لها كما عن كشف الغطاء، و ذلك لأن جهه التجاوز فى قاعدته تقييده، و من المعلوم انتفاء هذه الجهه فى الأعمال اللاحقه، لبقاء محلها، فلا بد من تجديد الوضوء لها. و الحاصل: أن الأقوى ما اختاره الشيخ الأعظم و استقر به أخيرا تلميذه المحقق الآشتيانى (قدهما) و ان كان الأحوط إتمامها على تلك الحال ثم إعادتها

هذا ما يتعلق بصور المسأله. بقى التنبيه على نكته، و هى: أن تفرغ صحنه الصلاه على فعليه الشك فى الاستصحاب لا يخلو من مسامحه، حيث ان صحتها مبنيه على جريان قاعده الفراغ فيها، إذ مع عدم جريانها فيها لا يكون مجرد عدم جريان الاستصحاب لعدم فعليه الشك فيه كافيًا فى صحنه الصلاه، بل مقتضى لزوم إحراز الطهاره وجوب إعادتها. فالأولى تفرغ جريان قاعده الفراغ و عدمه على فعليه الشك فى الاستصحاب و عدمها، فبناء على اعتبار فعليته تجرى القاعده فى المثال، و بناء على عدم اعتبارها لا تجرى فيه، فالثمره المترتبه على اعتبار فعليه الشك و عدمه هو جريان قاعده الفراغ فى الصلاه و عدمه، فصحنه الصلاه و عدمها أثر لفعليه الشك مع الواسطه، هذا.

و كيف كان فقد تعرض الشيخ و المصنف (قدهما) للشك التقديرى، و مثاله المتقدم و هو صحنه صلاه من أحدث و غفل و صلى. و لم يذكر مثالا- لليقين التقديرى، و يمكن التمثيل له بما إذا شك يوم الجمعة مثلا فى جنابته و استصحاب عدمها، ف أجر نفسه لكنس المسجد، و بعد كنهه رأى فى ثوبه منيا أوجب اليقين بجنابته يوم الخميس مع احتمال الغسل عنها فى ذلك اليوم، صحت الإجاره بناء على جريان قاعده الصحنه فيها، و استحق الأجره المسماه، فان الشك فى الجنابه قبل الإجاره و ان كان فعليا، لكن اليقين بها لم يكن فعليا حتى يجرى استصحابها و يحكم بفساد الإجاره، لوقوعها حال الجنابه المستصحبه التى هى كالجنابه الواقعيه فى الأحكام من بطلان الإجاره و استحقاق أجره المثل و غيرهما. نعم بناء على كفايه اليقين التقديرى فى الاستصحاب يحكم بفساد الإجاره و استحقاق أجره المثل لأجل استصحاب الجنابه قبل الإجاره.

التنبيه الثانى: استصحاب مؤديات الأمارات

\*\*\*\*\*

(١). لا- يخفى أن هذا الأمر مما زاده المصنف على التنبهات التى تعرض لها الشيخ فى الرسائل و هو من متعلقات الأمر الأول الذى ثبت فيه توقف الاستصحاب على فعلية اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء، حيث إنه يرد هنا إشكال، و هو:

أنه فى موارد الأمارات غير العلميه لا يحصل اليقين بالحدوث، كما إذا قام خبر الواحد على وجوب صلاه الجمعة حال حضور الإمام عليه السلام، و شك فى زمان الغيبه فى بقاءه، و لم يدل ذلك الخبر على وجوبها و عدمه حال الغيبه، فهل يجرى فيه الاستصحاب مع عدم اليقين الوجدانى بوجوبها حال الحضور، لعدم كون دليله و هو خبر الواحد موجبا لليقين به؟ أم لا. أو قامت البيه على ملكيه شىء أو نجاسته أو غيرهما، ثم شك فى ارتفاعها، فهل يجرى فيها الاستصحاب مع عدم اليقين الوجدانى بحدوث هذه الأمور؟ فالغرض من عقد هذا التنبيه هو دفع هذا الإشكال عن جريان الاستصحاب فى مؤديات الطرق و الأمارات التى لا- يحصل اليقين بثبوتها بل يحتمل ثبوتها، و مع انتفاء اليقين به ينتفى الشك فى البقاء أيضا، فينهدم كلا- ركنى الاستصحاب.

و هذا الإشكال مبنى على حجه الأمارات على الطريقيه التى لا تقتضى إلا تنجز الواقع مع الإصابه و العذر بدونها، إذ بناء على هذا المسلك لا تقتضى أدله اعتبار الأماره جعل حكم مماثل للمؤدى كى يستصحب، لدلالاتها على كون المؤدى نفس الواقع فيتجز بوصوله بالطريق، و كونه حكما صوريا عند عدم الإصابه، فيوجب العمل به صحة الاعتذار من المولى، و حيث لا سبيل لإحراز مطابقه المؤدى للواقع، فركن الاستصحاب و هو اليقين بالحدوث مفقود.

و أما بناء على الالتزام بجعل الحكم الظاهرى فلا يرد هذا الإشكال، لما أفاده المصنف فى الهامش، و سيأتى. فهو (قده) أجاب عن الإشكال بوجهين يبتنى أحدهما

على مختاره فى حجيه الأمارات غير العلميه من كونها بمعنى المنجزيه و المعذريه، و ثانيهما على ما نسب إلى المشهور من كون مؤديات الأمارات أحكاما ظاهريه شرعيه، و هذا هو الذى تعرض له فى الهامش، كما أن الأول هو مختاره فى المتن.

و محصل ما أفاده فى المتن فى دفع الإشكال هو: أن موضوع الاستصحاب على ما يستفاد من أدلته ليس هو الشك فى البقاء الفعلى حتى يتوقف حصوله على اليقين بالثبوت، بل البقاء التقديرى، و هو البقاء على فرض الثبوت، فمفاد أدله الاستصحاب جعل الملازمه بين ثبوت شىء و بقاءه، و من المعلوم عدم توقف صدق الشرطيه على صدق طرفيها، كجعل الملازمه بين وجوب الحج و الزكاه على المستطيع و مالك النصاب و ان لم يكن فعلا مستطيع و لا مالك نصاب. و بعد ثبوت الملازمه المذكوره بدليل الاستصحاب إذا قامت الأماره على ثبوت حكم كوجوب صلاه الجمعه حال الحضور و شك فى بقاءه حال الغيبه كانت هذه الأماره حجه على الثبوت و البقاء معا، لما ثبت فى محله من أن الدليل على أحد المتلازمين دليل على الملازم الآخر.

فإذا كان مثل «لا تنقض اليقين بالشك» دالا على جعل الملازمه بين ثبوت شىء و بقاءه كان دليل ثبوت حكم كوجوب صلاه الجمعه دليلا- على ملازمه و هو بقاءه، لفرض ثبوت الملازمه بين الثبوت و البقاء بدليل الاستصحاب. نظير ما إذا ثبتت الملازمه بين وجوب القصر و الإفطار على المسافر، ثم قام دليل على وجوب القصر عند قطع ثمانيه فراسخ تليفقيه مع اجتماع سائر الشرائط، فانه دليل أيضا على وجوب الإفطار، لما عرفت من التلازم بين القصر و الإفطار، فدليل أحدهما دليل على الآخر.

و يرشد إلى عدم اعتبار اليقين الفعلى بالحدوث و كفايه الثبوت التقديرى منه فى جريان الاستصحاب تعريفه «بأنه الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم شك فى بقاءه» الظاهر فى إناطه التعبد الاستصحابى بالشك فى بقاء ما تحقق لا بالشك فى

في بقاء ما تيقن بحدوثه. و حيث كان الموضوع لهذا التعبد هو الثبوت الواقعي أمكن إحرازه بكل من اليقين و الأماره، و الحكم ببقائه، إذ المفروض اقتضاء دليل التعبد الاستصحابي إيجاد الملازمه بين الحدوث و البقاء.

نعم يفترق هذا التلازم عن الملازمه الواقعيه - التي اعتبرها الشارع بين القصر و الإفطار - بكونه بين الثبوت الواقعي و البقاء الظاهري، إذ ليس الاستصحاب دليلًا على الحكم واقعا، و إنما هو دليل على بقاءه ظاهرا، لأنه أصل عملي منوط بالشك. و هذا بخلاف الملازمه بين القصر و الإفطار، فان الدليل الاجتهادي قد دل على أن كل حكم ثبت للقصر ثبت للإفطار واقعا إلا ما خرج بالنص، فببركه دليل الملازمه على هذين الحكمين إذا ثبت وجوب القصر بالاستصحاب مثلا كان وجوب الإفطار ظاهريا أيضا . «-» .

(-). و بهذا يظهر غموض ما أورده بعض أعظم العصر عليه بما محصله: أن الملازمه المدعاه بين الحدوث و البقاء ان كانت واقعيه، فهو مع مخالفته للواقع يقتضى كون الاستصحاب أماره لا أصلا. و ان كانت ظاهريه فيترتب عليها الملازمه الظاهريه بين حدوث التنجيز و بقاءه، مع أنه لا- سبيل للالتزام به، للنقض بموارد تنجز التكليف أولا بالعلم الإجمالي ثم ارتفاعه بانحلاله بقيام البيئه على حرمه بعض الأطراف بخصوصه، حيث يرتفع التنجيز، لتبعيته للمنجز حدوثا و بقاء، و لا يكفي حدوثه لترتب أثره إلى الأبد. و عليه فلا ملازمه بين حدوث المنجز و بقاءه.».

و ذلك لما عرفت من عدم إرادته الملازمه الواقعيه كما في الإفطار و القصر، بل المقصود دلالة أخبار الاستصحاب على الملازمه الظاهريه بين الحدوث الواقعي و البقاء الظاهري، و أن ما ثبت واقعا محكوم عليه بالبقاء ظاهرا، و من المعلوم أن هذا البقاء مستند إلى دليل الاستصحاب لا الأماره. و ما أفاده (مد ظله) من



فيما (١) رتب عليه أثر شرعا أو عقلا؟ إشكال من (٢) عدم إحراز الثبوت، فلا يقين، ولا بد منه (٣)، بل ولا شك (٤)،

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «بقاء» يعنى: فى المورد الذى رتب على البقاء التقديرى أثر شرعى كاستصحاب الموضوع ذى الأثر الشرعى كالملكيه و غيرها من الموضوعات ذوات الآثار الشرعيه، أو أثر عقلى كاستصحاب نفس الحكم الشرعى كالوجوب و الحرمة اللذين يترتب عليهما أثر عقلى و هو وجوب الإطاعه. و أما إذا كان الأثر مترتبا على البقاء الفعلى، فلا يجرى فيه الاستصحاب، لعدم أثر يترتب على مؤداه.

و ضميرا «ثبوت» فى الموضوعين راجعان إلى «شىء» و ضمير «عليه» إلى «بقاء».

(٢). هذا أحد وجهى الإشكال و هو وجه عدم الكفايه، توضيحه: أن أول ركنى الاستصحاب و هو اليقين بالثبوت مفقود فى باب الأمارات غير العلميه، ضروره عدم حصول العلم بكون مؤدياتها أحكاما واقعيه كعدم العلم بكونها أحكاما ظاهريه أيضا، إذ المفروض حجيه الأمارات غير العلميه بناء على الطريقيه المحضه التى لا أثر لها إلاّ تنجيز الواقع مع الإصابه و التعذير مع الخطأ، و من المعلوم عدم جريان الاستصحاب لعدم اليقين بالثبوت.

بل ركنه الثانى و هو الشك فى البقاء أيضا مفقود، لأنه شك فى بقاء المتيقن بثبوت، و بدون التيقن بثبوت لا يتصور الشك فى بقاءه، نعم يتصور احتمال البقاء فيما احتمال ثبوت، لكنه غير مقصود فى الشك فى البقاء فى باب الاستصحاب.

(٣). أى: من اليقين كما هو مقتضى مثل «لا تنقض اليقين بالشك».

(٤). يعنى: بل الركن الثانى و هو الشك فى البقاء أيضا مفقود، لأن الشك فى البقاء فى مؤديات الأمارات إنما هو على فرض ثبوتها، و هو غير معلوم، فالشك فى بقاء المتيقن هنا غير ثابت، فيختل كلا ركنى الاستصحاب فى مؤديات الأمارات.

=====

عدم كفايه حدوث المنجز للتكليف لبقائه مطلقا متين جدا، لعدم الملازمه بينهما لكنه لا- يرتبط بما أفاده الماتن من جعل الملازمه شرعا بين حدوث المنجز و بقاءه فى خصوص الاستصحاب بالدليل المختص به.

فانه (١) على تقدير (٢) لم يثبت. و من (٣) أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل أن التعبد و التنزيل شرعا إنما هو فى البقاء لا فى الحدوث (٤)، فيكفى (٥) الشك فيه على تقدير الثبوت، فيتعبد به على هذا التقدير (٦) فيترتب عليه

\*\*\*\*\*

(١). هذا تعليل لقوله: «و لا شك» و قد أشرنا إلى بيانه بقولنا: «لأن الشك فى البقاء فى مؤديات الأمارات... إلخ» و ضمير «فانه» راجع إلى «شك».

(٢). و هو فرض كون مؤديات الأمارات أحكاما واقعيه، و هذا الفرض لم يثبت حتى يكون الشك فى بقائها.

(٣). هذا ثانى وجهى الإشكال و هو وجه الكفايه، و محصله: أن اليقين فى أدله الاستصحاب لم يؤخذ موضوعا و إنما أخذ طريقا إلى الثبوت حتى يترتب عليه الشك فى البقاء المذى هو مورد التعبد، فدلليل الاستصحاب يدل على جعل الملازمه بين الثبوت الواقعى و البقاء، و قد عبّر عن الثبوت باليقين مع عدم دخله فى الحكم، لأنه أجلى الطرق المحرزه للثبوت. و عليه فلا مانع من جريان الاستصحاب فى البقاء على تقدير الثبوت.

(٤). يعنى: أن التعبير باليقين إنما هو للتنبيه على أن مورد التعبد و جعل الحكم المماثل هو البقاء، إذ لو عبّر بغير ذلك التعبير مثل «ابن على المشكوك» أو «اعمل بالشك» و نظائرهما لم يفهم منها كون محل التعبد هو الحدوث أو البقاء، لكن التعبير المزبور يدل على أن مورد التعبد هو البقاء، لأنه متعلق الشك دون الحدوث، إذ لا وجه للتعبد بشىء مع اليقين به.

(٥). هذه نتیجه عدم موضوعيه اليقين، يعنى: فيكفى الشك فى البقاء على تقدير الثبوت فى جريان الاستصحاب، إذ المفروض جعل الملازمه بين الثبوت الواقعى و البقاء، فيتعبد بالبقاء على تقدير الثبوت، و ضمائر «فيه، به، عليه» راجعه إلى البقاء.

(٦). أى: تقدير الثبوت.

ص: ٣٢٢

الأثر فعلا (١) فيما كان هناك أثر (٢).

و هذا (٣) هو الأظهر (٤)، و به (٥) يمكن أن يذب عما (٦) في استصحاب

\*\*\*\*\*

(١). لزوم ترتيب الأثر فعلا على البقاء إنما يكون فيما إذا قام دليل على وجوب الشيء كصلاه الجمعة مثلا و شك في بقاءه، فان التعبد الاستصحابي ببقاء شيء على تقدير ثبوته يوجب ترتيب الأثر فعلا على وجوب صلاه الجمعة، و إلا فمجرد التعبد بالبقاء على تقدير الثبوت لا يكفي في ترتيب الأثر الفعلي على البقاء، فيكون هذا الدليل بمنزله الصغرى لكبرى الاستصحاب.

(٢). بحيث كان ذلك الأثر مترتبا على البقاء التقديرى كما مر في مثل صلاه الجمعة.

(٣). أى: الوجه الثانى، و هو قوله: «و من أن اعتبار اليقين انما هو لأجل أن التعبد و التنزيل شرعا انما هو فى البقاء لا- فى الحدوث، فيكفى الشك فيه على تقدير الثبوت...».

(٤). لعل وجه الأظهرية هو تعارف التعبير عن وجود الموضوع باليقين به من دون دخل لنفس اليقين فيه أصلا.

(٥). أى: و بهذا الوجه الثانى - الذى هو الأظهر - يمكن دفع إشكال جريان الاستصحاب فى الأحكام التى هى مؤديات الأمارات المعتمده، و قد مرّ تقريب الإشكال، و حاصله: اختلال اليقين بالثبوت فيها، لعدم كون الأمارات غير العلميه موجبه لليقين بمؤدياتها، فلا يقين فيها حتى يجرى الاستصحاب فى بقاءها. و يدفع هذا الإشكال بأن مفاد أدله الاستصحاب هو التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث.

و هذا الدفع هو ثانى وجهى الإشكال الذى أوضحناه بقولنا: «و محصله: أن اليقين فى أدله الاستصحاب لم يؤخذ موضوعا لحجته... إلخ».

(٦). الأولى إبداله ب «و به يمكن أن يدفع ما فى استصحاب الأحكام... إلخ» إذ الذب عن الشيء هو تشيئه و إحكامه لا دفعه، و هو من الأغلاط المشهوره الموجوده فى غير واحد من الكتب.

ص: ٣٢٣

الأحكام التي قامت الأمارات المعتبره على مجرد ثبوتها (١) و قد شك في بقائها على تقدير ثبوتها من الإشكال (٢) بأنه لا يقين بالحكم الواقعي، و لا يكون هناك حكم (٣) آخر فعلى بناء على ما هو التحقيق (Z).

\*\*\*\*\*

(١). أى: ثبوت الأحكام، و غرضه من قوله: «على مجرد ثبوتها» أن تلك الأمارات تدل على مجرد الثبوت، و لا إطلاق لها بالنسبه إلى الحالات، و إلاّ- لم يقع شك في البقاء، لوضوح حكمه من نفس تلك الأمارات، فلا حاجة إلى الاستصحاب، فالشك في البقاء إنما يكون في صورته إجمال الدليل بالنسبه إلى حكم البقاء، و ضميراً «بقائها، ثبوتها» راجعان إلى «الأحكام».

(٢). بيان للموصول في قوله: «عما» و قوله: «بأنه» متعلق ب «الإشكال» و تقريب له، و حاصله بعد ما تقدم من تفصيله هو: عدم اليقين بالحدوث الذي لا بد منه في جريان الاستصحاب، حيث ان خطأ الأماره غير العلميه و عدم إصابتها للواقع محتمل، فالحكم الواقعي في الأمارات غير معلوم، و المفروض عدم حكم آخر فيها أيضاً بناء على حججه الأمارات على الطريقيه، و باختلال اليقين بالحدوث في الأمارات لا يجرى الاستصحاب فيها.

(٣). يعنى: غير الحكم الواقعي و هو الحكم الظاهري، حيث إنه بناء على حججه الأمارات على السببيه تكون مؤدياتها أحكاماً ظاهريه، فيجتمع فيها حينئذ أركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث و الشك في البقاء، فلا إشكال في جريانه في مؤديات الأمارات بناء على السببيه بمعنى كون قيام الأماره سبباً لحدوث ملاءك

(Z). و أما بناء على ما هو المشهور من كون مؤديات الأمارات أحكاماً ظاهريه شرعيه كما اشتهر أن ظنيه الطريق لا تنافى قطعيه الحكم فالاستصحاب جار، لأن الحكم الذي أدت إليه الأماره محتمل البقاء، لإمكان إصابتها للواقع، و كان مما يبقى. و القطع بعدم فعليته حينئذ مع احتمال بقائه لكونها بسبب دلالة الأماره، و المفروض عدم دلالتها إلا على ثبوتها لا على بقائه غير ضائر بفعليته الناشئه باستصحابه، فلا تغفل.

من (١) أن قضيته حججه الأماره ليست إلا تنجز التكاليف مع الإصابه

في المؤدى يستتبع حكما على طبقه «-» .

\*\*\*\*\*

(١). بيان ل «ما» الموصول، و قد عرفت مقتضى طريقه الأمارات و هو تنجز الحكم مع الإصابه و العذر مع المخالفه، فالأمارات غير العلميه بناء على الطريقه ليست إلا كالحججه العقلية من العلم و الظن الانسدادي على الحكومه، حيث إنهما ينجزان الواقع ان كان، و إلا فيعذران، فلا حكم في موردهما من حيث العلم و الظن، بل هما ليسا إلا طريقا محضا.

=====

(-). و يظهر مما أفاده المصنف (قده) في الهامش جريان الاستصحاب فى كلى الحكم لا فى شخص الحكم الظاهرى المدلول عليه بالأماره، لأنه لا يخلو من إشكال، فان قيام الأماره و إن كان سببا لجعل حكم ظاهرى، لكن لما كان المفروض تبعيه هذا الحكم الظاهرى لوجود الأماره حدوثا و بقاء، و ليست باقيه حسب الفرض فمقتضى كون قيامها جهه تقييده لحدوث الحكم الظاهرى هو انتفاؤه و عدم بقاءه.

و التزم المصنف (قده) لدفع الإشكال باستصحاب كلى الحكم، حيث قال:

«الأن الحكم اللى أدت إليه الأماره محتمل البقاء، لإمكان إصابتها الواقع و كان مما يبقى» و توضيحه: أن الحكم الفعلى اللى أدت إليه الأماره إنما يكون ظاهريا إذا كانت مخالفه للواقع، إذ لو أصابت الواقع كان المؤدى نفس الحكم الواقعى لا حكما ظاهريا مما ثلاثه، و حينئذ فبقيام الأماره على وجوب صلاه الجمعه مثلا- يعلم المكلف بذات الوجوب إما واقعا على تقدير الإصابه، و إما ظاهرا على تقدير الخطأ، فان كان واقعا فهو باق قطعا، و ان كان ظاهريا فهو مرتفع بارتفاع الأماره، لفرض عدم تكفلها لحال البقاء، فيستصحب ذات الوجوب. و هذا نظير جريان الاستصحاب فى بقاء الكلى اللى يدور أمره بين القطع بزواله على تقدير تحققه بالفرد القصير العمر، و احتمال بقاءه لاحتمال تحققه بالفرد الطويل العمر.

و بما ذكرناه فى توضيح مقصود المصنف ظهر الإشكال فى ما أفيد فى توضيحه

من «إجراء الاستصحاب في شخص الحكم الظاهري المدلول عليه بالأماره لا- في كلى الحكم» لوضوح عدم التثامه مع قوله: «محتمل البقاء لإمكان اصابتها الواقع» لعدم الفائده حينئذ في تعليقه (قده) باحتمال الإصابه للواقع.

مضافا إلى: ما عرفت من أن قيام الأماره حيثه تقييده في إنشاء الحكم الفعلى لا تعليقه.

كما ظهر غموض ما أورده عليه سيدنا الفقيه الأعظم الأصفهاني (قده) من «اندراج المقام في القسم الثاني من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى الذى بنى المصنف على عدم جريان الاستصحاب فيه، بتقريب: أن ذات الوجوب كان متيقنا في ضمن الوجوب الظاهري، و كان الوجوب الواقعي مشكوك الحدوث مقارنا لوجوده الظاهري»<sup>(١٠)</sup>.

و ذلك لما عرفت من أن الغرض إجراء الاستصحاب في الجامع بين الوجوبين المتيقن حدوثه بقيام الأماره، و ليس الحكم الظاهري مقطوعا به و الواقعي مشكوكا فيه حتى يندرج في ثاني أقسام القسم الثالث و يجرى الأصل في عدم الحكم الواقعي و يختل ركن الشك في البقاء.

نعم يرد على هذا الوجه ما أورده عليه السيد الفقيه المتقدم (قده) من عدم وفائه بحل الإشكال مطلقا، لاختصاصه بالأمارات القائمه على الأحكام، و أما القائمه على الموضوعات كالبينه على عداله زيد فحيث لا يكون مفاد دليل اعتبارها جعل حكم ظاهري في موردها يشكل حل الإشكال، لعدم تصور الجامع كى يستصحب كما كان في الشبهات الحكيمه.

و كيف كان فان كان مقصود الأصحاب من هذه الدعوى جعل الأحكام الظاهريه في موارد الأمارات مطلقا سواء أصابت أم أخطأت فالإشكال المذكور مندفع، للقطع بالحكم الفعلى، فيستصحب في ظرف الشك في بقائه. لكن الالتزام بحجيه الأماره من باب الموضوعيه و السببيه مستلزم للتصويب.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير راجع إلى ما يفهم من العبارة من التنجز مع الإصابه و العذر مع المخالفه.

=====

و ان كان المقصود جعل الحكم الظاهري على تقدير المصادفه للواقع لكونه بعنوان إيصال الواقع، فلا يقين بالحكم الفعلي، لأن المجعول هو الواقع في ظرف الشك فيه بداعي تنجيز الواقع، لا أنه مماثل له متيقن الثبوت كي يستصحب، و عليه تكون الأماره طريقا محضا. و الظاهر أن هذا هو الصحيح، لذهاب الأصحاب إلى الطريقيه لا السببيه. و العبارة المشهوره لا تلتئم مع مبنى الطريقيه المحضه كما اعترف به في بحث الاجتهاد و التقليد.

(-). ليس المقصود من اقتضاء أدله حجيه الأمارات لاعتبار التنجيز و الإعدار جعلهما و ان كان ظاهر العبارة ذلك، بل المراد اقتضاؤها لاعتبار الطريقيه و الوسطيه في مقام الإثبات كما صرح به في مواضع عديده، منها قوله في تأسيس الأصل في الشك في الحجيه: «و لا- يكاد يكون الاتصاف بها إلا- إذا أحرز التعبده و جعله طريقا متبعا» و عليه فالتنجيز و الإعدار اعتباران عقليان منتزعان من جعل الطريقيه، فلا- وجه للإيراد عليه بما في تقرير شيخ مشايخنا المحقق النائيني و تبعه غيره من «ابتناء أساس الإشكال على كون المجعول بأدله الأمارات هو المنجزيه و المعذريه.

و أما بناء على كونه هو الإحراز و الوسطيه فلا موضوع للإشكال، لاشتراك الأماره حينئذ مع القطع الطريقي و قيامه مقامه بلا شبهه» لما عرفت من تصريح المصنف (قده) بجعل الطريقيه أيضا، و الإشكال إنما نشأ من أخذ اليقين بالحدوث في أدله الاستصحاب، الظاهر في اليقين الوجداني المفقود في موارد الأمارات، و لا بد من دفعه إما بما في المتن أو بغيره. و عليه فتفسير الحجيه بما في المتن ناظر إلى ما هو كالمعلول للطريقيه التي هي المجعوله حقيقه.

نعم يرد عليه ما في التقرير المزبور من «أن دليل الاستصحاب لو كان متكفلا لإثبات البقاء على تقدير الحدوث فيما ذا يكون الاستصحاب من الأحكام الظاهريه

و الظن في حال الانسداد على الحكومه، لا إنشاء (١) أحكام فعلية شرعية ظاهريه كما هو ظاهر الأصحاب. و وجه الذب بذلك (٢) أن الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذ (٣) محكوم بالبقاء،

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «ليست» يعنى: لا أن قضيه حجيه الأمارات أحكام فعلية شرعية ظاهريه، و الأولى أن تكون العبارة هكذا «من أن قضيه حجيه الأمارات تنجز التكاليف مع الإصابه... لا إنشاء أحكام فعلية... إلخ» و قد عرفت جريان الاستصحاب فى مؤديات الأمارات بناء على السببيه.

(٢). أى: بكفايه الشك فى البقاء على تقدير الثبوت، توضيحه: أن مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الملازمه بين ثبوت الشىء و بقاءه من دون نظر إلى تيقن حدوثه. نعم فى مقام تطبيق الاستصحاب على مورد لا بد من إحراز الثبوت حتى يحكم تبعدا ببقائه عند الشك. ففرق بين الجعل و التطبيق، ففى مقام إجراء الاستصحاب يكفى الشك فى البقاء على تقدير الثبوت، فمؤدى الأماره على فرض ثبوته يحكم ببقائه، لكونها دليلا- على أحد المتلازمين، إذ المفروض ثبوت الملازمه بالاستصحاب بين الحدوث و البقاء، فالشك فى البقاء على تقدير الثبوت كاف فى جريان الاستصحاب فى مؤديات الطرق.

(٣). أى: حين كفايه الشك فى البقاء على تقدير الثبوت.

=====

بل هو على ذلك حكم واقعى معلق على ثبوت موضوعه، نظير بقيه الأحكام الواقعيه الثابته على تقدير وجود موضوعاتها... و الحاصل: أنه لو لم يؤخذ الشك فى البقاء فى موضوع الاستصحاب لما كان حكما ظاهريا، و مع أخذه لا بد من إحراز الحدوث حتى يتحقق الشك المذكور، و المفروض على ما أفاده عدم إحرازه، فلا يجرى الاستصحاب» و توهم تحقق الشك الفعلى حتى إذا لم يحرز الثبوت ممنوع، لكون الشك الفعلى المعبر فى الاستصحاب متعلقا بالبقاء لا- الثبوت، و هو يستلزم اليقين بالحدوث، و المفروض عدمه.

ص: ٣٢٨



فتكون (١) الحججه على ثبوته حجه على بقاءه تعبدا (٢)، للملازمه (٣) بينه و بين ثبوته واقعا (٤).

ان قلت (٥): كيف (٦)؟ و قد أخذ اليقين بالشئ ء فى التعبد ببقائه فى الأخبار، و لا يقين فى فرض تقدير الثبوت.

\*\*\*\*\*

(١). هذه نتيجة الدفع المزبور، و حاصله: أنه بعد البناء على كفايه الثبوت التقديرى فى الحكم بالبقاء يكون مؤدى خبر الواحد كوجوب صلاه الجمعه لاحتمال مصادفته للواقع محكوما بالبقاء، لما مرّ من الملازمه بين الحدوث و البقاء بمقتضى الاستصحاب، و دليل أحد المتلازمين دليل على الآخر، و ضميرا «ثبوته، بقاءه» راجعان إلى الحكم الواقعى.

(٢). قيد لقوله: «بقائه» إذ بقاؤه فى حال الشك يكون بالتعبد الاستصحابى.

(٣). تعليل لكون الحججه على الثبوت حجه على البقاء، و حاصله: أن الملازمه بين حدوث الشئ ء و بقاءه أوجبت كون الحججه على الحدوث حجه على البقاء، لما مرّ مرارا من أن الدليل على أحد المتلازمين دليل على الآخر، و هذه الملازمه ظاهرية، لكونها ثابتة بالاستصحاب الذى هو من الأصول العمليه التى موضوعها الشك.

(٤). قيد لقوله: «ثبوته» يعنى: للملازمه بين بقاء الحكم و بين ثبوته الواقعى.

(٥). هذا إشكال على كفايه البقاء على تقدير الثبوت، و محصل الإشكال: أن الثبوت التقديرى لا- يوجب شمول أدله الاستصحاب لموارد الأمارات، و ذلك لوضوح أخذ اليقين فى أدلته، و لا يقين بالثبوت فى الأمارات، و مع عدم فرديتها لعموم مثل «لا تنقض اليقين بالشك» كيف يجرى فيها الاستصحاب؟

(٦). يعنى: كيف يجدى فرض ثبوت الشئ ء فى التعبد ببقائه؟ و الحال أن اليقين بثبوته دخيل فى الحكم بالبقاء على ما هو ظاهر أخبار الاستصحاب، و من المعلوم أن فرض الثبوت كما هو المفروض فى الأمارات لعدم اليقين بمصادفتها

قلت (١): نعم (٢)، ولكن الظاهر أنه أخذ كشافا عنه و مرآه لثبوته ليكون (٣) التعبد في بقاءه، و التعبد (٤) مع فرض ثبوته إنما يكون في بقاءه، فافهم (٥).

للوابع ليس يقينا بالثبوت، فلا يشمل دليل الاستصحاب مؤديات الأمارات.

\*\*\*\*\*

(١). هذا دفع الإشكال، و محصله كما تقدم هو: كون اليقين بالثبوت مأخوذا طريقا إلى الواقع من دون أن يكون موضوعا للتعبد بالبقاء، بل الموضوع له هو الواقع المنكشف باليقين، و التعبير عنه باليقين إنما هو لما تعارف من التعبير عن ثبوت شىء باليقين به كما مر سابقا.

(٢). هذا تصديق للإشكال و هو أخذ اليقين بالشىء دخيلا بحسب أدله الاستصحاب في التعبد بالبقاء و المفروض انتفاء اليقين في الأمارات، و لكن أورد عليه بأن الظاهر أن اليقين في أخبار الاستصحاب لم يؤخذ موضوعا، بل أخذ كشافا عن متعلقه و مرآه لثبوته ليكون التعبد و جعل الحكم المماثل في بقاءه، و ضمير «أنه» راجع إلى «اليقين» و ضمائر «عنه، لثبوته، بقاءه» راجعه إلى «الشىء».

(٣). تعليل لأخذ اليقين مع دخله الموضوعى في التعبد بالبقاء، و حاصل التعليل: الإشارة إلى أن التعبد في الاستصحاب إنما يكون في البقاء فقط دون الثبوت، و الشك في بقاء شىء متفرع على حدوثه، فلا بد من إحرازه حتى يكون بقاءه موردا للتعبد الاستصحابى.

(٤). يعنى: و من المعلوم أن التعبد بشىء مع ثبوته بحجه يقينا كانت أو غيره يكون في مرحله بقاءه دون ثبوته المفروض قيام الحجة عليه، و ضميرا «ثبوته، بقاءه» راجعان إلى الشىء.

(٥). لعله إشاره إلى: أن حمل اليقين على الطريقيه خلاف الظاهر الذى لا يصار إليه بلا قرينه، بداهه أن الأصل في كل عنوان يؤخذ في حيز خطاب من الخطابات الشرعيه هو الموضوعيه لا الطريقيه.

أو إشاره إلى: أن المراد باليقين ليس هو خصوص الاعتقاد الجازم، بل مطلق الحجج سواء أ كانت ذاتية كاليقين أم جعلية كالأمارات الشرعية، حيث إنها بدليل حجيتها تصير كالعلم في الاعتبار و عدم الاعتناء باحتمال الخلاف فيها، فان هذا الاحتمال ملغى في العلم عقلا- و في الأمارات نقلا، كما أن المراد باليقين الناقض في قوله عليه السلام في صحيحه زراره: «و لكنه ينقضه بيقين آخر» هو مطلق الحجج لا- خصوص العلم كما يظهر من تسالمهم في موارد على جعل الناقض أمارات يكون كشفها عن الواقع ضعيفا، كحكمهم بالتذكية إذا كان أكثر أهل البلد مسلمين و اشترى اللحم أو الجلد من مجهول الحال، فانقطع أصاله عدم التذكية بالغلبه مع أنها لا تفيد الظن أحيانا فضلا عن اليقين. و كحكمهم بتحريض المبتدأه في الشهر الثالث بمجرد رؤيه الدم بالصفات التي رآته في الشهرين المتقدمين مع اقتضاء استصحاب الطهر بقاءه. و كحكمهم باعتبار إخبار المرأه بالحيض و بكونها خليه مع اقتضاء الاستصحاب الطهر و كونها معتده أو ذات بعل. و كذا في موارد إخبار ذى اليد كإخبار الحجام بتطهير موضع الحجامه مع اقتضاء الاستصحاب بقاء النجاسه، و هكذا غيرها.

و المستفاد من مجموعها أن الشارع الأقدس جعل الأماره أمرا مبرما صالحا لنقض اليقين السابق، و من المعلوم أن قرينه المقابله تقتضى إرادته مطلق الحجج و ان كانت تعبدية من اليقين المنقوض و هو اليقين بالحدوث أيضا.

و الحاصل: أنه بناء على حجيه الأمارات على الطريقيه يراد باليقين فى الاستصحاب مطلق الحجج، و به يندفع الإشكال، إذ المعيار هو الثبوت السابق المحرز بحججه سواء أ كانت عقليه أم نقلية. فلا يرد أنه لا قرينه على إرادته مطلق الحجج من اليقين المنقوض، إذ فى المقابله و دليل اعتبار الأماره كفايه فى صحه إرادته مطلق الحجج منه. فعلى هذا يكون اليقين فى الاستصحاب مأخوذا موضوعا على وجه الطريقيه دون الصفتيه. لكن المصنف (قده) أنكر قيام الأماره مقام

القطع المأخوذ موضوعا على وجه الكشف، فراجع الأمر الثالث من الأمور المتعلقة بمباحث القطع «-» .

(-) هذا كله بالنسبة إلى استصحاب مؤديات الإمارات. و في جريانه في مؤديات الأصول العمليه مطلقا و عدمه كذلك، و التفصيل بين ما يتكفل دليله لبقائه فلا- يجرى فيه الاستصحاب، و بين ما لا- يتكفله فيجرى فيه وجوه بل أقوال، احتمال أولها المحقق النائيني في دورته الأصوليه الأولى<sup>(١)</sup> و اختار هو ثانيها في تلك الدور و كذا شيخنا المحقق العراقي (قدهما)<sup>(٢)</sup> و التزم بثالثها المحقق النائيني في دورته الأخيره<sup>(٣)</sup>، فراجع التقارير للوقوف على الأنظار.

أقول: لا- تبعد صحه التفصيل في جريان الاستصحاب بين مفاده و بين مؤديات سائر الأصول العمليه بناء على اقتضاء أدله الاستصحاب للبناء العملي على كون أحد طرفي الشك هو الواقع، ضروره أن الثابت حينئذ بالاستصحاب هو الحكم الواقعي ظاهرا، فالشك في بقاءه شك في بقاء الحكم الواقعي ظاهرا، فلا مانع من استصحابه، لأنه استصحاب للحكم الواقعي حقيقه. و بناء على عدم اقتضاء أدله الاستصحاب لذلك بأن يتحد مفاده مع سائر الأصول في كون مؤديات جميعها أحكاما ظاهريه مجعوله وظائف للشاك من دون نظر فيها إلى الواقع لا يجرى الاستصحاب فيه، كعدم جريانه في غيره من الأصول. و حيث ان الاستصحاب بناء على المشهور أصل تنزيلي كان التفصيل بينه و بين سائر الأصول في محله.

و عليه فالثوب المنتجس إذا غسل بماء مستصح الطهاره و صار ظاهرا ثم شك في ملاقاته للنجاسه، فلا مانع من استصحاب طهارته، لأن هذه الطهاره هي الناشئه من طهاره الماء التي هي طهاره واقعيه بمقتضى استصحابها. و إذا غسل

بماء محكوم بالطهاره لقاعدتها و صار الثوب طاهرا بمقتضى هذه القاعده ثم شك فى تنجسه بملاقاه النجاسه فلا يجرى فيه الاستصحاب، لأن طهاره الثوب ظاهريه محضه فلا ربط لها بالواقع حتى يجرى فيها الاستصحاب و ينزلها منزله الطهاره الواقعيه، بل الجارى فيه نفس قاعده الطهاره أيضا المغياه بالعلم بخلافها، بل هى الجاريه أيضا فيما إذا حكم بطهارته بقاعده الصحه مثلا مما يكون مفاده حكما ظاهريا غير ناظر إلى الواقع.

فالضابط فى جريان الاستصحاب هو: صحه تنزيل المستصحب منزله الواقع، و هذا الضابط مفقود فيما عدا الأصول التنزيليه كما عرفت. و أما فيها فالضابط المذكور منطبق عليها، حيث ان الشك فى نجاسه الثوب الذى طهر بماء مستصحب الطهاره فرد جديد لعموم «لا- تنقض» و أجنبي عن استصحاب طهاره الماء الموجه لطهاره الثوب، فلا يقال: «ان استصحاب طهاره الماء كاف فى إثبات طهاره الثوب عند الشك فى ملاقاته للنجاسه، نظرا إلى أن الغايه و هى اليقين بالخلاف لم يحصل».

و ذلك لأن هذا الشك و اليقين فرد آخر للاستصحاب، و أجنبي عن الاستصحاب الجارى فى الماء، إذ الشك الفعلى فى نجاسه الثوب نشأ من سبب جديد و هو احتمال ملاقاته، فيجرى الاستصحاب فى طهاره الثوب بلا مانع، كما يجرى فى الثوب إذا علم بطهارته ثم شك فى نجاسته لاحتمال ملاقاته للنجاسه، فان الطهاره التنزيليه كالطهاره الواقعيه فى جريان الاستصحاب فيها إذا شك فى بقائها. و الله تعالى هو العالم.

: أنه لا فرق في المتيقن السابق بين أن يكون خصوص

التنبية الثالث: استصحاب الكلي

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر هو التعرض لما يتعلق بالمتيقن من حيث الكليه و الجزئيه، و محصله: أنه لا فرق في حجه الاستصحاب بين كون المستصحب جزئيا، حكما كان من التكليفي كوجوب صلاه الجمعه إذا شك في بقائه حال الحضور، و الوضعي كملكه مال لزيد إذا شك في خروجه عن ملكه، أو موضوعا كحياه زيد إذا شك في بقائها، و بين كون المستصحب كليا حكما كان كالطلب الراجح المشترك بين الوجوب و الندب، أو موضوعا كالحدث الجامع بين الأكبر و الأصغر.

ثم ان المصنف (قده) خص العنوان باستصحاب الحكم، و لم يظهر وجهه مع اعترافه في آخر هذا التنبية بجريان استصحاب الكلي في متعلقات الأحكام في الشبهات الموضوعيه و الحكميه. و كيف كان فتعميم البحث للموضوع أولى كما صنعه الشيخ (قده) حيث قال في أول التنبيهات التي عقدها بعد الفراغ من أدله الأقوال: «ان المتيقن السابق ان كان كليا في ضمن فرد و شك في بقائه... إلخ».

و لا يخفى أن محل النزاع في هذا التنبية هو ما إذا كان الأثر الشرعي مترتبا على نفس الجامع بلا دخل للخصوصيات الفرديه فيه كحرمه مس الكتاب المجيد المترتبه على عنوان المحدث كما قيل باستفادته من قوله تعالى: (إلا المطهرون) لظهور تعليق الحكم الترخيصى على الأمر الوجودي في حرمه مسه على غير المتطهر أعنى المحدث سواء أ كان محدثا بالحدث الأكبر أم الأصغر، فلو علم بالحدث و شك في ارتفاعه بالوضوء فقط جرى استصحاب الكلي على تفصيل سيأتى بيانه.

و إذا كان الأثر للخصوصيه كحرمه المكث في المسجد و العبور عن المسجدين المترتبه على الحدث الأكبر فاللازم استصحاب الخصوصيه، لكون موضوع الحكمين المزبورين المحدث بالحدث الأكبر خاصه. نعم إذا شك المجنب في ارتفاع

أحد الأحكام (١) أو ما يشترك بين الاثنين منها (٢) أو الأزيد (٣) من أمر عام. فان كان (٤) الشك في بقاء ذاك العام من جهة الشك في بقاء الخاص الذي

حدثه و أراد الدخول في الصلاة فعليه استصحاب الجامع، لعدم ترتب هذا الأثر على الخصوصية.

و بالجملة: فاللازم في جريان الاستصحاب في الكلى و الفرد مراعاة ما هو موضوع الأثر.

فما أفاده المصنف من صحة جريان الاستصحاب في القسم الأول في كل من الكلى و الفرد لا بد أن يكون ناظرا إلى ما إذا كان الأثر للكلى، و كان ترتبه على الفرد من باب الانطباق، كما إذا أمر بإكرام العلماء و كان زيد منهم، فانه كما يصح استصحاب بقاء العالم كذلك يصح استصحاب بقاء زيد، لترتب حكم العام عليه. و أما إذا كان الأثر مترتبا على خصوص الفرد، فلا يجدى في إثباته استصحاب الكلى، لأنه لا يثبت الخصوصية التي يترتب عليها الأثر.

\*\*\*\*\*

(١). كوجوب صلاة الجمعة كما تقدم.

(٢). أى: من الأحكام مثل الطلب الجامع بين الوجوب و الندب كما مر آنفا، و كالجواز المشترك بينهما و بين الإباحة و الكراهة، و قوله: «ما» معطوف على «خصوص» و هذا بيان للحكم الكلى، و المعطوف عليه بيان للحكم الجزئى.

(٣). معطوف على «الاثنين» و كلمه «من» بيان ل «ما» الموصول، و مثال الأزيد من الاثنين ما تقدم من الجواز الجامع بين ما عدا الحرمة من الأحكام الخمسة.

(٤). هذا شروع في بيان أقسام استصحاب الكلى و أحكامها، و هذا هو القسم الأول من تلك الأقسام، و توضيحه: أن الشك في بقاء الكلى تارة ينشأ من احتمال ارتفاع الفرد المعين الذى وجد الكلى في ضمنه، كما إذا علم بوجوب صلاة الجمعة مثلا و شك في ارتفاعه زمان الغيبه، فان الشك في بقاء الطلب الجامع بين وجوب صلاة الجمعة و غيرها ناش من الشك في بقاء فرده المعلوم حدوثه

ص: ٣٣٥

و هو وجوب صلاه الجمعة.

و أخرى ينشأ من تردد الفرد الذى وجد الكلى فى ضمنه بين معلوم البقاء ان كان طويل العمر و بين معلوم الارتفاع ان كان قصير العمر، كما إذا فرض أن الوجوب ان كان متعلقا بالجمعه فقد ارتفع بعد مضى ساعه من الزوال، و ان كان متعلقا بالظهر فهو باق إلى غروب الشمس، فالشك فى بقاء طبيعى الوجوب ناش من تردد الوجوب الحادث بين ما هو معلوم البقاء و بين ما هو معلوم الزوال.

و ثالثه ينشأ من احتمال حدوث فرد آخر من أفراد الكلى مقارنة لوجود فرده الذى علم بحدوثه و ارتفاعه، أو مقارنة لارتفاعه، فالشك فى بقاء الكلى ناش عن احتمال حدوث فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثا و ارتفاعا. ففى هذا القسم لا شك فى ناحيه الفرد المتيقن، حيث انه معلوم الحدوث و الزوال، فالشك فى بقاء الكلى حينئذ ناش عن احتمال حدوث فرد آخر من أفراد الكلى.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «بقاء الخاص» و ضميرا «ضمنه، ارتفاعه» راجعان إلى «الخاص» و اسم «كان» ضمير مستتر فيه راجع إلى «العام».

(٢). جزاء «فان كان» و هذا إشاره إلى حكم القسم الأول، و هو صحه جريان الاستصحاب فى كل من الكلى و الفرد، فيصح استصحاب زيد و كلى الإنسان فيما إذا علم بوجود زيد و شك فى بقائه ان كان لهما أثر مشترك كحرمه المس بالنسبه إلى كل من الحدث الأصغر و الأكبر بناء على موضوعيه كلى الحدث فى الأدله لأحكام شرعيه، و ذلك لاجتماع ركنى الاستصحاب من اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء فى كل من الفرد و الكلى.

و ان كان لخصوصيه الخاص أثر فجران استصحاب الكلى لا يجدى فى ترتيب ذلك الأثر، لتوقفه على حجيه الأصل المثبت، لكون بقاء الفرد لازما عقليا لبقاء الكلى، و من المعلوم قصور دليل الاستصحاب عن إثبات اللوازم العقليه و العاديه للمستصحاب. و عليه فلا بد من إجراء الاستصحاب فى الفرد لترتيب أثر



و إن كان (٢) الشك فيه من جهة تردد الخاص الذى فى ضمنه بين

نفسه.

و فى كفايه جريانه فى الفرد عن جريانه فى الكلى إشكال تبه عليه و على حلّه فى حاشيه الرسائل من «أن الطبيعى عين الفرد فى الخارج و وجوده بعين وجود الفرد على التحقيق، فالتعبد بوجود الفرد تعبد بوجوده، فاستصحابه يجرى فى ترتيب آثارهما أى آثار الكلى و فرده. و من أن الاتحاد و العينيه فى الخارج إنما هو بحسب الحقيقه و المدقه بحكم العقل، و أما بالنظر العرفى فهما اثنان، كان بينهما بنظر العرف توقف و عليه، لا اتحاد و عينيه. و الاعتبار إنما هو بهذا النظر فى هذا الباب. نعم يمكن أن يقال: ان الواسطه و ان كانت بنظر العرف ثابتة، إلا أنها تكون ملغاه بمسامحتهم فيها و عدم اعتنائهم بها بحيث يرون الأثر مترتبا على ذبيها، و لا منافاه بين إثباتها بنظر هم و إلغائها بمسامحتهم، و الاعتبار انما هو بنظر هم المسامحي...»(١).

\*\*\*\*\*

(١). أى: الخاص، و ضمير «استصحابه» راجع إلى «العام».

و بالجملة: ففى القسم الأول يجرى استصحاب الكلى عند الشيخ و المصنف (قدس سرهما) بلا إشكال، كما تعرضنا له فى التعليقه.

(٢). هذا إشاره إلى القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى، و قد بيناه

=====

(-). كما أفاده الشيخ (قده) أيضا، لكنه لا- يخلو من كلام بناءً على كون الكلى عين الفرد وجودا، إذ لا- يتعدد الوجود و لا موضوع الأثر حتى يجرى الاستصحاب تاره فى الفرد و أخرى فى الكلى، هذا. مضافا إلى: حكمه الأصل الجارى فى الفرد لكونه سببيا على الأصل الجارى فى الكلى لكونه مسببيا.

و بالجملة: فجريان الأصل فى كل من الكلى و الفرد فى هذا القسم الأول ليس خاليا عن الكلام. نعم سيأتى فى القسم الثانى إن شاء الله تعالى دفع الإشكاليين.

ما هو باق أو مرتفع قطعاً «-» فكذا (١) لا إشكال في استصحابه، فيترتب

بقولنا: «و أخرى ينشأ من تردد الفرد الّذى وجد الكلّى فى ضمّنه... إلخ» و ضمير «فيه» راجع إلى «بقاء ذاك العام» يعنى: و ان كان الشك فى بقاء العام من جهة تردد الخاصّ - الّذى يكون العام فى ضمّنه - بين الخاصّ الّذى هو باق قطعاً ان كان طويل العمر و بين الخاصّ الّذى هو مرتفع قطعاً ان كان قصير العمر فلا إشكال أيضا فى استصحاب العام، و قوله: «قطعاً» قيد لكل من «باق أو مرتفع».

\*\*\*\*\*

(١). هذا جزاء «و ان كان» و هو إشارة إلى حكم القسم الثانى، و محصله:

أنه لا إشكال فى جريان استصحاب الكلّى فيه كجريانه فى القسم الأول، فيترتب على استصحاب الكلّى جميع الأحكام المترتبة عليه، و ضمائر «استصحابه، عليه» فى الموضوعين راجعه إلى «العام».

=====

(-). و من أمثله هذا القسم الثانى ما إذا علمنا بوجود فردين علم بارتفاع أحدهما و بقاء الآخر، و علمنا بتحقيق عنوان فى أحدهما كالعالم، و لم يعلم انطباقه على المرتفع أو الباقي، فان انطبق على الأول فقد ارتفع، و ان انطبق على الثانى فهو باق، فالكلّى و هو العالم مشكوك البقاء، لتردده بين فردين أحدهما مقطوع الارتفاع و الآخر معلوم البقاء، نظير الشك فى بقاء الحيوان، لتردده بين فردين أحدهما معلوم الارتفاع كالبق و الآخر مقطوع البقاء كالفيل.

و بالجملة: فهذا المثال ليس خارجاً من أمثله القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلّى، و ليس قسماً رابعاً حتى يصير التقسيم به رباعياً، كما فى تقريرات بعض أعظم العصر دام ظله بجعل امتيازها عن القسم الثانى «بأنه فى القسم الثانى يكون الفرد مردداً بين متيقن الارتفاع و متيقن البقاء، بخلاف القسم الرابع، فان الفرد ليس فيه مردداً بين فردين، بل الفرد معين، غاية الأمر أنه يحتمل انطباق عنوان آخر عليه» (١).

توضيح عدم كونه قسماً رابعاً، و أنه من أمثله القسم الثانى هو: أن المفروض

\*\*\*\*\*

(١). الأول كوجوب الإطاعة المترتب على كلى الوجوب المتعلق بصلاه الجمعه أو الظهر، فانه يترتب على استصحاب كلى الوجوب بعد مضي وقت الجمعه

=====

حدوث فردين كزيد و عمرو مع فرض العلم بعالميه زيد و ارتفاعه و الشك في تحقق الهاشميه في ضمن أحدهما، فمع انطباقها على زيد قد ارتفعت و مع انطباقها على عمرو لم ترتفع، بل هي باقيه، ففي هذا المثال أيضا يكون الفرد المنطبق عليه الكلى كالهاشمى مرددا بين فردين أحدهما متيقن الارتفاع و الآخر متيقن البقاء، كتردد الفرد المنطبق عليه الحيوان بين فردين أحدهما متيقن الارتفاع ان كان هو البق مثلا و الآخر متيقن البقاء ان كان هو الفيل مثلا. و العلم بفرد مرتفع متصف بعنوان آخر أجنبي عن عنوان محتمل الانطباق على ذلك أو على الفرد الباقي، إذ لا دخل لذلك في جريان الاستصحاب في كلى الهاشمى المعلوم حدوثة و المشكوك بقاءه و المردد مصداقه بين الفرد المعدوم و الموجود.

و بالجملة: فوزان هذا المثال وزان المثال المعروف و هو كون الشك في الحيوان لتردد الفرد الذى هو في ضمنه بين الفيل و البق، فتأمل جيدا.

ثم إنه لا- ينحصر منشأ الشك في بقاء الكلى في القسم الثانى بتردد الكلى بين فردين أحدهما باق قطعا و الآخر مرتفع كذلك. بل يمكن أن يكون لاحتمال بقاء الآخر لا للقطع ببقائه، كما إذا وجد الكلى في ضمن زيد أو عمرو، فان كان الحادث زيدا فهو معلوم الارتفاع إما لعدم وجود المقتضى لبقائه إلى هذا الزمان و إما لقتله مثلا. و ان كان عمراً فهو محتمل البقاء. فلا موجب لحصر منشأ الشك في القسم الثانى بالتردد بين فردين أحدهما معلوم البقاء و الآخر مقطوع الارتفاع، فيمكن أن يكون للقسم الثانى صور ثلاث:

إحداها: ما فى المتن من دوران الفرد بين مقطوع البقاء و معلوم الارتفاع.

ثانيتها: دورانه بين مقطوع البقاء و محتمل الارتفاع.

ثالثتها: دورانه بين مقطوع الارتفاع و مشكوك البقاء.

من (١) أحكامه و لوازمه. و تردد (٢) ذاك الخاص الذى يكون الكلى موجودا فى ضمنه - و يكون

وجوب الإطاعه عقلا- بفعل الظهر، و الثانى كوجوب المقدمه و حرمة الضد بناء على اقتضاء الوجوب النفسى لهما و كونهما شرعيين، و كاستصحاب كلى الحدث المترتب عليه حرمة المس.

\*\*\*\*\*

(١). بيان ل «ما» الموصول، و ضميرا «أحكامه، لوازمه» راجعان إلى العام.

(٢). هذا شروع فى بيان بعض الإشكالات الواردة على جريان الاستصحاب فى القسم الثانى، و محصل هذا الإشكال هو: انهدام أحد ركنى الاستصحاب فيه، حيث ان الفرد الذى وجد فى ضمنه الكلى ان كان هو الفرد القصير العمر فهو معلوم الارتفاع، فالركن الثانى و هو الشك فى البقاء مفقود. و ان كان هو الفرد الطويل العمر فحدوثه مشكوك فيه، فالركن الأول و هو اليقين بالحدوث غير متحقق، و على كلا التقديرين لا- مورد للاستصحاب. و حيث ان الكلى لا- وجود له إلا بوجود فرده يكون حاله حال الفرد الذى عرفت نسبه اليقين و الشك إليه.

و بيان أوضح: المقصود من الكلى فى هذا البحث ليس هو الكلى العقلى و المنطقى اللذين لا وجود لهما خارجا، بل المراد هو الكلى الطبيعى الموجود فى الخارج المنعوت بالوحده النوعيه و الكثره العدديه، لأن وجوده عين وجود أفرادها، فلا وجود له إلا بوجودها بحيث ينتفى بانتفاء فردها وجدانا أو تعبدا.

و عليه ففى المقام لا يجرى الاستصحاب فى الكلى، لكونه محكوما بالعدم إما وجدانا لو كان الموجود الفرد القصير، و إما تعبدا لو كان هو الفرد الطويل، لكون الأصل عدم حدوثه. و على التقديرين لا مجال لجريان الأصل فى الكلى، لانتفاء الشك فيه.

و كيف كان فقد تعرض الشيخ أيضا لهذا الإشكال بقوله: «و توهم عدم جريان الأصل فى القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء و ما هو مشكوك الحدوث و هو محكوم الانتفاء بحكم الأصل مدفوع...».

ص: ٣٤٠

وجوده (١) بعين وجوده - بين متيقن الارتفاع و مشكوك الحدوث المحكوم (٢) بعدم حدوثه غير ضائر (٣) باستصحاب الكلى المتحقق فى ضمنه، مع (٤)

\*\*\*\*\*

(١). أى: الخاصّ، و ضمير «ضمنه» راجع إلى الخاصّ، و ضمير «وجوده» إلى الكلى، و «بين» متعلق ب «تردد».

(٢). صفه ل «مشكوك» يعنى: أن الفرد الطويل العمر المفروض كونه مشكوك الحدوث يجرى فيه استصحاب العدم، و الفرد القصير على تقدير حدوثه معلوم الارتفاع، فلا وجه لجريان استصحاب الكلى مع كون منشئه و هو الفرد معدوما وجدانا أو تعبدا، و وضوح أنه لا وجود للكلى إلا بوجود فرد. هذا حاصل إشكال جريانه فى القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى.

(٣). خبر «و تردد» و دفع للإشكال، و محصله: أن اختلال ركنى الاستصحاب بالتقريب المذكور فى الإشكال يقدر فى استصحاب الفرد من حيث كونه ذا مشخصات فرديه، لا- من حيث كونه وجودا للكلى، لما مر من عدم اليقين بحدوث الفرد الطويل و عدم الشك فى بقاء الفرد القصير، و لا يقدر فى استصحاب الكلى، لاجتماع أركانه فيه عرفا من اليقين بوجود الكلى و الشك فى بقاءه و لو لأجل الشك فى سنخ الفرد، فانه لا- يضر بوحده القضيّه المتيقنه و المشكوكه التى يدور عليها رحي الاستصحاب، فانه يصح أن يقال: علم بوجود الكلى كالحىوان و شك فى بقاءه و ان كان الشك فى البقاء ناشئا من احتمال حدوث الفرد الطويل العمر (-).

(٤). متعلق ب «ضائر» و ضمير «ضمنه» راجع إلى «الخاصّ» و ضمير «إخلاله» إلى «تردد» و ضميرا «حدوثه، بقاءه» راجعان إلى الكلى، يعنى: أن تردد ذلك الخاصّ... غير ضائر باستصحاب الكلى المتحقق فى ضمن ذلك الخاصّ، لعدم إخلال ذلك التردد باليقين و الشك فى حدوث الكلى و بقاءه، فيجرى الاستصحاب فى الكلى و يترتب عليه أثره، لاجتماع أركانه، فإذا علم بحدث مردد بين الأكبر و الأصغر و توضأ و شك فى بقاء الحدث لاحتمال كونه أكبر لا يرتفع إلا بالغسل استصحاب

=====

(-). قد تقدم من المصنف فى حاشيه الرسائل حل الإشكال بأن الطبيعى و فرده

ص: ٣٤١

عدم إخلاله باليقين و الشك في حدوثه و بقاءه، و إنما كان التردد

كلى الحدث بناء على كون طبيعى الحدث موضوعا للحكم، و رتب عليه آثاره من حرمة مس كتابه القرآن و الدخول فى الصلاة و غيرها مما يشترط فيه الطهاره. نعم لا يجرى الاستصحاب فى الفرد، لأنه على تقدير لا يقين بالحدوث، و على تقدير آخر لا شك فى البقاء، فينهدم أحد ركنى الاستصحاب على سبيل منع الخلو.

و ان كانا اثنين بالنظر العرفى، لاقتضاء التوقف و العليه تعددهما، فاستصحاب الفرد لترتيب آثار الكلى لا يخلو من شبهة الإثبات، إلا أنها تندفع بخفاء الواسطه بنظر هم المسامحى المتبع فى أمثال المقام.

لكنه لا يخلو من تأمل، أما أولا: فلمنع تعدد الطبيعى و فردة بلحاظ وجودها الخارجى عرفا، لاقتضاء العينيه اتحادهما، إذ لا يرى العرف وجودا للطبيعه النوعيه غير وجود أفرادها. مع أن حل الإشكال بعد تسليم التعدد بدعوى خفاء الواسطه لا يخلو من شىء كما سيأتى فى التنبيه السابع إن شاء الله تعالى.

و أما ثانيا: فلمنع كفايه الإحاله إلى العرف فى هذه المسأله، ضروره أن مرجعيه نظرهم المسامحى إنما تكون فى فهم مداليل الألفاظ الوارده فى الخطابات الشرعيه، و تشخيص موضوعات الأحكام منها بحسب مرتكزاتهم، كما فى حكمهم بموضوعيه ذات الماء لحكم الشارع بالانفعال فى مثل «الماء المتغير نجس» حتى مع أخذ التغير بعنوان التوصيف لا الاشتراط، و استظهارهم كون التغير عله لعروض النجاسه عليها.

و من المعلوم أجنبيه المقام عن ذلك، إذ لا إجمال فى مدلول قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» و إنما الكلام فى دوران الكلى بعد فرض عينيته مع الفرد بين كونه مقطوع البقاء و مقطوع الارتفاع، و لا وجود للكلى مع قطع النظر عن وجود الفردين المعلوم حال كل منهما. و أما الفرد المردد بين الفردين فلو صح استصحابه لاجتماع أركانه فيه على ما قيل فهو أجنبى عن استصحاب القدر المشترك كما سيأتى تحقيقه فى آخر التنبيه إن شاء الله تعالى.

بين الفردين ضائرا باستصحاب أحد الخاصين اللذين كان أمره مرددا بينهما، لإخلاله (١) باليقين العدى هو أحد ركنى الاستصحاب كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لإخلال التردد، و هذا تعليل لكون التردد ضائرا باستصحاب أحد

=====

و بهذا يظهر غموض ما عن المحقق النائنى (قده) من «عدم ورود الإشكال بناء على كون الكلى عين وجود الفرد خارجا. و أما بناء على كونه منتزعا من وجود فردة فقد يشكل استصحاب الكلى حينئذ، لتبعيه الأمر الانتزاعى لمنشأ انتزاعه تبعيه المعلول لعلته، و لا معنى لكون الفرد مقطوع الارتفاع أو معلوم البقاء و ما ينتزع عنه مشكوك البقاء، لأنه من التفكيك بين العله و معلولها المستحيل.

لكن يجاب عنه بكفايه النظر المسامحى العرفى الحاكم بوجود الكلى الطبيعى، و هذا المقدار كاف فى جريان الاستصحاب قطعا» (١) و ذلك لما عرفت من اعتبار النظر العرفى فى خصوص مفاهيم الألفاظ الملقاه إليهم، لا فى تطبيقها على الموضوعات مسامحه كتسامحهم فى إطلاق الكر على ما دون المقدر الشرعى بمثقال مثلا.

و بالجملة: فعلى ما ذكرنا يشكل الالتزام باستصحاب الكلى.

و لهذا سلك المحقق الأصفهانى (قده) لدفع الإشكال مسلكا آخر أثبت فيه بقاء الكلى عقلا و صحه استصحابه، و ذلك بتصور لحاظين لكل فرد من أفراد الطبيعه، فطبيعى الإنسان المركب من النفس و البدن يلاحظ تاره بذاته و أخرى يلاحظ حصه من هذا الطبيعى متعينه بتعينات الزيديه مثلا، و بهذا اللحاظ الثانى يتحقق ركنا الاستصحاب فى نفس الطبيعه من اليقين و الشك، فيجرى، و عليك بمراجعته كلامه للوقوف عليه و لم نقله لطوله (١).

و لكن الظاهر عدم اندفاع الإشكال به، لأن ما أفاده لا يخرج الطبيعى عن القوه إلى الفعل مع الغض عن التعينات الفرديه، و لا يثبت الوجود الفعلى للجامع بين الفردين أو الأفراد، فلاحظ ما أفاده متدبرا فيه.

ص: ٣٤٣

نعم (١) يجب رعايه التكاليف المعلومه إجمالاً المترتبة على الخاصين فيما علم تكليف في البين.

و توهم (٢) كون الشك في بقاء الكلى الذى فى ضمن ذاك المردد

الفردين اللذين كان أمر الكلى دائراً بينهما، و محصل التعليل: أن تردد الفرد بين مقطوع البقاء و معلوم الارتفاع يمنع عن حصول اليقين الذى هو أول ركنى الاستصحاب خصوصاً مع كون الفرد الطويل العمر محكوماً بالعدم للاستصحاب.

و بالجملة: فالتردد قادح فى استصحاب الفرد دون الكلى، و ضمير «أمره» راجع إلى «الكلى» و ضمير «بينهما» إلى «الخاصين».

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على كون التردد ضائراً بجريان استصحاب أحد الخاصين، و محصله: أن الاستصحاب و ان لم يجر فى شىء من الخاصين حتى يثبت به الحكم المختص به، لكنه إذا كان لهما أثر شرعى، فلا بد من ترتيبه، للعلم الإجمالى بوجوده الموجب لتنجزه، فالرطوبة المرددة بين البول و المنى مع عدم العلم بالحاله السابقه أو العلم بكونها هى الطهاره توجب الجمع بين الوضوء و الغسل، للعلم الإجمالى بخطاب مردد بينهما. و كذا يجب ترتيب سائر الآثار المختصة بكل منهما كغسلها مرتين، لاحتمال كونها بولاً، و عدم اللبث فى المساجد، و عدم قراءه العزائم و غيرهما من أحكام الجنب لاحتمال كونها منياً.

و بالجملة: فالعلم الإجمالى بثبوت حكم لكل واحد من الخاصين - مع عدم ما يصلح لتعيين أحدهما من أصل جار فى نفسهما، و لا فى الكلى حتى يغنى عنهما لكونه مثبتاً - يوجب الاحتياط بترتيب أثر كل واحد من الخاصين.

(٢). هذا إشكال آخر على جريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى، و حاصله:

أن استصحاب الكلى هنا محكوم بالاستصحاب السببى، و من المقرر فى محله عدم جريان الأصل المسببى مع وجود الأصل السببى. توضيحه: أن الشك فى بقاء الكلى و ارتفاعه مسبب عن الشك فى حدوث الفرد الطويل العمر، إذ الحادث لو كان

ص: ٣٤٤



مسببا عن الشك في حدوث الخاص المشكوك حدوثه (١) المحكوم بعدم الحدوث بأصالة عدمه (٢) فاسد (٣) قطعاً،

هو الفرد القصير عمره فارتفاع الكلى معلوم ولا شك في بقاءه، وحيث ان حدوث الحادث الطويل العمر مشكوك فيه و هو منشأ الشك في بقاء الكلى فيجرب استصحاب عدمه، و هو حاكم على استصحاب الكلى، و معه لا مجال لجريانه في الكلى، لما سيأتى إن شاء الله تعالى من تقدم الأصل السببى على الأصل المسببى.

و الفرق بين هذا الإشكال و سابقه هو: أن ملاك السابق اختلال ركنى الاستصحاب من اليقين بالحدوث و الشك في البقاء، لأجل تردد الحادث بين معلوم البقاء و معلوم الارتفاع. و ملاك هذا الإشكال عدم جريان استصحاب الكلى، لحكومته الأصل الجارى في حدوث الفرد عليه كسائر موارد تقدم الأصل السببى على المسببى.

\*\*\*\*\*

(١). المفروض كونه طويل العمر و منشأ للشك في بقاء الكلى، و ضمير «حدوثه» راجع إلى «الخاص».

(٢). أى: استصحاب عدمه، لاجتماع ركنيه من اليقين و الشك، و «المحكوم» صفه ل «الخاص» و ضمير «عدمه» راجع إلى «الحدوث».

(٣). خبر «توهم» و قد دفع المصنف هذا التوهم بوجه ثلاثة:

الأول: منع السببى التى تكون مانعه عن جريان الأصل فى المسبب، و يكون التوهم مبني عليها. و توضيحه: أنه تارة يكون الشك فى وجود شىء و عدمه ناشئاً من الشك فى وجود شىء معين و عدمه بحيث يستند وجوده و عدمه إلى ذلك المعين، كالشك فى طهاره المتنجس المغسول بالماء المستصحب الطهاره، إذ الشك فى طهارته نشأ من الشك فى طهاره الماء، فان استصحاب طهاره الماء يرفع الشك عن نجاسه المتنجس، لنشوا احتمال وجود طهارته عن الشك فى طهاره الماء و عدمها، و استصحابها يرفع الشك عن مسببه و يحكم بطهاره المتنجس المغسول به، و لا يجرى استصحاب نجاسه المتنجس، لكون شكه مسببياً، و مع جريان

ص: ٣٤٥

لعدم (١) كون بقائه و ارتفاعه من لوازم حدوثه و عدم حدوثه، بل من لوازم كون الحادث المتيقن ذلك المتيقن الارتفاع أو البقاء.

الأصل فى الشك السببى و هو طهاره الماء لا يبقى للمسبب فى وعاء التعبد شك حتى يجرى فيه الأصل.

و أخرى يكون الشك فى وجود شىء و عدمه ناشئاً من وجود أحد شيئين لم يتعين عندنا، فان كان وجوده مستنداً إلى أحدهما الكذائى فقد ارتفع، و ان كان مستنداً إلى غيره فهو باق، فان الأصل فى هذا الفرض يجرى فى المسبب دون السبب، حيث ان الاستصحاب فى كل من المنشأين يسقط بالتعارض، و يرتفع المانع عن جريانه فى المسبب كما فى المقام، فان استصحاب عدم كل من القصير و الطويل يجرى و يسقط، و تصل النوبه إلى الأصل المسببى و هو استصحاب نفس الكلى.

فمرجع هذا الجواب الأول عن توهم كون المقام من صغريات الشك السببى و المسببى - و أن الأصل يجرى فى الحادث الطويل العمر دون الكلى - إلى إنكار السبب الممانعه عن جريان الأصل فى المسبب، فالاستصحاب يجرى فى المسبب و هو الكلى بلا مانع.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل للفساد، و إشاره إلى الجواب الأول، و حاصله: ما عرفت من منع السبب، حيث ان بقاء الكلى و ارتفاعه ليس مستنداً إلى وجود حادث معين حتى يتوقف بقاءه و ارتفاعه على حدوثه و عدم حدوثه كى يجرى الاستصحاب فى عدمه، و يحكم بعدم الكلى، و لا يجرى استصحاب وجود الكلى، بل الشك فى البقاء و الارتفاع مسبب عن الشك فى وجود الكلى فى ضمن ما هو مقطوع البقاء على تقدير حدوثه أو فى ضمن ما هو مقطوع الارتفاع على فرض حدوثه، و مع العلم الإجمالى بوجود أحد هذين الحادثين و عدم اعتبار الاستصحاب فيهما للمعارضه لا- محيص عن جريان الأصل فى نفس المسبب و هو الكلى، فيستصحب بلا مانع، و ضميراً «بقائه، ارتفاعه» راجعان إلى «الكلى» و ضميراً «حدوثه» فى كلا الموضوعين إلى «الخاص».

ثم ان الشيخ (قده) تعرض لهذا الجواب بقوله: «فان ارتفاع القدر

مع (١) أن بقاء القدر المشترك إنما هو بعين بقاء الخاصّ الذي في ضمنه، لا أنه (٢) من لوازمه.

المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع، لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر» و غرضه أن ارتفاع الكلى - كالحادث - بالوضوء ليس من لوازم عدم حدوث الفرد الطويل العمر و هو المنى حتى إذا جرى استصحاب عدمه اقتضى ذلك ارتفاع كلى الحادث، بل من لوازم حدوث الفرد القصير العمر أعنى البول، و لا أصل يثبت هذا القصير، بل الأصل بالنسبه إلى كل من الفردين على حد سواء فيجرى فيهما و يسقط بالتعارض، و يجرى في بقاء الكلى بلا مانع.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الوجه الثانى من الوجوه الثلاثه التى دفع بها التوهم المزبور، و هذا الوجه يرجع إلى منع السببيه أيضا ببيان آخر، و هو: أن السببيه الموجهه لتقدم الأصل السببى على الأصل المسببى إنما تكون بين الملزوم و لازمه، فتعدد اللازم و الملزوم فى الشك السببى و المسببى كما هو مبنى التوهم المزبور مما لا بد منه. و هذا مفقود فى المقام، لعدم مغايره وجود الكلى لوجود الفرد، و عدم كون وجوده من لوازم وجود الفرد حتى يكون استصحابه مغنيا عن استصحاب الكلى، بل الكلى موجود بعين وجود الفرد. فملاك هذا الجواب عدم تعدد السبب و المسبب وجودا فى المقام حتى يندرج فى ضابط الشك السببى و المسببى، كما أن ملاك الجواب المتقدم عدم جريان الأصل السببى، للتعارض الموجب لجريان الأصل فى المسبب. و ضمير «ضمنه» راجع إلى «الخاصّ» يعنى: الخاصّ الذى يكون الكلى فى ضمنه، فحذف الضمير العائد إلى الموصول، و العبارة هكذا «الذى هو فى ضمنه». و بالجملة: بقاء الكلى عين بقاء الفرد الطويل العمر، لا أنه لازمه حتى يتطرق فيه قاعده الشك السببى و المسببى.

(٢). يعنى: لا أن بقاء القدر المشترك من لوازم الخاصّ الطويل العمر حتى يندرج فى كبرى الشك السببى و المسببى، فضمير «أنه» راجع إلى «القدر المشترك» و ضمير «لوازمه» إلى «الخاصّ».

ص: ٣٤٧

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، هذا ثالث وجوه دفع التوهم المزبور، و مرجع هذا الوجه إلى تسليم كون الكلى من لوازم وجود الخاصّ المشكوك الحدوث و أنه من صغريات الشك السببي و المسببي، و الغض عن أن وجود الكلى عين وجود الفرد، إلا أنه مع ذلك لا يجرى هنا الأصل في السبب حتى يغنى عن جريانه في المسبب و هو الكلى، لفقدان شرطه و هو كون المسبب من لوازم السبب شرعا كالمثال المعروف و هو طهاره الثوب المنتجس المغسول بماء مستصحب الطهاره، فان طهاره الثوب حينئذ من آثار طهاره الماء شرعا، فان الترتب هنا ليس شرعيا، حيث ان وجود الكلى من لوازم وجود الفرد عقلا لا شرعا، و لا محيص في إغناء الأصل السببي عن الأصل المسببي عن كون اللزوم شرعيا. و عليه فلا يغنى جريان الأصل في الحادث الطويل العمر عن جريانه في الكلى.

و لا يخفى أن الترتب الطبيعي يقتضى تقديم الجواب الثانى على الجوابين الآخرين، بأن يقال: «فيه أولا: عدم الترتب و التعدد بين وجود الكلى و الفرد حتى يندرج تحت ضابط السبب و المسبب. و ثانيا: بعد تسليم الترتب و عدم العينيه يتعارض الأصلان في الحادثين و يسقطان، فيجرى الأصل في المسبب و هو الكلى. و ثالثا: بعد الغض عن التعارض لا يجرى الأصل في حدوث الحادث الطويل العمر، لفقدان شرطه و هو كون المسبب شرعيا، إذ اللزوم هنا عقلى».

(٢). يعنى: لو سلم أن القدر المشترك من لوازم حدوث الخاصّ المشكوك الحدوث حتى يكون من صغريات قاعده الشك السببي و المسببي ليجرى الأصل في الفرد دون الكلى، و أغمض عن الجواب الثانى، و هو دعوى العينيه على التفصيل الذى عرفته آنفا (فلا يجدى) أيضا، لفقدان الشرط و هو كون اللزوم شرعيا، حيث ان عدم الكلى من لوازم عدم الفرد عقلا لا شرعا، فإجراء الأصل في الفرد لا يمنع إجراءه في الكلى. و ضمير «أنه» راجع إلى «القدر المشترك».

و هنا شبهات أخر لم يتعرض لها المصنف (قده) مثل: أن أصاله عدم حدوث

اللزوم عقليا، ولا يكاد يترتب بأصالة عدم الحدوث إلا ما هو من لوازمه و أحكامه شرعا (١) «-» .

الفرد الطويل العمر بضميمة العلم بعدم كل فرد تثبت عدم الكلى من دون أن يكون الأصل مثبتا، لاندراجه فى الموضوع المركب المحرز بعضه بالأصل و بعضه بالوجدان.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن شرط جريان الأصل فى السبب - و هو كون المسبب من أحكام السبب شرعا كمثل غسل الثوب المتنجس بماء محكوم بالطهاره شرعا - مفقود هنا، لما مر آنفا من أن ترتب الكلى على الفرد عقلى لا شرعى، فمجرد تسليم اللزوم بين الكلى و الفرد و إنكار العينيه لا- يمنع عن جريان الأصل فى الكلى، و ضمير «هو» راجع إلى «ما» الموصول، و «من» بيان للموصول، و ضميرا «لوازمه، أحكامه» راجعان إلى حدوث المشكوك.

=====

(-). مضافا إلى: أنه لو سلم كون الترتب شرعيا لم يجر الأصل أيضا فى السبب أى عدم حدوث الفرد الباقي، لمعارضته بأصالة عدم حدوث الفرد الزائل فيبقى استصحاب بقاء الكلى بلا مانع.

نعم لو اختص أحد الفردين بأثر زائد كان استصحاب عدم حدوث ذلك الفرد لنفى الأثر الزائد جاريا بلا معارض، كما إذا تردد النجس الحادث بين كونه بولا- يوجب الغسل مرتين و دما يوجبه مره، فأصالة عدم كونه بولا تنفى وجوب الغسله الثانيه، و لا تتعارض مع أصالة عدم كونه دما، لعدم اقتضاها لإثبات كون الحادث موجبا للغسل مرتين، و به يصير الأصل فى الفرد حاكما على الأصل فى الكلى.

و عليه يتفاوت الحال بين مثل الحدث المردد بين الأصغر و الأكبر و النجس المردد بين البول و الدم.

و قد يشكل الفرق المزبور بما أفيد من اتحاد الصورتين حكما، لتحقق المعارضه. أما بلحاظ أثر طبيعى النجاسه و هو وجوب الغسل المجتمع مع الغسل مره و الغسل مرتين أو أكثر، فلمنافاه العلم بأصل وجوب الغسل مع أصالة عدم ما يوجبه

ص: ٣٤٩

و بالجمله: فالمصنف كالشيخ (قدهما) قائل بجريان استصحاب الكلى فى كل من القسم الأول و الثانى، بل الشيخ نسب جريانه فى القسم الثانى إلى المشهور،

مره و أصله عدم ما يوجهه مرتين. و أما بلحاظ كل من الخصوصيَّتين فلأن أثر البول عدم كفايه الغسل مره، و أثر الدم جواز الاكتفاء به مره. و ليست الغسله الأولى هى المتيقنه حتى ينفى الزائد عليها بالأصل، و ذلك لاندراج المقام فى المتباينين لا الأقل و الأكثر، ضروره عدم كون أثر الدم وجوب الغسل مره المجتمع مع جواز الاكتفاء به و عدم جواز الاكتفاء به، لأنه أثر طبيعى النجس. و أما أثر الدم فهو وجوب الغسل اللابشرط القسمى المساوق لجواز الاكتفاء فيه بمره، و من المعلوم أنه مباين للغسل بشرط شىء، لتقابل التعين اللابشرط القسمى مع بشرط شىء، و ليس أحدهما متيقنا بالإضافه إلى الآخر(١).

لكن يمكن أن يقال: ان وجوب الغسل مره فى الدم و ان كان لا بشرط تعقبه بغسله ثانيه، إلا أن الاكتفاء بالمره إنما يستفاد من إطلاق الأمر بطبيعته الغسل و عدم تقيده بمرتين كما قيد بهما فى تطهير المتنجس بالبول، فالمطلوب حينئذ هو صرف الوجود من الغسل المنطبق على أول وجوداته، فاندراج المقام فى المتباينين بلحاظ تقابل الاعتبارات منوط بكون اللابشرط مأخوذاً فى الأمر بتطهير المتنجس بالدم، مع أن إطلاق الأمر يقتضى كون المأمور به طبيعى الغسل فى قبال المتنجس بالبول العذى ورد فيه الأمر بغسله مرتين، و حينئذ فيندرج المقام فى الأقل و الأكثر، لكون التعدد قيذا زائدا على مطلوبه أصل الطبيعه، فلا مانع من إجراء الأصل لنفى الأثر المختص بأحد الفردين، هذا.

مضافا إلى: استلزام هذا البيان إنكار جريان الأصل فى الأقل و الأكثر مطلقا، لصيروره الطرفين بلحاظ اعتبار اللابشرط و بشرط شىء من المتباينين، و لازم العلم الإجمالى بالتكليف فى أحدهما هو الاشتغال لا البراءه عن الأكثر.

حيث قال: «و أما الثانى فالظاهر جواز الاستصحاب فى الكللى مطلقا على المشهور... سواء كان الشك من جهة الرافع... أم كان الشك من جهة المقتضى... إلخ» (-) لكنه لا يلتزم بحجيه الاستصحاب فى الشك فى المقتضى.

و إلى: أن اعتبارات الماهيه من اللابشرطيه و أخويها أجنبيه عن باب الظهورات العرفيه التى يستظهرها أبناء المحاورات من الألفاظ، كأجنبيه بعض القواعد المنطقيه عن باب الظهورات، نظير كون نقيض السالبه الكليه الموجبه الجزئيه، و لذا لا تلاحظ هذه القاعده فى قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شىء» كما لا يخفى.

(-). لا يخفى أن الشيخ (قده) مثل للقسم الثانى من استصحاب الكللى فى صورته كون الشك فى الرافع بما إذا علم بخروج البول أو المنى و لم يعلم الحاله السابقه، و حكم باستصحاب الحدث إذا أتى بإحدى الطهارتين. و لا بأس بالتعرض لهذا الفرع تفصيلا، فنقول و به نستعين: إذا خرجت رطوبه مردده بين البول و المنى فالصور المتصوره فيها أربع:

الأولى: أن تكون الحاله السابقه معلومه و هى الحدث الأصغر، و حكمها وجوب الوضوء، لاستصحاب الحدث الأصغر، و عدم وجوب الغسل، لاستصحاب عدم الجنابه. و العلم الإجمالى بالحدث المردد بين الأكبر و الأصغر حينئذ لا أثر له، لفقدان شرط تنجيزه و هو كونه موجبا للعلم بتكليف فعلى فى ظرف انطباق المعلوم بالإجمال على أى واحد من الأطراف على التفصيل المتقدم فى محله، و ذلك لأن الرطوبه المشتبهه ان كانت بولا فلا توجب تكليفا جديدا، فهذا العلم الإجمالى لتردد معلومه بين ماله الأثر و هو المنى و ما لا- أثر له و هو البول لا يوجب تكليفا جديدا على كل تقدير حتى يكون منجزا له، فحال هذا العلم الإجمالى حال الشك البدوى فى أصل خروج المنى من العلم بالحدث الأصغر أو تردد الرطوبه الخارجه بين المنى و غيره من المذى و الودى فى عدم الإيجاب لتكليف فعلى.

الصورة الثانية: أن تكون الحالة السابقة المعلومه هي الحدث الأكبر، و العلم الإجمالي لا أثر له أيضا سواء أ كانت الرطوبة منيا أم بولا- أما على الأول فلأنه لا أثر لخروج المنى مع سبق الجنابه. و أما على الثاني فلأنه لا يوجب الوضوء مع الجنابه التي لا ترتفع إلا بالغسل، و لا أثر للوضوء معها أصلا.

و بالجمله: فالمعلوم بالإجمال ان كان منطبقا على المنى فلا يترتب عليه أثر جديد، لوجوب الغسل عليه قبل خروج هذه الرطوبه، و ان كان منطبقا على البول فكذلك، إذ لا أثر للبول في حال الجنابه التي ينحصر رافعها في الغسل.

فالتتيجه: أن استصحاب كلى الحدث لا يجرى في شىء من هاتين الصورتين.

الصورة الثالثه: أن تكون الحالة السابقة المعلومه هي الطهاره سواء أ كانت هي الكبرى أم الصغرى، و العلم الإجمالي هنا منجز، لترتب الحكم الفعلى على المعلوم بالإجمال على كل تقدير سواء انطبق على المنى أم على البول، ضروره حصول العلم بالحدث و انتقاض الطهاره به، و لا يحصل القطع بالطهاره إلا بالجمع بين الغسل و الوضوء، فالشك في ارتفاع الحدث بعد فعل أحدهما يكون مجرى الاستصحاب، ففي هذه الصورة يجرى استصحاب الكلى، و يترتب عليه كل أثر يترتب على كلى الحدث، دون الآثار المترتبة على كل واحده من الخصوصيتين.

و توهم عدم جريان استصحاب الكلى في هذه الصورة أيضا، لأجل وجود أصل حاكم عليه و هو استصحاب عدم الجنابه، حيث انه بعد خروج الرطوبه يحصل له العلم بانتقاض وضوئه بها على كل تقدير، و يشك في بطلان طهارته الكبرى، فيجرى الاستصحاب في بقائها من دون معارض، إذ لا شك في انتقاض الوضوء حتى يجرى في بقائه الأصل، فاسد أما أولا: فلأن الكلام ليس في خصوص ما إذا كانت الطهاره هي الوضوء، بل أعم من كونها هي الوضوء أو الغسل.

و أما ثانيا: فلأن العلم التفصيلي بانتقاض الوضوء و ان كان مما لا إشكال فيه، لكنه لا يوجب العلم التفصيلي بكون الناقض بولا حتى لا يجب الاحتياط بالجمع



بين الوضوء و الغسل على ما يقتضيه العلم الإجمالى بكون الرطوبة بولاً أو مئياً، و يكتفى بالوضوء فى رفعه، لأن الاكتفاء به منوط بإثبات كون الرطوبة المردهه بين البول و المنى هى البول، و من المعلوم أن استصحاب عدم الجنابه لا يصلح لإثبات ذلك إلاّ على القول بالأصل المثبت. و عليه فلو بنى على جريان أصاله عدم الجنابه جرت أصاله عدم الحدث الأصغر أيضاً.

و ان شئت فقل: ان الأصل بالنسبه إلى كل من البول و المنى على حد سواء، و سقوطهما بالتعارض يوجب جريان استصحاب كلى الحدث، و مقتضاه لزوم الجمع بين الوضوء و الغسل، إذ ليس فى البين ما يوجب كون المعلوم بالإجمال بولاً حتى يتعين الوضوء، فلا محيص لتحصيل العلم بارتفاع الحدث عن الجمع بينهما.

نعم يمكن منع جريان استصحاب الكلى هنا، بأن يقال: ان هذا من موارد قاعده الاشتغال دون الاستصحاب، لأن الأثر و هو لزوم الإتيان بالوضوء و الغسل إنما هو بحكم العقل الذى تقتضيه قاعده الاشتغال، و معه لا حاجه إلى الاستصحاب، و كذا الحال فى الصوره الآتية.

هذا بناء على ما هو الحق من مرجعيه قاعده الاشتغال فى موارد الشك فى الفراغ، لترتب الأثر على نفس الشك، و عدم جريان الاستصحاب فيها لإحراز الواقع تعبداً، لكونه من أردإٍ و جوه تحصيل الحاصل. و أما بناء على ما اختاره بعض الأعظم من الرجوع إلى الاستصحاب فى نظائره «فإذا توضحاً و جب عليه الغسل شرعاً، لاستصحاب بقاء كلى الحدث، لا لقاعده الشغل المقتضيه لوجوب الغسل عقلاً، لحكومته الاستصحاب عليها، فاللازم التمسك باستصحاب كلى الحدث أيضاً فى هذا الفرض، لا الرجوع فى الجمع بين الوضوء و الغسل إلى العلم الإجمالى. و عليه فما أفاده مد ظله من إنكار استصحاب الكلى، لكفايه قاعده

و أما (١) إذا كان الشك في بقاءه من جهة الشك في قيام خاص آخر

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «فان كان الشك في بقاء ذلك العام» و مقتضى السياق إبدال «و أما إذا» ب «و ان كان الشك... إلخ» و كيف كان فقد أشار بهذه العبارة إلى ثالث أقسام استصحاب الكلى، و هو أن يكون الشك في بقاء الكلى

=====

الاشتغال لا يلتئم مع مبناه، فلاحظ.

الصورة الرابعة: أن تكون الحالة السابقة مجهولة، و الحكم فيها هو لزوم الجمع بين الوضوء و الغسل أيضا، لاستصحاب كلى الحدث بعد تعارض الاستصحابين في البول و المنى، حيث ان الأصل عدم حدوث سبب الغسل و الوضوء، و من المعلوم تعارضه في كل منهما.

فتلخص من جميع ما ذكرناه: أن استصحاب الكلى يجرى في الصورتين الأخيرتين، دون الأوليين.

ثم انه قد ظهر مما ذكرنا: أن استصحاب الكلى يجرى فيما لم يكن هناك أصل يعين أحد الأفراد بعينه، كما إذا كانت الحالة السابقة المعلومه هي الحدث الأصغر، فان استصحابه يمنع جريان الاستصحاب في كلى الحدث، لكون الأصغر متيقنا فيستصحب، و الحدث الأكبر مشكوك فيه بالشك البدوى.

و لا- فرق فيما ذكرناه - من عدم جريان استصحاب الكلى في الحدث مع تعيين أحد أفراد الكلى بالأصل - بين كون الحدث الأكبر و الأصغر من قبيل المتضادين بحيث يمتنع اجتماعهما، و كونهما حقيقه واحده مع اختلافهما في الشده و الضعف كما قيل بذلك في الوجوب و الاستحباب، و كونهما متخالفين كالسواد و الحلاوه و غيرهما مما يمكن اجتماعهما، فان الأصل يجرى في الفرد المتيقن حدوثه، و لا يجرى الاستصحاب في الكلى، فيصح أن يقال على الوجه الأول: الأصل عدم تبدل الأصغر بالأكبر، و على الثانى: الأصل عدم حدوث المرتبه الشديده، و على الثالث: الأصل عدم اجتماع الأكبر و الأصغر، و ينبغى أن يكون ذلك أى عدم جريان استصحاب الكلى مع تعيين الفرد بالأصل ضابطا مطردا في جميع الموارد.

ص: ٣٥٤

فى مقام ذاك الخاص الذى كان فى ضمنه بعد القطع بارتفاعه (١) ففى (٢) استصحابه إشكال (٣)

ناشئا من احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم الحدوث و الارتفاع، و هو على ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يكون وجود مشكوك الحدوث مقارنا لوجود متيقن الارتفاع، كما إذا علم بوجود الإنسان فى ضمن زيد و شك فى وجود عمرو معه أيضا بحيث لو كان موجودا لكان كلى الإنسان باقيا فى ضمنه بعد انعدام زيد.

ثانيها: أن يكون وجوده مقارنا لارتفاع وجود معلوم الحدوث و الزوال، كما إذا فرض فى المثال احتمال وجود عمرو حين ارتفاع زيد، لا قبله، بحيث لو وجد عمرو كان طبيعى الإنسان باقيا فى ضمنه.

ثالثها: أن يكون الشك فى وجود الكلى ناشئا من الشك فى تبدل الفرد المعلوم الزوال بفرد آخر، كما فى الكلى المشكك كاللون القابض للبصر إذا وجد فى ضمن سواد شديد و زال قطعاً، و شك فى أنه هل زال رأساً و لم يبق منه شىء أم بقيت منه مرتبه ضعيفه؟ و هذا أيضا على نحوين:

أحدهما: كون المرتبه المشكوكه فردا مبائنا لما ارتفع قطعاً عند العرف و ان كان بالدقه العقلية من مراتب حقيقه واحده، كتبدل الاحمرار بالاصفرار اللذين هما متباينان عرفاً.

ثانيهما: كونهما بنظر العرف أيضا من مراتب حقيقه واحده كالسواد الشديد و الضعيف.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «ضمنه» راجعان إلى «ذاك الخاص» و ضميرا «بقائه» و المستتر فى «كان» راجعان إلى الكلى.

(٢). جواب «و أما» و ضمير «استصحابه» راجع إلى الكلى.

(٣). ناش من صدق الشك فى بقاء الكلى و ان لم يصدق ذلك بالنسبه إلى الفرد، لرجوع الشك فيه إلى الحدوث دون البقاء، فيجرى فيه استصحاب الكلى،

ص: ٣٥٥

لاجتماع ركنيه و هما اليقين بالحدوث و الشك في البقاء. و من عدم صدق الشك في البقاء حقيقه، ضروره أنه يعتبر في صدقه أن يكون الموجود بقاء عين الموجود حدوثا مع اختلافهما زمانا فقط، كعداله زيد المعلومه يوم الجمعه المشكوكه يوم السبت، و من المعلوم انتفاء هذا الشرط في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى، ضروره أن وجوده المتحقق في ضمن الفرد المعلوم حدوثه مقطوع الارتفاع، و وجوده في ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث، فاليقين تعلق بوجود ليس مشكوك البقاء، و الشك تعلق بوجود ليس معلوم الحدوث، فأركان الاستصحاب مختلفه.

و ان شئت فقل: ان وجود الكلى في ضمن فرد غير وجوده في ضمن فرد آخر. و هذا الوجه الهمذى جعله المصنف (قده) أظهر وجهى الإشكال يوجب عدم جريان استصحاب الكلى في القسم الثالث.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تعريض بما قواه شيخنا الأعظم (قده) من جريان الاستصحاب في الوجه الأول من وجوه القسم الثالث، قال: «و أما الثالث و هو ما إذا كان الشك في بقاء الكلى مستندا إلى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه و ارتفاعه، فهو على قسمين، لأن الفرد الآخر إما أن يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله، و إما يحتمل حدوثه بعده إما بتبدله إليه، و إما بمجرد حدوثه مقارنة لارتفاع ذلك الفرد، و في جريان الاستصحاب في كلا القسمين... و عدم جريانه... أو التفصيل بين القسمين فيجرى في الأول لاحتمال كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقا... وجوه، أقواها الأخير».

و محصل ما استدلل به على جريان الاستصحاب في القسم الأول: أنه إذا علم بوجود فرد من طبيعه الإنسان مثلا في الدار بدخول زيد فيها، و احتمال دخول عمرو فيها أيضا مقارنة لدخول زيد، ثم خرج زيد في الساعه الثانيه، فان خروجه من الدار يوجب الشك في بقاء الطبيعى بقاء حصه أخرى منه فيها، و اليقين بخروج زيد لا يوجب

اليقين بانتفاء طبيعي الإنسان في الدار، لكونه يقينا بخروج حصه خاصه، و احتمال بقاء الواحد النوعي بقاء فرد آخر منه احتمال تحققه في الدار مقارنا لدخول زيد فيها موجود فيستصحب. و هذا بخلاف ما إذا احتمال حدوث فرد آخر من الكلي مقارنا لارتفاع الفرد المقطوع به، فان الكلي المذى كان في ضمن الفرد المعلوم وجوده قد ارتفع قطعاً، و إنما المحتمل حدوث وجود آخر مضاف إلى الطبيعه النوعيه، و مقتضى الأصل عدمه. و المصنف أورد عليه في الحاشيه كما في المتن بما عرفت توضيحه من اختلال ركن الاستصحاب «-» .

و بما أفاده ظهر الفرق بين القسم الثاني و الثالث، و أن القول بجريان الاستصحاب هناك لا يقتضى القول به في هذا القسم، لوضوح اجتماع أركانه في القسم الثاني، للقطع بوجود الكلي بتحقق فرده، و الشك في ارتفاعه للشك في كونه موجوداً بوجود فردة القصير أم الطويل، فالمتيقن هو المشكوك فيه حقيقه، بحيث لو ارتفع الشك و تبين وجوده في الزمان الثاني لم يكن الموجود بالفعل مغايراً لما تيقنه سابقاً.

و هذا بخلاف القسم الثالث، فان الطبيعي الموجود بوجود فردة المعلوم قد علم ارتفاعه، و ما هو محتمل البقاء وجود الكلي المتخصص بخصوصيه أخرى لا علم لنا بها، و لو فرض وجود هذا الفرد الثاني لم يكن الكلي المتحقق به ذاك

=====

(-). مضافاً إلى: أن المورد من موارد الشك في المقتضى كما اعترف به، و هو لا يرى حجيه الاستصحاب فيه. و إلى: أنه مثبت، إذ لازم حجيه الاستصحاب هنا هو وجود الكلي في ضمن الفرد المشكوك حدوثه. و توجيه جريانه مع كونه شكاً في المقتضى بأنه على مذهب المشهور توجيه بما لا يرضى به صاحبه. و عليه فالحق هو ما اختاره المصنف من عدم جريان الاستصحاب في شىء من أقسام القسم الثالث من استصحاب الكلي إلا فيما يعد المتيقن و المشكوك واحداً عرفاً، هذا.

الموجود الذي تيقنا به سابقا، لمباينه كل حصه من الطبيعه في ضمن فرد مع حصه أخرى منها متحققه في ضمن فرد آخر منها، و من المعلوم عدم كون مجموع وجودات الأفراد وجودا شخصيا بالنسبه إلى الكلى، ضروره أنه يوجد في كل فرد بوجود على حده غير ما هو موجود بالفرد الآخر كما تقرر من أن نسبه الكلى الطبيعي إلى كل فرد نسبه أب إلى ابنه لا نسبه أب واحد إلى أبناء متعدده.

و عليه فالحق منع تفصيل شيخنا الأعظم (قده) و صحه القول بعدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث بجميع أنحاءه إلا فيما إذا كان المشكوك فيه على تقدير بقاءه من مراتب المتيقن السابق كالسواد الضعيف الذي هو من مراتب السواد.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى وجه ما اختاره من عدم الجريان، و محصله ما تقدم آنفا من: أنه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون الشك في بقاء ما علم حدوثه بأن يكون وجوده البقائي عين وجوده الحدوثي من دون تفاوت بينهما إلا في الزمان، و من المعلوم أن الكلى لا وجود له إلا بوجود فردة، فإذا علم بوجوده في ضمن فرد و قطع بارتفاع ذلك الفرد فقد علم لا محاله بارتفاع الكلى أيضا.

و احتمال وجوده في ضمن فرد آخر ليس بقاء لذلك الوجود، إذ المفروض العلم بارتفاعه بسبب ارتفاع الفرد الذي تحقق الكلى في ضمنه، بل الفرد الآخر على تقدير وجوده وجود آخر للكلى مغاير لوجوده في ضمن الفرد المعلوم الارتفاع، و ليس وجودا بقائيا له، لاختلاف أنحاء وجودات الطبيعه و تباينها بتعدد أفرادها، و مع عدم كون هذا الاحتمال شكا في بقاء الكلى المعلوم الارتفاع كيف يجرى فيه الاستصحاب؟ و ضمائر «فردة، وجوده، أفرادها، له» راجعه إلى الطبيعي، و ضمير «تعددتها» راجع إلى «أفرادها» و قوله: «ليس» خبر «فان» و هذا منشأ عدم صدق الشك في بقاء الكلى. و قوله: «فلو قطع» متفرع على اختلاف أنحاء وجود الطبيعي باختلاف أفرادها و تعددها، و هذا الاختلاف يوجب

المتعدد من أفراده ليس من نحو وجود واحد له (١) بل متعدد حسب تعددها، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها لقطع بارتفاع وجوده منها (٢) وإن (٣) شك في وجود فرد آخر مقارنة (٤) لوجود ذاك الفرد أو لارتفاعه (٥) بنفسه (٦) أو بملاكه (٧) كما إذا شك في

القطع بارتفاع الكلى بسبب ارتفاع الفرد الذى تحقق فى ضمنه كما فى هذا القسم الثالث، إذ المفروض القطع بارتفاع الفرد المعلوم الحدوث.

\*\*\*\*\*

(١). أى: للطبيعى حتى يجرى الاستصحاب باعتبار هذا الوجود الواحد، بل يتعدد وجود الطبيعى بتعدد وجود أفراد، وقوله: «بل متعدد» معطوف على «ليس».

(٢). أى: من الأفراد، وضمير «وجوده» الثانى راجع إلى «الطبيعى» وضمير «وجوده» الأول راجع إلى «ما» الموصول، و«منها» مبين للموصول، وضميره راجع إلى «أفاده».

(٣). وصلية، و غرضه بيان أن الشك فى وجود فرد آخر من الكلى مع القطع بارتفاع الفرد الأول ليس شكا فى بقاء الكلى حتى يجرى فيه الاستصحاب، بل هو شك فى الحدوث، والأصل عدمه.

(٤). هذا إشاره إلى القسم الأول من أقسام القسم الثالث من استصحاب الكلى وقد تقدم بقولنا: «أحدها: أن يكون وجود مشكوك الحدوث مقارنا... إلخ».

(٥). معطوف على «لوجود» وهذا إشاره إلى القسم الثانى من تلك الأقسام وقد مر ذلك بقولنا: «ثانيها: أن يكون وجوده مقارنا لارتفاع وجود معلوم الحدوث».

(٦). متعلق بقوله: «وجود فرد آخر».

(٧). معطوف على «بنفسه» يعنى: وإن شك فى وجود فرد آخر مقارنة لوجود الفرد المعلوم الحدوث والزوال أو مقارنة 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 مقارنة لوجود الفرد المعلوم الارتفاع، وفي هذه الصورة يتعلق الشك بنفس الفرد فقط دون ملاكه، إذ لا يتصور وجود الفرد كالاستحباب مثلا بدون ملاكه.

ثانيتها: احتمال وجوده مقارنة لارتفاع المعلوم الزوال، وهذا يتصور على وجهين:

أحدهما: كون المشكوك فيه وجود الفرد فقط، للعلم بملاكه ذاتا لا حدا في ضمن ملاك الفرد المرتفع.

ثانيتها: كون المشكوك فيه كلاً من الفرد و ملاكه، بأن يكون ملاكه حادثاً معه، فالشك في وجود فرد آخر مقارنة لارتفاع ذلك الفرد ينقسم إلى هذين القسمين.

وقد ظهر مما ذكرنا: أن الباء في «بملاكه» بمعنى «مع» فكأن العبارة هكذا:

«وان شك في وجود فرد آخر... بنفسه أو مع ملاكه» فقله: «بنفسه أو بملاكه» إشاره إلى أن القسم الثاني - وهو الشك في حدوث فرد 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 كل من الفرد و ملاكه 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.



بملاك (١) مقارن أو حادث.

لا يقال (٢): الأمر و إن كان كما ذكر (٣)،

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «الاستحباب» يعنى: كما إذا شك فى الاستحباب بملاك مقارن لوجود الوجوب أو بملاك حادث مع حدوث الفرد بحيث يكون كل من الاستحباب و ملاكه حادثا بعد ارتفاع الوجوب.

(٢). غرض المستشكل إيراد إشكال صغرى لا كبرى، توضيحه: أن عدم جريان استصحاب الكلى فيما إذا علم بارتفاع الفرد المعلوم الحدوث و شك فى فرد آخر و ان كان صحيحا، لعدم كون الشك فى البقاء، بل فى الحدوث، إلا أن التمثيل له بالشك فى حدوث الاستحباب بعد القطع بارتفاع الوجوب غير سديد، لأن الاستحباب ليس وجودا مغايرا للوجوب حتى يكون الشك فيه شكا فى وجود فرد آخر، لا شكا فى بقاء الوجود السابق، حيث ان الوجوب و الاستحباب نظير السواد من الأعراض الخارجيه، فكما لا- يكون السواد الضعيف مغايرا للسواد الشديد، بل يعدان موجودا واحدا لا يتفاوتان إلا بالشده و الضعف، فكذلك الوجوب و الاستحباب، فانهما لا يتفاوتان إلا بشده الطلب و ضعفه، فإذا ارتفعت شدته و هى الوجوب تبقى مرتبه الضعيفه و هى الاستحباب، فوجود الاستحباب بعد ارتفاع الوجوب ليس إلا بقاء لوجود الجامع بينهما و هو الطلب، فلا مانع من استصحابه.

و عليه فالقسم الثالث و هو الشك فى حدوث فرد مقارنا لارتفاع غيره و ان قلنا بعدم جريان الاستصحاب فيه، إلا أنه إذا كان من قبيل الوجوب و الاستحباب بأن كان المشكوك بقاء من مراتب المعلوم المرتفع صح استصحابه. و قد أشرنا سابقا إلى هذا القسم بقولنا: «ثانيهما: كونهما بنظر العرف أيضا من مراتب حقيقه واحده كالسواد الشديد و الضعيف».

(٣). فى وجه عدم جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من مغايره وجود الطبيعى فى ضمن الفرد الزائل لوجوده فى ضمن الفرد المشكوك الحدوث، و مع هذه المغايره لا يكون الشك فى بقاء الوجود السابق حتى يجرى فيه الاستصحاب،

ص: ٣٤١

إلا أنه (١) حيث كان التفاوت بين الإيجاب والاستحباب، وهكذا (٢) بين الكراهه و الحرمة ليس إلا- بشده الطلب بينهما و ضعفه (٣)، كان (٤) تبدل أحدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم غير موجب لتعدد وجود الطبيعي بينهما، لمساوقه (٥) الاتصال مع الوحده، فالشك في التبدل حقيقه شك في

بل يكون الشك في حدوث وجود فرد آخر للطبيعي.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، هذا بيان الإشكال الصغرى و هو المناقشه في المثال، و قد تقدم تفصيله آنفا بقولنا: «الا أن التمثيل له بالشك في حدوث الاستحباب... إلخ».

(٢). يعنى: و هكذا كان التفاوت بين الكراهه و الحرمة بشده الكراهه في الحرمة و ضعفها في الكراهه.

(٣). يعنى: ضعف الطلب في الاستحباب و شدته في الوجوب، و ضمير «بينهما» راجع إلى الإيجاب و الاستحباب.

(٤). جواب «حيث» و غرضه من قوله: «مع عدم تخلل العدم» إثبات أن الشك في وجود المرتبه الضعيفه ليس شكا في وجود الطبيعه في ضمن فرد آخر مغاير لوجودها في ضمن الفرد المعلوم الارتفاع حتى يكون شكا في الحدوث، و لا- يجرى فيه الاستصحاب. بيانه: أن المرتبه الضعيفه متصله بالمرتبه الشديده، و الاتصال مساوق للوحده كما ثبت في محله، و تعدد وجود المرتبتين منوط بتخلل العدم بينهما، و مع الاتصال المحقق للوحده يكون الشك في وجود المرتبه الضعيفه شكا في بقاء ما علمنا به، لا شكا في حدوث فرد آخر حتى لا يجرى فيه الاستصحاب. و ضمير «أحدهما» راجع إلى «الإيجاب و الحرمة» و المراد ب «الآخر» هو الاستحباب و الكراهه.

(٥). تعليل لعدم كون التبدل موجبا لتعدد وجود الطبيعي بين الإيجاب و الاستحباب و الحرمة و الكراهه. و قد مر آنفا توضيحه بقولنا: «بيانه: أن المرتبه الضعيفه متصله بالمرتبه الشديده... إلخ».

ص: ٣٦٢

بقاء الطلب (١) و ارتفاعه، لا فى حدوث وجود آخر.

فانه يقال (٢): الأمر و إن كان كذلك (٣)، إلا أن العرف حيث يرى الإيجاب و الاستحباب المتبادلين فردين

\*\*\*\*\*

(١). أى: طبيعه الطلب التى كانت متيقنه، لا- أنه شك فى حدوث طلب فى ضمن فرد آخر. هذا فى الطلب الوجوبى المتبدل بطلب استحبابى، و كذا طبيعه الكراهه فى ضمن الحرمة المرتفعه مع الشك فى تبدلها بالكراهه المصطلحه. و ضمير «ارتفاعه» راجع إلى الطلب.

(٢). هذا دفع الإشكال، و محصله: أن الاستحباب و ان كان بحسب الدقه العقليه من مراتب الوجوب، و كذا الكراهه بالنسبه إلى الحرمة، لكن العرف يرى الإيجاب و الاستحباب فردين متباينين لكلى الطلب، نظير زيد و عمرو فى كونهما فردين متباينين من أفراد كلى الإنسان، و كذا الحرمة و الكراهه، و لذا اشتهر تضاد الأحكام الخمسه، و لا يرى العرف الإيجاب و الاستحباب فردا واحدا مختلفا بالشده و الضعف حتى يصح استصحابه عند الشك فى بقاء الطلب مع القطع بارتفاع الإيجاب، نظير استصحاب السواد عند العلم بارتفاع شدته و الشك فى بقاء مرتبه الضعيفه. و لما كان المدار فى وحده القضيتين موضوعا و محمولا نظر العرف فلا يجرى الاستصحاب فى الطلب بعد ارتفاع الوجوب و الشك فى تبدله بالاستحباب.

نعم يجرى فى مثل السواد من الأعراض الخارجيه إذا شك فى تبدل مرتبه الشديده بالضعيفه، لو حده القضيتين المتيقنه و المشكوكه فيه عرفا كوحدهما عقلا.

(٣). أى: كون التفاوت بين الإيجاب و الاستحباب بشده الطلب و ضعفه، و كذا الحرمة و الكراهه، و لازم ذلك رجوع الشك فى التبدل بالاستحباب إلى الشك فى بقاء الطلب، لا إلى الشك فى حدوث فرد آخر حتى لا يجرى فيه الاستصحاب.

لكنه بنظر العرف ليس كذلك، لكون الإيجاب و الاستحباب بنظره متباينين.

ص: ٣٦٣

متباينين (١) لا واحد «-» مختلف الوصف في زمانين لم يكن (٢) مجال للاستصحاب، لما (٣) مرت الإشارة إليه (٤) و يأتي (٥) من أن قضيه إطلاق أخبار

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فلا- يجرى الاستصحاب، لانتهاء شرطه و هو وحده القضيـه المتيقنه و المشكوكه، إذ المفروض كون الوجوب و الاستصحاب عرفا فردين متباينين كتبـين زيد و عمرو، و عدم كون وجود أحدهما وجودا للآخر، فالشك في تبدل الوجوب بالاستصحاب ليس شكا في البقاء، بل يكون شكا في حدوث فرد آخر، لكون وصفى الوجوب و الاستصحاب من مقومات الطلب الموجه لتعدد الموضوع المانع عن جريان الاستصحاب، لا من الحالات المتبادلـه التي لا تتلم بها وحده الموضوع كالفقر و الغنى و الصحه و المرض و أمثالها العارضه لزيد مثلا، فانه في جميع هذه العوارض لا يتعدد، بل وحدته محفوظه فيها، و هذا هو المراد بقوله:

«لا واحد مختلف الوصف» لجريان الاستصحاب في هذا الواحد الشخصى.

(٢). جواب «حيث يرى» و قد مر توضيحه.

(٣). تعليل لعدم المجال لجريان الاستصحاب، و حاصله: اعتبار وحده القضيـه المتيقنه و المشكوكه عرفا.

(٤). مرّ ذلك في أوائل الاستصحاب، حيث قال: «و كيف كان فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه اعتبار أمرين في مورده... و لا يكاد يكون الشك في البقاء إلا مع اتحاد القضيـه المشكوكه و المتيقنه بحسب الموضوع و المحمول».

(٥). يعنى: في الخاتمه، و كلمه «من» بيان ل «ما» الموصول، و محصله:

أن مقتضى إطلاق أخبار الاستصحاب لإلقائها إلى العرف كون المعيار في جريان الاستصحاب هو صدق إبقاء الحاله السابقه عرفا على العمل بها حال الشك، و صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنها، و هذا الصدق العرفى يتوقف على وحده القضيـه المتيقنه و المشكوكه عندهم، إذ مع تعدد القضيـه لا يصدق النقض و الإبقاء

=====

(-). الصواب «لا- واحدا» بالنصب، لأنه معطوف على «فردين» يعنى: أن العرف حيث يرى الإيجاب و الاستصحاب فردين، لا فردا واحدا مختلف الوصف... إلخ.

الباب أن العبرة فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشك بنظر العرف نقضا (١) و إن لم يكن (٢) بنقض بحسب الدقه، و لذا (٣) لو انعكس الأمر و لم يكن نقض عرفا لم يكن الاستصحاب جاريا و إن كان هناك نقض عقلا.

حقيقه.

و عليه فإذا كان الوجوب و الاستصحاب فردين متغايرين بحيث يعدان موضوعين لا يصح إجراء الاستصحاب لإثبات الاستصحاب بعد ارتفاع الوجوب، لعدم كون الشك حينئذ في البقاء، بل في حدوث فرد غير ما علم بارتفاعه، فلا- يكون استصحاب الاستصحاب إبقاء للمتيقن السابق، كما لا- يكون عدم إجرائه فيه نقضا، و سيأتي في الخاتمه إن شاء الله تعالى مزيد توضيح لذلك.

\*\*\*\*\*

(١). خير «يكون» و «لا بنظر العرف» متعلق به، و ضمير «فيه» راجع إلى الاستصحاب.

(٢). يعنى: و إن لم يكن رفع اليد عن اليقين السابق نقضا بحسب الدقه العقليه كالتدريجيات من الزمان كالليل و النهار و الأسبوع و الشهر و السنه، و الزمانى كنبع الماء و سيلان الدم و التكلم و نحوها، فان رفع اليد عن اليقين بها حال الشك نقض عرفا لا عقلا- لأن المتدرج فى الوجود يكون وجوده اللا-حق مغايرا للسابق، لتوقف وجوده على انعدام ما قبله، و مع تعدد الوجود لا يصدق النقص بحسب النظر الدقى العقلى، و أما بحسب النظر العرفى فيصدق النقص على رفع اليد عن اليقين السابق فى التدريجيات، و لذا يجرى الاستصحاب فيها كما سيأتى تفصيله فى التنبيه الرابع إن شاء الله تعالى، بل ادعى المصنف فيه صدق بقاء الأمر التدرجى حقيقه فى بعض الموارد.

(٣). أى: و لأجل كون العبرة فى جريان الاستصحاب بنظر العرف لا يجرى الاستصحاب فيما لا يصدق النقص عرفا على رفع اليد عن اليقين السابق، لمغايره المشكوك فيه للمتيقن وجودا و ان صدق عليه النقص عقلا كالأستصحاب المشكوك حدوثه عند ارتفاع الوجوب، فان الاستصحاب بنظر العرف مغاير للوجوب، فرفع اليد عنه

ص: ٣٦٥

و مما ذكرنا فى المقام (١) يظهر أيضا حال الاستصحاب فى متعلقات الأحكام «-» فى الشبهات

ليس نقضا لليقين بالشك، لكنه نقض بحسب النظر العقلى.

\*\*\*\*\*

(١). من انقسام استصحاب الكلى فى الأحكام إلى ثلاثة أقسام. غرضه أن ما تقدم من أقسام استصحاب الكلى فى الأحكام يجرى فى متعلقاتها أى موضوعاتها، فاستصحاب الكلى بأقسامه لا- يختص بالأحكام، بل يجرى فى كل من الموضوعات و الأحكام كما هو ظاهر عنوان الشيخ على ما مر فى صدر التنبيه، بخلاف المصنف فانه جعل العنوان جريان استصحاب الكلى فى الأحكام.

ثم ان المراد بالمتعلق هو ما لا- يتعلق به الجعل الشرعى مطلقا من التأسيسى كالأحكام الخمسه التكليفية و الطهاره و النجاسه و الولايه من الأحكام الوضعيه، و الإضائى كتنفيذ العقود و الإيقاعات، إذ لو كان مما يتعلق به الجعل الشرعى اندرج

=====

(-). قد يشكل جريان الاستصحاب فيها كالوجوب المردد بين الظهر و الجمعه أو المردد بين النفسى و الغيرى أو الطلب الجامع بين الوجوب و الاستحباب و نحوها بناء على مختار المصنف (قده) من اقتضاء أخبار الباب إنشاء الحكم المماثل للمستصحب، فانه كما يستحيل جعل الوجوب الواقعى مجردا عن خصوصيه النفسيه و الغيريه و عن تعلقها بخصوص الظهر أو الجمعه، كذلك يستحيل جعل الوجوب الظاهرى مجردا عن إحدى الخصوصيتين، فالجامع لَمَا امتنع جعله واقعا امتنع جعل المماثل له ظاهرا أيضا، و هذا بخلاف استصحاب القدر المشترك فى الموضوعات، فانه يجرى فيه بلحاظ أثره كحرمة مس المصحف بالنسبه إلى كلى الحدث.

و أما بناء على إنكار جعل الحكم المماثل هنا و كون مفاد أخبار الاستصحاب الأمر بالمعامله مع اليقين الزائل أو المتيقن معامله الباقي من حيث الجرى العملى فلا- مانع من التعبد ببقاء الجامع المتيقن سابقا أو ببقاء اليقين به على اختلاف فى تعريف الاستصحاب.

ص: ٣٦٦

في الحكم الذي صدر به التنبيه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كالموضوع الذى شك فى بقاءه للشبهه الحكميه، كالشك فى كليه ماء أخذ منه مقدار لأجل الشك فى أن الشارع جعل الكز ألفا و مائتى رطل عراقى أو تسعمائه رطل مدنى، و كالشك فى تحقق الرضاع المحرّم بعشر رضعات أو خمس عشر رضعه، فيستصحب الكليه و عدم الحرمة، و قد مُثل بهما للقسم الثانى، فليتأمل، كما مُثل له بالشك فى أن الواجب فى الكفاره مدّ أو مدّان، فبإعطاء المدّ يشك فى وجوب المدّ الآخر أيضا.

و لكن الأولى جعله مثلا- للقسم الأول من القسم الثالث، حيث ان الواجب لو كان مدّين فالمد الآخر مجتمع وجودا مع المد الأول، لا- أنه حادث مقارنا لارتفاع الأول. و قد ذكر هنا فروع كثيره لا تخلو من البحث و النّظر من أراد الوقوف عليها فليراجع المطولات.

(٢). و قد ذكروا لها أمثله يرجع كثير منها إلى القسم الثالث.

منها: ما إذا علم باشتغال ذمته بفريضه و احتمال اشتغالها بفريضه أخرى، و أتى بالفريضه المعلوم فوتها، فعلى القول باستصحاب اشتغال ذمته بفريضه أخرى لا يجوز له التطوع بناء على عدم جوازه لمن اشتغلت ذمته بفريضه. لكن القول بجريان الاستصحاب هنا بعيد «-» .

و منها: ما لو علم بالحدث الأصغر كالنوم و شك فى وجود الأكبر قبله أو معه أو بعده، و أتى بما يرفع الأصغر و شك فى بقاء الحدث، فان استصحابه يقتضى عدم جواز المسّ و عدم جواز دخوله فيما يشترط فيه الطهاره.

و منها: ما لو احتمال خروج ما يعتبر الدلك فى تطهيره مع البول أو الغائط و شك بعد غسل المخرجين فى بقاء النجاسه.

و منها: غير ذلك مما يقف عليه المتتبع متأملا و متدبرا فيه.

(-). هذا نقض أورده المصنف (قده) فى الحاشيه على ما ذهب إليه

شيخنا الأ-عظم (قده) من جريان استصحاب الكلى فيما لو احتمل حدوث فرد آخر من الكلى مقارنا لوجود الفرد المعلوم<sup>(١)</sup>. و النقوض الأخرى وجّها عليه تلميذه المحقق الميرزا الأشتيانى فى الشرح<sup>(٢)</sup>. و الظاهر أنها وارده على مقاله الشيخ، و لّمّا لم يمكن الالتزام بها فلا مناص من إنكار استصحاب الكلى فى هذا القسم.

إلا أن شيخ مشايخنا المحقق النائنى (قده) دفع النقض الثانى بما محصله عدم جريان استصحاب كلى الحدث لأجل محكوميته بأصل موضوعى، و بيانه:

أن وجوب الوضوء لم يترتب فى الشرع على المكلف المحدث مطلقا سواء أ كان حدثه أصغر أم أكبر، بل يتقيد موضوعه بمن أحدث بالأصغر و لم يحدث بالأ-كبر و ذلك لقوله تعالى: (إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) و قوله تعالى: (فان كنتم جنبا فاطهروا) حيث ان التفصيل قاطع للشركه، فيختص وجوب الوضوء بصنف من المكلفين كما يختص وجوب الغسل بصنف آخر منهم. و عليه فالمخاطب بالوضوء هو المحدث الذى لا يكون جنبا، فموضوع الحكم مؤلف من جزءين، و من المعلوم أن من استيقظ من نومه محدث بالأصغر وجدانا و غير جنب تعبدا، فوضوؤه رافع للحدث، و معه لا مجال لاستصحاب كلى الحدث، هذا<sup>(٣)</sup>.

لكنه لا يخلو من غموض، فان موضوع وجوب الوضوء و ان قيل بكونه مؤلفا من أمرين أحدهما وجودى و الآخر عدمى، إلا أن استصحاب كلى الحدث المقتضى للجمع بين الوضوء و الغسل لا- مانع من جريانه، ضروره أن أصاله عدم الجنابه و ان كانت محققه لجزء موضوع وجوب الوضوء، لكنها لا- ترفع احتمال بقاء طبيعى الحدث بعد الوضوء، أما وجدانا فواضح، و أما تعبدا فلعدم الترتب الشرعى بين ارتفاع هذا الطبيعى و أصاله عدم الجنابه، فان انتفاء طبيعه الحدث بارتفاع فرديها



\*\*\*\*\*

(١). لعله إشارة إلى ما تقدم آنفا من عدم وضوح جريان استصحاب الكلى فى متعلقات الأحكام كوضوح جريانه فى نفس الأحكام، ضروره أن جريان الاستصحاب فى بعض المتعلقات مستلزم لبقاء التكليف المتعلق به مع أنه مورد جريان الأصل النافى للتكليف قطعاً، كما عرفت فى مثال اشتغال الذمه بفريضه فائته وغيره مما تقدم بيانه قبل أسطر. و عليه فلا بد من التفصيل بين الشبهات الحكميه إذا كان منشأ الشك الشك فى بقاء المتعلق و الموضوع بجريانه فى بعضها دون بعض، لا الحكم بجريانه مطلقاً.

هذا ما يتعلق بتوضيح ما أفاده الماتن فى هذا التنبيه. و قد تحصل منه جريان

تكويني كانهام كل طبيعه نوعيه بانعدام أفرادها، لا تشريعى، و من المعلوم اعتبار الترتب الشرعى فى حكمه أحد الأصلين على الآخر، و المفروض أن ارتفاع كلى الحدث ليس من آثار ارتفاع الجنابه. و عليه فالنقض وارد على الشيخ، فتدبر.

إلا- أن يقال: إنه لم يثبت كون طبيعى الحدث حكماً شرعياً و لا- موضوعاً له حتى يجرى فيه الاستصحاب، و يترتب عليه الأثر المشترك، بل هو عنوان انتزاعى عقلى لا- يترتب عليه أثر شرعى، إذ النصوص المتضمنه لأحكامه لا تدل على كون موضوعها عنوان الحدث، بل تدل على أحكام موجبات الحدث الأصغر و موجبات الحدث الأكبر، فيكون كل من الحدثين ذا أحكام خاصه مع تماثلهما فى بعض الأحكام أيضاً كحرمة مس المصحف الشريف. و مجرد التماثل فى بعض الأحكام لا يوجب وحده متعلقيهما و اندراجهما تحت جامع واحد، و إلا- لزم اندراج الصوم و الصلاه مثلاً- تحت جامع واحد. فالنزاع فى جريان الاستصحاب فى كلى الحدث ساقط من أصله، لا أنه محكوم بأصل موضوعى كما عن المحقق النائينى (قده) حتى يورد عليه بعدم ارتفاع احتمال طبيعى الحدث بأصالة عدم الجنابه.

لكن ما أفاده من تركيب موضوع وجوب الوضوء من جزئين لا يخلو من وجه و ان كان أيضاً لا يخلو من النظر و الإشكال، فتدبر.

الاستصحاب فى القسم الأول و الثانى، وفاقا للشيخ الأعظم، و عدم جريانه فى القسم الثالث إلا فى اختلاف الفردين بالمرتبه، خلافا للشيخ حيث قوّى جريانه فى القسم الأول من أقسام القسم الثالث و هو احتمال وجود فرد آخر مقارنا لوجود الفرد المعلوم، و قد تقدم بيانه و بيان إشكال المصنف عليه فى توضيح قوله: «أظهره عدم جريانه» فلاحظ «-» .

(-). ثم إنه ينبغي تذييل استصحاب الكلى بالبحث عن أمرين: الأول استصحاب الفرد المردد، الثانى استصحاب المفهوم المردد. و قبل بيانهما لا بأس بالتعرض للمسأله المعروفه بالمسأله العبائيه التى ألقاها السيد الفقيه الجليل السيد إسماعيل الصدر قدس سره حين تشرفه بزياره النجف الأشرف أيام حياه المصنف (قده) فى بعض مجالسه، و هى:

أنه إذا وقعت نجاسه على أحد طرفى عباءه، و لم يعلم أنه الطرف الأعلى أو الأسفل، ثم غسل الطرف الأعلى غسلًا يوجب طهارته على تقدير نجاسته، فصارت النجاسه المعلومه بسبب هذا الغسل مشكوكه الارتفاع، ثم لاقى بدن المصلى كلا طرفى العباءه، فان المنسوب إلى الفقيه المتقدم عدم جريان استصحاب نجاسه العباءه، إذ لازم جريانه هو الحكم بنجاسه البدن الملاقى للعباءه، و هو خلاف ما تسالموا عليه من طهاره الملاقى لبعض أطراف الشبهه المحصوره، فان المقام منها، حيث ان البدن لاقى الطرف الّذى كان هو أحد طرفى الشبهه مع صيروره الطرف الآخر طاهرا، و بطلان اللازم و هو نجاسه الملاقى لبعض أطراف الشبهه المحصوره يكشف عن بطلان الملزوم و هو جريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى. فنتيجه ما أفاده السيد الصدر (قده) هى عدم جريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى و كون الحكم بطهاره البدن الملاقى لطرفى العباءه شاهدا على عدم جريانه فيه، هذا.

و أجاب عنه المحقق النائنى (قده) بأن استصحاب النجاسه فى العباءه أجنبى

عن استصحاب الكلّي، حيث إن مورده هو تردد الكلّي بهويّته بين ما هو مقطوع البقاء و مقطوع الارتفاع كدوران الحيوان بين الفيل و البق. و أما إذا وجد فرد معين من الكلّي و تردد بين مكانين، كما إذا دخل زيد الدار و لم يعلم أنه استقر في الطرف الشرقي منها المذى انهدم أو في الطرف الغربي منها الذي لم ينهدم فيشك في حياته لأجل عدم العلم بمكانه، فان هذا ليس من دوران الكلّي بين فردين، بل من تردد مكان فرد معين بين مكانين، و هذا التردد يوجب الشك في بقائه لا ترده بين فردين، فهذا أشبه بالفرد المردد، و قد ثبت في محله عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد».

أقول: بل ليس هذا من الفرد المردد أيضا، إذ المراد به هو دوران وجود الكلّي بين فردين من أفراده كدوران وجود الإنسان بين زيد و عمرو، فالمقام نظير دوران فرد معين من الكلّي كزيد بين حالين كالصحة و المرض، أو بين مكانين ككونه في الطرف الشرقي من الدار أو في الطرف الغربي منها.

و كيف كان فقد أورد عليه المحقق العراقي (قده) بما ملخصه: أنه لا مانع من استصحاب شخص النجاسة الواقعة على العباءة، و لا- وجه لمنع جريانه مطلقا، فعدم جريان استصحاب الكلّي - لعدم انطباق ضابطه عليه - و كذا عدم جريان استصحاب الفرد المردد في العباءة لا- يمنع عن جريان استصحاب الشخص فيها، فان التردد في مكان فرد أو حال من حالاته لا يقدر في استصحاب شخصه، فإذا شرب زيد مائعا مرددا بين الماء و السم أو لا نعلم أنه كان في الطرف الشرقي الذي انهدم فمات أو في الطرف الغربي الذي لم ينهدم فهو حيّ فلا مانع من استصحاب حياته» هذا.

ثم أجاب المحقق النائيني (قده) في دوره الأخيره أيضا بوجه آخر، و هو هذا: «و لكن التحقيق عدم جريان استصحاب النجاسة في المثال أصلا، لعدم أثر شرعي مترتب عليها، إذ عدم جواز الدخول في الصلاة و أمثاله إنما يترتب

على نفس الشك بقاعده الاشتغال، و لا- يمكن التمسك بالاستصحاب فى موردها كما أشرنا إليه. و أما نجاسه الملاقى فهى مترتبه على أمرين: أحدهما إحراز الملاقاه، و ثانيهما إحراز نجاسه الملاقى بالفتح، و من المعلوم أن استصحاب النجاسه الكليه المردده بين الطرف الأعلى و الأسفل لا- يثبت تحقق ملاقاه النجاسه الئذى هو الموضوع لنجاسه الملاقى، و المفروض أن أحد طرفى العباءه مقطوع الطهاره و الآخر مشكوك الطهاره و النجاسه، فلا يحكم بنجاسه ملاقاهما» و لكن تعرض حضره السيد المقرر دام ظله و تأييده لهذا الجواب فيما حرّر عنه من تقرير بحثه الشريف ببيان آخر، و هو: «أن الاستصحاب المدعى فى المقام لا يمكن جريانه فى مفاد كان الناقصه، بأن يشار إلى طرف معين من العباءه و يقال: ان هذا الطرف كان نجسا و شك فى بقائها، فالاستصحاب يقتضى نجاسته، و ذلك لأن أحد طرفى العباءه مقطوع الطهاره و الطرف الآخر مشكوك النجاسه من أول الأمر، و ليس لنا يقين بنجاسه طرف معين يشك فى بقائها ليجرى الاستصحاب فيها. نعم يمكن إجراؤه فى مفاد كان التامه، بأن يقال: ان النجاسه فى العباءه كانت موجوده و شك فى ارتفاعها فالآن كما كانت. إلا أنه لا تترتب نجاسه الملاقى على هذا الاستصحاب إلا- على القول بالأصل المثبت، لأن الحكم بنجاسه الملاقى يتوقف على نجاسه ما لاقاه و تحقق الملاقاه خارجا، و من الظاهر أن استصحاب وجود النجاسه فى العباءه لا يثبت ملاقاه النجس إلا على القول بالأصل المثبت، ضروره أن الملاقاه ليست من الآثار الشرعيه لبقاء النجاسه، بل من الآثار العقليه.

و عليه فلا تثبت نجاسه الملاقى للعباءه.

و نظير ذلك ما ذكره الشيخ (ره) فى استصحاب الكريه فيما إذا غسلنا متنجسا بماء يشك فى بقائه على الكريه من أنه إن أجرى الاستصحاب فى مفاد كان الناقصه بأن يقال: ان هذا الماء كان كرا فالآن كما كان، فيحكم بطهاره

المتنجس المغسول به، لأن طهارته تتوقف على أمرين: كرية الماء و الغسل فيه، و ثبت الأول بالاستصحاب و الثانى بالوجدان، فيحكم بطهارته. بخلاف ما إذا أجرى الاستصحاب فى مفاد كان التامه، بأن يقال: كان الكرّ موجودا و الآن كما كان، فانه لا يترتب على هذا الاستصحاب الحكم بطهاره المتنجس إلاّ على القول بالأصل المثبت، لأن المعلوم بالوجدان هو غسله بهذا الماء، و كزّيته ليست من اللوازم الشرعيه لوجود الكر بل من اللوازم العقليه له»(1).

ثم ناقش دام ظله على ما فى مصباح الأصول فى هذا الجواب بما محصله:

إمكان جريان الاستصحاب فى مفاد كان الناقصه بدون تعيين موضع النجاسه، بأن نشير إلى الموضع الواقعى و نقول: خيط من هذه العباءه كان نجسا و الآن كما كان، فهذا الخيط محكوم بالنجاسه للاستصحاب، و الملاقاه ثابتة بالوجدان، لفرض تحقق الملاقاه مع طرفى العباءه، و لازم ذلك الحكم بنجاسه الملاقى لا محاله. و المنع عن جريان الاستصحاب بمفاد كان الناقصه للقطع بطهاره أحد طرفى العباءه و الشك فى نجاسه الطرف الآخر من أول الأمر جار فى جميع صور استصحاب الكلى، لعدم العلم بالخصوصيه فى جميعها، ففى دوران الحدث بين الأ-كبر و الأصغر يكون الأصغر بعد الوضوء مقطوع الارتفاع و الأكبر مشكوك الحدوث من أول الأمر، و ليس هذا مانعا عن جريان الاستصحاب فى الكلى، لتمايمه أركانه من اليقين و الشك.

فالإنصاف فى مثل مسأله العباءه هو الحكم بنجاسه الملاقى، لا- لرفع اليد عن الحكم بطهاره الملاقى لأحد أطراف الشبهه المحصوره على ما ذكره السيد الصدر (ره) من أنه على القول بجريان استصحاب الكلى لا بد من رفع اليد عن الحكم بطهاره الملاقى لأحد أطراف الشبهه، بل لعدم جريان القاعده التى نحكم لأجلها بطهاره الملاقى فى المقام، لأن الحكم بطهارته إما أن يكون لاستصحاب الطهاره فيه، و إما لجريان استصحاب عدم ملاقاته للنجس.

و كيف كان فالأصل الجارى فى الملاقى فى مثل المسأله العبايه محكوم باستصحاب النجاسه فى العباءه، فيحكم بنجاسه الملاقى. و لا- منافاه بين الحكم بطهاره الملاقى فى سائر المقامات و الحكم بنجاسته فى المقام، و ذلك للأصل الحاكم على الأصل الجارى فى الملاقى، فان التفكيك فى الأصول كثير جداً، فبعد ملاقاه الماء مثلاً لجميع أطراف العباءه نقول: ان الماء قد لاقى شيئاً كان نجساً، فيحكم ببقائه على النجاسه للاستصحاب فيحكم بنجاسه الماء.

أقول: أما ما أورده المحقق العراقى (قده) على الجواب الذى أفاده المحقق النائنى (قده) فلا يرد عليه، لأن هذا الكلام من الميرزا ناظر إلى نفى ما أفاده السيد الصدر (قده) من كون استصحاب نجاسه العباءه من القسم الثانى من استصحاب الكلى، و إثبات أنه أجنبى عنه، لعدم انطباق ضابطه عليه، و ليس ناظرًا إلى منع جريان جميع أنحاء الاستصحاب فى العباءه. و أما إجراؤه فى الشخص فسيأتى الكلام فيه إن شاء الله تعالى.

و أما الجواب الثانى الذى أفاده المحقق النائنى (قده) فى دوره الأخير فهو الحق الذى ينبغى المصير إليه. و لا يرد عليه ما فى مصباح الأصول تاره من جريان الاستصحاب فى مفاد كان الناقصه بدون تعيين موضع النجاسه، بأن يقال:

خيطة من هذه العباءه كان نجسا و الآن كما كان، فذلك الخيط محكوم بالنجاسه للاستصحاب، و الملاقاه ثابتة بالوجدان، إذ المفروض تحقق الملاقاه مع طرفى العباءه، فيحكم بنجاسه الملاقى لا محاله. و أخرى بأن المنع عن جريان الاستصحاب بمفاد كان الناقصه لأجل القطع بطهاره أحد طرفى العباءه و الشك فى نجاسه الطرف الآخر من أول الأمر يوجب انسداد باب الاستصحاب فى جميع صور استصحاب الكلى، لعدم اليقين بالخصوصيه فى جميعها، فلازم ذلك عدم جريان استصحاب كلى الحدث فى صورته دورانه بين الأكبر و الأصغر بعد الإتيان بالوضوء، للقطع بارتفاع الأصغر لو كان، و الشك فى حدوث الأكبر من أول الأمر. مع

أن من المسلم جريان استصحاب كلى الحدث فيه.

و ذلك لما فى المناقشه الأولى من: أن الأثر الشرعى و هو نجاسه الملاقى فى المقام مترتب على نجاسه خصوص الطرف غير المغسول، إذ المفروض طهاره الطرف المغسول، و لا- أثر لملاقاته، فلا- بد من إثبات نجاسه الطرف غير المغسول بالخصوص بالوجدان أو بالتعبد حتى يصح الحكم بنجاسه ملاقيه، و كلاهما مفقود.

أما الأول فواضح. و أما الثانى فيتوقف على اليقين بنجاسته و الشك فى بقائها حتى يجرى الاستصحاب فيها، و من المعلوم عدم اليقين بها و كون الشك فى حدوثها.

و استصحاب نجاسه خيط من العباءه بضمّ وجدانيه الملاقاه لطرفيها إليه لا يثبت نجاسه الملاقى إلا بالأصل المثبت، ضروره أن الملاقاه الوجدانيه إنما هى مع العباءه، و هذه الملاقاه تستلزم عقلا ملاقاه الخيط المتنجس، و هذا غير الملاقاه مع المحل المعين المستصحبه نجاسته، بداهه أنها ملاقاه وجدانيه لمستصحب النجاسه، فيندرج فى كبرى شرعيه و هى نجاسه ملاقى النجس.

كما أن استصحاب النجس فى العباءه بنحو مفاد كان التامه لا يجدى فى نجاسه الملاقى، إذ نجاسته مترتبه على نجاسه الملاقى بنحو كان الناقصه دون النجاسه الجامعه بين طرفى العباءه، إذ المفروض طهاره الطرف الأسفل منها، و لا يثبت الوجود الناقصى باستصحاب الوجود التامى، نظير استصحاب الوجود المحمولى للكّر فى البيت لإثبات كربه ماء غسل به المتنجس الملقى فيه كما مر آنفا.

و نظير ما عن المحققين فى كتاب الوديعه من: أنه لو قال: «عندى ثوب لفلان» و مات و لم يكن فى تركته إلا ثوب واحد، و شك الورثه فى بقاء الوديعه عنده، لا يحكم بكون هذا الثوب وديعه، فان استصحاب بقاء الوديعه لا يثبت كون هذا الثوب وديعه إلا على القول بالأصل المثبت.

بل يمكن منع استصحاب نجاسه الخيط مع الغض عن إشكال المثبتيه أيضا، بتقريب عدم إحراز وحده القضيتين المتيقنه و المشكوكه، توضيحه: أن النجس

المتيقن هو نجاسه خيط من خيوط العباءة التي هي مجموع طرفيها الأعلى والأسفل، و بعد غسل الأسفل يصير النجس المشكوك فيه خصوص خيط من خيوط الطرف الأعلى و تخرج خيوط الطرف الأسفل عن الطرفيه، فالمشكوك فيه غير المتيقن، و هذا قادح في صدق وحده القضيتين، و لا أقل من احتمال القدح المانع عن إحراز الوحده الموجب للشك في شمول دليل الاستصحاب له.

فالمقام نظير الملاقاه لأحد أطراف الشبهه المحصوره في عدم تنجس الملاقى له و ان كان الملاقى كالبدن ملاقيا لكلا طرفي العباءة، إلا أن ملاقاته للطرف الأسفل كالعدم، إذ لا أثر لها بعد فرض غسله المطهر له على تقدير تنجسه، فملاقاته للطرف الأعلى كملاقاه شىء لأحد أطراف الشبهه المحصوره في عدم تنجس ملاقيه، بل المقام من صغروياتها. فالإنصاف أن الملاقى للعباءه محكوم بالطهاره كغيره مما يلاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره.

و نظير المقام من حيث ترتب الأثر على الفرد دون الكلّي ما أفاده سيدنا الأستاذ (قده) من أنه «لو كان إنسان وكيلا لزيد و لعمر و على الإنفاق على عيالهما، ثم علم بموت زيد و بحياه عمرو، و قد حضره إنسان واجب النفقه على أحدهما، فتردد بين أن يكون عيالا- لزيد و أن يكون عيالا لعمر و، فعلى الأول لا يجب عليه إنفاقه عليه لموت معيله، و على الثاني يجب لحياه معيله، ففي جواز استصحاب حياه معيله لإثبات وجوب إنفاقه عليه إشكال. و الّذى يجرى على ألسنه بعض أهل العصر ذلك، لاجتماع أركان الاستصحاب فيه من اليقين بالوجود و الشك في البقاء كالكلّي المردد بين فردين في القسم الثاني.

لكن الظاهر المختار لجماعه من مشايخنا المعاصرين هو المنع، و الوجه فيه: أنه يعتبر في صحه جريان الاستصحاب تعلق اليقين و الشك بنفس موضوع الأثر الشرعى، و مثل عنوان المعيل في المثال المذكور ليس كذلك، لأنه إن أخذ عنوانا حاكيا عن زيد كان معلوم الوفاء، و ان أخذ حاكيا عن عمرو كان معلوم



الحياء. و ان أخذ مرددا لم يكن موضوعا للأثر، لكون المفروض ترتب الأثر على مصداق الفرد لا على مفهومه المردد الصالح للانطباق على كل واحد منهما و لو على البديل. و بهذا يظهر الفرق بين الاستصحاب هنا و استصحاب الكلى فى القسم الثانى مع ترده بين فردين أيضا، فان نفس متعلق اليقين و الشك هناك و هو الكلى موضوع للأثر الشرعى، و ليس كذلك هنا، لكون الأثر للشخص لا- للكلى»<sup>(١)</sup> و ما اختاره هو و مشايخه قدس الله تعالى أرواحهم الطاهره هو الحق الذى لا محيص عنه. هذا ما يرجع إلى المناقشه الأولى من المناقشتين المذكورتين فى مصباح الأصول.

و أما وجه عدم ورود المناقشه الثانيه فهو: أن المفروض فى مثل الحدث بناء على موضوعيه كلى الحدث لأحكام شرعيه اجتماع أركان الاستصحاب من اليقين و الشك و الأثر الشرعى فى الكلى، فلا مانع من استصحابه. و الشك فى كل من الخصوصيتين قادح فى استصحاب الشخص لا فى استصحاب الكلى. فاستصحاب كلى الحدث بعد الوضوء لا مانع منه بعد اليقين بحدوثه و الشك فى بقاءه و كونه موضوعا للأثر الشرعى، و كل مورد يكون مثل الحدث فى ترتب الأثر الشرعى على الكلى يجرى فيه استصحاب الكلى بلا مانع، و لا يقدح فى استصحابه القطع بارتفاع أحد الفردين، لما مر آنفا من اجتماع أركانه فى نفس الكلى. و هذا بخلاف المقام، فان الأثر الشرعى و هو نجاسه الملقى العباءه مترتب على نجاسه خصوص الطرف غير المغسول، لا على كلى النجاسه، و من المعلوم توقف نجاسه الملقى على نجاسه الملقى سواء قلنا بالسرايه أم بالتعبد، و قد عرفت أنه لا سبيل إلى إحرازها لا وجدانا و لا تعبدا، هذا.

بل قد تقدم فى بعض تعاليق هذا التنبيه منع جريان استصحاب الكلى فى الحدث رأسا، لما مرّ من أن كلى الحدث لم تثبت موضوعيته لحكم شرعى حتى يجرى

فيه الاستصحاب، لعدم كون عنوان الحدث الجامع موضوعاً في الأدلة النقلية لأحكام شرعية، بل الحدث عنوان انتزاعي، وليس بنفسه موضوعاً للحكم الشرعي، فلا يجرى فيه الاستصحاب حتى يستند إليه تنجز الحكم، بل تنجزه يستند إلى العلم الإجمالي.

وقد أجاب المحقق العراقي (قده) عن الشبهة العبائية - بعد بيان مقدمتين:

إحداهما: كون الطهارة و النجاسة من سنخ الأعراض الخارجية الطارئة على الموجودات الخارجية بحيث لا تعرض شيئاً إلا بعد الفراغ عن وجوده خارجاً، لا من سنخ الأحكام التكليفية المتعلقة بالطبيعة الصرفة القابلة للانطباق خارجاً. و ثانيتهما:

توقف صحة استصحاب الشيء على ترتب الأثر الشرعي عليه بنحو مفاد كان التامه أو الناقصه - بأن عدم الحكم بنجاسة الملاقى في الفرض المزبور إنما هو لأجل ترتب نجاسته على نجاسة الملاقى بالفتح بمفاد كان الناقصه، لا من آثار وجود النجاسة بمفاد كان التامه، و من المعلوم أن مثل هذا العنوان لم يتعلق به اليقين السابق حتى يجرى فيه الاستصحاب، ضروره أن كل واحد من طرفي العبء من الأعلى و الأسفل مشكوك النجاسة من الأول، و الجامع بين المحلين بمقتضى المقدمه الأولى لا يكون معروضاً للنجاسة، و إنما المعروض لها هو الطبيعي الموجود في ظرف انطباقه على هذا الطرف أو ذاك الطرف الذي عرفت عدم تعلق اليقين به.

و أما استصحاب نجاسة القطعيه الشخصيه المردده فهو من استصحاب الفرد المردد الذي عرفت عدم جريانه فيه.

و أما صرف الوجود من النجاسة في العبء بمفاد كان التامه فاستصحابه و ان كان جارياً، لتاميه أركانه من اليقين بالوجود و الشك في البقاء، لكنه بهذا العنوان لا يجدى في الحكم بنجاسة الملاقى بالكسر، لأنه من آثار كون الملاقى بالفتح نجساً بمفاد كان الناقصه حتى تسرى النجاسة منه إلى الملاقى. نعم هذا العنوان موضوع للمانع عن صحة الصلاة، فيجرى الاستصحاب بمفاد كان التامه بلحاظ هذا

الأثر فى ثوب المصلّى أو بدنه، لا بلحاظ الحكم بنجاسه الملاقى. و حينئذ تندفع الشبهه المعروفه، إذ لا يلزم من استصحاب طبيعه النجاسه المردده بين طرفى الأ-على و الأسفل من العباءه بلحاظ أثر المانع بعد تطهير الجانب المعين منه نجاسه الملاقى لطرفيه المغسول و غيره كى ترد الشبهه المعروفه، فافهم و اغتنم»(١).

و يمكن إرجاع جلّ ما أفاده إلى الجواب الثانى المتقدم الذى ألقاه المحقق النائنى قدس الله تعالى سرهما و جزاهما عن العلم و أهله خير الجزاء فى دورته الأصوليه الأخيره.

و كيف كان فجواب شيخنا المحقق العراقى متين. إلا أن الظاهر عدم الحاجه إلى استصحاب النجاسه بمفاد كان التامه لترتيب أثر المانع أيضا، لكفايه نفس العلم الإجمالى فى تنجيز وجوب الاجتناب عن العباءه المذكوره فى الصلاه كوجوب الاجتناب عقلا عن الثوبين المشتبهين فيها.

و عليه فلا-يجرى الاستصحاب بأنحاءه فى العباءه. أما بمفاد كان التامه فلاشكالى الإثبات بالنسبه إلى نجاسه الملاقى، و لعدم الحاجه إليه لترتيب المانع. و أما بمفاد كان الناقصه فى خصوص الطرف المغسول للقطع بالطهاره، و فى الطرف الآخر لعدم اليقين السابق، و فى الموضع غير المعين - الذى عبّر عنه المحقق العراقى (قده) بالقطعه الشخصيه المردده - لكونه من استصحاب الفرد المردد الذى لا يجرى فى نفسه. مضافا إلى أنه لا يثبت نجاسه الملاقى حتى يحكم بنجاسه ملاقيه.

فتلخص من هذا البحث الطويل أمور:

الأول: أن الاستصحاب فى مسأله العباءه ليس من القسم الثانى من استصحاب الكلى كما زعمه السيد الفقيه الصدر (قده) حتى يكون بطلان لازم جريانه فى العباءه - و هو نجاسه ملاقيه التى هى خلاف ما تسالموا عليه من طهاره ملاقى بعض

أطراف الشبهه المحصوره - دليلا على عدم صحه جريان استصحاب الكلى فى القسم الثانى رأسا.

الثانى: أن الاستصحاب فى المقام على تقدير جريانه يكون من القسم الأول من استصحاب الكلى، للعلم بوجود النجاسه فى العباءه و الشك فى ارتفاعها، فيجوز استصحاب كل من الكلى و الشخص كالعلم بوجود زيد فى الدار و الشك فى خروجه عنها فى جواز استصحاب كلى الإنسان و خصوص زيد فيما إذا كان الأثر الشرعى مترتبا على الكلى، إلا أن الاستصحاب فى المقام كما عرفت لا يجرى مطلقا لا فى الكلى و لا فى الشخص، لما مر من تفصيله.

الثالث: أن الملاقى للعباءه كغيره مما يلاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره محكوم بالطهاره، و لا يكون الحكم بطهارته مؤيدا لعدم اعتبار استصحاب الكلى فى القسم الثانى فضلا عن كونه دليلا عليه، لما عرفت من أجنبيه مورد كل منهما عن الآخر.

الرابع: أن ما أفاده بعض أعظم العصر دامت أيامه الشريفه من: أن المستصحب هو الوجود بمفاد كان الناقصه، و لعدم كونه قابلا للإشاره الحسيه، بأن يقال: كان هذا هو النجس، و الآن كما كان، لعدم اليقين بلوازم وجوده الموجه لتشخصه حتى يكون استصحابه من استصحاب الفرد المعين، ضروره أن اليقين بتلك اللوازم و ان لم يكن دخيلا فى تشخصه واقعا، لكنه دخيل فى صحه استصحابه بعنوان الفرد المعين، لتقوم الاستصحاب باليقين و الشك المتعلقين بالمستصحب (يرجع) لا- محاله إلى الفرد المررد المعبر عنه فى لسان شيخنا العراقى (قده) بالقطعه الشخصيه المررده، و قد ثبت عدم جريان الاستصحاب فى الفرد المررد.

الخامس: عدم جريان استصحاب نجاسه الخيط بمفاد كان الناقصه، لما مر من عدم إحراز اتحاد القضييه المتيقنه و المشكوكه مع الغض عن إشكال المثبتيه،

و عن رجوعه إلى استصحاب الفرد المردد. هذا تمام الكلام في المسأله العبائيه.

استصحاب الفرد المردد أما الأمر الأول و هو استصحاب الفرد المردد فله صورتان:

إحدهما: أن يكون الشك في بقاء المعلوم بالإجمال من جهه ارتفاع أحد الفردين أو خروجه عن مورد الابتلاء.

و ثانيتهما: أن يكون الشك في بقاءه من جهه أخرى.

أما الصورة الأولى، فالحق وفاقا لجمع من المحققين عدم اعتباره فيها، خلافا للسيد الفقيه الطباطبائي (قده) على ما في حاشيه المكاسب في التعليق على استدلال الشيخ الأعظم (قده) على لزوم المعاطاه باستصحاب القدر المشترك بين الملكيه الجائزه و اللازمه، حيث قال: «بأنه من استصحاب القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي، و الحق عدم جريانه فيه... إلى أن قال: ثم إن التحقيق إمكان استصحاب الفرد الواقعي المردد بين الفردين، فلا حاجه إلى استصحاب القدر المشترك حتى يستشكل عليه بما ذكرنا. و تردده بحسب علمنا لا- يضر بتيقن وجوده سابقا، و المفروض أن أثر القدر المشترك أثر لكل من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقا كما في القسم الأول الذي ذكره في الأصول، و هو ما إذا كان الكلّي موجودا في ضمن فرد معين فشك في بقاءه، حيث إنه حكم فيه بجواز استصحاب كل من الكلّي و الفرد، فتدبر»<sup>(١)</sup>.

و حيث كان قيام الأمور الاعتباريه بالمردد معقولا بنظره الشريف فلذا قوى في وقف العروه جواز الوقف لأحد الشخصين أو أحد المسجدين و نحوهما، فلاحظ كلامه هناك<sup>(٢)</sup>.

أقول: أما ما نسبه (قده) في حاشيه المكاسب إلى الشيخ من التزامه باستصحاب

الفرد لترتيب أثر القدر المشترك عليه فلعله سهو من قلمه الشريف، لظهور الكلام في خلافه، أى ترتيب أثر الكلى باستصحابه و أثر الفرد باستصحابه، لا ترتيب أثر الكلى على استصحاب الفرد، لكون المناط في جريانه موضوعيه المستصحب للأثر الشرعى كما سبق التنبيه عليه في صدر هذا التنبيه، قال الشيخ: «أما الأول فلا إشكال في جواز استصحاب الكلى و نفس الفرد، و ترتيب أحكام كل منهما عليه».

و أما أصل مدعاه من جريان الأصل في الفرد المردد فقد نوقش فيه تاره بمنع ثانى ركنى الاستصحاب كما عن المحقق النائينى (قده) و أخرى بمنع ركن اليقين بالحدوث كما في حاشيه المحقق الأصفهانى، و ثالثه باختلال شرط جريانه و هو ترتيب الأثر الشرعى على استصحاب الفرد المردد، و رابعه بغير ذلك.

و كيف كان، فما قيل أو يمكن أن يقال في وجه عدم جريان الاستصحاب في الصورة الأولى وجوه:

الأول: انتفاء ثانى ركنى الاستصحاب فيه و هو الشك في البقاء، بتقريب:

أن الفرد بما له من التشخص مردد بين ما هو مقطوع البقاء و بين ما هو مقطوع الارتفاع، فلا شك في بقاء الفرد الواقعى المعلوم الحدوث، إذ المفروض أنه إما معلوم البقاء أو مقطوع الارتفاع، و من المعلوم أن الشك في البقاء أحد ركنى الاستصحاب.

و فيه: أن القطعين المزبورين إنما ينافيان الشك في البقاء إذا كانا فعليين، و أما إذا كانا تقديرين فلا منافاه بينهما أصلا، بداهه أن القطع على تقدير غير معلوم الحصول ليس قطعاً فعلاً بالحمل الشائع، بل هو شك حقيقه، فالحاله الفعلية حينئذ هى الشك في بقاء ما علم بحدوثه إجمالاً بعد تحقق رافع أحدهما، كالوضوء ممن علم بحدوث مردد بين البول و المنى، فان الوضوء يوجب الشك وجدانا في ارتفاع ما علم به إجمالاً من الحدث المردد.

الثانى: انهدام أول ركنى الاستصحاب و هو اليقين بالحدوث، بتقريب:

أن الخصوصيه المفردّه مجهوله، لترددها بين خصوصيتين، و مع التردد بينهما لا يحصل العلم التفصيلي بأحدهما، فالمتيقن هو القدر المشترك و الجامع بينهما، و متعلق الجهل كل واحده من الخصوصيتين، كما هو شأن سائر العلوم الإجماليه، و مع فرض عدم موضوعيه القدر المشترك للأثر الشرعي لا وجه لجريان الاستصحاب فيه و ان اجتمعت فيه أركانه من اليقين بالحدوث و الشك في البقاء، إذ المفروض كون الأثر الشرعي مترتبا على إحدى الخصوصيتين المفردتين، لا على الجامع بينهما. فما اجتمع فيه أركان الاستصحاب و هو الكلي لا يترتب عليه أثر شرعي و ما هو موضوع الأثر الشرعي أعني مصداق الفرد بماله من العنوان التفصيلي كصلاه الظهر و الجمعه و نجاسه هذا الإناء و ذاك لا يجتمع فيه أركان الاستصحاب لعدم اليقين السابق بالخصوصيه.

و أما ما أفيد لمنع ركن اليقين بالحدوث من «أن اليقين أمر تعلقى بطبعه فلا بد من تعيين المتعلق كي يصير معلوما، و اليقين مساوق للوجود و التشخص، فان أريد بتيقن وجود الفرد المردد اليقين بالطبيعي الموجود بوجود أحد الفردين مع قطع النظر عن الخصوصيه المفردّه له فهو يقين بالكلي دون الفرد. و إن أريد به اليقين بالخصوصيه المفردّه المردد بين الخصوصيتين، فأصل هذا اليقين محال، لأن أحد الفردين المصداقي لا- ثبوت و لا- ماهيه و لا- وجود له حتى يصير معلوما، و لا معنى لتحقيق الأمر الإضافي مع عدم ما يضاف إليه. كما لا معنى لوجود العلم المطلق في أفق النفس.

و منه يعلم أن الإشاره إلى الموجود الشخصي المبهم عندنا واقعا لا يجعل الفرد بما هو معلوما، إذ التشخص الذي هو بعين حقيقه الوجود لأنه المتشخص بذاته المشخص لغيره غير مفيد، لأن المستصحب على أي حال هو الموجود المضاف إما إلى الماهيه الشخصيه أو الكليه»(١).

ففيه: أنه لا- وجه لحصر المعلوم في الفرد المعين و الطبيعي، إذ لازم ذلك إنكار منجزيه العلم الإجمالي و عدم وجوب موافقه القطعيه، لفرض عدم كون المعلوم بالإجمال وجها للفرد. و من المعلوم أن العلم بالجامع لا يتعدى عن متعلقه إلى صورته أخرى في أفق النفس، و المفروض أن العلم الإجمالي لا يختلف عن العلم التفصيلي في حد العلميه كما صرح به، و مع فرض الجهل بالخصوصيتين يكون تنجيز العلم الإجمالي منوطا بكفايه وصول الخصوصيه بواسطه وصول العنوان المعلوم إجمالاً- القابل للانطباق على كل واحد من الفردين.

و عليه فلا وجه للإشكال على استصحاب الفرد المردد بمنع ركن اليقين بالحدوث بالبيان المتقدم عن المحقق الأصفهاني (قده).

الثالث: أن الشك في الاستصحاب لا- بد 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 و الجمع و أتى بالجمعه و أراد إجراء الاستصحاب، فان الشك فيه يرجع إلى الشك في حدوث الفرد الباقي لا- في بقاء الفرد الحادث، إذ المفروض القطع بارتفاع الوجوب على تقدير تعلقه بالجمعه، فالشك إنما يتعلق بحدوث الفرد الآخر. و قد عرفت أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون الشك في بقاء الحادث لا في حدوث الباقي، فان جرى الاستصحاب في الفرد المردد على ما هو عليه من التردد اقتضى ذلك الحكم ببقاء الحادث على كل تقدير سواء أ كان هو الفرد الباقي أم المرتفع. و هذا ينافي العلم بارتفاع الحادث على تقدير كونه هو الفرد المأتي به، فلا وجه لاستصحاب الفرد المردد بما هو مردد عند ارتفاع أحد فردي التردد.

نعم أركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث و الشك في البقاء بالنسبه إلى الكلي الجامع بين الفردين موجوده، ففي مثل الحدث المردد بين الأكبر و الأصغر لا مانع من إجراء الاستصحاب في كلي الحدث بعد الإتيان بالوضوء مثلاً و ترتيب



آثاره من المانع من الصلاة و حرمة مس كتابه القرآن عليه. لكن هذا أجنبى عن استصحاب الفرد المردد المذى هو مورد البحث.

فالمتحصل: أن مرجع هذا الوجه الثالث إلى أن الشك هنا فى حدوث الباقي، و ليس شأن الاستصحاب إثبات حدوثه، بل شأنه إثبات بقاء الحادث.

و عليه فلا مجال لجريان الاستصحاب فى الفرد المردد أصلا بعد ارتفاع أحد فردى التردد.

إلا أن يقرر بنحو يرجع فيه الشك إلى بقاء ما حدث، بيان: أنه بإتيان أحد الفردين يشك فى سقوط الواجب الذى اشتغلت به الذمه، و مقتضى الاستصحاب بقاؤه، فتأمل.

الرابع: ما يظهر من تقارير شيخنا المحقق العراقى (قده) من: أنه يعتبر فى الاستصحاب تعلق اليقين و الشك بموضوع ذى أثر شرعى، فلو تعلقا بعنوان لا يترتب عليه أثر شرعى فلا وجه لجريانه فيه، إذ التعلب الاستصحابى لا بد أن يكون بلحاظ الأثر الشرعى المترتب على المستصحب. و هذا الشرط مفقود فى المقام، ضروره أن عنوان إحدى الصلاتين أو أحد الإناءين مثلا- ليس موضوعا للأثر الشرعى، بل الموضوع له هو العنوان التفصيلى كالظهر أو الجمعه، أو خصوص هذا الإناء أو ذاك الإناء فى الإناءين المشتبهين، و من المعلوم أن هذا العنوان التفصيلى لم يتعلق به اليقين و الشك حتى يجرى فيه الاستصحاب، و إنما تعلقا بعنوان إجمالى عرضى كأحد الفردين أو الفرد المردد، و من المعلوم أن هذا العنوان العرضى و إن تعلق به اليقين و الشك، إلا أنه لأجنيته عما هو موضوع الأثر الشرعى لا يجرى فيه الاستصحاب، فما هو الموضوع للحكم الشرعى أعنى العنوان التفصيلى لم يتعلق به اليقين و الشك، و ما تعلقا به ليس موضوعا للأثر الشرعى<sup>(١٠)</sup>.

و ملاك هذا الوجه الرابع عدم تعلق اليقين و الشك بما هو موضوع الأثر الشرعى، و ملاك الوجه الثالث عدم تعلق الشك ببقاء الحادث الذى هو من شرائط

ثم إنه قد ظهر مما ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد - لعدم ترتب الأثر الشرعي عليه - وجه جريان استصحاب الكلي في القسم الثاني مع تردد الكلي بين فردين كالحادث المردد بين الأكبر والأصغر بعد الغسل أو الوضوء بناء على موضوعيه كلي الحادث لأحكام شرعية، وذلك لوضوح ترتب الأثر الشرعي على نفس الكلي الذي تعلق به اليقين والشك هناك. بخلاف الفرد المردد، فإنه ليس موضوعا للأثر الشرعي، ولذا لا يجرى فيه الاستصحاب وإن تعلق به اليقين والشك. ففرق واضح بين الفرد المردد و استصحاب الكلي في القسم الثاني في أنه يجرى في الكلي و لا يجرى في الفرد المردد مطلقا لا الشخصي و لا الكلي.

أما الشخصي فلما مر من كون الشك هنا في حدوث الفرد، لا في بقاء الفرد الحادث الذي هو مورد الاستصحاب، دون الأول. مضافا إلى: أن استصحابه بعنوان كونه مرددا مرجعه إلى بقاء الحادث على كل تقدير سواء أ كان هو الفرد الزائل أم الباقي، و من المعلوم أنه بنافي العلم بارتفاع الحادث على تقدير كونه هو الفرد الزائل، و مع العلم بارتفاع أحد فردي الترديد كيف يجرى الاستصحاب في الفرد بوصف كونه مرددا؟ هذا.

و أما الكلي فان أريد باستصحابه إثبات أن الباقي هو متعلق التكليف، ففيه:

أنه مبني على الأصل المثبت الذي لا نقول به. و ان أريد باستصحابه لزوم الإتيان بالباقي تحصيلًا للعلم بفراغ الذمّة عما اشتغلت به، ففيه: أنه يكفي في ذلك حكم العقل بعد تنجز التكليف الفعلي بالعلم الإجمالي بلزوم الإطاعة و إحراز فراغ الذمّة من دون حاجة في ذلك إلى الاستصحاب، بل من المعلوم أنه لا-مورد له مع قاعده الاشتغال، لأن موضوعها و هو الشك حاصل بالوجدان، و الاستصحاب محرز تعبدى له، و من البديهي أنه لا-مجال لإحراز الموجود وجدانا بالتعبد، لأنه من أردإ وجوه تحصيل الحاصل، حيث انه لا سنخيه بين الإحراز التعبدى و الوجدانى.

و بالجمله: فالمقام من موارد قاعده الاشتغال لا الاستصحاب، لعدم ترتب الأثر و هو لزوم تحصيل العلم على الواقع حتى نحتاج في إحراره إلى الاستصحاب كما حقق ذلك مفصلا في محله.

لا يقال: إن الأثر و هو لزوم الامتثال عقلا من الآثار المترتبة على الأعم من الحدوث و البقاء، فلا مانع من جريان الاستصحاب في البقاء.

فانه يقال: لا مجال للاستصحاب أيضا، لاستناد الشيء إلى أسبق علله، و حكم العقل بلزوم تحصيل العلم بالفراغ مستند إلى العلم الإجمالي بحدوث التكليف، و من المعلوم تقدم الحدوث على البقاء.

ثم إنه قد يتوهم أن عدم جريان الاستصحاب في الفرد المردد إنما هو فيما إذا كان العنوان الإجمالي مقصودا بالأصالة و بنحو الموضوعية. و أما إذا كان مقصودا بالعرض و بنحو 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 أولًا: عدم صلاحية المردد المجهول للحكاية عن الفرد المعين و العلم به، لأن التردد مساوق للجهل الذي يمتنع أن يكون موجبا للعلم.

و ثانيًا: عدم إمكان تعنون المحكى بالعنوان الحاكي عنه، مع أن تعنونه بذلك ضروري، مثلا عنوان «من في الصحن» لا يجعل مشيرا إلى أشخاص إلا إذا كانوا داخلين في الصحن، و لا يصح جعله مشيرا إلى الخارجين عنه و ان كان المقصود ذواتهم دون هذا العنوان العرضي، و من المعلوم امتناع تعنون المحكى بعنوان الفرد المردد بهذا العنوان، لأن المحكى معين و هو مصاد للفرد المردد، فلا يصلح المردد للحكاية عن المعين الذي هو موضوع الأثر.

و ثالثًا: ما أفاده شيخنا المحقق العراقي (قده) من: أنه ان أخذ عنوانا لهذا الفرد كان مقطوع البقاء، و ان أخذ عنوانا للفرد الآخر كان مقطوع الارتفاع، فلا شك في البقاء إلا بعنوان الفرد المردد الذي ليس هو موضوع الأثر بالفرض حتى

يُجرى فيه الاستصحاب.

و أما الصورة الثانية، و هى الشك فى بقاء الفرد المردد لا من جهة اليقين بارتفاع أحد الفردين، بل من جهة أخرى - كما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين ثم شك فى زوال نجاسته بسبب احتمال ورود مطهر من مطر أو غيره عليه - فقد ظهر حكمها مما تقدم، حيث ان عنوان الفرد المردد لم يرد فى دليل موضوعاً لحكم شرعى حتى يجرى فيه الاستصحاب، كما لا يجرى فى كل واحد من الفردين معيناً، لانتفاء اليقين بالخصوصية، إذ لم يتعلق ذلك إلا بعنوان أحدهما المردد الذى لا أثر له إلا لزوم الاجتناب عنهما، و هو حكم عقلى مترتب على تنجيز العلم، و معه لا حاجة إلى جريان الاستصحاب فيه، بل لا وجه له، لما أشير إليه سابقاً من عدم جريانه فى موارد قاعده الاشتغال. هذا ما يتعلق بمهمات مباحث الأمر الأول أعنى استصحاب الفرد المردد.

استصحاب المفهوم المردد و أما الأمر الثانى و هو استصحاب المفهوم المردد - كتردد مفهوم الكثر بين ما بلغ مكسره ثلاثة و أربعين شبراً إلا - ثمن شبر كما هو المشهور بناء على كون كل بعد من أبعاده الثلاثة ثلاثة أشبار و نصف شبر. أو ستة و ثلاثين شبراً بناء على كون بعده العمقى أربعة أشبار، و كل واحد من بعديه الآخرين ثلاثة أشبار. أو سبعة و عشرين شبراً بناء على كون كل من أبعاده الثلاثة ثلاثة أشبار. و كتردد مفهوم النهار بين ما ينتهى باستتار القرص أو بذهاب الحمرة المشرقيه. و كتردد مفهوم الرضاع الناشر للحرمة بين ما بلغ عشر رضعات أو خمس عشره رضعه. و كتردد مفهوم العدالة بين ترك الكبائر فقط أو مع الاجتناب عن منافيات المروه. و كتردد مفهوم الغناء بين الصوت المشتمل على مطلق الترجيع أو خصوص الترجيع المطرب المناسب لمجالس اللهو و محافل الطرب، إلى غير ذلك من المفاهيم المردده بين ما يعلم بارتفاعه و ما يعلم ببقائه - فقد ظهر مما تقدم فى الفرد المردد عدم صحه

ص: ٣٨٨

جريان الاستصحاب فيه أيضا، لأن المفهوم المردد ليس موضوعا للأثر الشرعى حتى يجرى فيه الاستصحاب، بل لا يعقل أن يكون بوصف التردد موضوعا له، إذ لا- مطابق له فى الخارج، لأن الموجود فى الخارج هو الفرد المعين المتشخص بلوازم الوجود، و هو من أفراد الطبيعى لكن لا بقيد كونه مرددا، إذ لا يعقل التشخص الموجب للتعين مع التردد، و يمتنع انطباق المردد عليه. فإذا أخذ مقدار من ماء يساوى ثلاثه و أربعين شبرا إلا ثمن شبر حتى صار مساويا لسبعه و عشرين شبرا مثلا لا يصح ترتيب آثار الكثر عليه باستصحاب كرمته، لما مر من عدم ترتب أثر شرعى على المفهوم المردد ان كان هو المستصحب، و من كون الشك فى الحدوث دون البقاء ان كان المستصحب هو الباقي، لأن الشك فيه يرجع إلى الشك فى حدوثه، ضروره أنه على تقدير الحدوث قطعى البقاء، بمعنى: أن الكثر ان كان ما يساوى سبعه و عشرين شبرا فهو باق قطعا و ليس مشكوك البقاء، لكن الشأن فى أن مفهوم الكر هل هو هذا أم غيره؟ و مثله الشك فى بقاء عداله شخص كان تاركا للكبائر و منافيات المروه ثم ارتكب بعض منافيات المروه، فلا يصح استصحاب عدالته و ترتيب آثارها عليه.

و كذا الحال فى سائر المفاهيم المردده بين العلم بارتفاع أحد المفهومين و بقاء الآخر، فانه لا سبيل إلى جريان الاستصحاب فيها أصلا، لما تقدم آنفا من عدم موضوعيه المفهوم المردد للأثر الشرعى حتى يجرى فيه الاستصحاب. و من عدم اجتماع أركانه فى المعين، لعدم كون الشك فيه فى البقاء بل فى الحدوث بالبيان المتقدم.

هذا كله فى الاستصحاب الوجودى كاستصحاب النهار عند استتار القرص، أو العداله عند ارتكاب بعض منافيات المروه، و غير ذلك من الموارد التى يكون الشك فيها لترددها بين مفهومين يعلم بارتفاع أحدهما و ببقاء الآخر.

و أما الاستصحاب العدمى فالظاهر عدم الإشكال فى جريانه، فلو زيد فى ماء

قليل حتى صار ما يساوى سبعة و عشرين شبرا و شك في أنه بلغ كرا أولاً فلا- مانع من استصحاب عدم كريتته بعد كون الموضوع في الاستصحاب عرفياً، فيصح أن يقال: ان هذا الماء لم يكن كرا، و الآن كما كان، أو: هذا الرضيع قبل عشر رضعات لم يكن ابناً أو بنتاً لهذه المرضعه أو أختا أو أولادها، و بعد تحقق الرضعات العشر كما كان، أو: هذا الزمان قبل استتار القرص لم يكن ليلاً، و بعد استتاره يستصحب عدم الليلية.

و بالجمله: ففي المفاهيم المردده لا يجرى الاستصحاب في وجوداتها، لكن يجرى في أعدامها و يترتب عليها آثارها، فإذا كان الماء أقل من سبعة و عشرين شبرا و زيد عليه حتى صار بهذا المقدار، و شك في أنه بلغ كرا أو لا جرى استصحاب عدم كريتته. و ان نوقش في الاستصحاب الموضوعى فلا مانع من جريان الاستصحاب الحكمى. و كذا في سائر المفاهيم المردده كالعدالة و الرضاع و النهار و الغناء و غيرها.

و الحاصل: أن وزن المفاهيم المردده و زان الفرد المردد في عدم جريان الاستصحاب فيها.

## الرابع (١): أنه لا فرق في المتيقن بين أن يكون من الأمور القاره (٢)

أو التدريجي (٣) غير القاره، فان الأمور غير القاره و إن كان (٤) وجودها

التنبه الرابع: استصحاب الأمور التدريجي

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر التنبه على حجه الاستصحاب في الأمور التدريجي كحجته في الأمور القاره، و دفع الإشكال الوارد على حجه في الأمور التدريجي، و الإشارة إلى أن التدريجي إما زمان و إما زمني و إما قيد لشيء مستقر.

كما أن الشيخ (قده) أيضا تعرض لذلك كله في التنبه الثاني، فهذا التنبه راجع إلى المتيقن، و أن الاستصحاب حجه فيه مطلقا سواء أ كان تدريجيا أم قارًا.

(٢). و هي ما تجتمع أجزاءه بعضها مع بعض في الوجود زمانا من غير فرق بين الجواهر كزبد و عمرو و غيرهما من نوع الإنسان، و الأعراض كالعلم و العدالة و السواد و البياض.

(٣). و هي ما لا تجتمع أجزاءه في الزمان، فلا يوجد جزء منه إلا بعد انعدام الجزء الذي قبله، كنفس الزمان، فان ساعات النهار توجد تدريجا بحيث يتوقف وجود كل ساعه منها على انعدام سابقتها، و كذا الليل و الأسبوع و الشهر و أمثالها من الأزمنه. و كذا الزماني كجريان الماء و سيلان الدم و التكلم و الكتابه و نحوهما من الأمور المتدرجه في الوجود.

(٤). هذا إشاره إلى منشأ الإشكال الذي أشرنا إليه في صدر هذا التنبه في جريان الاستصحاب في الأمور التدريجي. أما نفس الإشكال فمحصله: اختلال أحد ركني الاستصحاب و هو الشك في البقاء فيها، و ذلك لأن الجزء المعلوم الوجود في الزمان الأول قد انعدم قطعاً، فلا شك في بقاءه حتى يجرى فيه الاستصحاب، و الجزء الثاني مشكوك الحدوث، و هو بمقتضى أصاله عدمه محكوم بالعدم.

و أما منشأ الإشكال فهو ملاحظه كل واحد من أجزاء التدريجي شيئاً مستقلاً، و من المعلوم أن لحاظ كل جزء بحياله يوجب هذا الإشكال.

ينصرم، ولا (١) يتحقق منه جزء إلا بعد ما انصرم منه جزء و انعدم، إلا أنه (٢)

و بتقرير آخر: شرط جريان الاستصحاب و هو اتحاد القضيتين المتيقنه و المشكوكه مفقود في الأمور التدريجي، لأن هويه الموجود التدريجي متقومه بالتصرم و التجدد و عدم اجتماع أجزائه في الوجود، فماهيه الأمر غير القار متقومه بالأخذ و الترك أى بوجود جزء منه و انعدامه ثم وجود جزء آخر منه و هكذا، و من المعلوم مغايره أحد الكونين للآخر، فاليقين تعلق بوجود في حد معين، و قد زال و انعدم، و الشك تعلق بحدوث كون في حد آخر، و معه لا مجال للاستصحاب.

و لا يخفى أن تقرير الإشكال بما تقدم من عدم صدق البقاء في الأمر التدريجي أولى من تقريره بما في الرسائل و بعض شروحه من «أن البقاء هو وجود ما كان موجودا في الزمان الأول في الزمان الثاني» لأنه مخدوش بما أفاده المصنف في حاشيه الرسائل «من: أن مرجعه إلى أن الزمان حيث لا- زمان له فليس له بقاء. و هو ممنوع، لأن البقاء ينسب إلى الخارج عن أفق الزمان كالمجردات. و عليه فعدم صدق البقاء إنما هو لعدم قرار الموجود و استقراره، فيتعلق اليقين بوجود زائل و الشك بحدوث موجود آخر. و ضمير «وجودها» راجع إلى الأمور غير القاره.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إلى قوله: «و انعدم» شرح و تفسير للأمر غير القاره، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و هي ما لا- تجتمع أجزاءه في الزمان... إلخ» و ضمير «منه» في الموضوعين راجع إلى «الأمر» فالأولى تأنيته.

(٢). أجاب المصنف (قده) عن إشكال جريان الاستصحاب في الأمور غير القاره بوجهين، و الغرض منهما إثبات وحده القضيتين عقلا أو عرفا كما سيظهر، و بيان الوجه الأول منوط بتقديم أمر، و هو: أن الأمور التدريجي من الزمان و الزمانيات التي لا تجتمع أجزاءها في الوجود موجودات متقومه في مرتبه ذواتها بالأخذ و الترك، و التركب من الوجود و العدم، فهي عين التجدد و الانقضاء و الخروج من القوه إلى الفعل، فالزمان هو سلسله الآتات المتعاقبه على نهج الاتصال، فيوجد آن و ينعدم ثم يوجد آن آخر و ينصرم، و هكذا، و ليس الزمان

ص: ٣٩٢



شيئا وراء هذه الآنات المتصله. و كذا الحال فى الزمانى كالتكلم و جريان الماء و نحوهما، فان وجود كل جزء من الكلام يتوقف على انعدام جزئه السابق.

و على هذا فالأمر التدرىجى سنخ وجود يقوم فى ذاته بالتركب من الوجود و العدم، و الاشتباك بينهما، و من المعلوم أن هذا العدم المقوم للأمر التدرىجى لا يعقل أن يكون رافعا له، لاستحاله كون مقوم الشىء رافعا له، بل رافعه هو العدم البديل له أى القاطع للحركه، كما إذا تحرك من داره إلى المسجد، فان نفس حركته متقومه بالوجود و العدم أى بوضع قدم و رفع أخرى، فهذا العدم دخيل فى صميم الحركه و حاقها، و عادمها هو التوقف فى الطريق أو الجلوس فيها للاستراحه مثلا، و ما لم يتحقق هذا العدم النقيض فالحركه واحده حقيقه، فإذا شرع فيها فالتجددات المتصله بالاتصال التعاقبى كلها بقاء ذلك الحادث الوجدانى، لأن تعدد الوجود ينشأ من تخلل العدم بين الوجودات، و ما لم يتخلل العدم بينها لا يتعدد الأمر التدرىجى.

إذا عرفت هذا اتضح جريان الاستصحاب فى الأمور غير القاره كجريانه فى القاره، لكون مدار حجيه الاستصحاب على صدق نقض اليقين بالشك عرفا، و لَمَّا كان الأمر التدرىجى واحدا بنظرهم بحيث يعد أوله حدوثا و ما بعده بقاء كالأمر القار، فلا محاله يجرى الاستصحاب، لاجتماع أركانه من اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء و اتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه.

و لا يخفى أن صدق النقض عرفا و ان كان كافيا فى التمسك بدليل الاستصحاب، إلا أن المصنف (قده) يدعى وحده القضيتين عقلا فى مثل الزمان، لاتصال أجزاءه و عدم تخلل العدم بينها أصلا. نعم لا يصدق الوحده العقليه فى بعض الزمانيات كالتكلم و القراءه، لما يتخلل فى أثنائهما من التنفس و التنحج و نحوهما مما يوجب اثلام الوحده العقليه، لكن الوحده العرفيه صادقه قطعا، و هذا الصدق العرفى كاف فى جريان الأصل.

العدم (١)، بل و إن تخلل بما لا يخل بالاتصال عرفا (٢) و إن انفصل حقيقه (٣) كانت (٤) باقيه

و عليه، فإنكار الوحده العقليه فى الزمان «لأن الأزمنه المتعاقبه وجودات متعدده متحده سنخا، فالوحده تكون عرفيه لا عقليه» (١) مشكل، لما عرفت من إناطه تعدد الوجود بتخلل العدم بين الأجزاء، و ما لم يتخلل فالموجود واحد حقيقه.

قال فى الأسفار فى الجواب عن بعض الإيرادات على معنى الحركة ما لفظه:

«ان الحركة و الزمان من الأمور الضعيفه الوجود التى وجودها يشابك عدمها، و فعليتها تقارن قوتها، و حدوثها عين زوالها، فكل جزء منها يستدعى عدم جزء آخر، بل هو عدمه بعينه، فان الحركة هى نفس زوال شىء بعد شىء، و حدوث شىء قبل شىء، و هذا النحو أيضا ضرب من مطلق الوجود، كما أن للإضافات ضربا من الوجود» (٢)

\*\*\*\*\*

(١). كقطعات الزمان من الليل و النهار و الأسبوع و الشهر، فانه لا يتخلل بين أجزائها عدم.

(٢). كتخلل التنفس فى أثناء القراءه، و انقطاع الدم لحظه فى الأيام الثلاثه، و نحو ذلك، فان تخلل هذا المقدار من العدم لا يخل عرفا بالاتصال المساوق للوحده، و المراد ب «ما» الموصول هو العدم.

(٣). أى: بالنظر العقلى، فان تخلل العدم مطلقا مخلاً بالوحده العقليه، لكونه مانعا عن تحقق الاتصال بنظره.

(٤). جواب «ما» فى «ما لم يتخلل» يعنى: كانت الأمور غير القاره فى صوره عدم تخلل العدم أصلا أو العدم غير المخل بالاتصال عرفا باقيه إمّا مطلقا أى بنظر العقل و العرف معا كما فى صوره عدم تخلل العدم أصلا بين الأجزاء كما فى الزمان على ما مر آنفا، و إما بنظر العرف فقط كما فى صوره تخلل العدم غير المخل بالاتصال عرفا كالسكوت اليسير المتخلل بين أجزاء القراءه و غيرها من التكلمات، و مع صدق الشك فى البقاء فى الأمور التدريجيه يجرى فيها الاستصحاب على حذو جريانه

ص: ٣٩٤

مطلقاً أو عرفاً (١)، و يكون (٢) رفع اليد عنها مع الشك في استمرارها و انقطاعها نقضاً (٣)، و لا- يعتبر (٤) في الاستصحاب بحسب تعريفه و أخبار الباب و غيرها من أدلته غير صدق النقض و البقاء كذلك (٥) قطعاً، هذا. مع (٦)

في الأمور القاره.

\*\*\*\*\*

(١). قد عرفت المراد بهاتين الكلمتين بقولنا: «اما مطلقاً أى بنظر العقل و العرف معا... إلخ».

(٢). معطوف على قوله: «كانت» و الأولى تبديله ب «و كان» أو «فيكون» يعنى: بعد إثبات صدق الشك في البقاء على الأمور التدريجية يشمله دليل الاستصحاب، لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن اليقين حال الشك في بقائها و استمرارها، و صدق إبقاء اليقين السابق على العمل بمقتضاه حين الشك، و مع صغريه الشك في بقاء الأمور التدريجية لكبرى «لا تنقض اليقين بالشك» لا وجه للتوقف في إجراء الاستصحاب فيها.

(٣). خبر «يكون» و ضمائر «عنها، استمرارها، انقطاعها» راجعه إلى «الأمور غير القاره».

(٤). هذا بمنزله الكبرى لما قبلها من صدق الشك في البقاء، فكأنه قيل: الشك في الأمور غير القاره شك في البقاء، و كلما كان كذلك يجرى فيه الاستصحاب.

(٥). أى: عرفاً، و حاصله: أن ما يعتبر في الاستصحاب و هو صدق النقض و البقاء عرفاً متحقق في الأمور غير القاره، فالمقتضى لجريانه فيها موجود و المانع مفقود. ثم إن الأولى ذكر لفظ «عرفاً» عقيب قوله: «نقضاً» حتى يشار إليه بقوله: «كذلك». و كيف كان فالجواب المذكور عن الإشكال مما تعرض له الشيخ أيضاً في الرسائل بيان آخر مرجعه إلى ما أفاده المصنف قدس سرهما.

(٦). هذا جواب آخر عن الإشكال المذكور، و مرجعه إلى خروج الأمور غير القاره عن التصرم و اندراجها في الأمور القاره، و معه لا يبقى موضوع للإشكال،

ص: ٣٩٥

لفرض وحده القضييه المتيقنه و المشكوكه حقيقه، و توضيح هذا الجواب: أن الحركة المتوقفه على أمور سته - و هى المبدأ، و المنتهى، و العله الفاعليه، و الجسم المتحرك، و ما فيه الحركة من المقولات، و الزمان الّذى يكون مقدار الحركة - تنقسم إلى قسمين قطعيه و متوسطيه.

أما القطعيه فهى كون الشىء فى كل آن فى مكان إذا كانت الحركة فى المكان كحركة السائر بين نقطتين، فان مكانه فى كل آن غير مكانه فى الآن السابق. أو كون الشىء فى حدّ غير الحد السابق إذا كانت الحركة فى غير المكان، كما إذا كانت فى الكم، كحركة الجسم النامى كالشجر و الطفل إذا أخذنا فى النموّ أو الذبول.

أو فى الكيف كصيروره الماء البارد حارًا أو الورق الأخضر من الشجر أصفر، و نحو ذلك. أو فى الوضع كصيروره القائم قاعداً أو العكس، فان حدود المتحرك فى النموّ و الذبول و غيرهما تختلف، فانه فى كل آن يكون بحد خاص غير حد الآن السابق، فهو يخلع حداً و يلبس حداً آخر.

و عليه فالحركة القطعيه فى أى مقوله كانت هى الصوره المرتمسه فى الخيال المنتزعه عن الأ-كوان المتعاقبه الموافيه للحدود الواقعه بين المبدأ و المنتهى، فهذه الأ-كوان أجزاء لهذه الحركة، و هى متفرقه فى الخارج و مجتمعها فى الخيال.

و أما التوسطيه فهى كون الشىء بين المبدأ و المنتهى كالسائر بين بلدين كالسائر بين النجف الأشرف و كربلاء المقدسه، و كالنهار الّذى هو عبارته عن كون الشمس بين المشرق و المغرب، و كالليل الّذى هو عبارته عن كون الشمس بين المغرب و المشرق، و هكذا.

و تختلف هذه الحركة عن الأولى بأن الأ-كوان المتصله المتعاقبه تكون جزئيات لها، لأن كل واحد من الأ-كوان الموافيه للحدود واقع بين المبدأ و المنتهى، و الكون بين الحدين واحد شخصى لا تعدد فيه. و التدرج و الانصرام فى الوجود المانع عن جريان الاستصحاب إنما هو فى القسم الأول أعنى الحركة القطعيه التى يلاحظ

و غيره (١) إنما هو في الحركة القطعية، و هي كون الشيء في كل آن في حدّ أو مكان ( و هي كون الأول في حدّ أو مكان آخر في الآن الثاني ) لا التوسطيه و هي كونه بين المبدأ و المنتهى «-» فانه (٢) بهذا

فيها كون الشيء في كل آن في حد غير حدّيه السابق و اللاحق، دون القسم الثاني و هو الحركة التوسطيه، فانه من الأمور القاره، و لذا يصح أن يقال عند طلوع الشمس: «وجد النهار» و عند غروبها: «انعدم»، و كذا «وجد الليل عند غروبها و انعدم عند طلوعها».

و بالجملة: فلا- إشكال في جريان الاستصحاب في مثل الليل و النهار و غيرهما من الأمور التدريجيّه إذا كان الشك في بقائها ناشئاً من الشك في حركتها التوسطيه و وصولها إلى منتهاها، فإذا شك في وصول الشمس مثلاً إلى النقطه التي تغرب فيها جرى الاستصحاب في عدم وصولها إليها، و يقال: النهار باق بمقتضى الاستصحاب. و كذا يستصحب عدم وصول المسافر من النجف الأشرف إلى كربلاء إذا شك في وصوله إلى كربلاء، و يعدّ أنه بعد في الطريق و لم يصل إلى كربلاء.

\*\*\*\*\*

(١). من المقولات الأخر كالكم و كيف و الوضع كما مر آنفاً، بل الجواهر.

(٢). أى: فان الحركة بهذا المعنى - و هو كون الشيء بين المبدأ و المنتهى - من الأمور القاره المستمره لا الأمور التدريجيّه المتصرمه. و الأولى تأنيث ضمير «فانه» و كذا المستتر في «يكون» و قوله: «لا التوسطيه» معطوف على «القطعيه».

=====

(-). هذا تعريف لمطلق الحركة، لا- لخصوص القطعيه، غايته أن الكون في كل آن في حد يكون جزءاً للحركة القطعيه و جزئياً للتوسطيه، فان الحركة كما عرّفها في الأسفار عبارته عن «موافاه حدود بالقوه على الاتصال، و السكون هو أن تنقطع هذه الموافاه» و عليه فلا وجه لتخصيص التعريف المذكور في المتن بالحركة القطعيه.

ص: ٣٩٧

\*\*\*\*\*

(١). حقيقه، عقلا- أو عرفا، و معه لا- حاجه إلى التصرف فى معنى البقاء كما أفاده الشيخ الأعظم فى مقام حل الإشكال، قال (قده): «و إنما وقع التعبير بالبقاء فى تعريف الاستصحاب بملاحظه هذا المعنى فى الزمانيات، حيث جعلوا الكلام فى استصحاب الحال، أو لتعميم البقاء لمثل هذا مسامحه» و حاصله: حلّ الإشكال إما بالتصرف فى المستصحب بجعل الليل و النهار أمرا خارجيا واحدا بنظر العرف، و المراد ببقائه عدم تحقق جزئه الأخير، أو عدم حدوث جزء مقابله. و إما بالتصرف فى لفظ البقاء بإرادته البقاء المسامحي، يعنى: أن النهار و ان لم يصدق عليه البقاء حقيقه، لتجدد الآتات و الأكوان، و كلها حدوثات، إلا أنه يصدق البقاء عليها مسامحه، هذا.

و المصنف و ان ارتضى الجواب الأول، لكنه ناقش فى الثانى بما محصله:

أن المعترف فى الاستصحاب هو صدق بقاء ما كان حقيقه عرفيه، و لا- عبره بالنظر المسامحي، و المفروض صدقه فى الزمان و نحوه حقيقه عرفيه. و مع الغض عنه فلا عبره بمسامحتهم فى التطبيق. و كان الأنسب أن يناقش الشيخ فى هذا الوجه الثانى لا فى كلا الوجهين، مع أنه قال: «إلا أن هذا المعنى على تقدير صحته و الإغماض عما فيه» فلاحظ.

=====

(-). أورد شيخنا المحقق العراقى عليه بمنع صدق القارّ على الحركة بمعنى التوسط كى يتصور فيها البقاء الحقيقى، لما عرفت من أن البقاء الحقيقى للشىء عبارة عن استمرار وجوده فى ثانى زمان حدوثه بماله من المراتب و الحدود المشخصه له فى آن حدوثه، و مثله غير متصور فى الحركة التوسطيه فى مثل الزمان و نحوه، إذ الموجود منها فى الخارج إنما هو الحصول فى حد معين، و هو أمر آنى لا قرار له، فلا يتصور له البقاء الحقيقى.»

و يمكن أن يقال: ان الحركة و إن كانت فى ذاتها متقومه بالتجدد و الانصرام، إلا أن المفروض عدم لحاظ الموافاه للحدود فى التوسطيه، بل مجرد وقوعها

فانقذح بذلك (١) أنه لا مجال للإشكال فى استصحاب مثل الليل أو النهار، و ترتيب مالهما من الآثار (٢).

\*\*\*\*\*

(١). أى: بكون الوحده العرفيه محفوظه فى الأمور السیاله ما دامت متصله.

اعلم: أن المصنف (قده) بعد دفع إشكال الاستصحاب عن الأمور التدریجیه أشار إلى ما تعرض له الشیخ (قده) فى مقامات ثلاثه:

الأول: جریان الاستصحاب فى نفس الزمان كالليل و النهار و الأسبوع و الشهر و نحوها، و قد أشار إلى هذا المقام بقوله: «انه لا مجال للإشكال... إلخ».

الثانى: جریانہ فى الزمانى الذى لا استقرار لوجوده كالتكلم.

الثالث: جریانہ فى الفعل المقيد بالزمان، و الكلام فعلا فى المقام الأول.

(٢). فيما إذا كان الأثر الشرعى مترتبا على وجود الزمان بمفاد كان التامه أو عدمه بمفاد ليس التامه، بأن يكون الزمان شرطا للوجوب، كما إذا نذر التصديق بدرهم أو زياره إمام و نحوهما إذا كان النهار باقيا، فلو شك حينئذ فى بقاء النهار جرى استصحابه و ترتب عليه وجوب الوفاء بالنذر.

و أما إذا أخذ الزمان قيدا لمتعلق الحكم الشرعى بحيث اعتبر وقوع الفعل فيه كوقوع الصوم فى شهر رمضان و وقوع الظهرين فى النهار و نحو ذلك، فإجراء الاستصحاب فيه - لإحراز عنوانه من الرضائيه و النهاريه - مشكل جدا، لأن المستصحب وجود محمولي، و المقصود إحراز الوجود النعتي، و هو اتصاف الزمان المشكوك بالرضائيه و النهاريه حتى يحرز وقوع الصوم فى شهر رمضان، و الصلاه فى النهار.

و إثبات الوجود النعتي باستصحاب الوجود المحمولي منوط بحجيه الأصل المثبت، و لذا تقل فائده استصحاب الوقت و الزمان، و تختص بمثل النذر كما أشرنا إليه.

بين المبدأ و المنتهى أى كون الشئ بين الحدين، و هو الكلى الموجود بعين الوجودات المتجدده، و لا انصرام فى هذه الحركه ما لم يبلغ المتحرك الحدّ المفروض. و عليه فما فى المتن من صدق الوجود القارّ المستمر على المتحرك بالحركه التوسطيه متين.

و أما الأثر المهم و هو إثبات وقوع الموقنات فى أوقاتها فلا يترتب على استصحاب الزمان بمفاد «كان» التامه، لأن ما يثبت به هو بقاء التكليف بالموقنات و وجوب الإتيان بها، و أما إثبات وقوعها فى أوقاتها ليرتب عليه الامتثال فلا، لعدم ثبوت نهاريه الزمان الحاضر أو ليلته حتى يحرز وقوع الفعل الموقت به فيه، قال شيخنا الأ-عظم (قده) فى أوائل التنبيه الثانى: «أما نفس الزمان فلا إشكال فى عدم جريان الاستصحاب فيه لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من أجزاء الليل و النهار لأن نفس الجزء لم يتحقق فى السابق فضلا عن وصف كونه نهارا أو ليلا» -» .

=====

(-). لكن تصدى شيخنا المحقق العراقى (قده) لدفع إشكال استصحاب الزمان بمفاد كان الناقصه بما محصله: أن ذوات الآنات المتعاقبه كما تكون تدريجييه، كذلك وصف الليليه و النهاريه الثابته لها أيضا تدريجييه، و تكون حادثه بحدوث الآنات و باقيه ببقائها، فإذا اتصف بعض هذه الآنات بالليليه أو النهاريه و شكك فى اتصاف الزمان الحاضر بالليليه أو النهاريه، فكما يجرى الاستصحاب فى نفس الزمان، و يدفع شبهه الحدوث فيما كان اسما لمجموع ما بين الحدّين، كذلك يجرى الاستصحاب فى وصف الليليه أو النهاريه الثابته للزمان... فلا قصور فى استصحاب الليليه الثابته للآنات السابقه و جرّها إلى الزمان الحاضر، لرجوع الشك المزبور بعد اليقين باتصاف الآنات السابقه بالليليه أو النهاريه إلى الشك فى البقاء لا فى الحدوث، فيقال بعد إلغاء خصوصيه القطعات و لحاظ مجموع الآنات من جهه اتصالها أمرا واحدا مستمرا:

ان هذا الزمان الممتد كان متصفا بالليليه أو النهاريه سابقا و الآن كما كان، فيثبت بذلك اتصاف الآن المشكوكه ليلته أو نهاريته بالليليه أو النهاريه.

و إلّا- فلو فتحنا باب هذا الإشكال يلزم سدّ باب الاستصحاب فى الزمان فى مثل الليل و النهار و لو بمفاد كان التامه، لجريان الإشكال المزبور فيه أيضا من حيث عدم تصور اليقين بالحدوث فى مثل الليل و النهار الذى هو اسم لمجموع ما بين الحدّين من حيث المجموع، و كون القطعه الحاضره من الزمان غير القطعه



الموجوده سابقاً»<sup>(١١)</sup> و بهذا البيان يندفع شبهه عدم اليقين بالحدوث كما تندفع شبهه مثبتيه الأصل.

و ما أفاده (قده) لا يخلو من غموض، و ذلك لانتفاء حاله السابقه المتيقنه.

و قياس اتصاف الآنات المتجدده بالليليه مثلا على نفس عنوان الليل مع الفارق، لصدق استمرار الموجود الوحداني حقيقه أو عرفا على الليل بمجرد استتار القرص أو ذهاب الحمرة إلى آن تحقق النهار، فيجرى الاستصحاب عند الشك في الغايه، لأنه بقاء ما حدث. و هذا بخلاف إجراء الأصل في الليل بمفاد كان الناقصه، لأن المتيقن هو وصف جزء الليل أعنى ليليه الساعه السابقه، و هذه الساعه الماضيه الموصوفه بكونها ليلا جزء الموجود الوحداني أعنى الليل، و لا ريب في امتناع صيروره الجزء كلاً بإلغاء خصوصيته، و الساعه الفعلية المشكوكه ليليتها لو كانت ليلا لكانت قطعه أخرى من الليل، و هي متصفه بأنها الساعه الخامسه منه مثلا و الاتصاف و ان كان متجددا بتجدد الآنات و الأ-كوان، إلا أن المفروض اتصاف كل قطعه منها بوصف، و المتيقن هو وصف جزء خاص، و المشكوك وصف جزء آخر، و من المعلوم امتناع تسريه وصف جزء إلى جزء آخر.

و بعبارة أخرى: المقصود بالاستصحاب إثبات ليليه هذه الساعه المشكوكه ليليتها، فلا- يقين بذات الليل المستمر إلى زمان الشك، و إلا لم يقع شك فيه، و إنما تعلق اليقين بليليه ساعه سابقه قد تصرّمت، و جرّ هذا الوصف إلى الساعه الحاليه التي هي قطعه أخرى من الليل - على فرض كونها ليلا - لا يوجب اتصاف هذه الساعه بكونها ليلا، لأنه استصحاب وصف جزء لإثبات ذلك الوصف لجزء آخر، و هو من أقوى الأصول المثبتة.

و ما أفاده من الملازمه بين استصحاب الزمان بمفاد كان التامه و الناقصه قد عرفت عدم تماميته، لأنه بمفاد كان التامه قد اجتمعت أركانه فيه من اليقين بحدوث

و كذا (١) كلما إذا كان الشك في الأمر التدريجي من جهة الشك (٢)

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و كذا لا إشكال في جريان الاستصحاب، و هذا إشاره إلى المقام الثانى و هو جريان الاستصحاب فى الزمانى الذى لا استقرار لوجوده، قال شيخنا الأعظم: «و أما القسم الثانى أعنى الأمور التدريجيه غير القاره كالتكلم و الكتابه و المشى و نبع الماء من العين و سيلان دم الحيض من الرحم فالظاهر جواز إجراء الاستصحاب فيما يمكن أن يفرض فيها أمرا واحدا مستمرا...».

(٢). توضيحه: أن الشك فى بقاء الأمر التدريجى ينشأ تاره من الشك فى وجود الرفع، كما إذا أحرز أن فى العين الكذائيه استعداد جريان مائها إلى أول برج السرطان مثلا، و لكن يشك فى برج جوزاء فى انقطاع مائها لمانع. و كذا إذا أحرز اقتضاء امتداد زمان خطبه الخطيب أو وعظ الواعظ أو قراءه قارئ القرآن مثلا- إلى ساعه، و شك قبل انتهاء الساعه فى انقطاع الكلام لمانع خارجى منع المقتضى عن دوام تأثيره، و كذا فى سائر الأمور التدريجيه. فانه لا ينبغى الإشكال فى جريان الاستصحاب فى هذا القسم الذى هو من الشك فى وجود الرفع، لاجتماع أركان الاستصحاب فيه.

و أخرى من الشك فى وجود المقتضى، و هو على قسمين، إذ قد يكون منشأ الشك الجهل بالكميه و المقدار، و قد يكون منشؤه احتمال تكوّن مقدار زائد على المقدار المعلوم. فالأول كما إذا شك فى جريان الماء و سيلان الدم من جهة الشك فى بقاء شىء من الماء فى المنبع، و من الدم فى الرحم غير ما سال و جرى منهما، و كذا إذا شك فى بقاء التكلم و الكتابه لأجل الشك فى استعداد المتكلم و القارئ و أنه هل كان فيهما اقتضاء التكلم و القراءه ساعه أم أقل؟ و كذا فى سائر الأمور التدريجيه. و قد يشكل جريان الاستصحاب فى هذا القسم بما حاصله: أن الشك

=====

أمر واحد و الشك فى بقاءه، فيجرى، بخلافه بمفاد كان الناقصه، لاختلال ركن اليقين بالحدوث كما عرفت.

و لشيخنا العراقى وجه آخر و هو الاستصحاب التعليقى الجارى فى الفعل المقيد بالزمان، و سيأتى بيانه.

ص: ٤٠٢

فى انتهاء حرآته و وصوله إلى المنتهى، أو أنه (١) بعد فى البين. و أما (٢) إذا كان من آهه الشك فى كمآته و مقداره كما فى نبع الماء و جريانه

الذى يجرى فىه الاستصحاب هو الشك فى البقاء دون الشك فى الحدوث كالمقام، حيث ان الشك هنا انما هو فى جريان جزء آخر من الماء و الدم و التكلم و الكتابه غير ما وجد منها قبل ذلك و انعدم قطعاً، فالشك حينئذ تعلق بالحدوث لا بالبقاء، و من المعلوم أن الشك المعتبر فى الاستصحاب هو الشك فى البقاء دون الحدوث. و عليه فشأنى ركنى الاستصحاب فى الأمور التدريجية التى يكون الشك فيها فى المقتضى منهدم، و لذا يشكل جريان الاستصحاب فيها.

و الثانى كما إذا شك فى جريان الماء من المنبع من آهه احتمال تكون مقدار من الماء زياده على المقدار المعلوم أولاً، كما إذا كانت كميه ماء المنبع ثلاثه أكرار مثلاً و قد جرى هذا المقدار، لكن يحتمل ورود مقدار آخر مقارنا لجرىانه هذا المقدار من المطر أو غيره فيه، و على تقدير وروده لم ينقطع جريان الماء على وجه الأرض، و من المعلوم أن هذا الفرض خارج عن الشك فى المقتضى بمعناه المصطلح و هو العلم بمقدار استعداد الماء للجريان فى مده معينه، كما أنه خارج عن الشك فى الرفع و الغايه أيضاً، للعلم بعدم طروء المانع.

و الظاهر جريان الاستصحاب فىه بلحاظ أن الجريان أمر واحد شخصى عرفا سواء أ كان عن الماده المعلومه أولاً أم عن الماده المحتمل زياتها. و اختلاف المبادئ لا- يوجب تغيرا فى عنوان المستصحب و هو جريان الماء عرفا كى يعد الموجود اللاحق مغايراً للموجود السابق، فهذا نظير تبدل عمود الخيمه بعمود آخر من حيث عدم اقتضاء تعدد الأعمده تغيرا فى هيئه الخيمه.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «انتهاء» و ضميره راجع إلى «الأمر التدريجى».

(٢). هذا فى قبال قوله: «من آهه الشك فى انتهاء حرآته» المراد به بيان الشك فى الرفع، بأن يكون الشك فى بقاء الأمر التدريجى لأجل الشك فى وجود الرفع مع إحراز المقتضى. و قد تقدم توضيحه بقولنا: «تاره من الشك فى وجود

و خروج الدم و سيلانه فيما كان (١) سبب الشك في الجريان و السيلان الشك في أنه بقى في المنبع (٢) و الرحم فعلا (٣) شى  
ء من الماء و الدم

الرافع... إلخ».

و أما قوله: «و أما إذا كان» فهو إشاره إلى كون الشك في بقاء الأمور التدريجيّه لأجل الشك في المقتضى، و هو بمنطوقه و مفهومه متكفل لبيان صورتين إحداهما: الشك في أصل استعداد الأمر التدريجي، و ثانيتهما: الشك في تكوّن مقدار زائد على المقدار المعلوم، و الصورة الأولى تستفاد من المنطوق، و الثانيه من مفهوم قوله: «فيما كان سبب الشك» و قد تقدم بيان الصورتين بقولنا:

«و أخرى من الشك في وجود المقتضى و هو على قسمين...» و الضمير المستتر في «كان» راجع إلى الشك، و ضميرا «كميته، مقداره» راجعان إلى الأمر التدريجي.

\*\*\*\*\*

(١). مفهوم هذا القيد هو الصورة الثالثه أعنى ما إذا كان الشك في الجريان و السيلان غير ناش عن الشك في الكمية، للعلم بها حسب الفرض، بل كان ناشئا من احتمال تكوّن ماده زائده على المقدار المعلوم.

و لو لم يكن قوله: «فيما كان» لإخراج هذه الصورة عن مصب الإشكال و جوابه الآتين لكان تقييد الشك في المقتضى بقوله: «فيما كان» لغوا، لكفايه قوله: «من جهه الشك في كميته» في الدلاله على إرادته الشك في المقتضى.

فدفع محذور اللغويه منوط بجعل هذه الكلمه لإخراج الصورة الثالثه. لكن يشكل حينئذ أنه لا وجه لتخصيص الإشكال الآتى و جوابه بالصورة الثانيه مع جريانهما في الصورة الثالثه أيضا، فتأمل.

(٢). و هو عروق الأرض، و ضمير «أنه» للشأن، و هذا تقريب الشك في المقتضى و قد عرفته آنفاً.

(٣). لا حاجه إلى هذا القيد بعد ظهور قوله: «بقى» في بقاء الموجود الفعلى من الماء و الدم في المنبع و الرحم، لا فيما يمكن أن يوجد منهما فيهما، و ضمير «منهما» راجع إلى الماء و الدم.

ص: ٤٠٤

غير ما سال و جرى منهما، فربما (١) يشكل في استصحابهما حينئذ (٢)، فان الشك ليس في بقاء جريان شخص ما كان جاريا، بل في حدوث جريان جزء آخر شك في جريانه من جهه الشك في حدوثه.

و لكنه (٣) يتخيل بأنه لا يختل به ما هو الملاك في الاستصحاب

ثم إن الشك من جهه المقتضى في الأمور التدريجية ليس راجعا إلى الحركة القطعية، بل مورده الحركة التوسطية، كما إذا فرض كون المتحرك بين الكوفه و البصره، و لكن لا يعلم أن مقدار المسافه بينهما عشرون فرسخا أو أكثر، فعلى الأول تنتهى الحركة في ساعه، و على الثانى تنتهى في ساعه و نصف مثلا، فالشك في انتهاء الحركة و وصول المتحرك إلى المنتهى ناش عن الشك في كميهِ المسافه، فالشك في بقاء الأمر التدريجى في الحركة التوسطية يتصور في كل من الشك في المقتضى و الرافع.

\*\*\*\*\*

(١). جواب قوله: «و أما» و قد تقدم آنفا تقريب الإشكال بقولنا: «و قد يشكل جريان الاستصحاب في هذا القسم بما حاصله... إلخ» و ضمير «استصحابهما» راجع إلى «الجريان و السيلان».

(٢). أى: حين الشك في الكميهِ و الاستعداد، و قوله: «فان الشك ليس... إلخ» تقريب الإشكال، و قد عرفته، و ضميرا «جريانه، حدوثه» راجعان إلى جزء آخر.

(٣). أى: و لكن الإشكال يتخيل اندفاعه، و هذا إشاره إلى دفع الإشكال عن جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية إذا كان الشك في بقائها ناشئا من الشك في المقتضى، كعدم الإشكال في جريانه فيها إذا كان منشأ الشك في بقائها الشك في وجود الرافع. توضيح دفع الإشكال هو: أن مناط جريان الاستصحاب - و هو وحده القضيهِ المتيقنه و المشكوكه عرفا - منطبق هنا، ضروره أن اتصال الأمر التدريجى و عدم تخلل العدم بين أجزائه موجب لوحده، و كون الشك شكاً في

ص: ٤٠٥

بحسب تعريفه و دليله حسب ما عرفت (١).

ثم إنه (٢) لا يخفى أن استصحاب بقاء الأمر التدريجي إما يكون

بقائه عرفا لا- فى حدوثه، لعدم تعدده بنظر العرف الذى هو المدار فى باب الاستصحاب، فلا- وجه لعدم جريانه فى الأمور التدريجيه مع كون الشك فيها شكا فى البقاء عرفا. و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «به» راجع إلى الإشكال المتصيد من العبارة، و «ما» الموصول فاعل «يختل» و المراد ب «الملاك» هو وحده الأمر التدريجى عرفا.

\*\*\*\*\*

(١). من قوله فى أوائل هذا التنبيه: «إلا أنه ما لم يتخلل فى البين العدم، بل و ان تخلل بما لا يخل بالاتصال عرفا و ان انفصل... إلخ» و حاصله: أن المدار فى جريان الاستصحاب - تعريفا و دليلا - على وحده القضية المتيقنه و المشكوكه عرفا، و الاتصال موجب لهذه الوحده، و مع شمول تعريف الاستصحاب و دليله للأمور التدريجيه كالأمر القاره لا وجه لعدم اعتبار الاستصحاب فيها.

(٢). غرضه (قده) بعد تصحيح جريان الاستصحاب فى الأمور التدريجيه بيان إمكان جريان استصحاب الكلّى بأقسامه الثلاثة فيها، كما أفاده فى حاشيه الرسائل أيضا بقوله: «و لا يخفى جريان الأقسام الثلاثة فى استصحاب الكلّى فيه كما يظهر بأدنى تأمل».

و كلامه هذا ناظر إلى ما أفاده شيخنا الأعمم (قده) فى هذا القسم من الأمور التدريجيه، حيث إنه تعرض أولا- لجريان الاستصحاب فى مثل التكلم و المشى و الكتابه و نبع الماء إذا عدّ المجموع أمرا واحدا مستمرا، ثم تعرض لبيان ضابط الوحده. و اختلفت أنظاره الشريفه فى كلامه الأول من كون هذا المستصحب شخصا أو كليا، و على تقدير كليته فى كونه من القسم الأول أو الثانى أو الثالث، فقال أولا: «يستصحب القدر المشترك المردد بين قليل الأجزاء و كثيرها» و ظاهره أنه هو القسم الثانى، و قال فى جواب توهم كونه من القسم الثالث ما لفظه: «بأن الظاهر كونه من قبيل الأول من تلك الأقسام الثلاثة». و فى آخر كلامه قال

ص: ٤٠٦

بجريان الاستصحاب فيه حتى بناء على كونه من القسم الثالث، إذ هو في المقام من الكلّي التشكيكي العَدَى لا مانع من جريان الاستصحاب فيه كالسواد الضعيف الباقي بعد ارتفاع الشديد.

و في كلامه الثاني جعل وحده الداعي ضابطاً لوحده المستصحب في مثل قراءه القرآن، فتستصحب لو شك في الصارف، أو في مقدار اقتضاء الداعي «-» .

أما لو تكلم لداع أو لداع ثم شك في بقاءه على صفه التكلم لداع آخر فالأصل عدم حدوث الزائد على المتيقن. و لو شك في حيضه الدم بعد انقطاعه أو في اليأس فرأت الدم جرى الاستصحاب، هذا.

و أورد المصنف في الحاشيه على عدّ هذا الاستصحاب من القسم الأول بما لفظه: «الظاهر كونه من قبيل القسم الثاني، ضروره أنه مردد بين كونه كثير الأجزاء فيبقى و قليلها فيرتفع».

ثم اختار المصنف في عبارته المتقدمه تصوير كل واحد من أقسام الكلّي في الأمور التدريجيّه، و أنها ليست منضبطه تحت قسم واحد كما فرضه الشيخ.

و كيف كان فيجری استصحاب الشخص و الكلّي بأقسامه في الأمور التدريجيّه على اختلاف مواردّها، فإذا اشتغل بقراءه سوره الروم مثلاً و شك في فراغه عنها صح استصحاب قراءتها بنحو استصحاب الشخص و الكلّي، ان كان للكلّي أثر شرعي، و يكون هذا من قبيل القسم الأول من أقسام استصحاب الكلّي، من غير فرق بين كون منشأ الشك في بقاءه الشك في المقتضى بأن لا يحرز مقدار بقاءه في عمود الزمان، و بين كونه الشك في وجود المانع مع إحراز مقدار بقاءه كساعه مثلاً، و كون الشك في ارتفاعها قبل انقضاء الساعه، لاحتمال وجود مانع. هذا في استصحاب الشخص و القسم الأول من استصحاب الكلّي.

و إذا اشتغل بسوره لم يعلم أنها سوره الروم أو القدر مثلاً، فان كانت هي الروم

(-). فيه تأمل، لأنه من الشك في المقتضى الذي أنكر حجيه الاستصحاب فيه.

فإذا شك (١) فى أن السوره المعلومه التى شرع فيها تمت أو بقى شىء منها صح فيه (٢) استصحاب الشخص و الكلى.

و إذا شك فيه (٣) من جهه ترددها بين القصيره و الطويله كان من

فلم يفرغ منها، و ان كانت هى القدر فقد فرغ منها، فحينئذ يجوز استصحاب كلى القراءه، و لا يجوز استصحاب الفرد، لعدم اليقين السابق الذى هو أحد ركنى الاستصحاب. و استصحاب الكلى فى هذه الصوره من قبيل القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى.

و إذا علم بأنه اشتغل بسوره القدر مثلا و تمت، و لكن شك فى شروعه فى سوره أخرى مقارنه لختمها، فلا يجوز استصحاب القراءه، و هو من قبيل القسم الثانى من ثالث أقسام استصحاب الكلى.

و أما القسمان الآخران - أى الأول و الثالث من أقسام القسم الثالث - فلا يتصوران فى قراءه شخص و تكلمه كما لا يخفى.

ثم إن ما ذكرناه من جريان استصحاب الكلى فى القراءه و التكلم يجرى فى نبع الماء و جريانه أيضا، فإذا شك فى بقاء نبعه و جريانه للشك فى مقدار مقتضيه أو وجود مانع عن جريانه فلا مانع من استصحابه و ترتيب الأثر الشرعى الثابت لذى الماده عليه، فتأمل. و أما الأثر المترتب على ما يلازم النبع عقلا - أو عاده كوجود الماء فى الحوض أو اتصال مائه بما يجرى من الماده، فلا يمكن ترتيبه على استصحاب النبع إلا على القول بالأصل المثبت.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى القسم الأول من استصحاب الكلى الجارى فى الأمور التدريجيه، و قد أوضحناه بقولنا: «فإذا اشتغل بقراءه سوره الروم مثلا... إلخ».

(٢). أى: فى هذا الشك المتعلق ببقاء السوره، و ضميرا «فيها، منها» راجعان إلى «السوره».

(٣). أى: فى بقاء السوره. أشار بهذا إلى جريان استصحاب الكلى من القسم



القسم الثاني (١). و إذا شك (٢) في أنه شرع في أخرى مع القطع بأنه قد تمت الأولى كان من القسم الثالث (٣) «-» .

الثاني و هو تردد الكلى بين ما هو معلوم الارتفاع و بين ما هو مقطوع البقاء، و قد تقدم ذلك آنفا بقولنا: «و إذا اشتغل بسوره لم يعلم أنها سوره الروم أو القدر مثلا... إلخ» و ضمير «تردها» راجع إلى «السوره».

\*\*\*\*\*

(١). و هو تردد الكلى بين فردين أحدهما طويل العمر كالفيل و الآخر قصير العمر كالبق.

(٢). هذا إشاره إلى جريان القسم الثالث من استصحاب الكلى في الأمور التدريجية، و قد مرّ ذلك بقولنا: «و إذا علم بأنه اشتغل بسوره القدر و تمت و لكن شك في شروعه... إلخ» و ضمير «أنه» راجع إلى القارئ المستفاد من العبارة، و قوله: «أخرى» صفه لمحذوف و هي «سوره» و ضمير «أنه» للشأن، و «كان» في الموضعين جواب «إذا» في الموردين.

(٣). و هو القطع بانتفاء الفرد المعلوم الوجود و الشك في وجود فرد آخر من الكلى، و قد عرفت عدم جريان الاستصحاب فيه.

=====

(-). عدّه من القسم الثالث مبنى على تعدد وجود الكلى بتعدد السوره أو بتخلل العدم المعتد به بين السورتين أو بتعدد الداعى، و إلاّ فعدّه من القسم الثالث غير معلوم.

أما تعدد وجود الكلى بتعدد السوره فقد حكى المحقق المشكىنى عن مجلس درس المصنف فى دفع توهم كونه من القسم الثانى ما لفظه: «ثم أجاب بما حاصله: أنه كذلك دقه، و أما عرفا فانهم يعدون كل سوره موجودا آخر، و ليس السوره عندهم مثل الآيه. و لو سلم فليفرض فيما قطع بالشروع فى قراءه القرآن و الفراغ عنها و الشك فى الشروع فى قراءه الأشعار. و لو نوقش فيه بدعوى كون مطلق القراءه شخصا واحدا فليفرض فيما شك بعد القطع بالفراغ عن القراءه فى الشروع فى فعل من غير سنخ القراءه» ثم أورد عليه بأن الملاك ان كان نظر العرف

.....

لم يفرق فيه بين السوره و الآيه، إذ الملاك عندهم وحده الداعى.

أقول: لا- ريب فى اختلاف الموارد فى صدق الوحده العرفيه على مجموع قطعات الأمور التدريجيه كما اعترف شيخنا الأعظم بوضوح الوحده فى بعض الموارد و عدمه فى بعضها الآ-خر، و التباس الأمر فى غيرهما، لكنه حكم بحصول الوحده فى قراءه القرآن بداع واحد، و بتعدد الموجود بتعدد الدواعى، قال: «أما لو تكلم لداع أو لدواع ثم شك فى بقاءه على صفه التكلم لداع آخر فالأصل عدم حدوث الزائد على المتيقن».

لكن الظاهر صدق الوحده فى قراءه السوره حتى مع تعدد الداعى، فلو شرع فى تلاوه سوره بداع قربى ثم تبدل ذلك إلى داع شيطانى أثناء القراءه، فالظاهر صدق قراءه السوره الشخصيه عرفا و ان لم تصدق الوحده بالدقه العقليه، و كذا لو سجد بقصد الطاعه فأطالها بداعى الاستراحه مثلا، فالظاهر عدم اثلام الوحده بتبدل الباعث عليه.

نعم إنما يتجه هذا بناء على مختار المصنف من عموم حجيه الاستصحاب للشك فى المقتضى، و إلا- فبناء على اختصاصها بالشك فى الرافع، فلا وجه لإجراء الأصل مع الشك فى أصل الاقتضاء فضلا عما إذا علم بانقضاء المقتضى السابق و شك فى قيام مقتضى آخر مقامه، لعدم صدق النقض حسب الفرض، فما فى الرسائل من قوله: «أو لأجل الشك فى مقدار اقتضاء الداعى فالأصل بقاءه» لا يخلو من خفاء.

(-). ثم ان للشك فى بقاء الدم فى الرحم صورا كثيره مذكوره مع أحكامها فى الفقه، لكن لا- بأس بالإشاره هنا إلى البحث الأصولى المتعلق بها، فنقول و به نستعين: ان الشك فى خروج الدم و بقاء الرحم على صفه القاذه يتصور على وجوه:

أحدها: أن يكون ذلك الشك فى أول رؤيته، بحيث لو بقى إلى ثلاثه أيام لكان حيضا، و لو انقطع قبلها لكان استحاضه. و الظاهر جريان الاستصحاب فيه

و إثبات بقاء الدم إلى الثلاثة، و ترتيب أحكام الحيض عليه، لقاعده الإمكان الثابت شرطها و هو استمرار الدم ثلاثة أيام بالاستصحاب، كإثبات عدم المانع و هو اليأس بالاستصحاب فيما إذا شكت المرأة في اليأس و رأت الدم، فانه يكفى في إحراز عدم اليأس الذى هو شرط قاعده إمكان التحيض بالدم المرئى استصحاب عدم وصول المرأة إلى حد اليأس.

و الإشكال على استصحاب بقاء الدم إلى ثلاثة أيام تاره بأنه من الاستصحاب فى الأمور المستقبله، و أخرى بمعارضته باستصحاب عدم خروج الدم، و ثلثه بأن موضوع قاعده الإمكان هو اليقين باستمرار الدم ثلاثة أيام، و الاستصحاب لا يوجب اليقين، لأنه أصل، و موضوعه الشك. و رابعه بأنه لا يثبت الإمكان إلا على القول بالأصل المثبت. مندفع فى الأول: بأنه لا منشأ له إلا انصراف أدله الاستصحاب عن الأمور المستقبله، و من المعلوم أن دعواه مجازفه و مخالفه لسيره العقلاء و المتشرعه.

و فى الثانى: بأن هذا هو الإشكال المتقدم فى التدريجيات، و قد عرفت أنه مبنى على لحاظ كل جزء من أجزائه موجودا مستقلا، إذ بناء عليه يكون الشك فى وجود الجزء اللاحق، فيستصحب عدمه. لكن قد تقدم دفعه بأن مجموع الأجزاء يعدّ شيئا واحدا عرفا، فيكون الشك فى الجزء اللاحق شكا فى البقاء دون الحدوث، و بهذا اللحاظ يجرى استصحاب الوجود دون العدم، هذا.

مع إمكان أن يقال: بحكمه الاستصحاب الوجودى على العدمى، حيث ان الشك فى عدم الجزء اللاحق ناش عن الشك فى بقاء الدم فى الرحم و عدمه، فإذا أحرز بقاؤه بالاستصحاب ارتفع الشك فى العدم، فلا يبقى مجال لاستصحابه.

و فى الثالث: بأن اليقين أخذ طريقا لا موضوعا، و قد ثبت فى محله قيام الاستصحاب مقام القطع الطريقي المحض.

و فى الرابع: بأن المراد بالإمكان هو حكم الشارع بالتحيض برؤيه الدم مع

وجود شرائط و عدم موانع، و من المعلوم أن إحرازهما لتبعدي بالأصل حتى يترتب عليها حكم الشارع أجنبي عن الأصل المثبت، نظير استصحاب عداله شخص لجواز تقليده أو الائتمام به.

نعم لو كان المراد بالإمكان الأمر الاعتباري للماهية كالوجوب و الامتناع اللذين هما من اعتبارات الماهية أيضا كان الاستصحاب مثبتا. لكنه ليس كذلك، و تفصيله في الفقه.

ثانيها: أن يكون ذلك الشك بالنسبة إلى الدم المرئي بعد العاده قبل العشره بأن كان الشك في بقاءه إلى ما بعد العشره و انقطاعه على العشره، فان تجاوز عن العشره كان ما في العاده حيضا، و غيره استحاضه، و ان انقطع على العشره أو قبلها كان كله حيضا. و الظاهر جريان الاستصحاب فيه و ترتيب أحكام الحيض على ما في العاده، و أحكام الاستحاضه على ما عداه.

لا يقال: ان مقتضى استصحاب الحيضيه هو ترتيب أحكام الحيض على الدم الموجود بعد أيام العاده.

فانه يقال: إن استصحاب بقاء الدم حاكم على استصحاب الحيضيه، لأن الشك في الحيضيه ناش عن انقطاع الدم على العشره و ما دونها و بقاءه إلى ما بعد العشره، فإذا ثبت بالحجه كالاستصحاب بقاءه إلى ما بعدها ارتفع الشك تعبدا عن حيضيه الدم.

ثالثها: أن يكون ذلك الشك في الفتره الواقعه في أيام العاده، بأن تشك المرأة في استمرار الفتره الموجب لطهرها و في خروج الدم الكاشف عن بقاء الحيض. يمكن أن يقال: بجريان الاستصحاب في الفتره، و ترتيب آثار الطهر عليها من وجوب الغسل و غيره، كما أنه يمكن إجراء الأصل في بقاء الرحم على قذف الدم بعد جعل الفتره المتخلله بحكم العدم في نظر العرف، فيحكم ببقاء الحيض.

رابعها: أن يكون ذلك الشك في الفتره الواقعه بعد أيام العاده، كما إذا

و أما الفعل المقيّد بالزمان (١) فتاره يكون الشك في حكمه من

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشارة إلى المقام الثالث أعنى الفعل المقيّد بالزمان و هو الّذى تعرض له الشيخ (قده) في التنبيه الثانى بقوله: «و أما القسم الثالث و هو ما كان مقيدا بالزمان فينبغى القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه. و وجهه: أن الشىء المقيّد بزمان خاص لا يعقل فيه البقاء، لأن البقاء وجود الموجود الأول في الآن الثانى.

و قد تقدم الاستشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفيه، لكون متعلقاتها هي الأفعال المتشخصه بالمشخصات التى لها دخل وجودا و عدما في تعلق الحكم و من جملةتها الزمان» و محصل وجه عدم جريان الاستصحاب بنظر الشيخ (قده) هو عدم بقاء الموضوع مع انقضاء الزمان المقيّد به الفعل.

و لما كان كلام الشيخ (قده) في منع جريان الاستصحاب مطلقا صار المصنف بصدد تحليله حتى يظهر أن الاستصحاب يجرى في بعض الصور دون بعض، و توضيح ما أفاده المصنف: أن الشك في بقاء وجوب الفعل المقيّد بالزمان يتصور على وجهين:

=====

كانت عاداتها خمسه أيام، ثم انقطع الدم و شكّت المرأه في استمرار الفتره إلى العشره حتى تكون طهرا و انقطاعها برؤيه الدم في بقيه العشره حتى تكون حيضا. و في هذا الوجه يمكن أيضا استصحاب بقاء الدم، بجعل النقاء المتخلل في نظر العرف كالعدم.

إلا أن يقال كما عن المشهور: بجريان استصحاب الطهر و الحكم بوجوب الغسل عليها، بل دعوى عدم الحاجه في إثبات الطهر إلى الاستصحاب نظرا إلى اقتضاء أماريه العاده لطهره النقاء الحادث بعدها غير بعيد.

و بالجملة: فيمكن التفصيل في الفتره بين وقوعها في أيام العاده و بين حدوثها بعد العاده، بالحكم ببقاء الحيض في الأول نظرا إلى استصحاب بقاء الرحم على قاذفيه الدم، و الحكم بالطهر و وجوب الغسل في الثانى لاستصحاب النقاء، أو لاقتضاء أماريه العاده لطهر الفتره الواقعه بعد أيامها.

ص: ٤١٣

الأول: أن يكون الشك فيه ناشئاً من الشك فى بقاء قيده، كما إذا شك فى بقاء النهار الموجب للشك فى وجوب الإمساك المقيد به، إذ لو كان بقاء النهار معلوماً كان وجوب الإمساك أيضاً معلوماً، فلا منشأ للشك فى وجوبه إلا الشك فى بقاء قيده و هو النهار. و هذا قد يكون بنحو الشبهه الموضوعيه كما إذا شك فى انتهاء النهار مع العلم بأنه ينتهى بغياب القرص و استتاره، و قد يكون بنحو الشبهه الحكميه، كما إذا لم يعلم أن النهار ينتهى باستتار القرص أو بذهاب الحمرة.

فللشك فى بقاء القيد صورتان: إحداهما كون الشك بنحو الشبهه الموضوعيه، و ثانيتهما كونه بنحو الشبهه الحكميه.

الثانى: أن يكون الشك فى الوجوب مع القطع بانقضاء الزمان، فمنشأ الشك فى الحكم حينئذ هو احتمال كون الزمان قيذا للحكم بنحو وحده المطلوب، فبانقطاع الزمان ينتفى الحكم، و احتمال كونه قيذا له بنحو تعدد المطلوب، بأن يكون ذات الفعل مطلوباً، و وقوعه فى زمان خاص مطلوباً آخر، فبانقضاء ذلك الزمان لا ينتفى الحكم بل هو باق، فللشك فى بقاء الحكم فى هذا الوجه و هو القطع بانتفاء الوقت أيضاً صورتان:

إحداهما: كون الزمان قيذا بنحو وحده المطلوب، لكن مع احتمال وجود ملاك آخر ملزم لمثل ذلك الحكم فى غير ذلك الزمان، كما إذا فرض وجوب الجلوس فى المسجد فى النهار و شك فى وجوبه فى الليل لاحتمال وجود مصلحه ملزمه للجلوس فيه.

ثانيتهما: كون الزمان قيذا للحكم بنحو تعدد المطلوب، بأن تكون ذات الجلوس مطلوبه، و إيقاعه فى النهار مطلوباً آخر. و عليه فلهذا الوجه الثانى أيضاً صورتان، فالصور أربع.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الوجه الأول المذكور بقولنا: «الأول: أن يكون الشك فيه ناشئاً من الشك فى بقاء قيده... إلخ» و إطلاق كلام المصنف (قده) يشمل

و طورا (١) مع القطع بانقطاعه و انتفائه من (٢) جهه أخرى (٣) كما إذا احتمل (٤) أن يكون التعبد «-» به إنما هو بلحاظ تمام المطلوب، لا أصله.

فان كان (٥) من جهه الشك فى بقاء القيد فلا بأس باستصحاب

كلا من الشبهه الموضوعيه و الحكميه، ضروره أن الشك فى بقاء القيد يشمل كلتا الشبهتين، و ضمير «حكمه» راجع إلى «الفعل» و ضمير «قيد» إلى «حكمه».

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «فتاره» و هذا إشاره إلى الوجه الثانى الذى تقدم بقولنا:

«الثانى: أن يكون الشك فى الوجوب مع القطع بانقضاء الزمان... إلخ».

(٢). متعلق ب «الشك» فى قوله: «يكون الشك» و ضميرا «بانقطاعه، انتفائه» راجعان إلى الزمان.

(٣). يعنى: غير الشك فى بقاء القيد و هو الزمان، إذ المفروض القطع بانتفائه.

(٤). هذا بيان الجبهه الأخرى، و حاصلها: الشك فى كيفية قيديه الزمان، و أنه هل أخذ فى الحكم بنحو وحده المطلوب حتى ينتفى الحكم رأسا بانقطاعه، و هو المراد بقوله: «لا أصله» أم أخذ فيه بنحو تعدد المطلوب حتى ينتفى المطلوب الأقصى بانقضاء الوقت، لا- أصل المطلوب؟ فالشك فى بقاء الحكم بعد مضى الوقت ناش من كيفية التقييد بالزمان. و ضمير «به» راجع إلى «الزمان» و ضمير «أصله» إلى «المطلوب».

(٥). هذا شروع فى بيان أحكام الوجوه المذكوره، ففى الوجه الأول و هو الشك فى بقاء الزمان يجوز إجراء الاستصحاب فى نفس الزمان المأخوذ قيذا كالنهار، فيثبت به المقيد و يترتب عليه حكمه، فإذا وجب الإمساك فى النهار و شك فى بقاء النهار و انقضائه جاز استصحابه، فيجب الإمساك و يحرم ارتكاب المفطرات فى

=====

(-). الأولى تبديل «التعبد» بالتقييد، لكون الكلام فى الفعل المقييد بالزمان خصوصا بقريته قوله بعد أسطر: «ظرفا لثبوته لا قيذا مقوما» مع أن دخل القيد فى المصلحه تكوينى لا تشريعى.

ص: ٤١٥

الزمان الذى ثبتت نهاريته بالاستصحاب، كما يجوز استصحاب الفعل المقيد بالزمان، فيقال: ان الإمساك قبل هذا الآن كان فى النهار و الآن كما كان، فيجب.

و بالجمله: ففى صورته كون الشك فى الحكم ناشئا من الشك فى بقاء الزمان يجوز جريان الاستصحاب فى نفس الزمان و فى الفعل المقيد به. و قد ذكر هذين الوجهين مع وجه آخر فى حاشيه الرسائل، إلا أنه ناقش فى الوجه الأول، فراجع.

\*\*\*\*\*

(١). هذا فى قبال شيخنا الأعمش، حيث أجرى الاستصحاب فى مفاد الهيئه و هو الحكم الشرعى المحمول على الفعل المقيد بالزمان، قال: «فالأولى التمسك فى هذا المقام باستصحاب الحكم المرتب على الزمان و لو كان جاريا فيه كعدم تحقق حكم الصوم و الإفطار عند الشك فى هلال رمضان أو شوال».

(٢). كترتب وجوب قبول شهاده الشاهد و جواز تقليد المجتهد على استصحاب العداله و الاجتهاد و نحو ذلك.

(-). قد تقدم آنفا فى التوضيح: أن إطلاق كلام المصنف: «من جهه الشك فى بقاء قيده» يشمل كلاً من الشبهه الموضوعيه و الحكميه. لكن جريان الاستصحاب فى الشبهه الحكميه الناشئه من إجمال الدليل كدوران مفهوم النهار بين ما ينتهى إلى استتار القرص و بين ما ينتهى إلى ذهاب الحمره محل إشكال، بل منع، لما تقدم فى تعليقه استصحاب الكلى من أن المفهوم المردد ليس أثرا شرعيا و لا موضوعا لأثر شرعى، لامتناع انطباقه بما هو مردد على الخارج الموجب لعدم إمكان جعله موضوعا لشيء من الأحكام حتى يصح جريان الاستصحاب فيه. و عليه فلا يمكن إجراؤه فى نفس القيد و هو الزمان مع كون الشبهه مفهوميه سواء أ كان الزمان ظرفا أم قيذا. و أما فى الشبهه الموضوعيه فلا- يجرى فيها الاستصحاب أيضا إذا أخذ الزمان قيذا، لأن استصحابه بمقتضى مفاد كان التامه مثبت، و بمقتضى مفاد كان الناقصه لا يجرى، لعدم اليقين السابق به.



وجوب الإمساك و عدم جواز الإفطار ما لم يقطع بزواله (١). كما لا بأس (٢) باستصحاب نفس المقيد، فيقال: إن الإمساك كان قبل هذا الآن في النهار، و الآن كما كان، فيجب، فتأمل (٣).

\*\*\*\*\*

(١). أى: زوال النهار، و ضمير «عليه» راجع إلى الاستصحاب.

(٢). هذا إشاره إلى جريان الاستصحاب فى الفعل المقيد بالزمان كالإمساك المقيد بالنهار، كما أن قوله: «فلا بأس باستصحاب قيده» إشاره إلى جريانه فى القيد كالنهار، و قد مر توضيح كليهما.

(٣). لعله إشاره إلى منع الوجه الأول أعنى قوله: «فلا بأس باستصحاب قيده» كما أفاده أيضا فى حاشيه الرسائل، و حاصله: عدم جريان الاستصحاب فى نفس الزمان، إذ المستصحب إن كان هو النهار بمفاد كان التامه فلا يثبت به وقوع الإمساك فى النهار إلا على القول بالأصل المثبت، ضروره أن وقوع الإمساك فى النهار لازم عقلى لبقاء النهار. و إن كان هو النهار بمفاد كان الناقصه بأن يقال:

«الإمساك فى زمان هو نهار كان واجبا، و الآن كما كان» فلا مجال لاستصحابه، لعدم اليقين السابق، ضروره أنه لا علم بأن الإمساك فى هذا الزمان إمساك فى زمان هو متصف بكونه نهارا «-» .

و يمكن أن يكون إشاره إلى دفع توهم. أما التوهم فهو: أن الإمساك قبل هذا الآن قد ارتفع قطعا، و الإمساك فى هذا الآن لو شك فى وجوبه كان شكاً فى حدوث وجوبه، لا شكاً فى بقاء ما علم من وجوبه سابقا حتى يكون من موارد الاستصحاب، بل يكون من مجارى أصاله البراءه.

و أما الدفع، فحاصله: أن العرف الذى يكون نظره معتبرا فى الاستصحاب يحكم بأن الإمساك فى النهار موضوع وحدانى، و الشك فى شىء منه شك فى جزء من أجزائه، لا فى جزئى من جزئياته، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه.

=====

(-). و لهذا الإشكال عدل شيخنا الأعظم (قده) إلى التمسك باستصحاب

الحكم بأن يقال حين الشك في بقاء النهار: «ان وجوب الإمساك في النهار كان ثابتا قبل هذا الآن و الآن كما كان». و إن كان هذا العدول لا يجدى أيضا في دفع الإشكال، لما يرد عليه أولا: من عدم جريان استصحاب الحكم مع عدم إحراز الموضوع كما أفاده المصنف في حاشية الرسائل.

و ثانيا: من أن المقصود إثبات وقوع الإمساك في النهار، لا مجرد مقارنته و اجتماعه مع النهار وجودا، كمقارنه الصلاة للطهاره على وجهه، و من المعلوم أن هذا المقصود لا يثبت باستصحاب وجوب الإمساك في النهار، لأنه مثبت، حيث ان حكم الشارع بوجود إبقاء الإمساك الواقع في النهار مستلزم عقلا لبقاء النهار و اتصاف الإمساك فيه بكونه واقعا في النهار، و لو بنى على اعتبار الأصل المثبت كان استصحاب نفس الزمان مغنيا عن استصحاب الحكم، لتسبب الشك فيه عن الشك في بقاء الزمان، و لم يكن وجه للعدول عن استصحاب نفس الزمان إلى استصحاب الحكم.

و لا فرق في هذه الحكومه بين كون الزمان شرطا لنفس الحكم كما في الواجب المشروط، و بين كونه قييدا لمتعلقه، إذ المهم ترتب أحد الأمرين على الآخر ترتبا شرعيا، فكما يكون ترتب أصل الحكم على شرطه شرعيا فكذلك يكون ترتبه على الزمان المأخوذ في المتعلق بأخذ الشارع، و مع هذه الحكومه لا وجه للاستصحاب الحكمى.

و للتخلص عن الإشكال و إجراء الاستصحاب في الموقفات سلكوا طرقا أخرى:

منها: ما أفاده المحقق النائيني (قده) في دوره الأخير من جريان الاستصحاب في نفس الزمان و كذا في حكم الفعل المقيد به، و محصله: انطباق ضابط التركيب على المقام لا التقييد، إذ لو كان موضوع الحكم الشرعى مؤلفا من المعروض و العرض القائم به كموضوعيه «الماء الكر» للاعتصام لم ينفع استصحاب الكر بمفاد كان التامه للتعبد ببقاء الكر من الماء، بل لا بد من إجرائه بمفاد «كان»

الناقصه، بأن يقال: «هذا الماء كان كذا و الآن كما كان». و أما لو كان الموضوع مؤلفاً من جوهرين أو عرضين لمحلين و نحوهما، فحيث لم يؤخذ عنوان اتصاف أحدهما بالآخر في الدليل كفى مجرد اجتماعهما في الوجود في ترتب الأثر عليه.

و المقام من هذا القليل، لعدم كون الحكم بالنسبه إلى الزمان كالعرض بالنسبه إلى محله، إذ الفعل كالإمساك و الصلاه و نحوهما عرض قائم بالمكلف، و الوقت كالنهار و الليل مقدار من حركة الفلك، و لا يتقيد أحدهما بالآخر، بل يكفى اجتماعهما في الوجود، و يكفى استصحاب الزمان بمفاد «كان» التامه. بل يصح استصحاب الحكم أيضاً، فإذا ثبت الحكم في زمان نشك في بقاءه للشك في بقاء الزمان المأخوذ قيدها للمتعلق فلا- مانع من استصحابه. و ليس هذا من التعبد ببقاء حكم لموضوع مشكوك الوجود الذي هو كالتعبد بوجود العرض من دون إحراز موضوعه، لأن معنى التعبد ببقاء الوجوب فعلا هو التعبد ببقائه بجميع خصوصياته التي كان عليها، و المفروض أن الوجوب السابق إنما كان متعلقاً بما إذا أتى به كان واقعا في النهار، فالآن يستصحب ذلك الوجوب على النحو الذي كان سابقاً».

لكنه لا- يخلو من تأمل، فان ما أفاده (قده) من ضابط التركيب و التقييد و إن كان متينا في نفسه، لكن الظاهر أجنيه المقام عن الموضوع المركب الذي يكفى فيه مجرد مقارنه أجزائه في الوجود و ان وافقه في ذلك شيخنا المحقق العراقي (قده) أيضاً» و ذلك لمخالفته لمقام الإثبات أعنى ظهور أدله الموقتات في مطلوبيه الحصره الخاصه من الطبيعه و هي المقيد به بوقوعها في أوقاتها المضروبه لها.

و الزمان و ان لم يكن كالعرض بالنسبه إلى فعل المكلف حتى يلتزم بالتقييد إلا أن الموجب للالتزام به هو أخذ الوقت الخاص في الدليل الظاهر في التقييد، لا الظرفيه المحضه التي لا دخل لها في الحكم و متعلقه إلا لكونه من لوازم وجوده كالمكان بالنسبه إلى المكانى. و يرشد إليه مثل قوله عليه السلام: «ثمان ركعات

فى السحر و هى صلاه الليل « الظاهر فى القيديه و الدخل فى الملاك، و لولاه لكان أخذه فى الدليل لغوا بعد استواء جميع الأزمنه فى المصلحه.

و المتحصل: أن عدم كون الزمان كالعرض لفعل المكلف لا يخرج المقام عن التقييد بعد ظهور الأدله فيه، فيكون كأخذ عنوان التقارن بين الفعلين أو السبق و اللحق فى موضوع الحكم الشرعى، مع أن كلاً من الفعلين عرض قائم بجوهر، و ذلك كاعتبار القبليه فى تحقق القدوه إذا أدرك المأموم ركوع الإمام، فان استصحاب ركوع الإمام لا يثبت عنوان القبليه إذا شك المأموم فى إدراكه إلا بناء على حجه الأصل المثبت.

نعم ما أفاده (قده) ضابط مطرد يرجع إليه الشاك فى كيفية دخل الزمان فى موضوع الحكم الشرعى، و إلا فمع تسليم ظهور الأدله فى تقييد الفعل به لا سبيل لإجراء ضابط التركيب فيه.

و بالجملة: فيشكل جريان الاستصحاب فى كل من الحكم و الزمان لإحراز وقوع الأفعال الموقته فى أوقاتها.

و منها: ما فى المتن من إجرائه فى نفس الفعل المقيد بالزمان. و هو متين فى نفسه، إلا أنه أخص من المدعى، لاختصاصه بالفعل المتصل بنظر العرف مع اشتغال المكلف به، و أما بدون اشتغاله به فلا ينفع الاستصحاب التنجيزى.

و منها: ما فى تقرير شيخنا المحقق العراقى (قده) من التمسك بالاستصحاب التعليقى، بأن يقال عند الشك فى انقضاء النهار و عدم الإتيان بالظهرين: «لو أتى بالصلاه قبل هذا الوقت لكانت واقعه فى النهار، و الآن كما كانت» و لا بأس به بناء على المختار من حجه الاستصحاب التعليقى حتى فى الموضوعات كالأحكام.

و منها: ما أفاده سيدنا الأستاذ (قده) فى مجلس الدرس من إنكار أصل تقييد الفعل بالزمان، ضروره أن قيد الواجب هو ما يصح أن يقع فى حيز الخطاب، و من المعلوم اعتبار قدره فى متعلقه، و الزمان لكونه غير اختيارى لا يقع فى حيزه

فلا محاله يكون الطلب مشروطا به، و حيثئذ لا إشكال فى استصحاب الزمان و ترتب الوجوب عليه، إذ يثبت به الموضوع و هو  
 صرف الوجود من الزمان، لكون الواجب فى الموسع هو صرف الوجود منه، و كذا الوقت فان الموضوع منه هو صرف وجوده.

لا- يقال: إن جعل الوقت شرطا للوجوب ينافى ما بنوا عليه فى الفقه من أهميه الوقت الموجبه لسقوط غيره من الشرائط و غيرها  
 كترك السوره عند المزاحمه، إذ بناء على كون الوقت شرطا للوجوب لا- وجه للمزاحمه المتقومه بتعلق الطلب بشيئين عجز  
 المكلف عن امتثالهما، فانه بناء على شرطيته للوجوب لم يتعلق به طلب حتى يقع التراحم بملاحظته.

فانه يقال: لا تنافى بين الأمرين، إذ عدم لزوم رعايه شرط الوجوب إنما يكون من ناحيه نفس ذلك الوجوب المشروط به، لعدم  
 اقتضاء الحكم حفظ موضوعه و لا إيجاداه، و لذا يجوز تبديله كصيوروه المسافر حاضرا، إلا أنه لا يمتنع وجوب حفظه من ناحيه  
 حكم آخر كما هو الحال فى الاستطاعه، فانه لو لا الدليل على وجوب إبقائها فى أشهر الحج لجاز تفويتها. و عليه فيمكن أن  
 يستفاد مما دل على تقديم الوقت على غيره فى مقام المزاحمه وجوب مراعاة الوقت و تحقق الاضطرار بوجوب مراعاته، و لا  
 ينافى هذا كونه شرطا للوجوب.

و هذا الوجه يتم بناء على القول بالواجب المشروط و المعلق، و هو واضح على الأول. و كذا على الثانى، لعدم كون الوقت و  
 نحوه من القيود غير الاختياريه متعلقا للطلب و ان كان دخيلا فى الواجب. و على هذا يكفى استصحاب الوقت بمفاد كان التامه  
 لترتب الحكم الشرعى عليه، إذ التعبد ببقائه تعبد بترتب الحكم عليه كنفس الحكم الواقعى.

و منها: ما فى حاشيه المحقق الأصفهاني (قده) من: أن القيد المقوم هو الزمان بوجوده المحمولى لا الناعى، و بيانه: أن الزمان ان  
 كان مقوما - لا ظرفا - بحيث يكون

دخيلا فى مصلحه الفعل المقيد به كصوم شهر رمضان، فتاره يكون قيذا للملاك بوجوده المحمولى كما إذا قال: «أمسك فى النهار» و أخرى بوجوده الناعى كما إذا قال: «يجب الإمساك النهارى» و استصحاب الزمان بمفاد كان التامه ينفع فى الصوره الأولى، إذ به يحرز وقوع الإمساك الوجدانى فى النهار التبعدى.

بخلاف الصوره الثانیه، فانه لا- يجدى فى تعنون الإمساك بعنوان كونه فى النهار لا- وجدانا و لا- تعبدا، لفرض دخل عنوان الاتصاف فى الدليل، و عدم تعلق الحكم بالإمساك مع وقوعه فى النهار ليكفى إحراز النهار بالتعبد«». و لا- يبعد ظهور أدله الموقتات فى الأول. و عليه يكفى استصحاب الزمان بمفاد كان التامه. فيكون وزان الوقت وزان سائر الشرائط كالطهاره و الستر و نحوهما من قيود الواجب فى كفايه إحرازها بالاستصحاب بناء على كون جواز الدخول فى الصلاه أثرا شرعيا للطهاره مثلا.

كما يمكن دفع الإشكال بجعل قيود الواجب شرائط للمصلى حال صلاته، كما لعله يستفاد من قوله تعالى: (إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا وجوهكم) اعتبار الطهاره لمن يريد الصلاه، فيقال: ان هذا الشخص كان متطهرا و الآن كما كان فيصلى و هو متطهر، و لو انكشف الخلاف وجبت الإعاده، لعدم كونه متطهرا بالفرض. مضافا إلى: أن مورد صحيحه زراه الأولى كفايه هذا المقدار من إحراز الطهاره، و إلا يلزم عدم حجيتها فى موردها.

و بناء على عدم جريان الاستصحاب أصلا لا فى الحكم و لا فى المقيد و لا فى القيد، فالظاهر أن المرجع هو أصله البراءه من التكليف عند الشك فى الوقت كالشك فى بقاء النهار مثلا، مع الغض عن الأدله الاجتهاديه المعينه للوظيفه، لفرض دخل الزمان فى الملاك و قيام الغرض به، و مع الشك فى الوقت يشك فى كون الفعل المقيد به مركبا للمصلحه، و الأصل براءه الذمه منه. و ليس المقام من

و إن كان (١) من الجهه الأخرى فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «فان كان» يعنى: و ان كان الشك فى الحكم من جهه أخرى غير الشك فى بقاء القيد، بأن يشك فيه مع القطع بانتفاء القيد. و قد عرفت تعدد منشأ الشك فى بقاء الحكم مع القطع بانقضاء الوقت من كون الزمان قيذا بنحو تعدد المطلوب أو وحدته مع احتمال حدوث مصلحه ملزمه فى الفعل أوجبت وجوبه بعد ذلك الزمان، و المصنف ذكر صورتين:

إحدهما: كون الزمان ظرفا، لا- قيذا مقوما لموضوع الحكم و دخيلا- فى ملا-كه، و الحكم فيه جريان الاستصحاب فى نفس الحكم، فإذا وجب الجلوس مثلا- فى يوم الجمعة و لم يؤخذ يوم الجمعة قيذا بل ظرفا و شك فى وجوب الجلوس يوم السبت جرى استصحابه، لعدم تعدد الموضوع.

ثانيتها: كون الزمان قيذا مقوما لموضوع الحكم، كتقيد الصوم بشهر رمضان فى قوله تبارك و تعالى: (فمن شهد منكم الشهر فليصمه) و الأصل الجارى فيه بعد انقضاء الزمان هو استصحاب عدم الحكم، لأن التقيد بالزمان يوجب تعدد الموضوع، و كون الصوم فى غير شهر رمضان مغايرا لصوم شهره، و مع تعدد الموضوع يكون الشك فى حدوث التكليف، و هو مجرى استصحاب عدم التكليف إذ المتيقن من انتقاض عدم وجوب الصوم هو الزمان الخاص، و يشك فى انتقاضه فى غير ذلك الزمان، فيستصحب عدم الوجوب، و لا يجرى استصحاب الوجوب، إذ المفروض تعدد الموضوع و كون الصوم المقيد بشهر رمضان مغايرا لصوم غيره، و مع تعدد الموضوع لا يكون الشك فى البقاء حتى يجرى فيه استصحاب الوجوب.

=====

موارد العلم بالعرض و الشك فى قدره كدفن الميت عند احتمال صلابه الأرض حتى يكون من موارد قاعده الاشتغال، و ذلك للفرق الواضح بينهما، لتقوم المصلحه فى الموقفات بالفعل المقيد، و مع الشك فى الوقت لا علم بالعرض حتى يندرج فى قاعده الشغل، لأن الشك فيه مستتب للشك فى الحكم، و الأصل عدمه.

ص: ٤٢٣

فى خصوص (١) ما لم يؤخذ الزمان فىه إلا ظرفا لثبوته، لا قيدا مقوما لموضوعه، و إلا (٢) فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه «-»  
فىما بعد

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الصورة الأولى، و ضمائر «فيه، لثبوته، لموضوعه» راجعه إلى «الحكم» ثم إن عدّ هذه الصورة الأولى و هى  
كون الزمان ظرفا من أقسام الفعل المقيد بالزمان مبنى على المسامحة، لمباينه الظرفيه للقيديه، لوضوح عدم كون الظرف قيدا.

إلا- أن يقال: ان مراده بقوله: «و أما الفعل المقيد بالزمان... إلخ» الفعل المقترن بالزمان فى لسان الدليل، كما إذا قال: «أكرم  
العلماء يوم الجمعة» مثلا و قيديه الزمان أو ظرفيته تحرز من قرينه داخلية أو خارجيه، فتدبر. و يؤيده تصريحه فى «لا يقال» بقوله:  
«يكون من قيود الموضوع و ان أخذ ظرفا لثبوت الحكم» حيث انه أراد بالتقييد مجرد الاقتران بالزمان. لكن الإنصاف تقابل  
القيديه و الظرفيه و تغايرهما، و هو (قده) أعلم بما قال.

(٢). أى: و ان لم يؤخذ الزمان ظرفا بل أخذ قيدا مقوما لموضوع الحكم... إلخ، و هذا إشاره إلى الصورة الثانيه المتقدمه آنفا  
بقولنا: «ثانيتها: كون الزمان قيدا... إلخ».

=====

(-). بل لا مجال لاستصحاب عدم الحكم مطلقا و إن كان الزمان قيدا، و ذلك لأن عدم الأزلى الذى كان فى حال الصغر قد  
انتقض قطعا حين البلوغ، لصيروره كل واقعه ذات حكم فى الشريعة، فالإباحه بعد البلوغ شرعيه، و قبله عقليه، و هما متغايرتان. و  
عليه فعدم وجوب الجلوس بعد الزوال مغاير لعدم وجوبه قبل البلوغ، و ليس هو ذلك عدم حتى يكون الشك فى انتقاضه  
بوجوب الجلوس بعد الزوال كى يستصحب.

و هذا المقدار من الميز بين العدمين كاف فى التغاير المانع عن الاستصحاب المتقوم بالشك فى بقاء عين ما كان، و من المعلوم  
عدم الفرق فى مانعيه ذلك عن الاستصحاب بين ظرفيه الزمان و قيديته. و عدم الآخر الذى يمكن استصحابه لا يقين

ص: ٤٢٤



ذلك الزمان، فانه (١) غير ما علم ثبوته له، فيكون الشك في ثبوته

\*\*\*\*\*

(١). هذا تعليل لقوله: «وإلا فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه» و حاصل التعليل:

مغايره الوجوب المذى يكون بعد زمان الفعل للوجوب المذى يكون في زمان الفعل، و مغايره الوجوبين تمنع عن جريان الاستصحاب، لكون الشك في حكم الفعل بعد ذلك الزمان شكاً في حدوث التكليف، لا شكاً في بقاءه حتى يجرى فيه استصحاب التكليف، و ضمائر «عدمه، ثبوته» في الموضوعين راجعه إلى «الحكم» و ضميراً «له» في الموضوعين راجعان إلى «الفعل» المستفاد من الكلام، يعنى: فان الحكم الثابت بالاستصحاب فيما بعد ذلك الزمان غير الحكم المذى علم ثبوته للفعل قبل ذلك الزمان، و تغاير الفعلين يوجب تعدد الموضوع، و كون الحكم الثابت لما بعد ذلك الزمان مغايراً للحكم الثابت لما قبله، و كون الشك فيه شكاً في حدوث الحكم لا بقاءه.

به حتى يشك فيه و يستصحب، إذ لا بد أن يكون ذلك هو عدم وجوب الجلوس في الآن الأول بعد الزوال حتى يشك فيه بعده، و من المعلوم عدم العلم بذلك العلم.

فالتبعية: أنه لا مجال لاستصحاب عدم مطلقاً و ان كان الزمان قيماً، فما أفاده الشيخ الأعظم (قده) دفعا لتعارض استصحابي الوجود و عدم - على ما سيأتى في كلام العلامة النراقي (قده) - من «جريان استصحاب عدم الوجود في صورته قيديه الزمان، و جريان استصحاب الوجود دون عدم في صورته ظرفيه الزمان، و عدم جريان كلا الاستصحابيين في مورد حتى يتعارضاً» لا يخلو من الغموض.

نعم لا مانع من استصحاب الوجود في صورته الظرفيه، لاجتماع أركانه من اليقين و الشك الفعلين، و وحده القضيتين. و أما في صورته قيديه الزمان فالمرجع فيها أصالة البراءة، لكون الشك فيها في التكليف، و لا مجال لجريان الاستصحاب فيها أصلاً، لا العدمي و لا الوجودي.

ص: ٤٢٥

له أيضا (١) شكًا في أصل ثبوته بعد القطع بعدمه.

لا يقال (٢): إن الزمان لا محاله يكون من قيود الموضوع و ان أخذ طرفا «-» لثبوت الحكم في دليله، ضروره (٣) «--» دخل مثل (٤) الزمان فيما هو المناط لثبوته، فلا (٥) مجال إلا لاستصحاب عدمه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما أن الشك في التكليف قبل تشريعه في ذلك الزمان يكون شكًا في حدوث التكليف لا في بقاءه، كذلك يكون الشك فيه بعد ذلك الزمان شكًا في حدوث التكليف لا- في بقاءه حتى يجرى فيه الاستصحاب، بل لا- محييص عن جريان استصحاب عدم التكليف فيه. و ضميرا «ثبوته، بعدمه» راجعان إلى الحكم.

(٢). هذا إشكال على التفصيل الذى أفاده من جريان استصحاب ثبوت التكليف فيما إذا كان الزمان طرفًا، و استصحاب عدم التكليف فيما إذا كان الزمان قيدًا، تقريب الإشكال: أن الزمان و غيره من الزمانى مما أخذ في حيز الخطاب يصير قيدًا للموضوع و دخيلا- في ملا-ك الحكم على مبنى تبعيه الأحكام لما في متعلقاتها من المصالح و المفسد، و إذا صار الزمان قيدًا من قيود الموضوع فانتفاؤه مانع عن جريان الاستصحاب، إذ لا أقل من كون انتفائه موجبًا للشك في بقاء الموضوع، و من المعلوم أنه مع هذا الشك لا يجرى الاستصحاب، فلا فرق في عدم جريانه في ثبوت التكليف بين ظرفيه الزمان و قيديته.

(٣). تعليل لقوله: «لا- محاله» و حاصله: أن قيديته للموضوع إنما هي لأجل دخله في ملا-ك الحكم. و ضمائر «دليله، لثبوته، عدمه» راجعه إلى الحكم.

(٤). التعبير بالمثل للتنبية على عدم خصوصيه في الزمان، بل هو شأن كل قيد أخذ في موضوع الحكم و ان لم يكن زمانًا كالتستر و الاستقبال في الصلاه.

(٥). هذه نتيجة دخل الزمان في ملاك الحكم و كونه قيدًا للموضوع، لأن

=====

(-). قد عرفت منافاه الظرفيه للتقييد و تقابلهما.

(--). الاستدلال لقيديه الزمان بالظهور اللفظى - حيث ان كل ما يقع في

فانه يقال: نعم (١) لو كانت العبره فى تعيين الموضوع بالدقه و نظر

انتفاء القيد يوجب تعدد الموضوع و انثلام وحده القضيـه المتيقنه و المشكوكه، فلا- يجرى استصحاب التكليف، بل يجرى استصحاب عدمه، لأن المتيقن انتقاضه هو زمان التكليف، و ما بعده مشكوك الانتقاض، فيستصحب عدمه. و ضمير «هو» راجع إلى الموصول المراد به المصلحه الداعيه إلى الجعل.

\*\*\*\*\*

(١). هذا دفع الإشكال المزبور، و محصله: أن دخل كل قيد فى الموضوع إنما هو بنظر العقل المبني على الدقه. و أما بنظر العرف المسامحي الذى هو المعيار فى باب الاستصحاب فلا ريب فى أن الفعل الذى أخذ الزمان طرفا لا قيـدا له يكون بهذا النظر العرفى فى كلا الزمانين واحدا، و لا تتلم وحدته باختلاف الزمان، فإذا شك فى ثبوت الحكم بعد مضى الزمان المأخوذ طرفا له لا- يجرى فيه (إلا استصحاب التكليف المعلوم حدوثه فى الزمان الأول، لكون الشك فيه شكاً فى بقاء التكليف لا فى حدوثه، فإذا علم بوجوب إكرام العلماء مثلا يوم الجمعة مع العلم بظرفيه الجمعه للحكم، و شك فى بقاء الوجوب بعدها جرى استصحاب وجوب الإكرام بلا مانع، إذ المفروض ظرفيه يوم الجمعة للحكم لا قيديته له.

و بالجمله: فالعرف يحكم بوحدـه القضيـه المتيقنه و المشكوكه فى صورـه ظرفيه الزمان، و وحده الفعل فى الزمانين.

حيز خطاب من الخطابات الشرعيه ظاهر فى القيديه و الدخل فى موضوع الحكم - أولى من الاستدلال لها بدخله فى الملاك و إن كان هو فى نفسه حسنا، لكونه برهانا لميا. لكنه تخرص بالغيب، إذ لا سبيل إلى إحراز الدخل فى الملاك حتى يصح جعله دليلا على قيديته للموضوع.

و كيف كان، فما أفاده من القيديه بناء على رجوع كل قيد إلى الموضوع واضح. لكن هذا المبني يوجب انسداد باب الاستصحاب فى جلّ الأحكام بل كلها فتدبر.

ص: ٤٢٧

العقل. و أما إذا كانت العبره بنظر العرف (١) فلا شبهه في أن الفعل بهذا النّظر موضوع واحد في الزمانين (٢) قطع (٣) بثبوت الحكم له في الزمان الأول، و شك في بقاء هذا الحكم له و ارتفاعه في الزمان الثاني، فلا يكون مجال إلا لاستصحاب ثبوته (٤).

لا يقال (٥): «-» فاستصحاب كل واحد من الثبوت و العدم يجرى،

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما هو كذلك في باب الاستصحاب، و أنه لا عبره فيه بنظر العقل أصلا.

(٢). أى: زمان الفعل و ما بعده.

(٣). صفه ل «موضوع واحد» هذا تقريب الاستصحاب و تطبيقه على المقام و بيان ركنيه من اليقين و الشك.

(٤). هذا الضمير و ضمير «ارتفاعه» راجعان إلى «الحكم» و ضميرا «له» في الموضوعين راجعان إلى «الفعل» أو إلى «موضوع واحد» باعتبار قربه إلى الضمير، و المعنى واحد، و قوله: «فلا يكون» تفريع على اعتبار النّظر العرفى في الاستصحاب.

(٥). غرض هذا المستشكل إسقاط استصحاب ثبوت التكليف عن الاعتبار في صورته ظرفيه الزمان بمعارضته لاستصحاب عدمه، بيان: أن كلاً من ثبوت التكليف و عدمه مسبوق باليقين و الشك، فكلا ركنى الاستصحاب فى كلّ من وجود التكليف

=====

(-). لا- يخفى أنه لا- وقع لهذا الإشكال أصلا بعد حصر الاعتبار فى النّظر العرفى و إسقاط النّظر العقلى عن الاعتبار فى باب الاستصحاب، ضروره أن دليل الاستصحاب مع الغض عن المعارضه أيضا لا يشملها، و مع قصور الدليل عن شموله له لا تصل النوبه إلى المعارضه. و ظننى أن التعرض له تمهيد لرد كلام الفاضل النراقى تبعا للشيخ (قد هما) الذى تعرض له و لما يتوجه عليه من الإشكال فلاحظ.

ص: ٤٢٨

لثبوت كلا النظريين (١) و يقع التعارض بين الاستصحابين كما قيل (٢).

فانه يقال (٣): إنما يكون

و عدمه موجود، فيجرى فيهما الاستصحاب، و يسقط 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 معلوما و انتقض في قطعه من الزمان قطعا، و لم يعلم انتقاضه فيما بعده، فبعد انقضاء ذلك الزمان يشك في وجود الحكم، لاحتمال بقائه و عدم اختصاصه بذلك الزمان، فيستصحب وجوده. كما أنه يشك في بقاء عدمه الأزلي، حيث ان المعلوم انتقاضه هو العدم في خصوص تلك القطعه من الزمان، و انتقاضه في غيرها مشكوك فيه، فيستصحب عدمه، و يسقط الاستصحابان بالتعارض.

\*\*\*\*\*

(١). و هما نظر العرف و نظر العقل، كما اعترف بوجود هذا النظر العقلي بقوله:

«نعم لو كانت العبره في تعيين الموضوع بالدقه... إلخ» فيجرى الاستصحاب الوجودي للنظر العرفي و العدمي للنظر العقلي.

(٢). القائل هو الفاضل النراقي (قده) في المناهج، حيث قال فيما حكى عنه: «إذا علم أن الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة، و علم أنه واجب إلى الزوال، و لم يعلم بوجوبه فيما بعده، فنقول: كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة و فيه إلى الزوال و بعده معلوما قبل ورود أمر الشارع، و علم بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة و علم ارتفاعه، و التكليف بالجلوس فيه قبل الزوال، و صار بعده موضع شك، فهاهنا شك و يقينان، و ليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى من إبقاء حكم الآخر» و حاصله كما أوضحناه آنفا: معارضه استصحاب وجود الحكم الثابت قبل زوال يوم الجمعة باستصحاب عدمه الأزلي.

(٣). هذا دفع الإشكال، توضيحه: أن اعتبار نظري العقل و العرف في باب الاستصحاب منوط بشمول أدلته لهما حتى يوجب شمولها لكلا النظريين وقوع التعارض بين النظريين. لكنه ليس فيها لفظ يشملهما و يجمعهما، بل يستحيل ذلك،

ص: ٤٢٩

ذلك (١) لو كان في الدليل ما بمفهومه يعم النظرين، و إلا (٢) فلا يكاد يصح إلا إذا سيق بأحدهما، لعدم إمكان الجمع بينهما، لكمال المنافاه بينهما (٣)، و لا يكون في أخبار الباب (٤) ما بمفهومه

لأنه بناء على القيديه لا يكون رفع اليد عن الحكم فيما بعد ذلك الزمان نقضا للحكم السابق، و بناء على الظرفيه يكون رفع اليد عنه بعد ذلك الزمان نقضا له. فبناء على اعتبار النظرين يلزم التناقض، إذ رفع اليد نقض و ليس بنقض. فلا بد أن تكون العبره بأحد النظرين و هو نظر العرف كما تقدمت الإشاره إليه، و يأتي تفصيله في خاتمه هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

و بيان آخر أفاده في حاشيه الرسائل: أن لحاظ تقييد الجلوس بالزوال غير لحاظ إطلاقه، و هذان اللحاظان يمتنع اجتماعهما، فلا بد أن يكون الدليل بأحد اللحاظين، كما أنه لا يمكن أن يكون مهملًا، إذ لازمه سقوطه عن الاعتبار، قال:

«و كأن المتوهم - أي الفاضل النراقي - نظر في كل استصحاب إلى لحاظ، و غفل عن امتناع الجمع بينهما» و يستفاد هذا من عباره الشيخ أيضا، فراجع الرسائل.

و الحاصل: أنه بناء على ظرفيه الزمان لا- يجرى إلا- استصحاب الوجود، و لا- يجرى استصحاب العدم حتى يرد عليه إشكال المعارضه.

\*\*\*\*\*

(١). أي: تعارض الاستصحابين إنما يكون فيما إذا عم الدليل بمفهومه كلا النظرين.

(٢). أي: و إن لم يكن في الدليل ما بمفهومه يعم النظرين فلا- يصح جريان الاستصحاب إلا- بلحاظ أحد النظرين و هو النظر العرفي، إذ الخطابات ملقاه إليهم.

(٣). هذا الضمير و ضميرا «بينهما، بأحدهما» راجعه إلى النظرين، و وجه كمال المنافاه بين النظرين هو ما عرفت من التناقض، و قوله: «لعدم إمكان الجمع بينهما» تعليل لقوله: «فلا يكاد يصح الا... إلخ».

(٤). و لو فرض ظهور دليل في ذلك فلا بد من رفع اليد عنه، لما مر من امتناع

يعمّهما (١) فلا يكون هناك إلا استصحاب واحد و هو استصحاب الثبوت فيما إذا أخذ الزمان ظرفا، و استصحاب العدم فيما أخذ قيّدا، لما (٢) عرفت من أن العبره في هذا الباب (٣) بالنظر العرفي، و لا شبهه (٤) في أن الفعل فيما بعد ذاك الوقت مع ( معه ) قبله متحد في الأول (٥) و متعدد

الأخذ بالنظرين معا، و ضمير «بمفهومه» راجع إلى «ما» الموصول المراد به الخبر.

\*\*\*\*\*

(١). أى: يعم النظر العرفي و العقلي.

(٢). تعليل لقوله: «فلا- يكون هناك إلا- استصحاب واحد» و حاصل التعليل كما تقدم هو: أن العبره في تعيين الموضوع في الاستصحاب هو العرف، ففيما إذا كان الزمان بنظره ظرفا يجرى استصحاب الثبوت، و فيما إذا كان قيّدا يجرى استصحاب العدم.

و بالجمله: فالجاري في المقام استصحاب واحد، و هو إما وجودى على تقدير، و إما عدمى على آخر، لا استصحابان حتى يتعارض، فقوله: «الا استصحاب واحد» تعريض بمن يجرى استصحابين و يلقي بينهما التعارض، و قوله: «فلا يكون» نتیجه عدم دليل يعم بمفهومه النظرين.

(٣). أى: الاستصحاب، و وجه العبره بالنظر العرفي في ذلك هو كون الخطابات الشرعيه ملقاه إلى العرف، فلا بد من الرجوع إليهم في فهم معانيها.

(٤). غرضه بيان ما يفهمه العرف في الفعل المقرون بالزمان من اتحاده في صوره الظرفيه و تعدده في صوره القيديه، فالفعل مع الزمان موضوع و بدونه موضوع آخر، فلا يجرى فيه الاستصحاب، بخلاف ظرفيه الزمان، فان الفعل معه و بدونه موضوع واحد، فيجرى فيه الاستصحاب.

(٥). و هو ما إذا أخذ الزمان ظرفا، و ضمير «قبله» راجع إلى «ذلك الوقت» و «متحد» خبر «أن الفعل».

فى الثانى (١) بحسبه، ضروره (٢) أن الفعل المقيد بزمان خاص غير الفعل فى زمان آخر و لو (٣) بالنظر المسامحى العرفى. نعم  
(٤) لا يعد أن يكون

\*\*\*\*\*

(١). و هو ما إذا أخذ الزمان قيدا، و ضمير «بحسبه» راجع إلى العرف، يعنى: و لا شبهه فى أن الفعل بحسب نظر العرف متحد فى  
الأول و متعدد فى الثانى.

(٢). تعليل للتعهد فى صورته قيديه الزمان، و حاصله: أن القيد يضيق دائره موضوع الحكم و يخرج الإطلاق عن تمام الموضوعيه،  
فإذا قال الشارع: «الماء الكر لا ينفع أو عاصم» اختص الحكم بعدم الانفعال بالماء البالغ كرا دون غيره، فالموضوع و هو الماء  
الكر مغاير للماء غير الكر و لا- يتحدان. و من القيود الزمان إذ لا فرق فى القيد المأخوذ فى لسان الدليل موضوعا للحكم بين  
الزمان و غيره.

(٣). يعنى: حتى بالنظر المسامحى العرفى فضلا عن النظر الدقى العقلى، غرضه أن العرف مع سعه نظره و مسامحته فى تشخيص  
المفاهيم يحكم بتعدد الفعل المقيد بالزمان كالجلوس إلى الزوال إذا فرض تقيده بزمان آخر، فان العرف يرى تعدده و تغايره  
باعتبار تقيده بزمانين.

(٤). استدراك على قوله: «و متعدد فى الثانى» و إشاره إلى الصوره الرابعه التى أشرنا إليها فى صدر البحث عن الفعل المقيد  
بالزمان بقولنا: «ثانيتها»:

كون الزمان قيدا للحكم بنحو تعدد المطلوب... إلخ» و توضيحه: أن التعدد المانع عن الاستصحاب فى صورته قيديه الزمان إنما  
هو فيما إذا كان قيدا للحكم بنحو وحده المطلوب، و أما إذا كان بنحو تعدد المطلوب، بأن يكون الجلوس مطلقا مطلوبا، و تقيده  
بزمان خاص مطلوبا آخر بحيث لا تتلم وحده الموضوع و هو الجلوس بانقضاء ذلك الوقت، فلا مانع من جريان الاستصحاب  
فيه، بعد كون الفعل واحدا عرفا، لكون الشك شكّا فى بقاء مطلوبيته و ان كانت مطلوبيته بقاء لاستنادها إلى مصلحه فى ذات  
المطلق غير المصلحه القائمه بالمقيد بالزمان الخاصّ.

و بالجملة: فتكون إحدى صورتى التقييد - و هى التقييد بنحو تعدد المطلوب - كصوره الظرفيه فى وحده الموضوع.



بحسبه أيضا (١) متحدا فيما إذا كان الشك في بقاء حكمه من جهة الشك في أنه بنحو التعدد المطلوبى، و أن (٢) حكمه بتلك المرتبه التى كان «-» مع ذاك الوقت و إن لم يكن باقيا بعده (٣)قطعا، إلا أنه يحتمل بقاءه بما دون تلك المرتبه (٤) من مراتبه، فيستصحب (٥)

\*\*\*\*\*

(١). أى: كاتحاد الفعل فى الزمانين بنظر العقل، و ضمير «بحسبه» راجع إلى «النظر المسامحى» و الضمير المستتر فى «يكون» راجع إلى الفعل.

(٢). معطوف على «أنه» و مفسر له، و بيان لاحتمال كونه بنحو تعدد المطلوب، و ضمائر «حكمه» فى الموضعين و «أنه» راجعه إلى الفعل، يعنى: أن حكم الفعل المذى كان مع ذلك الوقت بتلك المرتبه القصوى من المطلوبيه و إن لم يكن باقيا بعد ذلك الوقت على تلك المرتبه من المطلوبيه لدخل الوقت فيها، إلا أنه يحتمل بقاءه بما دون تلك المرتبه، إذ مع القطع بعدم بقاءه بانقضاء الوقت يكون من باب وحده المطلوب دون تعدده.

(٣). أى: بعد الوقت، و ضمير «بقاؤه» راجع إلى «حكمه».

(٤). أى: المرتبه العليا من المراتب التى كان الحكم واجدا لها فى ذلك الزمان.

(٥). بدعوى: أن الحادث على فرض حدوثه يكون وجودا بقائيا بنظر العرف للموجود السابق، نظير السواد الضعيف بالنسبه إلى الشديد منه، و لا يعد بنظرهم موجودا مباينا للموجود السابق، هذا فى الأعراض الخارجيه. و يمكن أن يكون منه وجوب صلاحه الجمعه فى عصر الغيبه بناء على وجوبها التخييرى بدعوى أن هذا الوجوب عرفا وجود استمرارى لوجوبها فى عصر الحضور و إن كان ذلك الوجوب تعيينا و هذا تخييريا، فتدبر.

(-). الظاهر أن الصواب «كانت» بدل «كان» لكونه صله ل «التى» إذ المرتبه القصوى من المطلوبيه نشأت من الوقت، فكأنه قيل: «و ان حكمه بتلك المرتبه التى كانت مع ذلك الوقت... إلخ».

فتأمل جيدا (١).

إزاحه وهم (٢): لا يخفى أن الطهاره

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى منع جريان الاستصحاب فيما إذا أخذ الزمان قيده، ضروره أن القيد دخيل فى الموضوع أو المحمول، و انتفاؤه على كلا التقديرين قادح فى وحده القضية المتيقنه و المشكوكه، و مع هذا القدح كيف يجرى الاستصحاب؟ و تشابه الحكمين لفعل فى زمانين لا يوجب وحده الموضوع المصحح لجرى الاستصحاب، فان حكم الصلاه و الصوم و هو الوجوب متحد سنخا مع تغاير متعلقيهما و تباينهما. بل الشك فى القدح أيضا يمنع عن جريان الاستصحاب، لكون الشك فى وحده الموضوع موجبا للشك فى صدق النقض المانع عن صحه التمسك بدليل الاستصحاب، كما لا يخفى.

(٢). هذا الوهم من الفاضل النزاقى (قده) فانه بعد بيان تعارض استصحابى الوجود و العدم فى مثال وجوب الجلوس يوم الجمعة إلى الزوال على ما تقدم فى عبارته ذكر أمثله أخرى للتعارض المزبور:

منها: ما إذا عرض للمكلف مرض يوجب الشك فى وجوب الصوم عليه، فان استصحاب وجوب الصوم قبل عروض المرض و استصحاب عدمه الأصلي قبل تشريع وجوب الصوم يجرى و يتعارضان.

و منها: ما إذا خرج المذى من المتطهر، فانه يجرى فيه استصحاب الطهاره قبل خروجه، و استصحاب عدم جعل الوضوء سببا للطهاره بعد المذى، و يتعارضان.

و منها: ما إذا غسل ثوبه المتنجس مره و شك فى حصول الطهاره له بذلك، فانه يجرى فيه استصحاب النجاسه قبل الغسل، و استصحاب عدم كون ملاقاه البول مثلا سببا للنجاسه بعد الغسل مره، فيتعارضان و يتساقطان.

ففى هذه الأمثله و نظائرها تسقط الاستصحابات بالتعارض، إلا أن يكون هناك استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم كاستصحاب عدم جعل مشكوك الرافعيه رافعا، حيث أن منشأ الشك فى بقاء الوضوء بعد خروج المذى هو الشك فى

ص: ٤٣٤

الحدثيه (١) و الخبيثه (٢) و ما يقابلها (٣) يكون ممّا إذا وجدت بأسبابها لا يكاد يشك في بقائها إلا من قبل الشك في الرفع لها (٤) لا من قبل الشك

رافعيه المذى للطهاره، فإذا جرى الاستصحاب في عدم رافعيته منع ذلك عن جريان استصحاب عدم جعل الوضوء سببا للطهاره بعد المذى.

ثم قال الفاضل: «هذا في الأمور الشرعيه. و أما الأمور الخارجيه كالיום و الليل و الحياه و الرطوبه و الجفاف و نحوها مما لا دخل لجعل الشارع في وجودها فاستصحاب الوجود فيها حجه بلا معارض، لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها».

هذا حاصل الوهم و هو بعض كلام الفاضل (قده) و قد تعرض الشيخ له و لجملة أخرى من كلامه و دفعه بوجه ثلاثه، و المصنف (قده) اختار ثانيها هنا و سيأتي بيانه، و أشار إلى أولها في الفعل المقيد بالزمان، حيث فصل بين كونه ظرفا و قيدا بقوله: «في خصوص ما لم يؤخذ الزمان إلا ظرفا لثبوتة لا قيدا مقوما لموضوعه» و سيأتي بيانه في التعليقه الآتية بعد نقل جملة من كلام الفاضل. و أما الوجه الثالث فلم يتعرض له الماتن فمن أراد الوقوف عليه فليراجع الرسائل.

\*\*\*\*\*

(١). إشاره إلى المثال الثاني الذي ذكره الفاضل النراقي (قده) من الوضوء المتعقب بالمذى.

(٢). إشاره إلى المثال الثالث المذكور في كلام الفاضل المتقدم، و هو الشك في طهاره الثوب المتنجس المغسول مره، و لم يتعرض المصنف (قده) للمثال الأول و هو وجوب الصوم بعد عروض المرض.

(٣). أى: ما يقابل الطهاره الحدثيه هي القذاره النفسائيه المسماه بالحدث الأ-كبر و الأصغر، و ما يقابل الطهاره الخبيثه هي القذارات الصوريه و النجاسات الظاهريه التي جعل الماء و الشمس و غيرها مطهره لها. و الأولى تنبيه ضمير «يقابلها» لرجوعه إلى الطهاره الحدثيه و الخبيثه، إلا أن يرجع إلى جنس الطهاره.

(٤). توضيح هذا الجواب الذي هو مختار الشيخ أيضا يتوقف على الإشاره

إلى أمور:

الأول: أن المراد بالمقتضى فى باب الاستصحاب هو مقدار بقاء المستصحب فى الزمان، حيث إن لكل موجود إمكانى حيوانى أو نباتى أو جمادى بحسب طبعه قابليه البقاء فى عمود الزمان بمقدار جرت عليه مشيه الله تبارك و تعالى كما تقدم تفصيله فى شرح الصحيحه الأولى من صحاح زراره عند التعرض لتفصيل الشيخ و غيره فى حجيه الاستصحاب بين الشك فى المقتضى و الشك فى الرفع.

الثانى: أن إطلاق دليل السببيه - و لو مقاميا - يقتضى وجود المسبب مرسلا و بلا شرط، بحيث لو شك فى دخل شىء فى وجود المسبب صح التمسك بالإطلاق و نفى الشك فى دخل المشكوك شطرا أو شرطا فيه به.

الثالث: أن إطلاق الناقض على بعض الأحداث يدل على أمرين:

أحدهما: اقتضاء المنقوض للبقاء لو لا الناقض، فلو شك فى ارتفاعه بوجود حادث كالمذى فى المثال المذكور كان من الشك فى الرفع لا- من الشك فى المقتضى، إذ المفروض دلالة الناقض على وجود المقتضى للبقاء فى المنقوض، فلا محاله يكون الشك فى ارتفاعه من ناحيه الشك فى الرفع.

ثانيهما: أن المنقوض طهاره تامه موجه لجواز الدخول فى الصلاه و نحوها، و الناقض يرفعها و يمنع عن جواز الدخول فى المشروط بالطهاره.

إذا عرفت هذه الأمور اتضح ما فى المتن، حيث إن للأحكام الشرعيه التى هى من الموجودات الإمكانيه الحادته عند وجود أسبابها أيضا اقتضاء البقاء فى الجملة فى عمود الزمان على ما يقتضيه الأمر الأول، كما أن مقتضى إطلاق الأمر الثانى - و هو عدم تقيد أدله السببيه بالزمان - بقاء الأحكام المترتبه على أسبابها، و عدم ارتفاعها بمرور الزمان، و انحصار رافعها فى الحادث الزمانى، فلو شك فى بقائها كان ذلك من جهه الشك فى وجود الرفع أو رافعيه الموجود كما هو مقتضى الأمر الثالث، لا من جهه الشك فى وجود المقتضى، إذ الناقض الذى أطلق على

ضروره (١) أنها إذا وجدت بها كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها، كانت من الأمور الخارجيه (٢) أو الأمور الاعتباريه التي كانت لها آثار

بعض موجبات الحدث يدل على اقتضاء المنقوض للبقاء، و لزوم ترتيب أثره عليه لو لا الناقض.

و بالجملة: الأمور المذكوره تثبت سببيه التامه للأسباب و عدم اعتبار شىء وجودى أو عدمى فى تأثيرها، و اقتضاء مسيبتها للبقاء فى جميع الأزمنه الموجب لكون الشك فى ارتفاعها لأجل الشك فى الرفع، لا فى المقتضى حتى يكون مرور الزمان مفنيا لها. و عليه فلا يجرى الاستصحاب فى مثل عدم جعل الوضوء سببا للطهاره بعد المذى، إذ المفروض انتفاء الشك فى اعتبار عدم خروج المذى فى سببيه الوضوء للطهاره بالدليل الاجتهادى، فلا وجه لإجراء الاستصحاب العدمى حتى يعارض بالاستصحاب الوجودى فى الأمثله التي ذكرها الفاضل النراقى (قده) و غيرها من نظائرها.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لكون الشك فى بقائها لأجل الشك فى وجود رافعها، لا لأجل الشك فى مقدار تأثير أسبابها، و حاصل التعليل الحكم ببقاء المسبب عند وجود سببه و عدم ارتفاعه إلا بحدوث رافع، و قد عرفت تفصيل هذا المجمل قبل أسطر.

و ضميرا «أسبابها، أنها» راجعان إلى «الطهاره» و ضمير «بها» راجع إلى «أسبابها» و ضمير «لها» إلى «الطهاره».

(٢). يعنى: لا فرق فيما ذكرناه من بقاء الطهاره إذا وجدت بأسبابها و عدم ارتفاعها إلا بحدوث رافع بين كون الطهاره من الأمور الواقعيه التي كشف عنها الشارع كما احتمله بعض، و بين كونها من الأمور الاعتباريه التي اعتبرها الشارع، و على الاحتمال الأول تكون موضوعا لأحكام شرعيه، و على الثانى الذى هو مذهب الجلّ تكون بنفسها حكما شرعيا إن كان معتبرها الشرع، و إن كان معتبرها العرف كما هو ظاهر قوله: «أو الأمور الاعتباريه التي كانت لها آثار شرعيه» تكون موضوعا لأحكام شرعيه كاحتمال الأول.

ص: ٤٣٧

شرعيه (١) فلا أصل (٢) لأصالة عدم جعل الوضوء سببا للطهاره بعد المذى، و أصالة عدم جعل الملاقاه سببا للنجاسه بعد الغسل مره كما حكى عن بعض الأفاضل (٣)، و لا يكون

و كيف كان، فغرض المصنف (قده) الإشاره إلى بطلان تفصيل الفاضل النراقي بين الأمور الشرعيه و الخارجيه بتعارض استصحابى الوجود و العدم فى الأول، و جريان استصحاب الوجود فقط فى الثانى من دون جريان استصحاب العدم فيه حتى يتعارض. و وجه البطلان ما تقدم من عدم كون الشك فى المقتضى مطلقا سواء أ كان المسبب أمرا خارجيا أم اعتباريا حتى يجرى فيه استصحاب العدم و يعارض استصحاب الوجود، فاستصحاب العدم لا يجرى مطلقا من دون فرق بين كون الطهاره من الأمور الخارجيه و الاعتباريه فى أنها تبقى متى وجدت بأسبابها.

\*\*\*\*\*

(١). هذا التقييد لتصحيح جريان الاستصحاب فى الطهاره، إذ لو لم تكن موضوعا لآثار شرعيه لم يجر فيها الاستصحاب.

(٢). هذه نتيجته تأثير الأسباب فى مسيبتها بنحو الإطلاق بحيث لا يشك فى بقائها إلا من ناحيه الشك فى وجود الرفع لها، لا من جهه الشك فى مقتضيها حتى يبقى مجال لمثل أصالة عدم جعل الوضوء سببا للطهاره بعد المذى.

و الحاصل: أن غرض المصنف (قده) منع جريان مثل هذا الأصل فى الموارد المذكوره فى كلام الفاضل، لكون الشك الموضوع فى تلك الأصول شكا فى المقتضى، و المفروض أن الدليل الاجتهادى بمقتضى إطلاقه الأزمانى ينفى هذا الشك و يثبت استعداد الطهاره و نظائرها للبقاء فى سلسله الزمان، و أنها لا ترتفع إلا بحدوث رافع لها، فعدم جريان الاستصحاب العدمى فى تلك الأمثله و أشباهها إنما هو لعدم الموضوع أعنى الشك، لا لكونه شكا فى المقتضى حتى يقال بعدم قدح ذلك فى جريان الاستصحاب فيه كما هو مذهب جماعه و منهم المصنف (قده).

(٣). و هو العلامه النراقي (قده) و قد تقدم نقل بعض كلامه، و يأتى نقل بعضه الآخر فى التعليقه.

ص: ٤٣٨

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى الطهاره الحديثه و الخبثيه، فانه بعد خروج المذى يستصحب الطهاره الحديثه، و بعد غسل الثوب المتنجس مره يستصحب نجاسته، و كلاهما استصحاب وجودى، و لا يجرى فيهما استصحاب عدمى حتى يعارض الوجودى.

=====

(-). ينبغى التعرض لكلام الفاضل النراقى أزيد مما تقدم فى توضيح المتن خصوصا بعد اعتماد بعض الأجله عليه فى إنكار الاستصحاب فى الشبهات الحكميه الكليه، و لا بأس بنقل جمله مما أفاده فى المناهج أولا ثم تحقيق الأمر، قال فى محكيها: «و التحقيق أن تعارض الاستصحابين ان كان فى حكم و موضوع واحد فلا- يمكن العمل بشىء منهما، و يتساقطان، فيرجع إلى أصل البراءه و شبهه، و ذلك كما إذا قال الشارع فى ليله الجمعه: صم، و قلنا بأن الأمر للفور، و كنا متوقفين فى إفادته المره أو التكرار، فنقطع بوجود صوم يوم الجمعه، و نشك فى السبت، و فيه يتعارض الاستصحابان، لأننا كنا يوم الخميس متيقنين بعدم وقوع التكليف بصوم يوم الجمعه و لا- السبت، و بعد ورود الأمر قطعنا بتكليف صوم يوم الجمعه و شككنا فى السبت، و هذا شك مستمر من حين ورود الأمر إلى يوم السبت، فنستصحب عدم تكليف يوم السبت بالصوم. و كذا يقطع يوم الجمعه بالصوم، و يشك فى السبت فيستصحب التكليف أى وجوب الصوم، فيحصل التعارض.

فان قلت: عدم التكليف المعلوم قبل الأمر إنما يستصحب لو لا الدليل على التكليف، و استصحاب الوجوب المتيقن فى الجمعه دليل شرعى، فيرتفع عدم التكليف و ينقض اليقين باليقين. قلنا: مثله يجرى فى الطرف الآخر، فيقال: وجوب صوم الجمعه إنما يستصحب لو لا الدليل على عدمه، و استصحاب عدمه المتيقن قبل الأمر دليل شرعى، فيرتفع الوجوب.

لا يقال: ان العلم بالعدم قد انقطع، و حصل الفصل، فكيف يستصحب؟ لأننا نقول: لم يحصل فصل أصلا، بل كنا قاطعين بعدم إيجاب صوم السبت يوم الخميس، و شككنا فيه بعد الأمر و لم نقطع بوجود صومه أصلا، فيجب

استصحابه... إلى أن قال: و يعلم عدم حجيه الاستصحاب فى القسم الثالث مطلقا و هو الذى علم ثبوت الحكم فى الجملة أو فى حال و شك فيما بعده، لأنه بعد ما علم حكم فى وقت أو حال و شك فى ما بعده و ان كان مقتضى اليقين السابق و استصحاب ذلك الحكم وجوده فى الزمان الثانى أو الحاله الثانيه، لكن مقتضى استصحاب حال العقل عدمه، لأن هذا الحكم قبل حدوثه كان معلوم العدم مطلقا، علم ارتفاع عدمه فى الزمان الأول، فيبقى الباقي، مثلا إذا علم أن الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة، و علم أنه واجب إلى الزوال و لم يعلم وجوبه فيما بعده...» إلى آخر ما حكاه الشيخ عنه و قد تقدم فى التوضيح.

و مقتضى هذا الكلام و إن كان منع حجيه الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه الكليه، و لذا نسب إليه القول بالمنع مطلقا، إلا أن صريح كلامه فى المستند فى استصحاب نجاسه ما جففته الشمس التفصيل بين الأحكام التكليفيه و الوضعيه، حيث قال فى ما أورده بعض على الاستصحاب المذكور ما لفظه: «و تحقيق المقام و توضيحه: أن الأمور الشرعيه على قسمين: أحدهما ما يمكن أن يكون المقتضى لثبوت مقتضيا له فى الجملة أو إلى وقت كالوجوب و الحرمة و نحوهما، فانه يمكن إيجاب شىء أو تحريمه ساعه أو يوما أو إلى زمان أو مع وصف. و ثانيهما ما ليس كذلك، بل المقتضى لثبوت مقتضى وجوده فى الخارج، فإذا وجد فيه لا- يرتفع إلا- بمزيل... و ذلك كالملكيه... و شأن النجاسه فى الشرعيات من هذا القبيل... و على هذا فبعد ثبوت النجاسه فى الموضوع يحتاج دفعه إلى مزيل، و ما لم يعلم المزيل يستصحب»(1).

و نحوه كلامه فى العوائد(2)، حيث جعل الأحكام الوضعيه كالولاية و القضاوه و نحوهما مما يحتاج رفعها إلى مزيل، فلاحظ. و بهذا يتضح عدم صحه ما نسب إلى الفاضل النراقى من إنكار حجيه الاستصحاب فى الشبهات الحكيمه مطلقا تكليفيه



كانت أم وضعيه.

و كيف كان فقد أورد على كلامه بوجه: الأول: ما أفاده الشيخ الأعظم (قده) في أول اعتراضاته الثلاثه بقوله: «أما أولاً: فلأن الأمر الوجودي المجعول إن لوحظ الزمان قيده له أو لمتعلقه بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيد بكونه إلى الزوال شيئاً، و المقيد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلقاً للوجوب فلا مجال لاستصحاب الوجوب، للقطع بارتفاع ما علم وجوده، و الشك في حدوث ما عداه. و لذا لا يجوز الاستصحاب في مثل - صم يوم الخميس - إذا شك في وجوب صوم يوم الجمعة. و ان لوحظ الزمان ظرفاً لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم، لأنه إذا انقلب العدم إلى الوجود المردد بين كونه في قطعه خاصه من الزمان و كونه أزيد و المفروض تسليم حكم الشارع بأن المتيقن في زمان لا بد من إبقائه فلا وجه لاعتبار العدم السابق... إلخ».

و هذا الإشكال وارد عليه. و ان أمكنت المناقشه فيه تاره بما تقدم في بعض التعاليق من عدم جريان استصحاب العدم في صورته القيديه. و أخرى بابتناؤه على عموم حجيه الاستصحاب للشك في المقتضى، لكون الشك في بقاء الحكم بعد انقضاء الزمان أو زوال الوصف ناشئاً من الشك في المقتضى و هو مقدار استعداده للبقاء لا في طروء المزيل، و من المعلوم مخالفته لمختار الشيخ من عدم حجيه الاستصحاب في الشك في المقتضى. إلا أن هاتين المناقشتين لا تقدحان في ورود أصل الإشكال على كلام العلامة النراقي، فانه يعترف بأن المتيقن في زمان لا بد من إبقائه بحكم الشارع، و معه لا وجه لاعتبار العدم الأزلي.

الثاني: عدم اتصال زمان الشك باليقين، و قد تقدم تقريبه مع جوابه في العبارة المتقدمه عن المناهج.

الثالث: ما عن شيخ مشايخنا المحقق النائيني (قده) من: أن المعتبر في الاستصحاب اتصال زمان المشكوك فيه بزمان المتيقن، و هو غير متحقق في المقام

إذ اليقين بالجعل فاصل بين اليقين بعدم الجعل و زمان الشك، فالمشكوك فيه متصل بالمتيقن الثاني و هو وجود الجعل لا باليقين الأول و هو العدم، و هذا من نقض اليقين بالعدم باليقين بالوجود لا بالشك فيه، و لا مجال معه لاستصحاب عدم الجعل.

و هذا الإشكال أيضا وارد على مقاله الفاضل (قده) من تعارض بقاء المجعول و عدمه.

نعم لا يرد هذا الإشكال بناء على تقرير المعارضه بين استصحاب عدم تعلق الجعل و استصحاب بقاء المجعول، ضروره كون المتيقن من المجعول - الناقض لعدم الجعل مستمرا - هو نجاسه الماء في ظرف التغير بأحد الأوصاف الثلاثة، فيستصحب، و المتيقن من عدم الجعل هو عدم نجاسه الماء مطلقا سواء زال تغيره أم لا و المشكوك فيه هو انتقاض ذلك العدم المطلق بالوجود بسبب تشريع النجاسه لحال قبل زوال التغير، و من المعلوم أنه لم يتخلل بين اليقين بعدم الجعل مطلقا و الشك فيه إلا اليقين بوجود المجعول في ظرف التغير، و هذا اليقين بالمجعول غير فاصل بين اليقين بعدم الجعل المطلق و الشك فيه، فأركان استصحاب عدم الجعل مجتمعه، و بجريانه يتحقق التعارض مع استصحاب بقاء المجعول.

و بعبارة أخرى: المتيقن هو عدم جعل النجاسه للماء المتغير في جميع حالاته أى سواء زال تغيره بنفسه أو بعلاج أم لا. و هذا اليقين إنما ينتقض باليقين بجعل النجاسه للماء المتغير في جميع الحالات، و لا ينتقض باليقين بجعل النجاسه في خصوص حال التغير، فيتصل حينئذ زمان المشكوك - أعنى نجاسه الماء بعد زوال التغير - بزمان المتيقن و هو عدم جعل النجاسه في جميع حالات الماء.

و لعله لذا قرر بعض أعظم العصر دام ظله إشكال المعارضه بين عدم الجعل و بقاء المجعول<sup>(١)</sup> لا بين بقاء المجعول و عدمه كما يظهر من تمثيل الفاضل النراقي

بوجوب الصوم و الجلوس .

ثم تعرض دام ظله لبعض الاعتراضات و الجواب عنها، و أهمها اثنان:

الأول: أن استصحاب عدم الجعل معارض بمثله في رتبته، فان استصحاب عدم جعل الحرمة معارض باستصحاب عدم جعل الإباحه، للعلم الإجمالي بجعل أحدهما في الشريعة المقدسه، و يبقى استصحاب بقاء المجعول أعنى الحرمة بلا- معارض. و أجاب عنه بوجوه ثلاثه، فراجع كلامه.

الثاني: ما أفاده المحقق النائيني (قده) من أن استصحاب عدم الجعل غير جار في نفسه، لعدم ترتب أثر عملي عليه، إذ الجعل هو الإنشاء، و الإطاعه و العصيان من آثار المجعول، فالعلم الوجداني بالجعل غير موضوع لحكم العقل بوجوب الامتثال فضلا عن إحرازه بالأصل، فلا أثر لاستصحاب عدم الجعل كي يعارض به استصحاب بقاء المجعول.

و أجاب عنه بترتب الأثر على الجعل، فان الأحكام الشرعيه أمور اعتباريه قائمه بنفس المعبر و هو المولى، و ليست من سنخ الجواهر و الأعراض الخارجيه، و الاعتبار كما يتعلق بأمر حالي كذلك يتعلق بأمر استقبالي، و نظيره في الوضع الوصيه التمليكيه، فالحكم الإنشائي يصير فعليا بوجود موضوعه و يترتب عليه الإطاعه و العصيان، و بتحقق الموضوع خارجا ينشأ الحكم، فلا تنجيز و لا تعذير.

و حيث انه يكفى في جريان الأصل موضوعيه المستصحب للأثر في ظرف الشك و ان لم يكن ذا أثر حال اليقين به، كما يترتب الأثر على المشروط بعد وجود شرطه كالصلاه بعد الزوال، فاستصحاب عدم بقاء الجعل يرفع الأثر حال وجود الموضوع، و به يرتفع الإشكال.

أقول: ما أفاده في تقريب تعارض أصالتي عدم الجعل و بقاء المجعول يتوقف على تعدد الجعل و المجعول حقيقه حتى يفرض جريان الأصل في كل منهما، و كلامه المتقدم و إن كان صريحا في التعدد، إلا أنه ينافيه قوله في موضع آخر: «فليس

ص: ٤٤٣

جعل الحكم وإنشأؤه إلا عبارته عن اعتبار شىء على ذمه المكلف، و يتحقق المعبر بمجرد الاعتبار، بل هما أمر واحد حقيقته، و الفرق بينهما اعتبارى كالإيجاد و الوجود».

و حيث ان الإنشاء عنده هو إبراز الاعتبار النفسانى و به يتحقق المنشأ و المعبر فيشكل الأمر فى موارد تخلف أحدهما عن الآخر كما فى الواجب المشروط و بيع الفضولى، لتأخر المعبر عن زمان الإنشاء فيهما، و هذا لا يثنى مع فرضهما كالإيجاد و الوجود المتحدين حقيقته و المتعددتين باعتبار الإسناد إلى الفاعل و القابل.

و بعد تسليم اختلاف الجعل و المجعل حقيقته فالظاهر عدم جريان الاستصحاب فى الجعل، لوضوح كون منشأ الشك فى سعته و ضيقه - بعد اليقين بانتقاض العدم الأزلى باليقين بالمجعل - هو الشك فى سعة دائره المجعل و ضيقها، و باستصحاب بقاءه لا يجرى الاستصحاب فى عدم الجعل حتى يعارض استصحاب المجعل، و ذلك لحكومه استصحاب المجعل عليه كحكومه سائر الأصول السببيه على الأصول المسببيه. و عليه ففى القليل المتنفس المتمم كذا يجرى استصحاب النجاسه دون استصحاب عدم جعل النجاسه له، هذا.

مضافا إلى: ما عرفت فى تقريب إيراد الشيخ الأعظم على الفاضل التراقى (قدهما) من أن العدم المطلق قد انتقض بالوجود قطعا، فلا يقين بالعدم حتى يستصحب.

و مع الغض عما ذكرنا، فان عمدته الإشكال عليه ما تقدم عن شيخ مشايخنا الميرزا النائينى (قده) من عدم ترتب الأثر على استصحاب عدم الجعل. و جوابه مد ظله عن الإيراد غير سليم عن المناقشه، ضروره أنه بعد الاعتراف بانفكاك الجعل عن المجعل - و أن أثر الجعل ليس إلا - جواز إسناد المضمون إلى الشارع و الإفتاء على طبقه، و أثر المجعل المنوط بوجود الموضوع التنجز بالوصول - إن أريد باستصحاب بقاء الجعل التعبد ببقاء الإنشاء أى اعتبار الحرمان أو اللابديه فهو معنى عدم النسخ، و هذا لا يتوقف على تحقق الموضوع خارجا كما هو واضح، لصحه إسناد الحكم الإنشائى إلى الجاعل ما لم يعلم نسخه. و إن أريد باستصحاب

بقاء الجعل ترتيب آثار المجعول عليه حتى يجرى الاستصحاب فى الجعل بهذا اللحاظ كما أفاده مد ظله فى رد المحقق النائىنى (قده) فهو غير ظاهر، لأن ترتب الأثر على المجعول ملازم لبقاء الاعتبار والإبراز، و من المعلوم أن إبقاء نفس الإبراز تعبدا بلحاظ ترتب آثار المجعول من الأصل المثبت.

نعم إذا أريد من استصحاب بقاء الجعل ترتيب أثر نفسه من صحه إسناد المضمون إلى الشارع دون ترتيب أثر المجعول مع فرض وجود الموضوع خارجا فهو و ان كان سليما عن إشكال الإثبات، إلاّ أنه مساوق للتفكيك بين العله و معلولها، لوضوح وصول الحكم إلى مرتبه الفعلية بوجود موضوعه، و لا بد من ترتيب أثره عليه، فكيف يكتفى بترتيب أثر نفس الجعل دون المجعول؟ فلاحظ.

هذا بعض ما يتعلق بأصل دعوى تعارض استصحابى عدم الجعل و بقاء المجعول فى مطلق الشبهات الحكميه. و أما ما استثناءه فى آخر كلامه من الأحكام الترخيصيه لعدم جريان استصحاب عدم جعل الإباحه فيها «لكونها متيقنه فى صدر الإسلام، و الشريعه إنما تتكفل بيان الأحكام الإلزاميه فحسب، فلا معارض لاستصحاب المجعول» فيرد عليه أولا: أن الإباحه الشرعيه التى تعد من الأحكام الخمسه تتوقف على جعل الشارع قطعا، و لا وجه لحصر المجعول فى الأحكام الإلزاميه خاصه، و يشهد لما ذكرناه مثل قوله تعالى: (أحلت لكم بهيمه الأنعام) و (أحل لكم صيد البحر) و نحوهما مما يدل على جعلها تأسيسا.

و ثانيا: أنه أخص من المدعى، فان الاستحباب و الكراهه حكمان ترخيصيان متوقفان على جعل الشارع قطعا. و لازمه وقوع المعارضه بين استصحابى عدم الجعل و بقاء المجعول، فلاحظ.

و قد تحصل: أنه لا وجه لإنكار الاستصحاب فى الشبهات الحكميه الكليه بدعوى المعارضه المذكوره. نعم لإنكاره فيها وجه آخر و هو عدم إحراز وحده الموضوع لعنا نذكره فى الخاتمه.

: أنه كما

التنبية الخامس: الاستصحاب التعليقي

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا التنبية تعميم المستصحب للحكم الفعلي من جميع الجهات و للفعلي من بعض الجهات، و يعبر عن الأول بالحكم التنجيزي و عن الثاني بالحكم التعليقي تاره و بالتقديري أخرى، كما عبر الشيخ الأعظم (قده) عن استصحاب هذا الحكم فى التنبية الرابع بالاستصحاب التقديري تاره و التعليقي أخرى.

و كيف كان فينبغى قبل توضيح المتن التنبية على أمور ليتضح بها محل النزاع، فنقول و به نستعين:

الأول: أن المقصود بالشبهه الحكميه التى وقع الخلاف فى جريان الاستصحاب التعليقي فيها و عدمه هو خصوص ما إذا كان الحكم فيها مشروطا بشرط غير حاصل كالواجب المشروط المصطلح، فلو قيل برجوع القيود إلى المادة بحيث كان الحكم فعليا و المتعلق استقباليا كان الاستصحاب الجارى فيه تنجيزيا لا تعليقا، لفعليه الحكم حسب الفرض.

الثانى: أن حجيه الاستصحاب التعليقي منوطه باعتبار الاستصحاب فى الشبهات الحكميه الكليه كما هو كذلك عند المصنف و غيره. إذ بناء على إنكاره فيها كما عن بعض لا يجرى الاستصحاب فى الأحكام المعلقة، و إنما يجرى فى الموضوعات المعلقة لو لا الإشكال فيها من جهه أخرى.

الثالث: أن جريان الاستصحاب الوجودي يتوقف على تحقق المستصحب فى الوعاء المناسب له، فان كان من الموجودات الخارجيه فاللازم وجوده فى عالم العين. و إن كان من الأمور الاعتباريه فلا بد من وجوده فى عالم الاعتبار.

الرابع: أن المستصحب إن كان حكما شرعيا فقد يكون جزئيا أى فعليا بوجود موضوعه سواء أ كان الموضوع بسيطا أم مركبا، و لا إشكال فى جريان الاستصحاب

فيه كالشك في وجوب الحج مثلا على زيد الذي كان مستطيعا و زالت عنه استطاعته. و قد يكون كليا أى منشأ على موضوع مفروض الوجود على نهج القضايا الحقيقيه. و الشك في بقاء هذا الحكم الكلي إما أن يكون للشك في النسخ الذي يكون مع بقاء الموضوع بجميع حدوده، و إما أن يكون لتغير حال من حالات الموضوع كما في الماء المتغير الذي زال تغيره من قبل نفسه لا باتصاله بعاصم. و قد بنوا على جريان الاستصحاب التنجيزى في هذين الفرضين.

و إما أن يكون الشك في بقاء الحكم الكلي ناشئا من تبدل حال جزء الموضوع قبل تحقق جزئه الآخر، بأن كان مركبا من جزءين و تحقق أحدهما، و قبل حصول الجزء الآخر تبدل حال من حالات ذلك الجزء الموجود ثم تحقق الجزء الآخر، كمثال العصير العنبي المغلى في قوله عليه السلام: «العنب إذا غلى يحرم» حيث ان موضوع الحرمة مؤلف من العنب و الغليان، فإذا جف العنب و انقلب زيبا قبل الغليان فهذا هو مورد الاستصحاب التعليقى. و فى جريانه لإثبات حرمة العصير الزيبى خلاف، ذهب العلامة الطباطبائى (قده) - فيما حكى عن رسالته المعموله فى حكم العصير العنبي - إلى جريانه، و وافقه جمع من المحققين كالشيخ الأعظم و المصنف و شيخنا المحقق العراقى (قدس سرهم) و ذهب جمع من المتأخرين كأصحاب الرياض و المناهل و الفصول و المحقق النائينى (قدس سرهم) إلى عدم جريانه، و سيأتى وجه إنكاره.

إذا اتضح محل النزاع فى هذا التنبيه فاعلم: أن الشيخ استدل على اعتبار الاستصحاب فى الأحكام المشروطه بوجهين: أحدهما: اجتماع أركانه فى نفس الحكم كالحرمة المعلقه على الغليان فى المثال المتقدم، ضروره أن للحرمة المعلقه حظا من الوجود فى قبال عدمها المطلق قبل إنشائها.

ثانيهما: إجراء الاستصحاب التنجيزى فى الملازمه بين الحرمة و الغليان، لفعليه التلازم بينهما، لعدم إناطه صدق الشرطيه بصدق طرفيها، هذا.

و المصنف (قده) وافقه هنا و فى حاشيه الرسائل فى الوجه الأول دون الثانى لما سيظهر.

و كيف كان فإثبات اعتبار الاستصحاب فى الأحكام المعلقة منوط بالبحث فى مقامين: أحدهما فى وجود المقتضى له و هو عموم أو إطلاق أدله الاستصحاب، و الآخر فى عدم المانع أعنى معارضه الاستصحاب التعليقى فى كل مورد بالاستصحاب التنجيزى على خلاف الحكم المشروط.

و محصل ما أفاده فى المقام الأول: أنه لا فرق فى حجيه الاستصحاب بين كون المستصحب حكما فعليا - أى غير مشروط بشرط غير حاصل - و بين كونه مشروطا بشرط لم يحصل بعد، خلافا لمن زعم الفرق بينهما. و الوجه فى حجيه الاستصحاب التعليقى هو اجتماع أركانه فيه من اليقين السابق و الشك اللاحق و وجود الأثر الشرعى، فيشملة عموم أو إطلاق أدله الاستصحاب. توضيحه: أن حرمة ماء العنب و إن كانت مشروطه بالغليان، لكنها من المجعولات الشرعيه كمجعولييه أحكامه المطلقة كملكيتيه و جواز بيعه، و تلك الحرمة المشروطه معلومه، و مع عروض حاله على العنب - كصيورته زيبيا - تصير مشكوكه، لاحتمال قيام الحرمة بخصوص العنب، فيجتمع اليقين بالحرمة المشروطه التى هى حكم شرعى و الشك فى بقائها الناشى من عروض وصف الزبيبيه عليه، فيشملة دليل الاستصحاب الموجب لحرمة الزبيب أيضا إذا غلى.

و قد ظهر مما ذكرنا مورد الاستصحاب التعليقى و أن ضابطه هو كون المستصحب فيه حكما ثابتا لموضوع منوطا بوجود شرط مفقود كالغليان الذى هو شرط حرمة العصير العنبى، أو منوطا بفقد مانع موجود كما إذا أوصى شخص بمال لزيد على تقدير ترك شرب التن، فان كان زيد فقيها و صار تاجرا مثلا- قبل موت الموصى، فان الشك فى ملكيه زيد لتبدل حاله - و هو الاشتغال بالعلم - بالتجاره يكون من هذا القبيل، فيقال: «زيد مالك للمال الموصى به بعد موت الموصى الذى هو أحد



لا إشكال (١) فيما إذا كان المتيقن حكماً فعلياً مطلقاً، لا ينبغي الإشكال فيما إذا كان مشروطاً معلقاً (٢)، فلو شك «-» في مورد لأجل طروء بعض الحالات (٣)

جزأى أى موضوع الملكيه على تقدير ترك الدخان، و الآن كما كان» هذا إذا لم يعلم و لو من الخارج أن للفقيه دخلاً موضوعياً، و إلا دار الحكم مدارها و خرج عن مورد البحث.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فى حجيه الاستصحاب فيما إذا كان الحكم المتيقن فعلياً من جميع الجهات، و هو المراد بقوله: «مطلقاً» كملكيه العنب، و جواز بيعه و أكله و غيرها من التصرفات الاعتباريه و الخارجيه المجمعوله له مع وجود شرائطها.

(٢). بيان ل «مشروطاً» لكن الميّن - بالفتح - أجلى منه، لإطلاق «المعلق» على المطلق، حيث إنه انقسم إلى المعلق كما ذهب إليه الفصول، و إلى المنجز، فالإقتصار على قوله: «مشروطاً» أولى.

(٣). كعروض حاله الزبيبيه على العنب فى المثال المتقدم، فان هذه حاله منشأ الشك فى بقاء الحرمة المعلقه على الغليان.

(-). الأولى إبدال الفاء الظاهر فى التفرّيع بالواو، ضروره أن ما ذكر عقيب الفاء متمم لمورد الاستصحاب التعليقى لا نتيجه له، حيث ان مقصوده بيان مورد الاستصحاب التعليقى و هو ما إذا كان الشك فى بقاء الحكم التعليقى لطرء حال على الموضوع الموجود كعروض الزبيبيه على العنب حتى يصح استصحاب أحكامه المطلقه، إذ مع عدم الموضوع لا يصح استصحاب أحكامه الفعلية فضلاً عن المعلقه فلو كان عدم الحكم لعدم الموضوع لم يجر فيه الاستصحاب التعليقى، فلا يثبت به جواز تقليد المجتهد الميت كالشيخ الطوسى (قده) فى هذا الزمان، بأن يقال:

«ان الشيخ كان فى زمان حياته جائز التقليد و الآن كما كان» فان الشك فى جواز تقليده بعد وفاته إنما هو لانتفاء الموضوع لا لطرء حال على الموضوع كزبيبيه العنب.

عليه في (١) بقاء أحكامه، فكما (٢) (ففيما) صح استصحاب أحكامه المطلقة (٣) صح استصحاب أحكامه المعلقة، لعدم (٤) الاختلال بذلك فيما

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «شك» و ضمير «عليه» و كذا ضمائر «أحكامه» في المواضع الثلاثة راجعه إلى «مورد».

(٢). جواب «فلو» و المراد بأحكامه المطلقة هي الفعلية غير المشروطة بشئ ء سواء أ كانت تكليفية كجواز شربه و أكله و غيرهما من التصرفات الخارجيه، أم وضعيه كملكيتها و صحه بيعه و هبته و صلحه و غيرها من التصرفات الاعتباريه، فكما يصح استصحاب أحكامه المطلقة إذا فرض الشك في بقائها كذلك يصح استصحاب أحكامه المشروطة التي لم يتحقق شرطها إذا شك في بقائها لطوء وصف على الموضوع.

(٣). هذا ظاهر في اعتبار وجود جميع ما يعتبر في الموضوع بالنسبه إلى أحكامه المطلقة كالعنب في المثال، فان أحكامه الفعلية التكليفية و الوضعيه المتقدمه مرتبه عليه بلا قيد، و لذا يصح استصحاب أحكامه المطلقة إذا شك في بقائها، و الاستصحاب التعليقي يجرى في هذا الموضوع الذى لم يحصل فيه القيد المعتبر في الحرمة و هو الغليان مع نشوء الشك في بقاء هذا الحكم المعلق عن التغيير الطارئ على الموضوع و هو العنب.

(٤). تعليل لقوله: «صح استصحاب أحكامه المعلقة» و قوله: «بذلك» أى بسبب التعليق، توضيحه: أن أركان الاستصحاب من اليقين بالثبوت و الشك في البقاء و وجود الأثر الشرعى موجوده في الشك في الأحكام المعلقة كوجودها في الأحكام المطلقة بناء على صحه جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه، و الوجه فى اجتماع أركانه هنا هو: أن للحكم المعلق على وجود شرط مفقود أو على فقد مانع موجود نحو وجود لم يثبت لحكم موضوع آخر، مثلا- ليس للتمر حكم الحرمة إذا غلى، و يصدق عليه أنه فاقد للحرمة على تقدير الغليان. بخلاف العنب فانه واجد للحرمة على هذا التقدير، و اليقين بهذا الحكم المشروط و الشك فى

ص: ٤٥٠

اعتبر في قوام الاستصحاب من (١) اليقين ثبوتا (٢) و الشك بقاء.

و توهم (٣) أنه لا وجود

بقائه مما يصدق عليه اليقين بشيء و الشك فيه، فيشملة عموم أو إطلاق دليل الاستصحاب. و لا دليل على اعتبار فعلية الحكم المتيقن بحيث تقدر تعليقه في الاستصحاب.

و بالجملة: فالمقتضى لجريان الاستصحاب التعليقي موجود و المانع مفقود، حيث ان ما ذكره مانعا ليس صالحا للمانع.

\*\*\*\*\*

(١). بيان ل «ما» الموصول، فقوام الاستصحاب هو اليقين بالوجود و الشك في البقاء.

(٢). التعبير بالثبوت دون الوجود للتعميم لجميع المستصحابات حتى العدمية، حيث إن لها نحو تقرير. و بالجملة: مختار المصنف (قده) هو ما نسب إلى المشهور من حجيه الاستصحاب التعليقي خلافا لجماعه.

(٣). استدلال المنكرون لحجيه الاستصحاب التعليقي بوجوه يرجع بعضها إلى عدم المقتضى للاستصحاب و بعضها إلى وجود المانع عنه، هذا أولها، و هو يرجع إلى عدم المقتضى له، و هو المنسوب إلى صاحب الرياض (قده) قال ولده العلامة (ره) في محكي المناهل في رد تمسك السيد العلامة الطباطبائي (قده) على حرمة العصير من الزبيب إذا غلى بالاستصحاب، و دعوى تقديمه على استصحاب الإباحة: «انه يشترط في حجيه الاستصحاب ثبوت أمر أو حكم وضعي أو تكليفي في زمان من الأزمنة قطعاً، ثم يحصل الشك في ارتفاعه بسبب من الأسباب، و لا يكفي مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات، فالاستصحاب التقديري باطل، و قد صرح بذلك الوالد العلامة في الدرس، فلا وجه للتمسك باستصحاب التحريم في المسألة» «-» .

و محصله: عدم الوجود للمستصحب - و هو الحرمة في المثال - إذ المفروض توقفها على الغليان الذي لم يحصل بعد، مع وضوح أن وجوده في الاستصحاب

=====

(-). تعليل عدم جريان استصحاب التحريم هنا بأجنبيته عن الاستصحاب

للمعلّق (١) قبل وجود ما علّق عليه فاختلف أحد ركنيه فاسد (٢)، فان المعلّق

الوجوديّ ضروري، فالمقتضى و هو اليقين بالوجود الفعلى مفقود، و مع عدم المقتضى كيف يجرى الاستصحاب؟ فان الحكم المشروط بشرط غير حاصل لا يعدّ موجودا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: للحكم المعلق كحرمة ماء العنب المعلقه على الغليان، و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «عليه» راجع إلى «ما» الموصول، و ضمير «ركنيه» إلى «الاستصحاب».

(٢). خبر «و توهم» و دفع له و جواب عن الوجه الأول المتقدم من الوجوه التى استدل بها على عدم حجيه الاستصحاب التعليقى، و هذا الجواب مما أفاده الشيخ أيضا، و محصله: أنه يعتبر فى الاستصحاب الوجوديّ أن يكون المستصحب موجودا فى الوعاء المناسب له من الخارج أو الاعتبار، و من الفعلى و الإنشائي، و لا يعتبر خصوص الوجود الفعلى فى كل استصحاب، فإذا كان المستصحب موجودا إنشائيا و كانت فعليته منوطه بشرط غير حاصل و شك فى بقائه بسبب طروء حاله على موضوعه جاز استصحابه، لكون الوجود الإنشائي من الموجودات الاعتباريه المشروطه التى يصح استصحابها إذا شك فى بقائها. و يشهد بكون الحكم المعلق موجودا جواز نسخها و إبقائها فى لسان الدليل.

=====

التعليقى و لو مع البناء على اعتباره أولى، لأن مورد التعليقى هو الحكم المشروط بشىء، و هذا مفقود فى المقام و هو العصير الزبيبي، حيث ان مورد الحرمة المعلقه على الغليان هو الماء المتكوّن بقدرته سبحانه و تعالى فى العنب، و الزبيب فاقد له و ماؤه خارج عن ذاته و أجنبى عن حقيقته، فلا يكون غليانه موجبا لحرمته.

و بالجملة: فلا موضوع للاستصحاب التعليقى هنا، و استناد عدم جريانه إلى عدم الموضوع له أولى من استناده إلى عدم حجيته.

ص: ٤٥٢

قبله إنما لا يكون موجودا فعلا (١) لا أنه لا يكون موجودا أصلا و لو (٢) بنحو التعليق، كيف (٣)؟ و المفروض أنه (٤)

و بالجمله: فالوجود المعلق لا يعدّ معدوما، و لذا يصح أن يقال: ان الحرمة المعلقة على الغليان ثابتة لماء العنب و غير ثابتة لماء الرمان و غيره من مياه الفواكه.

و افتقار الحكم التعليقي من التكليفي و الوضعي إلى إنشاء من بيده الاعتبار أقوى شاهد على أن له حظًا من الوجود، في مقابل عدمه المطلق، إذ لو لم يوجد شيء بالإنشاء و لم ينتقض به العدم كان الإنشاء لقلقه اللسان.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن المنفى قبل وجود المعلق عليه كالغليان إنما هو الوجود الفعلى أى غير المشروط بشىء دون مطلق الوجود و لو بنحو التعليق و الاشتراط كما هو مقتضى الوجوب و الحرمة المشروطين بشرط على ما هو ظاهر الخطابات المشروطة و مختار المصنف (قده) كما تقدم فى الواجب المشروط. و ضمير «قبله» راجع إلى «وجود ما علق عليه» و ضمير «أنه» راجع إلى «المعلق» المراد به الحكم.

(٢). كلمه «لو» وصلية و قيد للمنفى، يعنى: لا أن الحكم المعلق ليس له حظ من الوجود أصلا حتى الوجود التعليقي.

(٣). غرضه إقامة الشاهد على كون الحكم المعلق موجودا لا معدوما، يعنى:

كيف لا يكون للحكم المعلق وجود أصلا؟ مع وضوح تعلق الخطاب به بمثل قوله: «ماء العنب إذا غلى يحرم» فبهذا الخطاب ينشأ الحكم التحريمى معلقا على الغليان، و من المعلوم أن المنشأ قبل الإنشاء معدوم، فلو لم يوجد بالإنشاء كان الإنشاء لغوا. نعم الموجود به وجود معلق، و هو فى وعاء الاعتبار نحو وجود، و إذا تعلق اليقين و الشك بهذا النحو من الوجود صار من صغريات كبرى الاستصحاب فيشملة دليله.

(٤). أى: أن الحكم المعلق، يعنى: و المفروض أن الحكم المعلق مورد فعلا- للخطاب الإنشائي بالتحريم كالحرمه المعلقة على الغليان، أو إنشاء الملكيه لشخص بعد موت الموصى، فان الملكيه الفعلية للموصى له غير حاصله. لكن

ص: ٤٥٣

مورد فعلا- للخطاب بالتحريم مثلا أو الإيجاب، فكان (١) على يقين منه قبل طروء الحاله، فيشك فيه بعده، و لا يعتبر (٢) في الاستصحاب إلا الشك في بقاء شىء كان على يقين من ثبوته. و اختلاف (٣) نحو ثبوته.

الملكيه المعلقه على موت الموصى موجوده فى وعاء الاعتبار. و ربما توجب هذه الملكيه المعلقه اعتباراً و وجاهه للموصى له عند العقلاء لم تكن له هذه الوجاهه قبل الوصيه.

\*\*\*\*\*

(١). بعد أن يبين أن للحكم المعلق على وجود شرط نحو وجود و ليس من المعدوم المطلق أراد أن يذكر كيفيه جريان الاستصحاب فيه، و قال: إنه كان على يقين من الحكم المعلق قبل طروء الحاله كالزبييه على العنب، فيشك في ذلك الحكم المعلق بعد عروض تلك الحاله، فضمير «منه، فيه» راجعان إلى «المعلق» و يمكن رجوعهما إلى الخطاب بالتحريم مثلا- أو الإيجاب، تحفظاً على إرجاع الضمير إلى القريب، و إلا فالمفاد واحد. و ضمير «بعده» راجع إلى «طروء».

(٢). يعنى: و لا- يعتبر فى صدق الاستصحاب غير اليقين بثبوت شىء و الشك فى بقاءه، و ذلك موجود فى المقام، لليقين بالحكم المعلق على أمر غير حاصل، و الشك فى بقاءه، لتغير حال من حالات الموضوع. فغرضه من قوله (قده):

«و لا- يعتبر فى الاستصحاب» تطبيق ما يعتبر فى الاستصحاب من اليقين و الشك فى البقاء على المقام، و أن المقتضى لجريان الاستصحاب فى الحكم التعليقى موجود كالحكم الفعلى. و اختلاف كيفيه ثبوت الحكم و وجوده من حيث الفعلية و التعليقيه ليس مانعا عن جريان الاستصحاب فى الأحكام المعلقه، فان وجود كل شىء بحسبه.

(٣). إشاره إلى ما ذكرناه من عدم مانعيه تعليقيه الحكم عن جريان الاستصحاب التعليقى، و أن اختلاف نحو ثبوت الحكم من حيث الفعلية و التعليقيه لا يوجب

تفاوتاً في أركان الاستصحاب، و ضميراً «ثبوته» في الموضوعين راجعان إلى «شىء».

\*\*\*\*\*

(١). أى: في اليقين و الشك اللذين هما ركنا الاستصحاب.

(-). لا يخفى أنه يظهر مما أفاده المصنف ضعف ما في تقارير المحقق النائيني (قدهما) في منع الاستصحاب التعليقي من «أن نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول، و لا يعقل أن يتقدم الحكم على موضوعه، و الموضوع للنجاسة و الحرمة في مثال العنب إنما يكون مركباً من جزءين العنب و الغليان، من غير فرق بين أخذ الغليان و صفا للعنب، كقوله: العنب المغلى يحرم و ينجس، أو أخذه شرطاً كقوله: العنب إذا غلى يحرم و ينجس، لأن الشرط يرجع إلى الموضوع و يكون من قيوده لا محاله، فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم، و مع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقائه، لما تقدم من أنه يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون للمستصحب نحو وجود و تقرر في الوعاء المناسب له، فوجود أحد جزأى الموضوع المركب كعدمه لا يترتب عليه الحكم الشرعي ما لم ينضم إليه الجزء الآخر. نعم الأثر المترتب على أحد جزأى المركب هو أنه لو انضم إليه الجزء الآخر لترتب عليه الأثر، و هذا المعنى مع أنه عقلي مقطوع البقاء في كل مركب وجد أحد جزأيه فلا معنى لاستصحابه»(١).

توضيح وجه الضعف: أن مناط منع جريان الاستصحاب التعليقي بنظره (قده) هو اعتبار الوجود الفعلي في الاستصحابات الوجودية و عدم كفاية الوجود التقديرى فيها كما هو مقتضى قوله: «ان نسبة الموضوع إلى الحكم نسبة العلة إلى المعلول» و قوله: «فوجود أحد جزأى الموضوع المركب كعدمه» و كذا بعض كلماته الآخر.

و لكنك قد عرفت أن للوجود المعلق كالوجود الفعلي حظاً من الوجود، و لذا يصدق «الحرام» على ماء العنب على تقدير الغليان، و لا يصدق على عصير

التمر و غيره. و كذا يصدق على زيد الموصى له «أنه مالك المال الكذائي بعد موت الموصى» و لا يصدق على عمرو الذى لم يوص له بشىء. و هذا الصديق أقوى شاهد على أن للحكم المعلق قبل حصول المعلق عليه حظا من الوجود، فاستصحاب الحكم المعلق من ناحيه الوجود لا إشكال فيه.

و أما قوله: «نعم الأثر المترتب على أحد جزأى المركب» إلى قوله:

«و هذا المعنى مع أنه عقلى مقطوع البقاء... إلخ» الذى مرجعه إلى إشكالين:

أحدهما: أن الأثر المترتب على انضمام الجزء الآخر إلى الجزء الموجود من الموضوع عقلى، و الآخر: أنه مقطوع البقاء لا مشكوك البقاء حتى يجرى فيه الاستصحاب. ففيه: أن الكلام ليس فى الشك فى ترتب الأثر على انضمام الجزء الآخر إلى الجزء الموجود من الموضوع حتى يرد عليه هذان الإشكالان.

و ببيان آخر: ليس الشك فى ترتب الأثر أعنى الحرمة على تقدير غليان ماء العنب مثلا، إذ هذا الشك لا يتصور إلا إذا كان الشك فى النسخ. و هو خلاف الفرض، إذ المفروض أن منشأ الشك فى بقاء الحرمة المعلقة هو طرؤه حاله كالزبيبه على الموضوع - و هو العنب مثلا - - موجه للشك فى بقاء الحرمة المعلقة. و من المعلوم أنها مع عروض هذه الحالة ليست معلومه البقاء و لو مع تحقق الجزء الآخر و هو الغليان، بل لا بد فى إحراز بقائها حينئذ من التثبت بالاستصحاب.

و بالجملة: فقد اتضح مما ذكرناه: أن قول المقرر (قده): «ففيما نحن فيه ليس للعنب المجرد عن الغليان أثر إلا كونه لو انضم إليه الغليان لثبت حرمة و عرضت عليه النجاسه، و هذا المعنى مما لا - شك فى بقائه فلا - معنى لاستصحابه» ليس مرتبطا بالجهه المتعلقة بالاستصحاب التعليقى، حيث ان المحجوج إلى هذا الاستصحاب ليس هو مجرد عدم تحقق الجزء الآخر أعنى الغليان الذى لا شبهه فى فعلية الحرمة بوجوده، ضروره أن ترتب فعلية الحرمة على وجوده قطعى، و ليس موردا للاستصحاب، بل مورده هو الشك فى بقاء الحكم المعلق أو المطلق،



\*\*\*\*\*

(١). بعد إثبات جريان الاستصحاب فى الحكم التعليقى كجريانه فى الحكم الفعلى نّبه على فائده جريان الاستصحاب فى جميع الموارد و منها المقام، و محصله:

أنه إذا ثبت حكم مطلق أو مشروط لموضوع فاقد لإطلاق يشمل جميع حالاته و شكك فى ثبوت ذلك الحكم لبعض حالاته المتبادله كان الاستصحاب متممًا لقصور دلاله الدليل و مثبتًا للحكم فى ظرف عدم دلاله دليله، فالاستصحاب متمم شمولى

لتبدل حال من حالات موضوعه، و أن التعليق ليس مانعا عن جريان الاستصحاب فيه، فيجرى فيه كما يجرى فى المطلق، كملكه العنب.

كما اتضح ما فى قوله (قده): «و أما حديث كون العنب و الزبيب من حالات الموضوع لا مقوماته» إلى قوله: «و الكلام فى المقام إنما هو فى مرحله الثبوت و الحدوث... إلخ» من الإشكال، فان المعيار عند المحقق النائنى و غيره فى الاستصحابات الوجوديه هو الوجود الفعلى للمستصحابات، و قد عرفت ما فيه.

و قد ظهر مما ذكرناه ضعف ما أفيد من: «عدم الوجود للمستصحب فى الاستصحاب التعليقى بناء على رجوع القيود إلى الموضوع، حيث ان الموضوع المركب قبل تحقق تمامه لا- وجود لحكمه حتى يشك فى بقاءه، فنحتاج إلى استصحابه» (( لما عرفت من أن للحكم المعلق نحو وجود فى مقابل العدم المطلق، و لا- دليل على اعتبار أزيد من هذا الوجود للمستصحب فى الاستصحاب الوجودى، فلو شكك فى سقوط حد شرب الخمر بالتوبه قبل قيام البيئه عليه فلا مانع من استصحاب وجوب الحدّ المعلق على عدم التوبه، فأى مانع من استصحاب هذا الحكم المعلق إذا شكك فى بقاءه لا لأجل النسخ، بل لعروض حاله كالتوبه أوجبت الشك فى ذلك. فالكلام كله فى أن التعليق فى الأحكام لمنعه عن فعله وجود الحكم المعلق هل هو مانع عن جريان الاستصحاب أم لا؟ و قد عرفت أن للحكم المعلق قبل حصول المعلق عليه نحو وجود يوجب صحه جريان الاستصحاب فيه لو شكك فى بقاءه.

الحكم فيما أهمل أو أجمل (١) كان (٢) الحكم مطلقاً أو معلقاً، فببركته يعم الحكم للحاله الطارئه (٣) اللاحقه كالحاله السابقه،

لدلاله الدليل الاجتهادى الميث لحكم لا يكون لدليله إطلاق يشمل جميع حالات الموضوع، فالاستصحاب بمنزله إطلاق الدليل فى إثبات الحكم الثابت بالدليل الاجتهادى لموضوع فى الجملة لذلك الموضوع فى حالاته المتبادله. و على هذا فالحرمة المعلقة على غليان ماء العنب لو شك فيها - لأجل تبدل حال العنبيه بالزبيبيه و فرض عدم دلاله دليل الحرمة على شمول الحكم لحال الزبيبيه - يجرى فيها الاستصحاب، كما يجرى فى أحكامه المطلقة كالملكيه و جواز الأكل و غيرهما من الأحكام الفعلية لو فرض شك فيها لطروء حال كالزبيبيه على العنب.

و لا يخفى أن ما أفاده بقوله: «و بالجملة» كان مما لا بد منه لإثبات حجيه الاستصحاب فى الأحكام المعلقة، و قد نبه عليه فى حاشيه الرسائل أيضاً بعنوان مقدمه الاستدلال، و لم يتعرض له الشيخ الأعظم، و لعله لوضوح الأمر.

و كيف كان فالأولى تبديل قوله: «و بالجملة» إلى ما يدل على التعليل، بأن يقال: «لأن الاستصحاب متمم لدلاله الدليل على الحكم... إلخ» و ذلك لظهور:

«بالجملة» فى كونه خلاصه لما تقدم، مع أنه لم يسبق منه هذا المطلب حتى يكون «و بالجملة» خلاصه له.

\*\*\*\*\*

(١). الإهمال هو كون المتكلم فى مقام الجعل و التشريع فقط من دون تعرض للخصوصيات الدخيله فيه، و الإجمال هو عدم بيان المراد للمخاطب و تأديته بلفظ قاصر عن تأديته، كتكلمه بلفظ مجمل لاشتراكه بين معنيين أو معان مع عدم نصب قرينه معينه على مراده.

(٢). يعنى: سواء أ كان ذلك الحكم الثابت بالدليل المهمل أو المجمل مطلقاً أى فعلياً أم معلقاً أى مشروطاً، فببركه الاستصحاب يصير الحكم عامّاً لحالات الموضوع، و ضمير «فببركته» راجع إلى الاستصحاب.

(٣). كالزبيبيه، و المراد بالحاله السابقه هى الوصف الأولى كالعنبيه.

فيحكم (١) مثلا بأن العصير الزببى يكون على ما كان عليه سابقا فى حال عنبته (٢) من أحكامه المطلقة و المعلقة (٣) لو شك فيها، فكما يحكم (٤) ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غلبانه «-» .

و بالجمله: فالاستصحاب يثبت الحكم المطلق كالملكيه أو المعلق كالحرمه للزبيب بعد أن كان نفس الدليل الاجتهادى قاصرا عن إثباتهما للزبيب، لاختصاص دلالته بالعنب الذى هو مورده.

\*\*\*\*\*

(١). هذه نتيجة تعميم الحكم ببركه الاستصحاب الذى هو بمنزله الإطلاق الأحوالى للدليل الاجتهادى.

(٢). التى هو مورد الدليل الدال على أحكامه المطلقة و المعلقة، و قوله: «من أحكامه» بيان ل «ما» الموصول.

(٣). المطلقة كالملكيه و جواز الأكل و غيرهما من التصرفات الاعتباريه و الخارجيه، و المعلقة كالحرمه المشروطه بالغليان، و كوجوب الزكاه المشروط بالنصاب فيما إذا شك فى وجوبها، لصيروره النصاب كلاً أو بعضا متعلقا للرهن.

(٤). غرضه أن وزن الحكم المعلق وزان الحكم المطلق فى جريان الاستصحاب، و التعليقيه من حيث هى ليست مانعه عن جريانه ما لم تقدر فى أركان الاستصحاب من اليقين و الشك و غيرهما.

هذا ما يتعلق بالوجه الأول على عدم حجيه الاستصحاب التعليقى و جوابه.

=====

(-). كلام المصنف (قده) إلى هنا ناظر إلى جريان الاستصحاب فى الأحكام المعلقة بمعنى رجوع القيد إلى الهيئه. و بناء على رجوعه إلى ماده و إطلاق الحكم فاختر فى حاشيه الرسائل أن جريانه أوضح حالا، قال فيها: «هذا كله لو كان الحكم حقيقه مشروطا كما هو ظاهر القضية التعليقيه. و أما لو كان القيد فى الحقيقه راجعا إلى الموضوع، بأن يكون العصير المغلى حراما، فالأمر فى صحه الاستصحاب أوضح، لأنه يكون استصحابا لما ثبت محققا و بالفعل من الحكم للمغلى من العصير

سابقا و شك فيه لاحقا... إلخ»)).

و ظاهره كما أوضحه تلميذه المحقق في حاشيته (١) هو: أن القضايا الشرعية إن كانت على نهج القضايا الخارجية التي ينشأ الحكم فيها للأفراد الموجوده بالفعل أو التي ستوجد فيما بعد فلا- فعليه للحكم قبل وجود الموضوع. و إن كانت على نهج القضايا الحقيقية التي ينشأ الحكم فيها للموضوع المفروض وجوده سواء أ كان موجودا بالفعل أم سيوجد أم لم يقدر له الوجود أصلا، فحيث إن تمام الموضوع فيها هو تقدير الوجود بلا دخل لوجوده خارجا، ففعليه الحكم و ما تقوم به ليس إلا فرض الوجود له، و هو محقق بالفعل. و لَمَّا كانت القضايا الشرعية من سنخ القضايا الحقيقية لا الخارجية فالحرمة للعصير المغلى فعليه بفرض وجوده لا- بوجوده خارجا، و المستصحب نفس هذه الحرمة بعد تبدل حال من حالات الموضوع، و لا تعليق فى الحكم حتى يشكل ببعض ما تقدم من أن فعليه الحكم بفعليه موضوعه بجميع قيوده، و الحرمة قبل الغليان إنشائه لا فعليه، و الحكم الإنشائي مما يصح سلب الحكم عنه حقيقه. و ان تقدم الجواب عنه أيضا.

أقول: لم يظهر فرق بين مثل «العصير المغلى حرام» و بين «العصير العنبى إذا غلى يحرم» و ذلك فان الأحكام الشرعية و إن كانت محموله على موضوعاتها على نهج القضايا الحقيقية التي يفرض فيها الوجود، و لا- يعتبر فيها وجود الموضوع خارجا كما فى «المستطيع يحج» و لو لم يوجد مستطيع أصلا، و ليست كالقضية الخارجية، إلا أن ذلك لا يقتضى فعليه الحكم المنشأ للموضوع المقدر وجوده قبل وجوده الخارجى، لإناطه فعليه الحكم بفعليه موضوعه بجميع ما يعتبر فيه.

و جعل الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية إنما هو لتصحيح الإنشاء قبل وجود الموضوع و كفايه فرض وجوده، لا أن الحكم فيها فعلى، لكون تمام الموضوع هو تقدير الوجود حتى لا يلزم وجود الموضوع خارجا فى فعليه الحكم. و يشهد

ان قلت: نعم (١)، ولكنه لا مجال لاستصحاب المعلق،

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الوجه الثانى من الوجوه التى احتج بها المنكرون لحجيه الاستصحاب التعليقى، و هو يرجع إلى وجود المانع عن حجيته، و محصله: أن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب الحكم الفعلى الذى هو ضد الحكم المعلق، فلا أثر لهذا الاستصحاب التعليقى مع ابتلائه دائما بالمعارض، ففى مثال العصير الزبيبي يكون حكمه الفعلى الثابت له قبل عروض الزبيبيه للعنب هو الإباحه، و بعد عروضها كما تستصحب حرمة المعلقه على الغليان كذلك تستصحب حليته المطلقه الثابته له قبل الزبيبيه، و بعد تعارض الاستصحابين يرجع إلى قاعده الحل. ففى جميع موارد الاستصحابات التعليقيه يكون الحكم الفعلى المعارض للحكم المعلق ثابتا، لعدم خلؤ الموضوع قبل حصول المعلق عليه عن الحكم لا- محاله. و عليه فقوله: «نعم» تصديق لاجتماع أركان الاستصحاب فى الاستصحاب التعليقى، و أن الثبوت التقديرى لا- يوجب تفاوتاً فى أركان الاستصحاب كما توهمه المتوهم.

و لكنه مع ذلك لا مجال لاستصحاب الحكم المعلق، لابتلائه بالمعارض دائما، فهذا الوجه راجع إلى وجود المانع عن الحجيه، كما أن الوجه السابق كان راجعا إلى عدم المقتضى لها، و ضمير «لكنه» للشأن، و ضمير «لمعارضته» راجع إلى «استصحاب» و ضمير «ضده» إلى «المعلق» و ضمير «حليته» إلى «العصير».

و قوله: «باستصحاب» متعلق ب «فيعارض».

=====

له كلمات المصنف فى عدّ مراتب أربع للأحكام الشرعيه، مع أن محط الكلام هو الأحكام المنشأه على نحو القضايا الحقيقيه لا غير.

و عليه فلم يظهر وجه أوضحه جريان الاستصحاب فى مثل «العصير المغلى حرام» من مثل «العصير العنبى إذا غلى يحرم» مع تحقق التعليق و الإناطه فى مرتبه الفعلية فى كلا- التعبيرين. و لعل مقصود المصنف أمر آخر لم نقف عليه، فتدبر فى كلامه زيد فى علو مقامه.

ص: ٤٦١

لمعارضته باستصحاب ضده المطلق، فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حلته المطلقة (١).

قلت (٢): لا يكاد يضر استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة التي شك «-» في بقاء حكم المعلق بعده (٣)،

\*\*\*\*\*

(١). أى: غير المشروطه بشىء، و هى التى كانت ثابتة له قبل الغليان، فتستصحب للشك فى ارتفاعها بالغليان.

(٢). هذا إشاره إلى دفع الوجه الثانى من الوجوه المانعه عن حجيه الاستصحاب التعليقى، و الجواب عنه، و حاصله: أن كل حكمين متضادين أنيط أحدهما بشىء فلا بد أن يناط الآخر بنقيضه، لاقتضاء تضاد الحكمين ذلك، كحرمة النكاح المنوطه بالرضاع بشرائطه المقرره، فلا محاله تكون حليه النكاح منوطه بعدم الرضاع، فيكون الرضاع غايه لحليه النكاح و شرطاً لحرمة، و من المعلوم عدم التنافى بين جعل الحل و الحرمة للنكاح بهذا النحو. ففى مثال العنب كما يكون الغليان غايه لحلته فى حال كونه عنباً، و شرطاً لحرمة فى تلك الحالة، كذلك يكون غايه و شرطاً لهما فى حال الزبيبيه، فكما يصح اجتماع الحليه المغياه بالغليان مع الحرمة المعلقة عليه قطعاً من دون تضاد بينهما فى حال العنبيه، فكذلك يصح بقاؤهما فى حال الزبيبيه استصحاباً من غير تضاد بينهما أصلاً.

و عليه فاستصحب الحرمة المعلقة يوجب انتفاء الإباحه مع فرض وجود الغليان خارجاً الذى هو شرط الحرمة و غايه أمد الحليه، فليس حكم فعلى إلا الحرمة، فلا مجال لاستصحاب الحليه الفعلية حتى يعارض استصحاب الحرمة المعلقة.

(٣). أى: بعد عروض الحالة، و ضمير «استصحابه» راجع إلى «ضده» يعنى:

لا- يكاد يضر استصحاب ضده المطلق - و هو الحليه - فى مثال العنب على نحو كان قبل عروض حاله الزبيبيه مثلاً الموجبه للشك فى بقاء الحكم المعلق و هو الحرمة

=====

(-). لما كانت تلك الحالة كالزبيبيه موجباً للشك فى بقاء الحكم المعلق

ضروره (١) أنه (٢) كان مغتياً بعدم ما علق عليه المعلق، و ما كان كذلك (٣) لا- يكاد يضر ثبوته بعده بالقطع فضلا عن الاستصحاب، لعدم (٤)

بعد عروض حاله الزببیه، و المراد بقوله: «على نحو» هو الحليه المغياہ بالغليان و من المعلوم ارتفاع الحليه بهذا النحو بحصول غايته.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا يكاد يضر» و حاصله: أن الضرر إنما يكون بين الحل و الحرمة إذا كانا مطلقين أو مشروطين بشىء واحد. و أما إذا لم يكونا كذلك - بأن كان أحدهما مطلقا و الآخر مشروطا، أو كان أحدهما مشروطا بأمر وجودى و الآخر بنقيضه كمثل العنب، حيث ان حرمة مشروطه بالغليان و حليته منوطه بعدم الغليان - فلا ضير فى اجتماعهما، لعدم تضادهما أصلا، بداهه جواز اجتماع حليه العنب منوطه بعدم الغليان مع حرمة المعلقه على الغليان، و عدم تنافيهما أصلا مع العلم بهما بهذا النحو فضلا عن ثبوتهما بالاستصحاب.

(٢). أى: أن ضده المطلق و هو الحليه، يعنى: أن الحليه كانت مغياہ بعدم الغليان الذى علق عليه الحرمة، و الحكم المغيا بعدم الغليان لا يضر ثبوته بعد عروض حاله كالزببیه للعنب بالقطع الوجدانى فضلا عن التعبد الاستصحابى، إذ لا مضاده بين هذين الحكمين المشروط أحدهما بعدم الغليان و الآخر بوجوده.

(٣). أى: كان مغتياً بعدم ما علق عليه الحكم بالحرمة، و ضميرا «ثبوته، عليه» راجعان إلى «ما» الموصول، و ضمير «بعده» إلى «عروض الحاله» و «بالقطع» متعلق ب «ثبوته» و «المعلق» صفه للحكم المحذوف المراد به الحرمة فى المثال.

(٤). تعليل لقوله: «لا يكاد يضر ثبوته» و قد اتضح آنفا وجه عدم المضاده بينهما، لاشتراط الحل بعدم الغليان و الحرمة بوجوده، و ضمير «بينهما» راجع إلى الحليه المغياہ بعدم الغليان و الحرمة المعلقه على الغليان.

=====

فالأولى أن يقال: «قبل عروض الحاله التى أوجبت الشك فى بقاء الحكم المعلق...» كما أن الصواب تعريف «حكم» ليوافق نعتة و هو «المعلق» و رعايه الإيجاز تقتضى حذف «حكم» كما صنعه قبل ذلك و بعده.

المضاده بينهما، فيكونان (١) بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا (٢) معا بالقطع قبل (٣) بلا منافاه أصلا، و قضيه ذلك (٤) انتفاء حكم المطلق بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق، فالغليان في المثال كما كان شرطا للحرمة كان غايه للحليه، فإذا شك (٥) في حرمة المعلقه بعد عروض حاله عليه شك (٦)

\*\*\*\*\*

(١). هذا متفرع على اشتراط الحكمين، يعنى: فيكون الحل المغيا بالغليان و الحرمة المشروطه به - بعد عروض وصف الزبييه الموجب للشك - مجتمعين بالاستصحاب كما كانا مجتمعين بالقطع للعنب قبل عروض حاله الزبييه عليه.

و ضمير «عروضها» راجع إلى «الحاله» و قوله: «بالاستصحاب» متعلق ب «فيكونان»

(٢). خبر «فيكونان» يعنى: فيكون وجود الحكمين بالاستصحاب بعد عروض حاله الزبييه كوجودهما معا بالقطع قبل عروض وصف الزبييه بلا منافاه بينهما أصلا كما مر آنفا، و «بالقطع» متعلق ب «كانا».

(٣). أى: قبل عروض حاله كالزبييه، و «بلا منافاه» متعلق ب «كانا».

(٤). أى: كون الحل مغيا بالغليان و الحرمة مشروطه به يقتضى انتفاء الحكم المطلق و هو الحل بمجرد ثبوت ما علق عليه الحرمة و هو الغليان، حيث إنه كما يكون شرطا للحرمة كذلك يكون غايه لأمد الحليه، فوجود الغليان رافع للحليه و موجب للحرمة.

(٥). هذا من نتائج غائيه الغليان للحليه و شرطيته للحرمة، و حاصله: أنه إذا شك في حرمة المعلقه على الغليان بعد طروء الزبييه على العنب كان ذلك مساوقا للشك في بقاء حليته المغيا به، إذ مرجع الشك إلى أن الغليان في حال الزبييه هل هو شرط و غايه كما كان كذلك في حال العنيه أم لا؟ ففي حال الزبييه يشك في حليته و حرمة بعد الغليان، للشك في شرطيته و غائيته في حال الزبييه.

(٦). جواب «إذا» و الملازمه بين هذين الشكين نشأت من وحده وزان شرطيه الغليان للحرمة و غائيته للحليه، فان كان ثبوتها له في حال الزبييه كثبوتها له في

ص: ٤٤٤



فى حليته المغياة لا محاله أيضا (١)، فيكون الشك فى حليته أو حرمة فعله بعد عروضها متحدا (٢) خارجا مع الشك فى بقاءه على ما كان عليه من الحلية و الحرمة بنحو كانتا (٣) عليه، فقضيه (٤) استصحاب حرمة

حال العنبيه فلا- إشكال فى ثبوت الحرمة الفعلية له بمجرد الغليان، و إلا- بأن شك فى ثبوتها له فى حال الزيبييه كان الحكم الفعلى من الحلية و الحرمة مشكوكا فيه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كالشك فى الحرمة، لما عرفت من الملازمه بين الشكين، و قوله:

«لا محاله» إشاره إلى الملازمه، و ضميرا «حليته، حرمة» راجعان إلى العصير، و ضمير «عروضها» إلى «حاله» و «بعد عروضها» متعلق ب «شك».

(٢). يعنى: أن الشك فى الحكم الفعلى من الحلية و الحرمة بعد طروء الزيبييه مثلا- على العنب متحد خارجا مع الشك فى بقاء العنب على ما ثبت له من الحلية المغياة و الحرمة المعلقة، و الاختلاف بينهما إنما هو فى كون أحدهما بلحاظ الحاله السابقه دون الآخر. و قوله: «متحدا» إشاره إلى رد الحكومه التى أفادها الشيخ (قده) جوابا عن إشكال معارضه الاستصحاب التعليقى مع الاستصحاب التنجيزى، و سيأتى تفصيله إن شاء الله تعالى عند التعرض لحاشيه المصنف على المقام.

(٣). أى: كانت الحرمة و الحلية على النحو المزبور، و هو كون الحرمة معلقة على الغليان و الحلية مغياة به، و ضمير «بقائه» راجع إلى العصير، و ضمير «عليه» إلى «ما» فى قوله: «ما كان عليه».

(٤). هذه نتيجة شرطيه الغليان للحرمة و غائيته للحلية، فانه بعد عروض وصف الزيبييه للعنب و تحقق الغليان خارجا يكون مقتضى استصحاب حرمة المعلقة فعليه الحرمة و انتفاء الحلية، لأنه مقتضى استصحاب حليته المغياة بغايه متحققه خارجا كما هو المفروض.

و لا- يخفى أنه يستفاد من قوله: «فقضيه استصحاب حرمة» إلى قوله: «و انتفاء حليته» الوجه الثالث من الوجوه التى استدلت بها المنكرون لحجيه

المعلقة بعد عروضها الملازم (١) لاستصحاب حليته المغياة حرمة فعلا بعد غليانه و انتفاء (٢) حليته، فانه (٣) قضيه نحو ثبوتها

الاستصحاب التعليقى، و محصله: أن الاستصحاب التعليقى من الأصول المثبتة التى لا نقول باعتبارها. بيانه: أن الحرمة المعلقة حكم شأنى، و ليست حكما فعليا حتى تكون بنفسها موردا للاستصحاب، و لا موضوعا ذا أثر شرعى حتى يجرى فيه الاستصحاب. نعم بقاء الحرمة المعلقة إلى أن يصير زيبا غالبا مستلزم عقلا لفعليه الحرمة. و ضمير «حرمة» راجع إلى العصير، و ضمير «عروضها» إلى «حاله».

\*\*\*\*\*

(١). صفه ل «استصحاب حرمة» وجه الملازمه هو شرطيه الغليان للحرمة و غائته للحليه، و استصحاب الحليه المغياة يقتضى ارتفاعها بمجرد حصول الغايه و كون الحكم الفعلى هى الحرمة.

(٢). معطوف على «حرمة» التى هى خبر «فقضيه» و ضمائر «حليته، غليانه حليته» راجعه إلى العصير، و «بعد غليانه» قيد لفعليه حرمة.

(٣). يعنى: أن ما ذكر من ثبوت الحرمة الفعلى و انتفاء الحليه المغياة هو مقتضى كيفية جعل الحكمين، إذ لازم شرطيه الغليان للحرمة و غائته للحليه هو ذلك.

و هذا إشاره إلى جواب الوجه الثالث، و محصله: أن اللوازم على قسمين: أحدهما لوازم الشىء بوجوده الواقعى كحكم العقل بضديه الأضداد الوجوديه للصلاه و استحاله اجتماعها معها كضديه النوم و الأكل مثلا للصلاه، فان الصلاه بوجودها الواقعى مضاده لهما.

ثانيهما: لوازم الشىء بمطلق وجوده من الواقعى و الظاهرى كحكم العقل بلزوم الامتثال للتكليف الثابت و لو بأماره غير علميه أو أصل، و وجوب المقدمه و حرمة الضد بناء على كونهما من الأحكام العقلية.

فان كانت اللوازم العقلية من قبيل القسم الأول لم يكن الأصل الجارى فى الملزوم مثبتا لها إلا على القول بحجيه الأصل المثبت. و إن كانت من قبيل القسم

كان (١) بدليلها أو بدليل الاستصحاب كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوى الألباب، فالتفت و (Z) لا تغفل.

الثانى كان الأصل الجارى فى ملزوماتها مثبتا لها بلا إشكال، و الحرمة الفعلية المذكوره و إن كانت من اللوازم العقلية، لكنها من القسم الثانى الثابت لما هو أعم من الواقع و الظاهر، فتترتب على الحرمة المعلقة بالغلان مطلقا من غير فرق بين ثبوتها بالدليل، كقوله: «ماء العنب إذا غلى يحرم» و بالأصل كاستصحاب حرمة المعلقة بعد صيرورته زيبيا، و سيأتى التفصيل إن شاء الله تعالى فى الأصل المثبت.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: سواء أ كان ثبوت الحكمين - اللذين أحدهما مشروط و الآخر مغيا - بدليل اجتهادى أم أصل عملى كاستصحاب، و غرضه الإشارة إلى كون الحرمة الفعلية من اللوازم العقلية لمطلق وجود الحرمة المعلقة أى الأعم من الوجود الواقعى و الظاهرى، فلا مانع من ترتبها على الحرمة المعلقة الثابتة بالاستصحاب من دون إشكال لزوم الإثبات، كعدم مانع قطعاً من ترتبها على الحرمة المعلقة الثابتة بالدليل الاجتهادى كما عرفت غير مره.

(Z). كى لا- تقول فى مقام التفصى عن إشكال المعارضه: ان الشك فى الحليه فعلا- بعد الغليان يكون مسيبا عن الشك فى الحرمة المعلقة، فيشكل بأنه لا ترتب بينهما عقلا و لا شرعا، بل بينهما ملازمه عقلا. لما عرفت من أن الشك فى الحليه أو الحرمة الفعليتين بعده متحد مع الشك فى بقاء حرمة و حليته المعلقة، و أن قضيه الاستصحاب حرمة فعلا، و انتفاء حليته بعد غليانه، فان حرمة كذلك و إن كان لازما عقلا- لحرمة المعلقة المستصحبه، إلا- أنه لانزم أعم لها كان ثبوتها بخصوص خطاب أو عموم دليل الاستصحاب، فافهم «-» .

(-). قد أشار المصنف فى هذه التعليقه إلى أمور:

الأول: الحكومه التى ادعاها الشيخ (قده) لدفع إشكال معارضه الاستصحاب التعليقى للتنجيزى، حيث قال فى التنبيه الرابع: «و الثانى - أى المعارضه المزبوره - فاسد، لحكومته استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الإباحه قبل

ص: ٤٦٧

الغليان» تقريب الحكومه على ما فى حاشيه تلميذه المحقق الآشيانى (قده) هو أنه «لا معنى للمعارضه المذكوره، إذ الأصل فى الحكم المعلق حاكم على الأصل فى ضده، فكيف يعارض معه؟ إذ الشك فى ثبوت ضده و عدمه مسبب عن الشك فى بقاءه» هذا.

و حاصله: أن الشك فى بقاء حليه ماء الزبيب المغلى ناش عن الشك فى بقاء حرمة المعلقه على الغليان، فثبوتها بالاستصحاب ينتفى الشك فى الحليه.

و يقرر الحكومه بوجوه آخر، لكن جميعها يرجع إلى التقريب المذكور فى الحاشيه المذكوره.

الثانى: الاعتراض العدى أوردته غير واحد على الحكومه المزبوره، و قد تعرض له المصنف فى حاشيه الرسائل و أشار إليه أيضا فى حاشيه الكتاب بقوله:

«فيشكل بأنه لا ترتب بينهما عقلا و لا شرعا» و حاصل الاعتراض: إنكار مبنى الحكومه و هو الترتب، و عليه أحد الشكين للآخر، و إثبات عرضيتهما و كونهما متلازمين.

توضيح ذلك: أن الشك فى بقاء الحليه ليس مسببا عن الشك فى الحرمة المعلقه، لأن التسبب يقتضى تعدد الرتبه كما هو شأن العليه و المعلوليه، و قد ثبت فى محله وحده رتبه الضدين، و أن عدم أحدهما ليس مقدمه لوجود الآخر، و كذا العكس بل هما متلازمان. و عليه فليس عدم الحرمة مقدمه و عله للحليه حتى يقال:

«ان الشك فى بقاء الحليه مسبب عن الشك فى بقاء الحرمة، و يكون الأصل الجارى فى بقاء الحرمة رافعا للحليه» بل عدم أحدهما ملازم لوجود الآخر، و مع التلازم - و عدم تعدد الرتبه و عدم تسبب أحد الشكين عن الآخر، و كونهما معلولين لعله ثالثه و هى تأثير الغليان الحاصل حال الزبيبه فى الحرمة و عدمه - يتعارض الأصلان لا محاله و ينتفى حديث الحكومه.

و لذا عدل المصنف عما أجاب به الشيخ فى رسائله و طهارته معبرا عنه فى

الأول بالحكومة، و في الثاني بالورود مع إبدال استصحاب الحرمة فيه أيضا باستصحاب النجاسة، و أجاب هو عن الإشكال بوجه آخر، و هو قوله: «لا يكاد يضر استصحابه على نحو كان قبل... إلخ» و قد مر توضيحه، و ملخصه: أن الشك في حرمة أو حليته فعلا- متحد مع الشك في بقاء الحرمة المعلقة و الحليه المغياه، و ليس شكا آخر مغايرا له، و مقتضى شرطيه الغليان للحرمة المفروض وجوده خارجا و غائيته للحليه هو ارتفاع الحليه و ثبوت الحرمة فعلا فان هذا مقتضى كيفيه جعل الحكمين و تشريعهما، هذا.

لكنك خير بأن هذا الوجه المذمى أفاده المصنف (قده) جواب عن الحكومة و عن الاعتراض المزبور، لأنه أنكر تعدد الشك فضلا عن تعدد الرتبة، و أثبت أن الشك في الحكم الفعلي من الحليه و الحرمة هو عين الشك في الحكم الذي كان بعد عروض وصف الزبييه للعب، حيث انه بعد عرضه صار كل من حليته المغياه بالغليان و حرمة المعلقه عليه مشكوكا، و بعد تحقق الغليان خارجا يكون الشك في الحكم الفعلي عين ذلك الشك لا- غيره، ضروره أن المشكوك فيه أعنى الحليه الفعلية أو الحرمة كذلك هو عين الحليه المغياه و الحرمة المعلقه قبل الغليان، فليس هنا شكان حتى يكون أحدهما سببا للآخر و حاكما عليه كما أفاده الشيخ (قده) أو يكونا متلازمين حتى يصير أصلاهما متعارضين كما هو مقصود المستشكلين على الحكومة.

ثم إن المصنف (قده) أشار إلى منع الملازمه بين الشكين التي أثبتها منكروا الحكومة في حاشيته على المتن بقوله: «لما عرفت من أن الشك في أن الحليه أو الحرمة الفعليتين بعده متحد... إلخ» حيث ان الاتحاد ينفي موضوع الملازمه المتقومه بالتعدد، و مع فرض الاتحاد لا يبقى موضوع للتلازم، كما لا يبقى موضوع للحكومة المتقومه بشيئين حاكم و محكوم، فإثبات الاتحاد ينفي موضوع كل من الحكومة و التلازم، و يدفع كليهما.

و بهذا يظهر التهافت بين كلاميه أعنى قوله: «باتحاد الشك في الحليه المغياه

مع الشك في الحرمة المعلقة» وقوله: «فان حرمة كذلك و ان كان لازما عقلا لحرمة المعلقة المستصحبه» و ذلك لاقتضاء الملازمه تعدد المشكوكين أعنى الحليه المغياه و الحرمة المعلقة، و مع هذا التعدد لا يتصور اتحاد الشكين.

مضافا إلى: أنه لا يفى بحل إشكال المعارضه، لاجتماع أركان الاستصحاب في كل من الحليه الفعلية للعنب بعد تبدله بالزبيب قبل الغليان، و الحرمة المعلقة عليه، و لمكان التضاد بين المستصحبين فالتعبد بكل منهما في ظرف الشك ينفي الآخر بالملازمه، و مقتضى استصحاب الحليه الفعلية بعد غليان الزبيب حليه العصير المغلى، كما أن مقتضى استصحاب حرمة العصير العنبي المعلقة على الغليان حرمة نقيع الزبيب. و عليه فلم يظهر وجه تحكيم استصحاب الحرمة المعلقة على استصحاب الحليه المغياه.

و قد يقال في بيان مرام المصنف: بعدم جريان الاستصحاب في الحليه الفعلية للزبيب قبل الغليان، لوجود أصل حاكم عليه، و ذلك للفرق بين حليه العنب و الزبيب، فحليه العنب المطلقه قبل الغليان لا تجتمع مع الحرمة المعلقة. و حليه الزبيب و إن كانت متيقنه، إلا أنها مردده بين كونها نفس الحليه الثابته للعنب حتى تكون مغياه بالغليان، أو أنها حادثه للزبيب بعنوانه كحليه التمر في قبال الرطب فتكون باقيه و لو بالاستصحاب، و من المعلوم انتفاء احتمال حدوث حليه أخرى بعنوان الزبيب بأصالة عدمه. فحليه الزبيب هي حليه العنب المغياه بالغليان، و هي ترتفع به، و لا تكون قابله للاستصحاب حتى يعارض بها حرمة بعد الغليان.

و هذا نظير ما تقدم في استصحاب الكلى من أن المحدث بالحدث الأصغر إذا رأى بللا مرددا بين البول و المنى فتوضأ لم يجر استصحاب كلى الحدث في حقه، لوجود الأصل الحاكم و هو أصاله عدم حدوث الجنابه. و عليه فجواب المصنف (قده) متين

جدا»

لكنه لا يخلو من تأمل، ضروره أن حليه الزبيب المغياه بالغليان مردده بين كونها نفس حليه العنب المفروض زوالها بتغير الوصف و كونها حليه حادثه بعنوان الزبيب و هى باقيه، و لا مانع من استصحاب الحليه على ما هى عليها فى نفس الأمر. و أصاله عدم حدوث حليه بعنوان الزبيب قاصره عن نفى الحليه المردده، لما تقدم فى استصحاب الكلى من أن أصاله عدم حدوث الفرد الطويل لا تصلح لنفى الكلى، لعدم الترتب الشرعى الذى هو شرط الحكومه. نعم فى مسأله المحدث بالحدث الأصغر إنما نحكم بكفايه الوضوء من جهة اندراج المورد تحت الموضوع المركب من أمر وجودى و عدمى، حيث يحرز الأول بالوجدان و الثانى بالتعبد.

و ليس فى المقام موضوع مركب لينطبق ضابطه عليه. و عليه فمشكله المعارضه باقيه بحالها، و لا ترتفع بما أفاده المصنف (قده) كما لا ترتفع بالحكومه التى ذكرها شيخنا الأعظم (قده).

فتلخص من هذا الأمر الثانى مطلبان: أحدهما بطلان الحكومه، ثانيهما:

بطلان الملازمه التى أوردوها على الحكومه.

الثالث: أن الاستصحاب ليس مثبتا حتى لا- يكون من هذه الجبهه حجه، و قد عرفت توضيحه سابقا فى توضيح قوله: «ففضيه استصحاب حرمة» و قد أشار إليه المصنف فى الهامش بقوله: «فان حرمة كذلك و ان كان لازما عقلا- لحرمة المعلقه المستصحبه... إلخ» هذا ما يتعلق بحاشيه المصنف (قده) على الكتاب.

و لا بأس بالتعرض لوجوه أخرى استدال بها المنكرون لحجيه الاستصحاب التعليقى غير الوجوه الثلاثه المتقدمه فى المتن، فنقول:

الوجه الرابع: ما فى شرح المحقق الآشتيانى (قده) من قوله: «و قد يدعى من لا- خبره له فى قبال القائلين بحجيه الاستصحاب التعليقى أن الوجود التعليقى و ان كان نحوا من الوجود، إلا- أن أخبار الاستصحاب منصرفه إلى الوجود التنجيزى و لا- تشمل الوجود التعليقى. و أنت خبير بما فيه»<sup>(١)</sup> و ضعفه ظاهر، و لذا اكتفى

فى دفعه بقوله: «و أنت خبير بما فيه» فان الانصراف إن كان لكثيره الأحكام المطلقة و قله الأحكام المعلقة، ففيه منع صغرى و كبرى. أما الصغرى فلما فيها من أن كثره المطلقة و قله المعلقة دعوى بلا- بينه، لكثيره الأحكام المعلقة، إذ لا- أقل من إناطتها بالشرائط العامه، بل جميع الأحكام معلقه، إذ المشروط بعد تحقق شرطه لا يصير مطلقا، لأن معنى الإطلاق هو عدم تقييد الحكم بوجود شىء و عدمه، و هذا مناف للاشترط و التقييد، فوجوب الحج مثلا بعد تحقق شرطه و هو الاستطاعه لا يصير مطلقا بأن يخرج الوجوب عن المشروطيه بحيث يصير وجود الاستطاعه و عدمها بالنسبه إليه و إلى ملاكه على حد سواء.

و أما الكبرى فلما فيها من: أن كثره الوجود بنفسها لا توجب الانصراف الصالح لتقييد الإطلاق، إذ الصالح منه للتقييد لا بد أن يكون بمنزله القرينه الحافه بالكلام المانع عن انعقاد ظهوره فى الإطلاق، و هذا الانصراف لو لم يقطع بعدمه فالشك فى وجوده كاف فى لزوم التمسك بالإطلاق و عدم رفع اليد عنه، لكونه من الشك فى التقييد الذى يرجع فيه إلى الإطلاق.

و إن كان الانصراف لعدم أنس الذهن بالوجود التعليقى كأنسه بالوجود التنجيزى، ففيه: أنه من الانصراف البدوى الزائل بالتأمل، و ذلك لا يصلح للتقييد أيضا، كانصراف الماء فى قوله للكوفى: «توضأ» إلى ماء الفرات، فإذا نزل بها مسافر من مصر مثلا و معه شىء من ماء مصر فهل يصح القول بعدم جواز الوضوء به لانصراف الماء إلى ماء الفرات؟ فالمتحصل: أن دعوى انصراف أخبار الاستصحاب عن الوجود التعليقى غير مسموعه.

الوجه الخامس: انتفاء الموضوع فى الاستصحاب التعليقى، و من البديهى اعتبار بقائه فى كل استصحاب، فالعنب المتبدل بالزبيب يعدّ معدوما، فلا وجه لجريان الاستصحاب التعليقى فيه. و قد أشار إلى هذا الوجه شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «نعم ربما يناقش الاستصحاب المذكور تاره بانتفاء الموضوع و هو العنب».



و فيه: أن مفروض الكلام في حجية الاستصحاب التعليقي و عدمها إنما هو فيما إذا اجتمعت فيه شرائط حجية الاستصحاب، و كان الفارق بين الاستصحاب التنجيزي و التعليقي منحصرًا في التعليقيه، ففي مثال العنب المتبدل بالزبيب إن كان التبدل به موجبًا لانتفاء الموضوع منع ذلك عن استصحاب أحكامه المطلقة كالملكيه أيضًا، و لذا قال الشيخ (قده) في دفعه: «لكن الأول لا دخل له في الفرق بين الآثار الثابته للعنب بالفعل و الثابته له على تقدير دون آخر».

الوجه السادس: أن الأصل عدم حجية الاستصحاب التعليقي، لأنه المرجع في كل ما شك في حجيته كما ثبت في محله. و فيه: أن إطلاق أدله الاستصحاب لا قصور فيه، فيشمل الاستصحاب التعليقي كما يشمل التنجيزي، و مع الإطلاق لا تصل النوبه إلى الأصل المزبور.

فتلخص من جميع ما تقدم ضعف الوجوه التي أقيمت على عدم حجية الاستصحاب التعليقي، و أن الحق حجيته، لوجود المقتضى لها و فقد المانع عنها.

تكملة: لا يخفى أن الشيخ (قده) ممن أصّر على حجية الاستصحاب التعليقي و أثبتها على من نفاها، قال تفريعًا على عدم الإشكال في حجيته و أن وجود كل شيء بحسبه ما لفظه: «فإذا قلنا: العنب يحرم ماؤه إذا غلى أو بسبب الغليان، فهناك لازم و ملزوم و ملازمه. أما الملازمه و عبارته أخرى سبب الغليان لتحريم ماء العصير فهي متحققه بالفعل من دون تعليق. و أما اللازم و هي الحرمة فله وجود مقيد بكونه على تقدير الملزوم، و هذا الوجود التقديري أمر متحقق في نفسه في مقابل عدمه، و حينئذ فإذا شككنا في أن وصف العنب له مدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه فلا أثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب و صيرورته زبيبا، فأى فرق بين هذا و بين سائر الأحكام الثابته للعنب إذا شك في بقائها بعد صيرورته زبيبا؟».

و حاصله: أن المستصحب في هذه القضية هو الحرمة المعلقة على الغليان، و أن لهذه الحرمة وجودًا مقيدًا متحققًا في نفسه في مقابل عدمه، فإذا شك في بقائه

جرى الاستصحاب فيه كجريانه فى الوجود الفعلى غير المعلق على شىء .

ثم ان الشيخ (قده) أرجع الاستصحاب التعليقى إلى التنجيزى حتى لا يرد عليه إشكال التعليقيه، حيث قال: «مع أنك قد عرفت أن الملازمه و سببيه الملزوم للآزم موجود بالفعل، وجد الملزوم أم لم يوجد، لأن صدق الشرطيه لا يتوقف على صدق الشرط، و هذا الاستصحاب غير متوقف على وجود الملزوم» وقال أيضا فى طهارته فى تاسع النجاسات فى ردّ من جعل المستصحب فى غليان ماء الزبيب حكما تعليقا: «و فيه: أن هذا ليس من الاستصحاب التعليقى، بل هو استصحاب حكم شرعى تنجيزى و هى سببيه غليانه للحرمة و استلزامه لها، فالمستصحب هو الاستلزام المنجز، لا ثبوت اللازم المعلق، و تمام الكلام فى محله».

و هاتان العبارتان صريحتان فى أن السببيه حكم فعلى منجز لا تعليق فيه، و استصحابها تنجيزى لا تعليقى، و هما تدلان على كون السببيه عنده مجعوله لا- منتزعه عن الحكم التكليفى، ضروره أن فعليتها لا- تلائم انتزاعيتها عن الحكم التكليفى الذى ليس هو موجودا فعليا، لتوقفه على الغليان فى المثال، إذ الحكم الصالح لانتزاع السببيه عنه فى المقام هى الحرمة المشروطه بالغليان، و مع عدم فعليه منشأ الانتزاع لا يعقل فعليه ما ينتزع عنه.

و لذا لا- يرد عليه ما فى تقارير المحقق النائينى (قده): «أولا: أن الملازمه و ان كانت أزيله، إلا أنك قد عرفت فى الأحكام الوضعيه عدم تعقل الجعل الشرعى للملازمه و السببيه، فلا- يجرى استصحاب السببيه فى شىء من الموارد. و ثانيا: من أن الملازمه بعد تسليم كونها من المجعولات الشرعيه فانما هى مجعوله بعد تمام الموضوع و الحكم، بمعنى أن الشارع جعل الملازمه بين العنب المغلى و بين نجاسته و حرمة، و الشك فى بقاء الملازمه بين تمام الموضوع و الحكم لا يعقل إلا بالشك فى نسخ الملازمه، فيرجع إلى استصحاب عدم النسخ و لا إشكال فيه، و هو غير الاستصحاب التعليقى المصطلح عليه. فالإنصاف: أن الاستصحاب التعليقى

=====

مما لا أساس له، و لا يرجع إلى معنى محصل»(١).

أقول: أما وجه عدم ورود الإشكال الأول فهو أنه مبني، إذ بناء على عبارتي الشيخ المتقدمين تكون السببيه مجعوله بالاستقلال، وليست منتزعه عن الحكم غير الفعلي الذي لم يتحقق شرطه حتى يقال: ان منشأ انتزاعها ليس حكما فعليا فكيف يكون ما ينتزع عنه فعليا؟ نعم يرد هذا الإشكال على الشيخ (قده) بناء على ما في الرسائل في الأحكام الوضعيه من كون السببيه منتزعه عن الحكم التكليفي و عدم استيلاء يد التشريع الاستقلالي عليها حتى تكون من المجعولات الشرعيه المستقله.

مضافا إلى: أن منشأ انتزاع السببيه هو جعل الشارع للحكم المشروط كما صرح به في الأحكام الوضعيه. و لو كان منشأ انتزاعها فعليه المنشأ المنوطه بوجود الموضوع بجميع قيوده كالعنب المغلى في مفروض البحث توجه عليه إشكال استحاله وجود الأمر الانتزاعي قبل فعليه منشئه.

و أما وجه عدم ورود الإشكال الثاني فهو: أن الشك في الاستصحاب التعليقي ليس منشؤه الشك في النسخ حتى يقال: ان الاستصحاب التعليقي أجنبي عنه، و لا أظن من أحد ادعاء رجوعه إلى استصحاب عدم النسخ. و كيف كان فلا إشكال في أن الملازمه مجعوله بين تمام الموضوع و الحكم، و المستصحب هو هذه الملازمه المجعوله، و الشك في بقائها نشأ من تبدل حال من حالات الموضوع، لا أنه نشأ من احتمال نسخها حتى يكون استصحاب الملازمه من صغريات استصحاب عدم النسخ.

و بناء على مجعوليه الملازمه بالاستقلال لا- يرد على الاستصحاب التعليقي ما تقدم سابقا في أدله المنكرين من عدم الوجود للمستصحب، و ذلك لأن المفروض كون المستصحب حينئذ نفس الملازمه التي هي من الموجودات الفعلية، لا الحرمة المعلقه على شرط غير موجود فعلا كالغليان، ضروره أن صدق القضييه الشرطيه

لا- يتوقف على وجود الشرط فعلا، فقولنا: «ان كانت الشمس طالعه كان النهار موجودا» قضيه صادقه و إن كان التكلم به فى الليل، و كذا قولنا: «ماء الزبيب إذا غلى يحرم» قضيه صادقه و ان لم يكن فعلا زبيب أو غليان أو شىء منهما، هذا.

ثم ان فى التقريرات المذكوره إشكالا آخر، و هو «مع أن القائل به لا أظن أن يلتزم بجريانه فى جميع الموارد، فانه لو شك فى كون اللباس متخذاً من مأكول اللحم أو من غيره، فالحكم بصحة الصلاه فيه تمسكا بالاستصحاب التعليقى بدعوى أن المكلف لو صلى قبل لبس المشكوك كانت صلاته صحيحه، فتستصحب الصحه التعليقيه إلى ما بعد لبس المشكوك، و الصلاه فيه، مما لا أظن أن يلتزم به القائل بالاستصحاب التعليقى، و لو فرض أنه التزم به فهو بمكان من الغرابه».

لكن لا يخفى أن عدم الالتزام بجريان الاستصحاب التعليقى فيه و فى نظائره إنما هو لإشكال المثبته، حيث ان لبس ما يؤكل إما شرط للصلاه، و إما لبس ما لا يؤكل مانع عنها، و أى واحد منهما كان تتوقف صحه الصلاه على إحرازه و لا يحرز باستصحاب الصحه أن لباسه كان واجدا للشرط و هو كونه مما يؤكل، أو فاقداً للمانع و هو كونه مما لا يؤكل، إلا على القول بحجيه الأصل المثبت.

و الحاصل: أن استصحاب الصحه - التى هى حكم - لا يثبت الموضوع و هو كون اللباس من المأكول أو من غيره. هذا إذا كان مركز الاشتراط نفس الصلاه.

و أما إذا كان نفس اللباس، فلا مجال فيه للاستصحاب أصلا لا التعليقى و لا التنجيزى لعدم الحاله السابقه له.

و أما إذا كان مركز الاشتراط نفس المصلى، فيجرى فيه الاستصحاب التنجيزى لعدم كونه لابسا لما لا يؤكل قبل لبس هذا اللباس المشكوك فيه، فيستصحب عدم لابسيته له. و كذا إذا وقع على لباسه ما يشك فى كونه من أجزاء ما لا يؤكل لحمه، فانه يجرى فيه استصحاب عدم لابسيته له، هذا.

: لا فرق

التنبية السادس: استصحاب عدم النسخ

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر تعميم حجيه استصحاب عدم النسخ بالنسبه إلى كل حكم إلهي سواء أ كان من أحكام هذه الشريعه أم من أحكام الشرائع السابقه، و اختار المصنف وفاقا لشيخنا الأعظم (قدهما) عدم اختصاص أدله الاستصحاب بما إذا كان المستصحب - حكما محتمل النسخ - من شرائع الإسلام، بل يجرى فيما إذا احتتمل نسخ حكم من أحكام الشرائع السابقه أيضا، و ذلك لوجود المقتضى و فقد المانع على ما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى. و خالف فيه جمع كالمحقق فى الشرائع و صاحبي القوانين و الفصول على ما حكى عنهما، و مثلوا له بجمله من الفروع التى ذكرها شيخنا الأعظم:

منها: مشروعيه ضمان ما لم يجب، و جهاله الجعل، استشهادا بقوله تعالى فى حكاية قصه مؤذن يوسف على نبينا و آله و عليه السلام: (و لمن جاء به حمل بعير و أنا به زعيم).

و منها: جواز الترديد فى إنشاء الزوجيه لإحدى المرأتين حكاية عن قول شعيب فى مخاطبته لموسى عليهما السلام: (انى أريد أن أنكحك إحدى ابنتى هاتين) بناء على كونه فى مقام إنشاء الزوجيه، لا الإخبار عن رغبته فى أصل التزويج.

و منها: استحباب النكاح نفسيا لخصوص من تاقث نفسه إليه فى شريعته يحيى عليه السلام. قال المحقق فى آداب عقد النكاح: «فالنكاح مستحب لمن تاقث نفسه من الرجال و النساء. و من لم تتق فيه خلاف، المشهور استحبابه... و ربما احتج المانع بأن وصف يحيى عليه السلام بكونه حصورا يؤذن باختصاص هذا الوصف بالرجحان، فيحمل على ما إذا لم تتق النفس. و يمكن الجواب بأن المدح بذلك فى شرع غيرنا لا يلزم منه وجوده فى شرعنا» و لا يخفى ظهور الجملة الأخيره فى إنكار استصحاب أحكام الشرائع السالفه.

و ينبغي تحرير محل النزاع - أى مورد جريان استصحاب عدم النسخ و عدمه - قبل توضيح المتن، فنقول: ان حقيقه النسخ عندنا لمّا كانت تقييد الحكم زمانا و كان دليل النسخ كاشفا عن انتهاء أمدّه، فلا يرجع إلى استصحاب عدم النسخ إلا بعد فرض أمرين، أحدهما: فقدان الإطلاق الأزمانى لدليل الحكم، ثانيهما: ثبوت الحكم فى الشريعه السابقه بنحو القضيه الحقيقيه لعامه المكلفين لا لخصوص تلك المله.

أما الأمر الأول فلأنه لو كان لدليل الحكم إطلاق أزمانى كان هو المرجع عند الشك فى النسخ لا الاستصحاب، لحكومته على الاستصحاب.

و بيانه: أن حكم الشريعه السابقه إما أن يكون دليله وافيًا بإثباته لعامه المكلفين فى جميع الأزمنه للتصريح بإطلاقه الأزمانى، أو ما هو كالصريح فيه، و فى مثله لا يحتمل النسخ، و هذا نظير وجوب أصل الصلاه و الصوم و نحوهما من الفرائض.

و إما أن يكون دليله وافيًا بإثباته للعموم إلى الأبد بإطلاقه المستند إلى مقدمات الحكمه، و فى مثله يحتمل النسخ بالشريعه اللاحقه، إلا أن الدافع لاحتمال النسخ هو الإطلاق لا الاستصحاب، و نسخه منوط بورود النسخ الذى هو مقيد لإطلاق الخطاب زمانا. و إما أن يكون متكفلا لثبوت الحكم فى تلك الشريعه بنحو الإجمال كـ بعض الآيات الوارده لبيان أصل تشريع الأحكام بلا نظر إلى خصوصياتها، كقوله تعالى: (كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم) حيث إنها ليست فى مقام بيان تمام ماله الدخل فى الصوم، فلو ثبت أصل الحكم فى شريعه سابقه و شك فى نسخه فى الشريعه اللاحقه فحيث إنه لا إطلاق له حتى بمعونه المقدمات كان مورد النزاع فى المقام من حيث جريان الاستصحاب فيه و عدمه.

و أما الثانى - أعنى اعتبار أن يكون الحكم ثابتا بنحو القضيه الحقيقيه - فلأنه مع ثبوته للمكلفين بنحو القضيه الخارجيه لا يجرى فيه الاستصحاب إذا شك فى بقائه لأشخاص آخرين، لاختلاف الموضوع حينئذ، و كونه من تسريه حكم موضوع إلى موضوع آخر، و من المعلوم أنه أجنبى عن الاستصحاب، فلا تعمه

أيضا (١) بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة أو الشريعة السابقة إذا شك في بقائه وارتفاعه بنسخه (٢) في هذه الشريعة، لعموم (٣) أدله الاستصحاب.

أدلته. مثلا إذا ورد حكم في التوراه بعنوان «يا أيها اليهود» و نحوه، فليس للمسلم استصحاب ذلك الحكم، لتعدد الموضوع، إلا إذا أحرز كون اليهود عنوانا مشيرا إلى كل مكلف.

ثم ان الفرق بين هذا البحث و ما سيأتي في التنبيه الثاني عشر من استصحاب النبوه هو: أن المقصود بالبحث في هذا التنبيه استصحاب بعض أحكام الشريعة السابقه بعد اليقين بورود شريعته أخرى، للشك في أن المنسوخ جميع الأحكام أو بعضها، بخلافه في التنبيه الثاني عشر، إذ المقصود بالبحث عن الاستصحاب فيه إثبات عدم منسوخيه الشريعة السابقه، و إنكار تشريع دين آخر، كإنكار اليهودى بعثه نبينا صلى الله عليه و آله و سلم اعتمادا على استصحاب نبوه موسى عليه السلام، على تقدير إرادته الأحكام الفرعيه من النبوه، لا نفس الصفه الملكوتيه القائمه بنفس النبي، و سيجى ء تفصيله هناك إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما لا- فرق في اعتبار الاستصحاب بين كون المستصحب حكما فعليا و تعليقا كذلك لا فرق في اعتباره بين كون الحكم المشكوك نسخه من أحكام هذه الشريعة و بين كونه من أحكام الشرائع السابقه إذا شك في نسخه في هذه الشريعة المقدسه.

(٢). متعلق بقوله: «و ارتفاعه» يعنى: أن يكون الشك في ارتفاعه بسبب نسخه في هذه الشريعة، لا بسبب آخر كتبدل حال من حالات الموضوع مثلا، فان ذلك أجنبي عن الشك في النسخ، فالشك في النسخ إنما يكون مع تماميه الموضوع و وجود جميع ما يعتبر فيه شطرا و شطرا.

(٣). تعليل لقوله: «لا فرق» و غرضه إقامه الدليل على حجيه استصحاب عدم النسخ في أحكام الشرائع السابقه كحجيته في أحكام هذه الشريعة، و محصله: أن

أركان الاستصحاب - وهى اليقين السابق و الشك اللاحق و وحده القضييه المتيقنه و المشكوكه و كون المستصحب حكما شرعيا - موجوده فى استصحاب الشرائع السابقه، فتشمله أدلته، لكونه من أفراد عموم مثل «لا تنقض اليقين بالشك».

و إن شئت فعبر عن عموم أدله الاستصحاب بوجود المقتضى كما عبّر به الشيخ (قده) إذ المقصود هو اجتماع أركان الاستصحاب، و لذا قيل: ان مفروض الكلام هنا إنما هو بعد تحقق جميع ما يعتبر فى الاستصحاب، و ليس محط البحث عدم اجتماع أركان الاستصحاب، بل محطه هو عدم كون المتيقن من أحكام هذه الشريعه.

لكنه محل التأمل كما يظهر من أدله المانعين.

و بالجملة: فالمصنف (قده) يدعى عموم أدله الاستصحاب، و عدم المانع عن شمولها لاستصحاب أحكام الشرائع السابقه، و ينكر صحه الوجوه التى تمسك بها المنكرون لحجتيه كما سيظهر.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «عموم» أى: و لفساد توهم... إلخ، و هذا إشاره إلى أول الوجوه التى احتج بها المنكرون لحجيه استصحاب عدم النسخ فى أحكام الشرائع السابقه، و حاصل هذا الوجه هو: أن المقتضى لجريان استصحاب عدم النسخ فيها مفقود، لاختلال أحد ركنيه من اليقين السابق أو الشك اللاحق. أما الأول - و هو الذى تعرض له الشيخ (قده) بقوله: «منها ما ذكره بعض المعاصرين من أن الحكم الثابت فى حق جماعه لا- يمكن إثباته فى حق آخرين، لتغاير الموضوع فان ما ثبت فى حقهم مثله لا نفسه» - فلكون الموضوع للأحكام أهل تلك الشرائع فلا يجرى فيها الاستصحاب بالنسبه إلى غيرهم، لتعدد الموضوع، مع بدهه تقوم الاستصحاب بوحدته، و إلا- يلزم تسريه حكم موضوع إلى موضوع آخر. و هذا ينفى اليقين بثبوت أحكام تلك الشرائع بالنسبه إلينا، فان احتمال اختصاصها بأهل تلك الشرائع كاف فى عدم حصول اليقين بثبوتها فى حقنا، و الإخلال بأول ركنى الاستصحاب. و أما الثانى فسيأتى بيانه.



لا محاله إما (١) لعدم اليقين بثبوتها في حقهم (في حقنا) وإن (٢) علم بثبوتها سابقا في حق آخرين، فلا شك (٣) في بقائها

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى اختلال الركن الأول أعني به اليقين بالثبوت المذمى هو أول وجهي التوهم، وقد عرفت توضيحه، و «لعدم» متعلق ب «اختلال» و ضمير «ثبوتها» راجع إلى «أحكام» و ضمير «حقهم» إلى ما يفهم من العبارة، و هو أهل هذه الشريعة الذين يريدون إجراء استصحاب أحكام الشرائع السابقة.

و لا- يخفى أن في بعض نسخ الكفايه «ثبوتها في حقنا» و هو الأوفق بقوله بعده: «في حق آخرين» و الظاهر أن المراد واحد، يعنى: أن المسلمين لا يقين لهم بأصل ثبوت الأحكام التي يدعى أهل الكتاب اشتغال كتبهم السماويه عليها بعد علمنا بتحريفها، كما يشهد لهذا المعنى عدده من الآيات الموبّخه لليهود على تحريمهم ما لم يحرمه الله تعالى فيما أنزله في التوراه. لكن هذا الوجه مخدوش لوفاء أحاديثنا بجملة كثيره من أحكام شريعه موسى عليه السلام، فحيث لا بد من ملاحظه خطاباتها و أنها بعنوان عام نحو «يا أيها الناس» مثلا أو بعنوان خاص نحو «يا أيها اليهود» و نحو ذلك.

فالتتيجه: أنا إما قاطعون بالبقاء على تقدير الإمضاء - كما هو حال جملة من الأحكام - و إما بالارتفاع على تقدير النسخ، كما هو حال جملة أخرى من الأحكام، فلا شك لأهل المله اللاحقه على كل حال حتى يجوز لهم استصحاب أحكام الشريعه السابقه. و قوله: «لا محاله» قيد ل «اختلال».

(٢). كلمه «و ان» وصلية، يعنى: أن اليقين بثبوت الأحكام و ان كان حاصل لأهل الشريعه السابقه و هم المقصودون بقوله: «آخرين» لكنه غير حاصل لأهل هذه الشريعه، لعدم ثبوتها في حقهم، و ضمير «ثبوتها» راجع إلى «أحكام».

(٣). هذا متفرع على عدم اليقين بثبوت أحكام تلك الشرائع لأهل هذه الشريعه، و غرضه بيان انتفاء الركن الثانى أيضا و هو الشك في البقاء بسبب عدم اليقين السابق، لأن الشك في بقاء شىء و استمراره فرع اليقين بحدوثه، و إلا كان الشك

أيضا (١) بل (٢) في ثبوت مثلها كما لا يخفى. و إما (٣) لليقين بارتفاعها (٤) بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة، فلا شك (٥) في بقائها حينئذ (٦)

في حدوثه لا في امتداده و بقاءه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما لا يقين بثبوتها، و عليه فكلما ركنى الاستصحاب من اليقين و الشك مفقود.

(٢). يعنى: 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 شكًا في بقائها بالنسبة إليهم، و من المعلوم أنه مجرى الاستصحاب، دون الشك في الحدوث، و ضمير «بقائها، ثبوتها» راجعان إلى «أحكام».

(٣). معطوف على قوله: «اما لعدم اليقين» و هذا إشاره إلى ثانى وجهى التوهم أعنى اختلال الركن الثانى و هو الشك في البقاء، و تقريبه: أن الشك في البقاء الذى هو مورد الاستصحاب مفقود في أحكام الشرائع السابقة، للقطع بارتفاعها بعد ورود هذه الشريعة، حيث إنها ناسخه لتلك الشرائع، و مع القطع بارتفاعها يختل ما هو قوام الاستصحاب أعنى الشك في البقاء.

و بالجملة: فلا مقتضى لاستصحاب عدم نسخ أحكام تلك الشرائع، إما لعدم اليقين بالحدوث بناء على تعدد الموضوع، و إما لعدم الشك في البقاء بناء على النسخ. و قد أشار إلى هذا الوجه الثانى شيخنا الأعظم بقوله: «و منها: ما اشتهر من أن هذه الشريعة ناسخه لغيرها من الشرائع، فلا يجوز الحكم بالبقاء».

(٤). أى: بارتفاع أحكام الشريعة السابقة، و «بنسخ» متعلق ب «ارتفاعها» و «بهذه» متعلق ب «بنسخ».

(٥). هذا متفرع على نسخ الشرائع السابقة بهذه الشريعة، حيث ان نتيجة النسخ القطع بعدم بقاء تلك الأحكام، و مع هذا القطع لا مقتضى لجريان الاستصحاب فيها، لانتفاء الشك في البقاء، و ضمير «بقائها» راجع إلى «أحكام».

(٦). أى: حين اليقين بارتفاع الأحكام بسبب النسخ بهذه الشريعة.

\*\*\*\*\*

(١). وصلية، يعنى: و لو سلم وجود أول ركني الاستصحاب و هو اليقين السابق بثبوت تلك الأحكام لأهل هذه الشريعة كتبوتها لنفس أهل الشريعة السابقة، لكن الركن الثاني و هو الشك في البقاء مفقود، للقطع بارتفاعها بسبب النسخ، و مع علم أهل هذه الشريعة بارتفاعها بالنسخ يرتفع الشك في البقاء الذي هو أحد ركني الاستصحاب.

(٢). أى: فساد التوهم، و محصل ما أجاب به عن أول وجهي التوهم - أعنى به اختلال اليقين بثبوت أحكام الشريعة السابقة في حق أهل هذه الشريعة - هو: أن الاختلال المزبور مبنى على تشريعها لأهل تلك الشريعة بنحو القضية الخارجيه كقوله: «أكرم هؤلاء العشرة» حيث ان الموضوع حينئذ أشخاص معينون، فتختص تلك الأحكام بالأفراد الموجوده حال تشريعها، و لا تسرى إلى غيرهم، لأنه حينئذ من تسريه حكم موضوع إلى موضوع آخر، و هو أجنبي عن الاستصحاب المتقوم بوحده الموضوع، فالإشكال على الاستصحاب من ناحيه اختلال اليقين في محله.

و أما إذا كان تشريعها بنحو القضية الحقيقيه بحيث لوحظ في مقام الجعل كلى المكلف الصادق على جميع أفراده المحققه و المقدره، كقوله تعالى: (و لله حج البيت من استطاع إليه سبيلا) فلا تختص أحكام شريعته بأهلها، بل تعم غيرهم أيضا، فإذا شك غير أهلها في نسخ حكم من تلك الأحكام جرى فيه الاستصحاب، لكونه من أفراد طبيعي المكلف الذين شملتهم الخطابات الصادره في تلك الشرائع، فاليقين بثبوتها لأهل هذه الشريعة حاصل، فلا يختل الركن الأول و هو اليقين بالثبوت، فلا مانع من هذه الجبهه من جريان استصحاب عدم نسخ حكم من أحكام الشرائع السابقه. و قد أشار الشيخ إلى هذا الجواب الذي جعله جوابا ثانيا بقوله:

«و حله: أن المستصحب هو الحكم الكلى الثابت للجماعه على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه، فان الشريعة اللاحقه لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة الأولى، إذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمهم الحكم قطعا، غايه الأمر احتمال مدخله بعض أوصافهم المعبره في موضوع الحكم، و مثل هذا لو أثر في الاستصحاب

الحكم الثابت فى الشريعة السابقه حيث كان ثابتا لأفراد المكلف كانت (١) محققه وجوداً و مقدره كما هو (٢) قضيه القضايا المتعارفه المتداوله و هى قضايا حقيقه، لا خصوص (٣) الأفراد الخارجيه كما هو قضيه القضايا الخارجيه، و إلا (٤)

لقدح فى أكثر الاستصحابات، بل فى جميع موارد الشك من غير جهه الرفع».

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: سواء أ كانت أفراد كلى المكلف محققه فعلا- و موجوده خارجا، أم مقدره أى مفروضه الوجود، كالمستطيع الكلى الذى هو موضوع لوجوب الحج، فانه شامل للمستطيع الموجود فعلا أى حين الخطاب، و لمن يوجد بعد ذلك، فكل فرد فعلى و استقبالى من أفراد كلى المستطيع يجب عليه الحج.

(٢). أى: ثبوت الحكم للأفراد الموجوده و المقدره مقتضى القضايا المتعارفه.

(٣). يعنى: لا لخصوص الأفراد الخارجيه، فقوله: «خصوص» معطوف على مقدر و هو «مطلقا» يعنى: أن الحكم الثابت فى الشريعة السابقه حيث كان ثابتا لأفراد المكلف مطلقا لا لخصوص الأفراد الخارجيه... إلخ.

(٤). أى: و إن لم تكن الأحكام الشرعيه من القضايا الحقيقه بل كانت من القضايا الخارجيه ترتب عليه لا زمان لا يمكن الالتزام بهما، أحدهما: امتناع استصحاب عدم النسخ فى أحكام هذه الشريعة أيضا بالنسبه إلى من لم يدرك صدر الإسلام، لتغير الموضوع، فان الموجود فى الأعصار المتأخره عن عصر صدوره مغاير موضوعا للموجود فى صدر الإسلام بناء على قضيه الخارجيه، مع أن من الواضح صحه جريان الاستصحاب فى أحكام هذه الشريعة فى جميع القرون و الأعصار.

ثانيهما: امتناع النسخ بالنسبه إلى غير الموجود فى وقت التشريع، و لو لم يكن موضوعا للحكم لم يصح النسخ فى حقه، و موضوعيته للحكم منوطه بكون الأحكام الشرعيه من القضايا الحقيقه، إذ لو كانت من القضايا الخارجيه لم يكن غير الموجود فى صدر الإسلام موضوعا للحكم، و كان الموضوع خصوص المدرك لأول الشريعة، و لازلزم ذلك امتناع النسخ، و امتناع الاستصحاب بالنسبه إلى من

لما صحَّ الاستصحاب في الأحكام الثابتة في هذه الشريعة، و لا النسخ (١) بالنسبة (٢) إلى غير الموجود في زمان ثبوتها كان (٣) الحكم في الشريعة السابقه ثابتا لعامه أفراد المكلف ممن وجد أو يوجد،

لم يدرك صدر الإسلام، لعدم كونه موضوعا للحكم بناء على القضييه الخارجيه.

و أما بناء على القضييه الحقيقيه فلا مانع من النسخ و الاستصحاب في حقه، لكونه موضوعا كموضوعيه من أدرك صدر الإسلام. و هذان اللزمان - أى امتناع النسخ و الاستصحاب - باطلان، و بطلانهما يكشف عن بطلان الملزوم و هو كون الأحكام من القضايا الخارجيه، فقول المصنف (قده):

«و إلا لما صح» كما أنه إشاره إلى برهان إنني على كون الأحكام الشرعيه من القضايا الحقيقيه لا الخارجيه، كذلك إشاره إلى ما أجاب به الشيخ نقضا عن إشكال اختلال اليقين بثبوت أحكام الشرع السابق بالنسبه إلى أهل هذه الشريعة بقوله: «و فيه أولا: انا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين، فإذا حرم في حقه شىء سابقا و شك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقه، فلا مانع عن الاستصحاب أصلا. و فرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقه عند تجدد اللاحقه نادر، بل غير واقع».

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «الاستصحاب» و هذا هو اللزوم الباطل الثاني المذى أوضحناه بقولنا: «ثانيهما امتناع النسخ بالنسبه إلى غير الموجود...».

كما أن قوله: «لما صحَّ الاستصحاب» هو اللزوم الباطل الأول الذي مر توضيحه بقولنا: «أحدهما امتناع استصحاب عدم النسخ في أحكام هذه الشريعة... إلخ»

(٢). قيد لكل من الاستصحاب و النسخ، يعنى: لما صحَّ كل منهما بالنسبه إلى غير الموجود في زمان... إلخ.

(٣). جواب قوله: «حيث كان» و ضمير «ثبوتها» راجع إلى «الشريعة» أو «الأحكام».

و كان (١) (Z) الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوته. و الشريعة السابقه (٢) و ان كانت منسوخه

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «كان الحكم» و حاصله: أنه بناء على كون الأحكام الإلهيه مطلقا سواء أ كانت من أحكام هذه الشريعة أم من الشرائع السابقه من القضايا الحقيقيه لا فرق في اعتبار استصحاب عدم النسخ في حق غير الموجود في زمان التشريع بين أحكام هذه الشريعة و غيرها من الشرائع، و ذلك لاجتماع ركني الاستصحاب من اليقين و الشك في كلا الموردين. و عليه فوزان استصحاب الشاك غير الموجود في زمان ثبوت الدين من الأمم السابقه في حكم من أحكامهم وزان استصحاب الشاك غير الموجود من هذه الأمه في صدر الإسلام في بقاء حكم من أحكام هذه الشريعة في صحه جريانه في كلا الموردين، لاجتماع أركانه من اليقين و الشك. و ضمير «فيه» راجع إلى الحكم في الشريعة السابقه، و ضمير «ثبوته» راجع إلى الحكم الثابت، و «لغير» قيد ل «بقاء» و «في زمان» متعلق ب «وجد».

(٢). هذا إشاره إلى بطلان ثاني وجهي التوهم، و هو اختلال الركن الثاني أعنى به الشك في البقاء، للقطع بالارتفاع بسبب النسخ. توضيح وجه البطلان:

أن انهدام الركن الثاني و هو الشك في البقاء بسبب النسخ منوط بنسخ جميع أحكام تلك الشرائع بهذه الشريعة، إذ يقطع حينئذ بارتفاعها، و لا يبقى شك في بقائها حتى تستصحب. و لكنه ممنوع، إذ ليس معنى نسخ شريعة رفع تمام أحكامها بنحو السلب الكلي، بل معنى نسخها رفعها بنحو رفع الإيجاب الكلي، فيصدق نسخ شريعة بنسخ جمله من أحكامها، ففي الحكم الذي لم يعلم نسخه يجرى الاستصحاب.

(Z). في كفايه اليقين بثبوته بحيث لو كان باقيا و لم ينسخ لعمه، ضروره صدق أنه على يقين منه فشك فيه بذلك، و لزوم اليقين بثبوته في حقه سابقا بلا ملزم.

و بالجملة: قضيه دليل الاستصحاب جريانه لإثبات حكم السابق للأحق و إسرائه إليه فيما كان يعمه و يشمله لو لا طروء حاله معها يحتمل نسخه و رفعه، و كان دليله قاصرا عن شمولها من دون لزوم كونه ثابتا له قبل طروئها أصلا كما لا يخفى.

بهذه الشريعة يقينا، إلا أنه (١) لا- يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها، ضروره (٢) أن قضيه نسخ الشريعة ليس ارتفاعها كذلك (٣)

ثم ان الشيخ (قده) أجاب أيضا عن الإشكال بهذا الوجه، حيث قال: «و فيه:

أنه إن أريد نسخ كل حكم إلهي من أحكام الشريعة السابقه، فهو ممنوع. و إن أريد نسخ البعض، فالمتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل، فيبقى غيره على ما كان عليه و لو بحكم الاستصحاب».

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: إلا- أن اليقين بالنسخ لا يوجب اليقين بارتفاع أحكام الشريعة السابقه بتمامها بحيث لا يبقى شك في بقاء حكم منها حتى يجرى فيه الاستصحاب. و ضمير «أحكامها» راجع إلى «الشريعة» و ضمير «بتمامها» إلى «أحكامها».

(٢). تعليل لعدم كون نسخ شريعته رفع جميع أحكامها بحيث لا يبقى شىء منها، توضيحه: أن نسخ الشريعة و إن كان بمعنى رفعها، و رفع الشىء عن صفحه الوجود ظاهر فى إعدامه بتمامه، فإذا كان الشىء مرآه لعدده أمور كالشريعة فرفعه عبارته عن رفع تمام تلك الأمور، و ليس هذا كالمركب الذى ينتفى بانتفاء بعض أجزائه، لأن المنفى و هو المركب كما يصدق على انتفاء كله كذلك يصدق على انتفاء بعضه، بداهه تقوم عنوان المركب بتمام أجزائه، فإذا انتفى جزء منه صدق انتفاء المركب.

و عليه فنسخ الشريعة - التى هى عنوان مشير إلى عده أحكام إلهيه - عبارته عن رفع تمام أحكامها بنحو السلب الكلى كما أرادته المستشكل.

لكنه يرفع اليد عن هذا الظاهر بلحاظ ما ورد فى اتحاد بعض ما فى هذه الشريعة مع ما فى الشرائع السابقه من الأحكام، فانه يدل على أن المراد مما دل على نسخ هذه الشريعة لما قبلها من الشرائع هو عدم بقاء تمام أحكام الشريعة المنسوخه بنحو رفع الإيجاب الكلى الذى لا ينافى الإيجاب الجزئى، لا أن المراد رفع جميع أحكامها بنحو السلب الكلى بحيث علم بارتفاع جميعها حتى يختل ثانى ركنى الاستصحاب و هو الشك فى البقاء كما يدعيه صاحب الفصول قدس سره.

(٣). أى: بتمامها، بل مقتضى نسخ الشريعة هو عدم بقاء الشريعة المنسوخه

بتمامها، و من المعلوم صدق نسخها برفع جملة من أحكامها و بقاء بعضها، فقوله:

«بل» فى مقابل «ليس ارتفاعها» و ضميرا «بقائها، بتمامها» راجعان إلى «الشريعة» و قد عرفت أن عدم بقائها بتمامها ليس هو معنى نسخ الشريعة، إذ نسخها ظاهر فى رفع تمامها، بل عدم بقائها بتمامها يستفاد من الخارج كما مر آنفا.

=====

(-). نعم يمكن توجيه ارتفاع جميع أحكام الشريعة المنسوخة بما عن سيدنا الفقيه الأعظم صاحب الوسيلة قدس سره من: «أنه بناء على تقويم كل حكم بصدوره عن نبي - بحيث يتميز الحكم الصادر من نبي عن الحكم الصادر من نبي آخر، و يكونان مجعولين بجعلين و ان كانا متماثلين كما إذا كان كلاهما من سنخ واحد كالوجوب أو الحرمة - تصح دعوى نسخ تمام أحكام الشريعة السابقة و ارتفاع جميعها.

و مماثلة بعض أحكام هذه الشريعة لها لا تكشف عن الاتحاد الموجب لبقاء بعض أحكامها، بل هو حكم جديد مجعول فى هذه الشريعة.

لكن فى هذا التوجيه ما لا يخفى، ضروره أنه مبنى على كون أمر التشريع و جعل الأحكام مفوضا إلى الأنبياء عليهم الصلاة و السلام بحيث كانوا هم المشرّعين للأحكام حتى يكون حكم كل نبي مغايرا لحكم يشرعه نبي آخر. و هذا غير ثابت بل المسلّم أن الجاعل و المشرّع هو الله تبارك و تعالى، و الأنبياء كلهم مبلغون لأحكامه عزّ و جل فالحكم الباقي من الشريعة المنسوخة فى هذه الشريعة الناسخة واحد لا تعدد و لا تغاير فيه.» هذا ملخص ما حكى عن سيدنا الأجل المتقدم رفع فى الجنان مقامه.

أقول: تفويض تشريع الأحكام إلى سائر الأنبياء غير ثابت. و أما بالنسبة إلى نبينا خاتم الرسل و سيدهم صلى الله عليه و آله و سلم فمقتضى جملة من الروايات تفويض تشريعها إليه صلى الله عليه و آله، و قد شرّع أحكاما إلزامية و غيرها فى هذا الشرع الأقدس، ففى الحسن أو الصحيح عن فضيل بن يسار عن أبى عبد الله



عليه السلام: «ان الله عزّ وجل فرض الصلاة ركعتين ركعتين عشر ركعات، فأضاف رسول الله صلى الله عليه وآله إلى الركعتين ركعتين، وإلى المغرب ركعه، فصارت عدل الفريضة لا يجوز تركهن إلا في سفر، وأفرد الركعه في المغرب فتركها قائمه في السفر والحضر، فأجاز الله عزّ وجل له ذلك كله، فصارت الفريضة سبع عشره ركعه، ثم سنّ رسول الله صلى الله عليه وآله النوافل أربعاً وثلاثين ركعه مثلى الفريضة، فأجاز الله عزّ وجل له ذلك، والفريضة والنافله إحدى وخمسون ركعه، منها ركعتان بعد العتمه جالسا تعد بركعه مكان الوتر. وفرض الله في السنه صوم شهر رمضان، و سنّ رسول الله صلى الله عليه وآله صوم شعبان وثلاثه أيام في كل شهر مثلى الفريضة، فأجاز الله عزّ وجل له ذلك. وحرم الله عز وجل الخمر بعينها وحرم رسول الله صلى الله عليه وآله المسكر من كل شراب، فأجاز الله له ذلك كله» الحديث (١).

وفى روايه إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «ان الله تبارك وتعالى أذب نبيه صلى الله عليه وآله، فلما انتهى به إلى ما أراد قال له: إنك لعلی خلق عظیم، ففوّض إليه دينه فقال: وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا، وان الله عزّ وجل فرض الفرائض ولم يقسم للجسد شيئاً، وان رسول الله صلى الله عليه وآله أطعمه السدس، فأجاز الله جلّ ذكره له ذلك، وذلك قول الله عز وجل: هذا عطاؤنا فامنن أو أمسك بغير حساب» (٢).

وفى روايه زراره عن أبي جعفر عليه السلام قال: «وضع رسول الله صلى الله عليه وآله ديه العين و ديه النفس و حرم النبيذ و كل مسكر، فقال له رجل: وضع رسول الله صلى الله عليه وآله من غير أن يكون جاء فيه شيء؟ قال: نعم ليعلم من يطيع الرسول ممن يعصيه» (٣).

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى ثانی الوجوه التي استدل بها المنكرون لحجیه استصحاب عدم نسخ حکم من أحكام الشرائع السابقه، و مرجع هذا الوجه إلى وجود المانع عن حجیته، كما أن مرجع الوجه الأول إلى عدم المقتضى لها، لاختلال ركنیه و هما اليقين و الشك. و تقريب هذا الوجه الثاني هو: أنه بعد تسليم وجود المقتضى و هو اليقين و الشك في هذا الاستصحاب لا يجرى أيضاً، لوجود المانع و هو: أنه - بعد البناء على كون نسخ شریعه رفع جمله من أحكامها و عدم بقائها بتمامها لا رفع تمامها - يحصل علم إجمالی بنسخ بعضها، و حيث ان ذلك البعض غير معلوم لنا تفصيلاً، فهو مانع عن جريان الاستصحاب في كل حکم شك في نسخه، لما ثبت في محله من عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالی، إما للمعارضه مع الاستصحاب في الطرف الآخر، و إما لمنافاته لنفس العلم مع الغض عن المعارضه، على اختلاف المسلكين في الشبهه المحصوره.

و الحاصل: أن النسخ بالمعنى المزبور و إن لم يكن قادحاً في وجود المقتضى و هو اليقين و الشك، لكنه يوجد مانعاً عن جريان الاستصحاب، و ذلك المانع هو العلم الإجمالی بنسخ بعض أحكام الشریعه السابقه كما عرفت، فانه يمنع عن جريانه.

=====

و غير ذلك من الروايات الوارده في هذا الباب، من أراد الوقوف عليها، فليراجع أصول الكافي، باب التفويض إلى رسول الله صلى الله عليه و آله و إلى الأئمه عليهم الصلاه و السلام في أمر الدين.

لكن المفوض إليه صلى الله عليه و آله أحكام خاصه تأسيسيه ليست في الشرائع السابقه حتى يقع فيها نزاع جريان استصحاب عدم النسخ فيها و عدمه.

و بالجملة: فما أفاده سيدنا الأجل المتقدم رفع في الجنان مقامه من أن جميع الأنبياء عليهم السلام مبلغون عن الله عظمت آلاؤه لا ينافى تفويض تشريع بعض الأحكام إلى سيد الأنبياء صلى الله عليه و آله مما يكون خارجاً عن حريم البحث عن استصحاب أحكام الشرائع السابقه، فتدبر.

و قد تعرض الشيخ (قده) لهذا الوجه المانع عن حجيه استصحاب عدم النسخ بقوله: «فان قلت: انا نعلم قطعا بنسخ كثير من الأحكام السابقه، و المعلوم تفصيلا منها قليل فى الغايه فيعلم بوجود المنسوخ فى غيره» و الغرض من قوله (قده):

«و المعلوم تفصيلا منها قليل» عدم انحلال العلم الإجمالى بالنسخ بما علم تفصيلا نسخه من الأحكام، لعدم كونه بمقدار المعلوم بالإجمال حتى ينحل به العلم الإجمالى، و يصير الشك فى نسخ غير المعلوم بالتفصيل بدويا موردا للاستصحاب.

و عليه فمقتضى عدم انحلال العلم الإجمالى عدم جريان استصحاب عدم النسخ فى كل حكم شك فى نسخه، لاحتمال كونه مما نسخ بهذه الشريعه، فان كل علم إجمالى منجز مانع عن جريان الاستصحاب فى أطرافه كما أشرنا إليه آنفا.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى دفع إشكال مانعيه العلم الإجمالى بالنسخ عن جريان استصحاب عدمه فيما شك فى نسخه من أحكام الشرائع السابقه. و محصل ما أفاده فى دفع الإشكال هو: أن تنجيز العلم الإجمالى حتى يمنع عن جريان الأصول فى أطرافه منوط بأمرين، أحدهما: كون مورد الأصل من أطرافه. ثانيهما: عدم انحلاله بعلم تفصيلى، فمع اختلال هذين الأمرين لا يكون العلم الإجمالى مانعا عن جريان الأصول فى أطرافه. و هذا الأمر الثانى مفقود فى المقام، حيث ان العلم الإجمالى بالنسخ إنما يكون قبل مراجعته الأدله، و تمييز الناسخ من أحكامنا لأحكام الشريعه السابقه. و أما بعد المراجعته إليها و حصول العلم بالناسخ من أحكامنا لها لا يبقى فى دائره المشكوكات علم إجمالى بالنسخ حتى يمنع عن جريان استصحاب عدم النسخ فيها، بل يكون الشك حينئذ فى نسخ حكم بدويا.

و هذا التقريب ناظر إلى خروج المشكوكات عن دائره المعلوم بالإجمال من أول الأمر، لا سبب انحلاله بالعلم التفصيلى بمقداره، كما إذا علم إجمالا بحرمة بعض أفراد البيض من قطع الغنم لبعض موجبات الحرمة كالغصبيه أو غيرها، و شك فى حرمة السود منها من دون علم إجمالى بها، فلا إشكال فى جريان

فى بقاءه (١) منها فيما إذا كان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالاً، لا (٢)

الأصل النافى للحرمة فى السوء، لعدم كونها من أطراف العلم الإجمالى، حيث ان أطرافه خصوص البيض. و يمكن أن يكون خروج المشكوكات عن دائره المعلوم بالإجمال بالانحلال إلى العلم التفصيلى، كما إذا كان المعلوم بالإجمال عدداً معيناً من البيض، ثم ثبت بالعلم التفصيلى أو الحجه غير العلميه حرمة مقدار معين منها يساوى ذلك العدد المعلوم بالإجمال، فحينئذ ينحل العلم الإجمالى بحرمة بعض البيض، و يخرج بعضها الآخر من أطراف العلم الإجمالى و يصير مشكوكاً فيه بعد أن كان من أطرافه فى الابتداء، فيجرى فيه الأصل بلا مانع، فلو شك فى حرمة فرد من أفراد البيض غير ما ثبتت حرمة بالعلم التفصيلى أو الأماره المعتمره، فلا مانع من جريان الأصل النافى للحرمة فيه، لخروجه عن أطراف العلم الإجمالى بسبب الانحلال، و صيروره الشك فى حرمة بدوياً.

و كيف كان فخروج المشكوكات من أطراف العلم الإجمالى سواء أ كان ابتداءً أم بالانحلال يوجب جريان الأصل فيها بلا مانع، إذ لا معارض له، بعد وضوح عدم جريانه فيما علم تفصيلاً حرمة. و فيما نحن فيه يقال: ان المعلوم بالإجمال من الأحكام المنسوخه هى التى ظفرنا بناسخها فيما بأيدينا من أحكام هذه الشريعه، فإذا شك فى نسخ حكم من أحكام الشرع السابق مما لم نعر على ناسخه فى هذه الشريعه كان ذلك خارجاً عن دائره العلم الإجمالى، بمعنى: أنه لا علم لنا بوقوع النسخ فى غير ما علم ناسخه فى شرعنا، فلا موجب للمنع عن جريان استصحاب عدم النسخ فيه، إذ الشك فيه بدوى، و ليس مقروناً بالعلم الإجمالى حتى يمنع عن جريان الأصل فيه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بقاء ما شك فيه من أحكام الشريعه السابقه.

(٢). هذا إشاره إلى أول شرطى تنجيز العلم الإجمالى المانع عن جريان الأصول فى أطرافه، و قد أشرنا إليه بقولنا: «أحدهما: كون مورد الأصل من أطرافه»

ص: ٤٩٢

فيما إذا لم يكن «-» من أطرافه، كما إذا (١) علم بمقداره تفصيلا

ضروره أنه مع عدم كونه من أطراف العلم الإجمالي لا- يكون الشك فيه مقرونا بمنجز حتى لا يجرى فيه الأصل، بل الشك فيه بدوى، فيجرى فيه الأصل بلا مانع.

مثلا- إذا كان العلم الإجمالي بالنسخ في خصوص أحكام العبادات لا- يجرى استصحاب عدم النسخ في حكم من أحكام العبادات، لكونه من أطراف العلم الإجمالي.

و أما إذا كان الحكم الّذى شك في نسخه من أحكام المعاملات مثلا فلا مانع من جريان استصحاب عدم النسخ فيه، لكون الشك في نسخه بدويا، لخروج مورده عن أطراف العلم الإجمالي. و الضمير المستتر في «يكن» راجع إلى «ما شك» و ضمير «أطرافه» راجع إلى «ما علم».

\*\*\*\*\*

(١). بيان لعدم كونه من أطراف العلم الإجمالي، و قد ذكر له صورتين: إحداهما و هى المقصوده 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 الشك في نسخها بدوى، نظير مثال الغنم المتقدم آنفا.

ثانيتها: عدم كون المشكوك فيه من أطراف العلم الإجمالي من ابتداء الأمر كما إذا كانت دائره الأحكام المنسوخه - المعلومه إجمالا - في دائره خصوص العبادات مثلا، بحيث كان العلم الإجمالي بالنسخ متعلقا بأحكامها، و كان النسخ في غيرها مشكوكا فيه بالشك البدوى. ففي كلتا صورتين يجرى استصحاب عدم النسخ

=====

(-). حق العبارة أن تكون هكذا: «فيما إذا خرج من أطرافه كما إذا علم بمقداره تفصيلا» فانه بقريته قوله: «كما إذا علم» في مقام بيان خروج المشكوك فيه عن أطراف العلم بالانحلال حتى يكون في قبال خروجه عنها ابتداء المدلول عليه بقوله: «أو في موارد ليس المشكوك منها» إذ لو لم يرد بالعبارة الأولى الخروج الانحلالى بل أريد منها الخروج الابتدائى لزم التكرار أولا، و عدم ملاءمته لقوله: «كما إذا علم بمقداره تفصيلا» ثانيا، لكونه كالصريح في إرادته الخروج الانحلالى لا الابتدائى.

ص: ٤٩٣

بلا مانع، حيث ان المانع عن جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي سواء أ كان هو نفس العلم أم تعارض الأصول مفقود هنا. أما العلم فلأن المفروض فقدانه في المشكوكات. و أما الأصل فلعدم جريانه فيما علم تفصيلا نسخه بالضروره حتى يعارض الأصل الجارى في المشكوكات، فعليه يجرى استصحاب عدم النسخ في المشكوكات بلا مانع.

و بالجملة: فغرض المصنف (قده) هو: أن الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقه يجرى بلا إشكال، إذ العلم الإجمالي بنسخها بهذه الشريعه لا يصلح للمنع عنه، إما لانحلاله و خروج المشكوكات عن أطرافه بسبب الانحلال، و إما لخروج المشكوكات عن أطرافه ابتداء، لكون المعلوم بالإجمال في غير المشكوكات.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «بمقدار» يعنى: أو علم النسخ إجمالاً- في موارد ليس المشكوك منها، و هذا إشاره إلى الصوره الثانيه المتقدمه بقولنا: «ثانيتها عدم كون المشكوك من أطراف العلم الإجمالي من ابتداء الأمر... إلخ» فكأن العبارة هكذا: «لا فيما إذا لم يكن من أطرافه» إما بالانحلال و هو المقصود بقوله:

«كما إذا علم تفصيلاً» و إما ابتداء و هذا مراده ظاهراً بقوله: «أو في موارد ليس المشكوك منها» فعدم كون الحكم المشكوك النسخ من أطراف العلم الإجمالي إما حقيقى و إما انحلالى.

(٢). هذا متمم لقوله: «أو في موارد... إلخ» و بيان للموارد التي ليس الحكم المشكوك النسخ منها، توضيحه: أن دائره العلم الإجمالي بالنسخ إنما هي الأحكام الثابته في هذا الشرع بالكتاب و السنه، للقطع الإجمالي بارتفاع بعض أحكام الشرائع السابقه فيها، و أما في غيرها فلا علم فيه بالنسخ، بل هو مشكوك بدوى يجرى فيه استصحاب عدم النسخ. و أما في مورد العلم الإجمالي بالنسخ - و هو الأحكام الثابته في شرعنا - فلا يجرى فيه الاستصحاب، إذ المفروض ثبوت الحكم

(-). قد جعل هذا في تقريرات سيدنا الفقيه الأعظم صاحب الوسيله معطوفا

فيه فى هذه الشريعة بالدليل، و كون وظيفتنا العمل على طبقه، فلا- وجه لجريان استصحاب عدم النسخ فيه. و عليه فيجرى الاستصحاب فى الأحكام التى شك فى نسخها بلا معارض، لكون الشك فيها بدويا، إذ المفروض خلّوها عن العلم الإجمالى. فغرض المصنف (قده) أن مشكوك النسخ خارج عن أطراف العلم، حيث ان أطرافه هى خصوص موارد الأحكام الثابته فى شرعنا المعلومه عندنا بالدليل، فالمشكوكات خارجة عن أطرافه من أول الأمر. و العلم بارتفاع الأحكام السابقه يمنع عن جريان الاستصحاب فيها، لما عرفت من وجوب العمل بما ثبت فى هذه الشريعة على كل حال، و لا أثر لاستصحاب عدم النسخ فيه.

هذا كله بناء على إرادته خروج المشكوك النسخ من أول الأمر عن أطراف العلم الإجمالى بالنسخ على أن يكون قوله: «فى موارد» معطوفا على قوله:

«بمقداره» فيكون الخروج إما بالانحلال و إما بعدم كونه من أطراف العلم حقيقه كما بيناه. و أما بناء على ما حرّناه فى التعليقه عن تقريرات سيدنا الأعمظم الأصفهاني (قده) من عطف قول المصنف: «فى موارد» على قوله: «تفصيلا» لا- يكون الخروج فى أحدهما ابتدائيا و فى الآخر انحلاليا، بل يكون فى كليهما انحلاليا، فراجع التعليقه.

=====

على قوله: «تفصيلا» ليكون بيانا للانحلال بوجه آخر، إذ مرجع العبارة حيثئذ إلى هذا «إذا علم بمقداره تفصيلا أو إجمالا فى موارد ليس المشكوك منها» و عليه فملخص ما فى تلك التقريرات هو: أن الانحلال على ثلاثة أقسام:

الأول: أن يعلم تفصيلا بمقدار يساوى المعلوم بالإجمال، كما إذا علم تفصيلا بحرمة عشره أغنام معينه بعد العلم الإجمالى بوجود ذلك العدد المحرّم فى مجموع القطيع، فإذا شك فى حرمة غيرها كان ذلك خارجا عن دائره المعلوم بالإجمال و جرى فيه الأصل، لكون الشك فيه بدويا.

الثانى: أن يعلم إجمالا بحرمة عشره أغنام فى خصوص السود مثلا، و شك

فى حرمة فرد من البيض، فان العلم الإجمالى الأول الكبير - و هو العلم بحرمة العشره فى القطيع - ينحل بالعلم الإجمالى الثانى الصغير، و هو العلم بحرمة العشره فى خصوص السود، و بعد انحلاله يصير الشك فى الزائد عليها بدويا.

الثالث: أن تقوم بينه على كون الحرام هو العدد المعين تفصيلا أو إجمالا فى جملة السود، و هذا هو الانحلال الحكيمى، فقوله: - كما إذا علم بمقداره تفصيلا - ناظر إلى القسم الثانى، و قوله: - و قد علم... إلخ - بيان لوجه الانحلال بالقسم الثانى، يعنى: بعد العلم الإجمالى بارتفاع أحكام من الشريعة السابقه فى موارد أحكام شرعنا بمقدار العلم الإجمالى الأول ينطبق العلم الإجمالى الكبير عليه، و يكون الزائد مشكوكا بالشك البدوى».

و محصله: أن الانحلال الأول يكون بعلم تفصيلى كانحلال العلم الإجمالى بحرمة عشرين غنما فى مجموع القطيع بعلم تفصيلى بحرمة عشرين غنما معينه من السود مثلا. و الانحلال الثانى يحصل بعلم إجمالى ثانوى صغير كانحلال العلم الإجمالى بحرمة عشرين غنما فى مجموع القطيع - التى عددها مائه - مثلا بعلم إجمالى بحرمة هذا العدد فى خصوص السود التى عددها خمسون مثلا، فان هذا العلم الثانى الصغير الذى تكون أطرافه خصوص السود يوجب انحلال العلم الإجمالى الكبير الذى دائرته مجموع القطيع.

ففيما نحن فيه يمكن أن يقال: ان العلم الإجمالى بنسخ جملة من أحكام الشرائع السابقه المنتشره فى جميع التكليف الإلهيه إما ينحل بعلم تفصيلى بها فى شرعنا، و إما بعلم إجمالى بها فى ضمن الأحكام الثابته فى شرعنا، إذ نعلم إجمالا بوجود تلك الأحكام المنسوخه المعلومه إجمالا فيها، و هذا العلم الإجمالى الثانى يوجب انحلال العلم الإجمالى الكبير المتقدم الذى دائرته أوسع، لعدم انحصار دائره معلومه و هى الأحكام المنسوخه بخصوص الأحكام الثابته فى هذا الشرع، بل دائرته جميع الأحكام الإلهيه مما علم منها فى هذه الشريعة و غيرها.



نظير العلم الإجمالي بحرمة عشرين غنما في مجموع القطيع، و انحلاله بعلم إجمالي بحرمة هذا العدد في خصوص السود على ما مر آنفا.

ثم إن كل واحد من الاحتمالين مما أفاده سيدنا الأكبر المتقدم قدس سره من الخروج الانحلالى و مما بيناه في التوضيح من الخروج الابتدائى يمكن أن يستفاد من قول المصنف: «أو في موارد ليس المشكوك منها».

و كيف كان فالحق أن يقال: انه لا موضوع للبحث عن العلم الإجمالي بالنسخ ثم دعوى انحلاله بالعلم التفصيلى أو الإجمالي بكون المنسوخات في موارد خاصه معلومه في هذه الشريعة، و جريان استصحاب عدم النسخ في المشكوكات، لخلوها عن العلم الإجمالي، و ينبغى أن يعد البحث عن استصحاب عدم النسخ مطلقا حتى بالنسبه إلى أحكام هذا الشرع من الأبحاث الساقطه التي لا يترتب عليها ثمره عمليه.

أما بالنسبه إلى الشرائع السابقه، فلأن دعوى انحلال العلم الإجمالي بالنسخ في أحكامها بالعلم التفصيلى أو الإجمالي بمنسوخاتها مبنيه على معرفه أحكام تلك الشرائع و الإحاطه بها حتى يدعى العلم التفصيلى بمنسوخاتها، أو العلم الإجمالي بكونها في طائفه خاصه، و صيروره النسخ فيما عداها مشكوكا فيه بالشك البدوى كى يجرى فيه الاستصحاب، كما إذا فرض أن أحكام الشرع السابق مائه، و علم إجمالا بنسخ جمله منها كثلثين مثلا بهذه الشريعة، ثم علمنا تفصيلا بنسخ هذا العدد من تمام المائه أو علمنا به إجمالا في ضمن خمسين منها و هى خصوص أحكام المعاملات مثلا.

لكن الأمر ليس كذلك، لعدم معرفتنا بأحكام تلك الشرائع، حيث إن كتبها السماويه قد حرّفت و دسّ فيها ما ليس فيها، بحيث لا يمكن الاعتماد عليها و الاستناد إليها في معرفه أحكامها، فلا سبيل إلى معرفتها إلا الرجوع إلى الكتاب و السنه، و بعد الرجوع إليهما و معرفه بعض أحكام تلك الشرائع منهما يعرف حالها أيضا من حيث النسخ و عدمه، و لا يبقى لنا شك فيها حتى يجرى فيه الاستصحاب.

و بالجمله: فقبل مراجعه الكتاب و السنه لا نعلم شيئا من أحكام الشرائع السابقه،

ثم لا يخفى أنه يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامة (١) أعلى الله في

\*\*\*\*\*

(١). غرضه توجيه ما أفاده الشيخ (قده) من الجواب الثاني عن إشكال تغاير الموضوع المانع عن جريان استصحاب عدم النسخ في حقنا، إذ الحكم الثابت في حق جماعه - وهم أهل الشرائع السابقه - لا يمكن إثباته في حق آخرين، لتغاير الموضوع.

أما عبارته الشيخ في الجواب الثاني فهي: «و ثانيا أن اختلاف الأشخاص

=====

و بعد المراجعته إليهما و معرفه جمله منها يظهر منهما حالها أيضا نسخا و إمضاء في هذا الشرع، و لا يبقى حكم منها مشكوك النسخ حتى يبقى مجال للبحث عن جريان استصحاب عدم النسخ فيه و عدمه.

و بيان آخر: بعد تسلّم أمرين - أحدهما انحصار طريق العلم بأحكام الشرائع السابقه بالكتاب و السنه، و الآخر إكمال هذه الشريعه و الإذعان بمجىء نبينا صلى الله عليه و آله بجميع ما يحتاج إليه الأمه إلى يوم القيامة، و وجوب التدوين به سواء أ كان موافقا للشرع السابق أم مخالفا له - لا يبقى شك في حكم واقعه، لأن أحكام هذه الشريعه و لو بنحو العموم أو الإطلاق معلومه، فلو علم حكم من أحكام الشرائع السابقه لم يجر فيه الاستصحاب، لأنه بعد المراجعته إلى أدله أحكام هذه الشريعه يعلم بقاؤه أو ارتفاعه، و لا يبقى فيه شك حتى يستصحب.

و حيث انه لا- يترتب على هذا البحث ثمره عمليه فلا- جدوى في إطاله الكلام فيما ذكره الأعلام هنا من عدم إجداء جعل الأحكام الشرعيه من القضايا الحقيقيه كما أفاده المصنف، و ذلك لتفاوت نفس هذه القضايا الحقيقيه بلحاظ موضوعاتها سعه و ضيقا، فيمكن أن تكون القضية الحقيقيه مختصه بأهل الشريعه السابقه كما إذا كانت بعنوان «يا أيها اليهود» أو «يا أيها النصارى». و من أن استصحاب بقاء الجعل قاصر عن إثبات بقاء المجعول، لعدم حجيه مثبتات الأصول. و من التمسك بالاستصحاب التعليقي بعد سقوط التنجيزي و غير ذلك، مع أن للتأمل فيما أفادوه مجالا واسعا.

ص: ٤٩٨

لا- يمنع عن الاستصحاب، وإلا لم يجر استصحاب عدم النسخ. و حله: أن المستصحب هو الحكم الكلى الثابت للجماعه على وجه لا- مدخل لأشخاصهم فيه، إذ لو فرض وجود اللاحقين فى السابق عمهم الحكم قطعاً و حاصله: أن الموضوع للأحكام مطلقاً سواء أ كانت من الشرائع السابقه أم هذه الشريعة هو كلى المكلف الصادق على الموجودين فى زمان تشريع الأحكام و المعدومين، لأن هذا الكلى ينطبق على الجميع من الموجود و المعدوم بوزان واحد، فإذا شك فى بقاء حكم من أحكام الشرائع السالفه صح استصحابه، لو حده الموضوع.

و أما توجيه المصنف لهذا الجواب فمحصله: أنه لَمَّا كان ظاهر كلام الشيخ ثبوت الحكم للكلى بنحو القضييه الطبيعیه - التى يكون الموضوع فيها نفس الطبيعه ك «الإنسان نوع أو كلى» أو غيرهما من المعقولات الثانیه المحموله على الطبائع، بحيث لا تكون الأفراد ملحوظه فيها، لعدم حظ لها من هذه المحمولات، حيث ان الأفراد لا تتصف بالكليه و النوعيه و نحوهما - و لم يمكن إرادته هذا الظاهر فى المقام، ضروره أن البعث و الزجر و كذا ما يترتب على إطاعتها و عصيانها من الثواب و العقاب إنما هى من الآثار المترتبه على الأفراد دون الكلى نفسه أى:

من دون دخل للأشخاص فيها كما فى مالكيه كلى الفقير للزكاه، و الوقف على العناوين الكليه كعنوان الزائر و الفقيه و نحوهما من الكليات التى لا- تلاحظ فيها خصوصيات الأفراد، فى قبال الوقف على الجهات الخاصه كالوقف على الذريه، حيث ان الملحوظ فيها هو الأفراد الخاصه، ألجأنا ذلك إلى ارتكاب خلاف الظاهر فى كلام الشيخ بإرادته القضييه الحقيقيه منه حتى يسلم من هذا الإشكال، لا القضييه الطبيعیه التى عرفت حالها.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «ما أفاده» و قد تكرر مثل هذا التعبير من المصنف (قده) و الصواب أن يقال: «فى ذب الإشكال» أى: دفعه.

الاستصحاب (١) من الوجه الثاني (٢) إلى ما ذكرنا (٣)، لا- ما يوهمه ظاهر كلامه من (٤) أن الحكم ثابت للكلية، كما أن الملكيه له (٥) في مثل باب الزكاه ووقف العام، حيث لا مدخل للأشخاص فيها (٦)،

\*\*\*\*\*

(١). أى: استصحاب عدم نسخ أحكام الشرائع السابقه، وإشكال تغاير الموضوع هو الذى جعله الفصول من الوجه المانع عن جريان استصحاب تلك الشرائع، حيث ان الموضوع لتلك الأحكام خصوص تلك الأمم، و ليس أهل هذه الشريعه موضوعا لها و مخاطبا بها، فأول ركنى الاستصحاب و هو اليقين بالثبوت مختل، و قد تقدم توضيحه سابقا.

(٢). هذا بيان ل «ما» الموصول فى قوله: «ما أفاده» و الوجه الثانى هو الجواب الثانى الذى ذكره الشيخ عن إشكال تغاير الموضوع بقوله: «و ثانيا:

ان اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب، و الا لم يجر... إلخ» و قد تقدم نقله عند شرح كلام المصنف: «ثم لا يخفى أنه يمكن...».

(٣). من كون الأحكام الشرعيه من قبيل القضايا الحقيقيه، لا- ما يوهمه ظاهر كلام الشيخ من كون الأحكام الشرعيه من قبيل القضايا الطبيعيه التى تكون موضوعاتها نفس الطبايع، و محمولاتها المعقولات الثانيه كالجنسيه و النوعيه و الكليه، مثلا «الإنسان نوع» قضيه طبيعيه بمعنى: أن الحكم ثابت لنفس الطبيعه، و لا يسرى إلى الأفراد أصلا، لعدم صحه حمل الكليه و النوعيه على زيد و عمرو و غيرهما من أفراد الإنسان.

(٤). بيان ل «ما» الموصول فى قوله: «ما يوهمه» و قد عرفت توضيحه، و أن ظاهر كلام الشيخ إرادته القضيه الطبيعيه.

(٥). أى: للكلية، و «له» خبر ل «أن» يعنى: كما أن الملكيه ثابتة للكلية فى مثل باب الزكاه... إلخ.

(٦). أى: فى الملكيه. استشهاد بهذا على ثبوت الحكم للكلية، ببيان: أن وزان

جعل الأحكام للمكلفين وزان جعل الزكاه للفقراء و الوقف على العناوين الكليه كالزوّار و الفقهاء و نحو ذلك، فان الملحوظ فيها هو الكلى دون الأفراد، و لذا لا- يملك أفراد كلى الفقير و الفقيه و الزائر الزكاه و عوائد الوقف إلاّ- بالقبض، و لو كان المالك هي الأفراد لجاز لهم أخذهما تقاصًا ممن هما عليه، و يمتنع عن أدائهما، و من المسلّم عدم جوازه إلاّ إذا أذن لهم وليهم و هو الحاكم الشرعى فى التقاص.

ثم ان ما استظهره المصنف هنا من كلام الشيخ من إرادته تعلق الحكم بالكلى من دون سرايه إلى الأفراد أفاده فى الحاشيه أيضا بقوله: «و بعبارة أخرى: ان المستصحب هو الحكم الكلى الثابت للعناوين الباقية و لو بالأشخاص المتبادل، دون نفس الأشخاص كى يلزم تعدد الموضوع بمجرد ذلك، فالموضوع هنا كالموضوع فى الأوقاف كالفقير و الطلبة و غيرهما» و لم يورد المصنف عليه بشىء، و ظاهره تسليم جواب الشيخ بناء على إرادته تعلق الحكم بالكلى بلا سرايه إلى الأفراد. و من المعلوم مغايره هذا التوجيه لما أفاده فى المتن من حمل كلام الشيخ على إرادته القضييه الحقيقيه، و لعله (قده) عدل عما ذكره فى الحاشيه، لوضوح كون الخطابات الشرعيه من القضايا الحقيقيه.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لإمكان إرجاع كلام الشيخ إلى ما ذكره المصنف (قده) من إرادته القضييه الحقيقيه. و حاصل التعليل الذى تقدم بيانه بقولنا: «و أما توجيه المصنف لهذا الجواب فمحصله أنه لما كان ظاهر كلام الشيخ... إلخ» هو: أنه لا يمكن إرادته القضييه الطبيعيه هنا، لامتناع تعلق التكليف بعثا و زجرا بالطبيعه، إذ لا يعقل انبعثها و انزجارها. و كذا ما يترتب عليهما من الثواب و العقاب، فان كل ذلك من آثار أفراد الطبيعه و وجوداتها، لا نفس الطبيعه من حيث هي، إذ لا معنى لبعثها و زجرها من دون دخل للأشخاص فيها، فامتناع تعلق التكليف بها و كذا ما يتبعه من الثواب و العقاب المترتين على الإطاعه و العصيان يلجئنا إلى إرجاع ظاهر كلام الشيخ و هو القضييه الطبيعيه إلى القضييه الحقيقيه. هذا مضافا إلى: أن الملاكات الداعيه

و البعث «-» أو الزجر لا- يكاد يتعلق به كذلك (١)، بل لا بد (٢) من تعلقه بالأشخاص، و كذلك الثواب أو العقاب المترتب على الطاعة أو المعصية (٣). و كأنّ غرضه (٤) من عدم دخل الأشخاص عدم دخل أشخاص

إلى تشريع الأحكام قائمه بوجودات الطبيعه، لا بالطبيعه من حيث هي كما هو واضح.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بحيث لا يكون للأشخاص دخل فى التكليف و ما يتبعه، و ضمير «به» راجع إلى الكلى.

(٢). إضراب على قوله: «لا- يكاد» يعنى: لا- يكاد يتعلق التكليف بالكلى بما هو كلى، بل لا بد من تعلقه بالأشخاص أى أفراد الكلى الموجوده خارجا.

(٣). إذ لا- معنى لإطاعه الطبيعه و عصيانها بعد كونهما من الأفعال الاختياريه التى لا تصدر إلا عن فاعل موجود خارجى، و لا يعقل صدورهما من الطبيعه من حيث هي مع الغض عن وجودها خارجا، فان وزان الإطاعه و العصيان و زان سائر الأفعال الإراديه كالبيع و الصلح و الهبه و نحوها من الأفعال الصادره من الأشخاص.

(٤). يعنى: و كأنّ غرض الشيخ (قده) و هذا تقريب التوجيه، بيانه: أن غرض الشيخ من عدم دخل الأشخاص عدم دخل خصوص الأشخاص الموجودين فى زمان تلك الشرائع، لا- مطلقا حتى تكون القضية طبيعیه و يرد عليه الإشكال المتقدم، فالمقصود حينئذ أن الحكم ليس مختصا بالأشخاص الموجودين، بل يعم جميع الأفراد من الموجودين و المعدومين، و هذا هو القضية الحقيقيه، حيث أنها عباره عن قضيه يكون موضوع الحكم فيها الأفراد النفس الأمريه سواء أ كانت محققه أم مقدره، فمعنى قولنا: «كل جسم مركب» أو «كل مستطيع يجب عليه الحج» أو «كل

(-). الأولى تبديل واو العطف ب «من» ليكون بيانا للتكليف، إذ الثواب و العقاب المترتبان على الإطاعه و العصيان من آثار خصوص التكليف البعثى و الزجرى، فإرادته مطلق التكليف بأن يكون «البعث» من عطف الخاص على العام مما لا يلائم التعليل، فتدبر فى عباره.

ص: ٥٠٢

مالك لأربعين غنما يجب عليه الزكاه» هو: أن كل ما وجد و صدق عليه أنه جسم صدق عليه أنه مركب، أو: كل من وجد و صدق عليه أنه مستطيع أو مالك لأربعين غنما وجب عليه الحج أو الزكاه.

\*\*\*\*\*

(١). و هم الموجودون في زمان تلك الشرائع مثلا حتى لا تصير القضية خارجيه كما توهمه الخصم.

(٢). لعله إشاره إلى إمكان إبقاء كلام الشيخ على ظاهره من إرادته القضية الطبيعیه و صحه تعلق التكليف بالكلية كصحته تعلق الوضع كالملكيه به. لكنه بعيد، بل ممنوع، لوضوح الفرق بين التكليف و الوضع، حيث انه لا يعقل تعلق البعث و الزجر و الإطاعه و العصيان بالكلية من حيث هو مع الغض عن الأفراد، بخلاف الوضع كالملكيه، فانه لا مانع من تعلقه بالكلية، إذ ليس فيه شيء من البعث و غيره مما ذكر، و لذا يصح اعتبار الملكية للميت، بخلاف التكليف، فانه يسقط عن الشخص بمجرد موته و يبقى عليه الوضع على ما ثبت في محله.

أو إشاره إلى: فساد تنظير المقام بمالكيه كلى الفقير للزكاه، و ذلك لثبوت التكليف على الأشخاص بمجرد انطباق الكلى عليهم بلا- توقفه على شيء، بخلاف مالكيه الفقير للزكاه، لعدم كفايه مجرد انطباق كلى الفقير عليه في مالكيته لها، لتوقفها على القبض، مع أن غرض الشيخ (قده) ثبوت التكليف لنا كثبوتها لهم بمجرد انطباق كلى المكلف علينا، و المفروض عدم التفاوت في الانطباق المزبور.

أو إشاره إلى صعوبه هذا التوجيه، و بقاء الإشكال على ظاهر كلام الشيخ.

=====

(-). أقول: الظاهر أنه ليس هنا ما يلجئنا إلى توجيه كلام الشيخ (قده) و إرجاعه إلى القضية الحقيقيه بعد إمكان إبقائه على ظاهره من القضية الطبيعیه من دون محذور، بأن يقال: ان القضية الطبيعیه يراد بها تارة ما يكون الموضوع فيها نفس الطبيعیه من حيث هي، و لا يلاحظ معها الأفراد أصلا حتى يسرى الحكم منها إليها، بل الحكم مقصور على الطبيعیه، مثل «الإنسان نوع» على ما تقدم

آنفًا. و أخرى ما يكون الموضوع فيها الطبيعه الساريه، بمعنى: أن موضوع القضييه هي الطبيعه لا- من حيث هي، بل من حيث وجودها و سريانها فى الأفراد من دون دخل لخصوصيات الأفراد، و هذا القسم هو مفاد القضييه المحصوره، كقولنا:

«كل إنسان حيوان» فان معناه حيوانيه كل إنسان موجود، فالحكم يسرى إلى أفرادها، بخلاف قولنا: «الإنسان نوع» فان الحكم و هو النوعيه لا يسرى إلى أفرادها.

و على هذا البيان لا- مانع من التحفظ بظاهر كلام الشيخ، خصوصا بما لا-حظه قوله: «المستصحب هو الحكم الكلى الثابت للجماعه...» فان الثبوت للجماعه معناه ثبوت الحكم لأفراد الكلى، لا نفس الكلى، و إلا لم يصح هذا التعبير، إذ لو كان مراده القسم الأول من القضييه الطبيعه لم يكن الحكم ثابتا للجماعه، لما مر من أن الحكم فى القسم الأول من القضييه الطبيعه مقصور على الطبيعه، و لا يسرى إلى الأفراد أصلا. و قوله: «لا مدخل لأشخاصهم فيه» يخرج القضييه الخارجيه التى تخيلها المستشكل.

و سريان الحكم من الطبيعه إلى الأفراد بدون دخل خصوصيات الأفراد ليس إلا مقتضى القسم الثانى من القضييه الطبيعه. و مالكيه الفقير للزكاه لعلها من هذا القبيل، إذ لا مانع من مالكيه طبيعه الفقير من حيث سريانها فى أفرادها لها من دون نظر إلى خصوصياتها.

و الفرق بين هذا القسم الثانى من القضييه الطبيعه و القضييه الحقيقيه هو: أن الموضوع فى الأول نفس الطبيعه، لكن بلحاظ سريانها فى الأفراد فى قبال القسم الأول منها الذى يكون الموضوع فيه الطبيعه من حيث هي من دون لحاظ وجودها و سريانها، و لذا يكون محمولها من المعقولات الثانيه كالنوعيه و الجنسيه. و الحكم فى هذا القسم لا يسرى إلى الأفراد، فلا يحمل «النوع» أو «الجنس» على أفراد الإنسان أو أفراد الحيوان، بخلاف القسم الآخر من القضييه الطبيعه الملحوظ فيها سريانها فى الأفراد، فان الحكم فيها يسرى إلى أفرادها. و هذا فى القضييه



و أما ما أفاده من الوجه الأول (١) فهو (٢) و إن كان وجيها بالنسبه إلى

\*\*\*\*\*

(١). و هو الجواب الأول الذى أفاده الشيخ عن إشكال صاحب الفصول (قدهما) بقوله: «و فيه: أنا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين، فإذا حرم فى حقه شىء سابقا و شك فى بقاء الحرمة فى الشريعة اللاحقه فلا مانع عن الاستصحاب أصلا... إلخ» و حاصله: أنه بناء على كون القضية خارجيه كما أفاده صاحب الفصول يكون الموضوع و هو المدرك للشريعتين واحدا، فلا مانع من جريان استصحاب عدم النسخ فى حقه.

(٢). جواب «و أما» و إشكال على ما أفاده الشيخ، و محصل الإشكال: أن هذا الجواب أخص من المدعى و هو حجيه استصحاب عدم النسخ مطلقا فى حق

=====

الطبيعيه المحصوره مثل «كل إنسان حيوان» فان الحكم فيه يسرى إلى أفراد الإنسان، و ذاك فى الطبيعيه غير المحصوره مثل «الإنسان نوع».

و أما الموضوع فى القضية الحقيقيه فهو الأفراد النفس الأمريه سواء أ كانت محققه أم مقدره. و الطبيعيه ملحوظه فيها مرآه للأفراد، حيث إن عدم تناهيها الموجب لامتناع استحضارها تفصيلا بالقوى الجسمانيه المتناهيه تأثيرا و تأثرا أوجب لحاظ الطبيعيه عنوانا و مرآه لها، فالحكم فى القضية الحقيقيه ثابت لنفس الأفراد، و الطبيعيه تلاحظ فيها مرآه لها. بخلاف القضية الطبيعيه، فان الملحوظ فيها بكلا قسميها من المحصوره و غيرها هو نفس الطبيعيه إما بدون لحاظ السريان و إما معه.

إذا تمهد ما ذكرنا يظهر أنه لا مانع من الأخذ بظاهر كلام الشيخ، كما عرفت من أن القضية الطبيعيه المحصوره تنطبق عليه، لأن الحكم فيها ثابت للكلى باعتبار وجوده، و هو عين ما أفاده من ثبوت الحكم الكلى للجماعه من دون مدخل لأشخاصهم. و الملكيه الثابته للعناوين الكليه كملكيه الخمس للسيد و الزكاه للفقير و غير ذلك من هذا القبيل.

و بالجملة: فلا محوج إلى ارتكاب خلاف الظاهر فى كلامه، فلاحظ و تأمل.

جريان الاستصحاب فى حق خصوص المدرك للشريعتين (١)، إلا أنه (٢) غير مجد فى حق غيره من المعدومين،

الجميع لا خصوص مدرك الشريعتين كما أفيد، ولا يجدى تميم الحكم فى المعدومين بما أفاده (قده) من قيام الضروره على اشتراك أهل الزمان الواحد فى الشريعه الواحده. و ذلك لأن قاعده الاشتراك سواء أ كانت جاريه فى حق أهل شريعه واحد أم أهل شريعتين مشروطه بوحده الموضوع و الاتحاد فى الصنف، فمع انتفاء هذا الشرط لا تجرى القاعده فى حق المعدومين و إن كانوا مع الموجودين من أهل شريعه واحد فضلا عن أهل شريعتين، و المفروض انتفاء هذا الشرط فى المقام، لأن مقتضى ما أفاده الشيخ من اختصاص اليقين السابق بمدرك الشريعتين بناء على القضييه الخارجيه التى هى مبنى جوابه الأول بقوله: «انا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين... إلخ» هو عدم اليقين بالثبوت للمعدومين، و هذا يوجب التغير بينهما، حيث ان المعدومين بناء على القضييه الخارجيه ليس لهم يقين بالثبوت، لاختصاص اليقين به بمدرك الشريعتين، و المفروض أن الحكم الاستصحابى مختص بموضوعه و هو «من كان على يقين فشك» و لا يثبت فى حق من لا يقين و لا شك له.

و بالجملة: فقاعده الاشتراك لا تجرى هنا، لعدم الاشتراك فى الموضوع حتى يجرى الاستصحاب فى حق المعدومين و كذا لا يجرى فى حقهم ما استصحبه مدرك الشريعتين من الحكم، لاختصاص الحكم الظاهرى بموضوعه، و هو من جرى فى حقه الأصل العملى، دون غيره ممن لا- يجرى فى حقه، لعدم كونه موضوعا له كالمعدومين، فانه لا يقين لهم بالثبوت كما لا شك لهم فى البقاء حتى يجرى الاستصحاب فى حقهم.

\*\*\*\*\*

(١). إذ المفروض تحقق ركنى الاستصحاب من اليقين و الشك بالنسبه إليه.

(٢). يعنى: إلا أن ما أفاده فى مدرك الشريعتين غير مجد فى حق غيره من المعدومين، و هذا إشاره إلى إشكال الأخصيه من المدعى.

ص: ٥٠٦

و لا- يكاد (١) يتم الحكم فيهم بضروره اشتراك أهل الشريعه الواحده أيضا (٢)، ضروره (٣) أن قضيه الاشتراك ليس إلا أن الاستصحاب «-» .

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى ضعف الوجه الذي تمسك به الشيخ لتتميم الحكم في المعدومين من قاعده الاشتراك، وقد عرفت تقريبه بقولنا: «و لا يجدى تتميم الحكم في المعدومين بما أفاده... إلخ» و ضمير «فيهم» راجع إلى المعدومين، و المراد بالحكم في قوله: «يتم الحكم» هو الحكم المستصحب، و قوله: «بضروره» متعلق ب «يتم».

(٢). يعنى: كعدم تماميه الحكم للمعدومين بالاستصحاب، و غرضه: أنه كما لا يثبت الحكم للمعدومين بالاستصحاب، لعدم اليقين لهم الذي هو أول ركني الاستصحاب كذلك لا يثبت لهم بقاعده الاشتراك و إن زعمه الشيخ.

(٣). تعليل لقوله: «و لا- يكاد يتم الحكم» و قد تقدم تفصيله آنفا بقولنا: «و ذلك لأن قاعده الاشتراك سواء أ كانت جاريه... إلخ» و إجماله كما في حاشيته على الرسائل أيضا هو «أن قضيه قاعده 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 و لو من لم يكن على يقين منه» و حاصله: أن قاعده الاشتراك لا تقتضى اعتبار الاستصحاب في حق المعدومين كاعتباره في حق الموجودين، إذ يعتبر في جريان قاعده الاشتراك الاتحاد في الصنف كما عن الوحيد البهبهاني (قده) و من المعلوم تقوم الاستصحاب كغيره من الأصول العمليه بموضوعه و هو اليقين بالثبوت و الشك في البقاء، و ذلك مفقود في المعدومين بناء على القضيه الخارجيه كما هو مبنى أول جوابي الشيخ عن إشكال صاحب الفصول، إذ الاحتياج إلى قاعده الاشتراك لإتمام المدعى إنما هو في الجواب النقضى الذي تعرض له بقوله: «انا نفرض الشخص الواحد مدركا للشريعتين... إلخ» دون الجواب

=====

(-). الذي هو ظاهر كلام الشيخ (قده) لا الحكم المستصحب، بأن يقال:

ان الحكم الذي يستصحه مدرك الشريعتين يثبت في حق المعدومين بقاعده

حكم كل من كان على يقين فشك، لا أنه (١) حكم الكل و لو من لم يكن كذلك بلا شك، و هذا (٢) واضح.

الحلى المبني على القضييه الطبيعیه أو الحقيقیه، إذ بناء على الجواب الحلى لا حاجه إلى قاعده الاشتراك، حيث ان للمعدومين أيضا يقينا و شكا كالموجودين، فيجرى في حقهم الاستصحاب بلا إشكال.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لا أن الاستصحاب، يعنى: أن مقتضى الاشتراك ليس إلا أن الاستصحاب حكم المتيقن و الشاك، لا أن الاستصحاب حكم الكل و لو من لم يكن متيقنا و شاكا كما هو المفروض فى المعدومين. و عليه فلا- يمكن تتميم المدعى و هو جريان الاستصحاب فى حق المعدومين بقاعده الاشتراك.

(٢). أى: و كون الاستصحاب متقوما باليقين و الشك و عدم جريانه فى حق غير المتيقن و الشاك واضح.

=====

الاشتراك من دون حاجه إلى يقين المعدوم و شكه، حيث ان دليل الاشتراك يثبت الملازمه بين المعدوم و الموجود فى الحكم الواقعى، فإذا ثبت هذا الحكم ظاهرا بالاستصحاب الجارى فى حق الموجود ثبت فى حق المعدوم أيضا، للاشتراك بينهما.

توضيح وجه عدم إرادته الحكم المستصحب هو: أنه مبني على حجيه الأصل المثبت، حيث ان مفاد قاعده الاشتراك الملازمه بين المعدوم و الموجود فى الأحكام الواقعيه، فان ثبت حكم فى حق الموجود بعلم أو علمى ثبت فى حق المعدوم أيضا، للملازمه المزبوره، حيث ان العلم أو الأماره غير العلميه كخبر العادل يثبت اللوازم و الملزومات و الملازمات كما ثبت فى محله. و إن ثبت بأصل من الأصول العمليه فثبوته فى حق غير الموجود موقوف على حجيه الأصل المثبت، بأن يستفاد من الاستصحاب الجارى فى حق الموجود ثبوت الحكم له، لأنه مؤدى الاستصحاب، و للمعدوم أيضا، لأنه ملازم لمؤدى الاستصحاب. مثلا- إذا ثبت التلازم بين القصر و الإفطار للمسافر و ثبت بأماره معتبره «أن المقيم عشرا فى محلين يقصر» فلا إشكال

ص: ٥٠٨

فى ثبوت الإفطار بها أيضا، لأنه ملازم لوجوب القصر. و أما إذا ثبت وجوب القصر بأصل عملى فثبوت ملازمه و هو وجوب الإفطار به منوط بحجيه الأصل المثبت، و حيث انه سيأتى فى التنبيه الآتى عدم حجيته، فلا يثبت بالاستصحاب الجارى فى حق الموجود حكم المعدوم، نظير التوضؤ بماء مشتهه بالمتنجس، حيث ان استصحاب بقاء الحدث لا يثبت نجاسه أعضاء الوضوء مع ما بينهما من الملازمه، ضروره أن بقاء الحدث ملازم لنجاسه الماء الموجه لنجاسه ملاقيه من البدن، هذا ما قيل.

لكن الحق اندفاع إشكال مثبته الاستصحاب هنا، و ذلك لأن المفروض إثبات الحكم الثابت لمدرک الشريعتين بالاستصحاب لغيره بقاعده الاشتراك، لا- بنفس الاستصحاب حتى يرد عليه إشكال المثبته. فعليه إذا جرى الاستصحاب فى حق مدرک الشريعتين و أثبت له الحكم، ثبت نفس هذا الحكم أيضا لغيره و هو المعدوم بقاعده الاشتراك، لا بالاستصحاب الجارى فى حق مدرک الشريعتين حتى يقال:

انه مثبت.

و بالجملة: فان كان مراد الشيخ (قده) بتتيم المدعى فى المعدومين بقاعده الاشتراك هو الحكم المستصحب فأشكال الإثبات غير وارد عليه، كما أن تنظيره باستصحاب بقاء الحدث فيمن توضأ بماء مشتهه بالمتنجس فى غير محله، إذ لا يراد فى المقام إثبات الملازم و هو حكم المعدوم باستصحاب مدرک الشريعتين حتى يكون نظير استصحاب بقاء الحدث، بل يراد إثبات الحكم للمعدوم بقاعده الاشتراك، فالفرق بينهما واضح.

و الصحيح ما أفاده المحقق النائيني (قده) من إنكار استصحاب عدم نسخ أحكام الشرائع السابقه. أما بناء على كون كل حكم فى الشريعه اللاحقه مجعولا بجعل جديد فالأمر واضح، لأنه حينئذ تكون أحكام الشريعه السابقه بأجمعها منسوخه، فلا شك حتى يستصحب شىء من أحكامها، بل الشك إنما هو فى جعل المماثل

أو المضاڊ لما فى الشرىعه السابقه، و لا معنى لاستصحاب حرمة شىء مثلا لإثبات مماثلها فى الشرىعه اللاحقه. و أما بناء على عدمه و كون جملة من الأحكام السابقه ممضاه فى شرىعتنا فلأن استصحاب الحكم السابق لإثبات تعلق الإمضاء به يكون من الأصول المثبته التى لا نقول بحجيتها».

و المختار و إن كان هو الاحتمال الأول. لكن لا مانع من الاستصحاب بناء على الاحتمال الثانى، و لا يلزم إشكال المثبته، إذ ليس المراد بالإمضاء إلا بقاء حكم الشرىعه السابقه فى شرىعتنا، و من المعلوم أن مقتضى الاستصحاب ليس إلا ذلك.

: لا شبهه فى أن قضيه أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل

التنبیه السابع: الأصل المثبت

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر هو البحث عن حجیه الأصل المثبت و عدمها و لذا اشتهر هذا بتنبیه الأصل المثبت، و لا يخفى أن البحث فى هذا التنبیه من أهم المباحث المتعلقة بالاستصحاب و سایر الأصول العمليه، لما نبهنا عليه فى أول التنبیيات من أنها تتعلق بأركان الاستصحاب من اليقين و الشك و الأثر الشرعى المترتب على المستصحب. و هذا التنبیه يبحث فيه عن اختصاص جريان الاستصحاب بما إذا ترتب أثر شرعى على نفس المستصحب على ما سيظهر، و أنه لا يشمل الأثر الشرعى المترتب على المستصحب بواسطة عقلیه أو عادیه كاستحباب خضاب اللحيه التى هى لازم عادى لبقاء حياه الطفل المستصحب، و عليه فلا بد من البحث عن عموم دليل الاستصحاب و شموله للأثر مع الواسطه غير الشرعيه، و عدمه. و لو لم يكن الاستصحاب المثبت للأثر المترتب على واسطه غير شرعيه حجه، فعدم حجیه مثبتات سائر الأصول الفاعده لجهه التنزيل و الإحراز يكون بالأولويه.

و بهذا ظهر غموض ما أفاده المحقق الميرزا الآشتيانى (قده) من قوله:

«لا يخفى عليك أن هذا الأمر لا تعلق له بأحد الأمور التى ذكرها دام ظله من أركان الاستصحاب إلا بتكلف ركيك» و ذلك لما عرفت من أن البحث عن اختصاص الأثر بنفس المستصحب و عمومه لأثر الواسطه غير الشرعيه مع كثره الفروع المترتبه عليه مما يلزم على الفقيه تنقيحه. و فى شرح المحقق الآشتيانى عن مجلس درس الشيخ الأعظم أن أول من عنون عدم حجیه الأصل المثبت هو الشيخ الكبير فى كشف الغطاء و تبعه الفقهاء من بعده.

و كيف كان فقد تعرض المصنف قبل الخوض فى المقصود لأمرين: الأول ما يستفاد من أخبار الاستصحاب، الثانى لزوم ترتيب كل أثر شرعى أو عقلى يترتب

على المتيقن على الاستصحاب الجارى فى الحكم أو الموضوع، و بعد بيان الأمرين أخذ فى مباحث الأصل المثبت.

أما الأمر الأول الذى تعرض له بقوله: «لا شبهه فى أن قضيه أخبار الباب» فتوضيحه: أنه بعد وضوح انتقاض اليقين وجدانا و كونه طريقا، و امتناع تعلق حرمه النقض به لا بد أن يراد من حرمه النقض و وجوب الإبقاء إنشاء حكم مماثل للمتيقن السابق إن كان حكما، كما إذا كان المتيقن وجوب الجلوس مثلا- فى المسجد إلى الزوال، و شك فى بقاء هذا الوجوب فيما بعد الزوال، فالمجوعول حينئذ وجوب مماثل لذلك الوجوب. أو إنشاء حكم مماثل لحكم المتيقن إن كان موضوعا، كما إذا كان المتيقن عداله زيد يوم الجمعة و شك فى بقائها يوم السبت، فان المجوعول حين الشك فى بقائها مثل أحكام العداله الواقعيه كجواز الائتمام به و قبول شهادته، لا أن المجوعول أحكام العداله حقيقه، لأن موضوعها هو العداله الواقعيه، لا العداله المشكوكه، و من المعلوم تقوم جعل الحكم المماثل بالشك، و لذا يرتفع بارتفاع الشك.

و بالجملة: فمعنى وجوب إبقاء المتيقن هو جعل مثله ممن الآثار الشرعيه ان كان المتيقن بنفسه حكما شرعيا، أو جعل مثل أحكامه ان كان المتيقن موضوعا ذا أثر شرعى كالعده و الفقاهه و الفقر و الغنى كما مر آنفا.

و أما الأمر الثانى فسيأتى بيانه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما إذا كان المستصحب حكما كالوجوب، فوجوب إبقائه هو جعل وجوب مماثل له حال الشك.

(٢). معطوف على «للمستصحب» يعنى: إنشاء حكم مماثل لأحكام المستصحب فى استصحاب الموضوعات ذوات الآثار الشرعيه كالعده و الحريه و الحياه.

=====

(-). لا يخفى مغايره هذا التعبير لما أفاده الشيخ (قده) بقوله: «ان معنى عدم نقض اليقين و المضى عليه هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابته بواسطته للمتيقن و وجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع» وجه المغايره أن كلام الشيخ ناظر



\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الأمر الثاني و هو لزوم ترتيب كل أثر شرعى أو عقلى على الاستصحاب. و محصل ما أفاده فيه بقوله: «كما لا شبهه» هو: أن الأثر الشرعى تاره يترتب على نفس الحكم الواقعى، و أخرى على ما هو أعم منه و من الظاهرى، و كذا الأثر العقلى، فالصور أربع. لا إشكال فى لزوم ترتيب الأثر الشرعى على الحكم الثابت بالاستصحاب فى الصورتين الأوليين، كما إذا فرضنا أن لوجوب الجلوس فى

=====

إلى ترتيب ما للمتقين من الأحكام الشرعية فى ظرف الشك فى بقاءه، و هذا لا يكون مطردا، إذ ربما لا يكون للحكم المتيقن أثر شرعى حتى يجب إبقاؤه بدليل الاستصحاب. و آثاره العقلية كوجوب المقدمه و حرمة الضد و وجوب الإطاعة و غيرها غير قابله للجعل بعد وضوح أن مفاد الأصل العملى لا بد أن يكون مما تناله يد التشريع. و عليه فما أفاده المصنف أولى، لأطراد «الحكم المماثل» فى جميع الموارد سواء أ كان المستصحب حكما شرعيا أم موضوعا له، و عدم محذور فى جعل الحكم المماثل فى كلا الموردین. و قد تعرض المصنف (قده) لهذا المطلب فى حاشية الرسائل»، فراجع.

لكن يمكن دفع الإشكال بأن تعبير الشيخ بعد كلامه المتقدم بقوله: «إذا عرفت هذا... فان كان - أى المستصحب - من الأحكام الشرعية فالمجوعول فى زمان الشك حكم ظاهرى مساو للمتيقن السابق فى جميع ما يترتب عليه، لأنه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن السابق» مانع عن ورود الإشكال على ما أفاده فى صدر التنبيه، إذ لا فرق فى الالتزام بجعل الحكم الظاهرى بأدله الاستصحاب بين كون المستصحب حكما و بين كونه موضوعا، هذا.

و أما تعبير المصنف ب «لا- شبهه» الظاهر فى إرسال ذلك إرسال المسلمات فمبنى على ما استقر عليه رأيه من اقتضاء أخبار الاستصحاب جعل الحكم المماثل، و إلا فلا يلتزم مع الآراء المتشبهة فى مفادها و اختلافها فى اقتضاء بعضها حججه مثبتاته.

المسجد بعد الزوال أثرا شرعيا بعنوان ثانوى كوجوب صلاه ركعتين فيه بسبب النذر أو الحلف مثلا، أو بعنوان أولى كعدم جواز النافله لمن عليه الفريضة، أو عدم جواز إجاره نفسه للصلاه عن الغير، أو الحج أو الصوم كذلك مع اشتغال ذمته بهذه الواجبات، فإذا ثبت بقاء وجوبها بالاستصحاب ترتبت عليه هذه الحرمات.

أو ثبت بالاستصحاب وجوب الجلوس ترتب على هذا الوجوب وجوب صلاه ركعتين فيه سواء أ كان موضوع وجوب هذه الصلاه وجوب الجلوس واقعا، أم أعم منه، إذ الاستصحاب يثبت الحكم الواقعى ظاهرا فى ظرف الشك، فكل أثر شرعى يترتب على الحكم الواقعى يترتب عليه باستصحابه، لإحراز الموضوع تعبدا فيما كان الأثر مترتبا على الواقع، وإحرازه وجدانا فيما كان الأثر مترتبا على الأعم من الواقع و الظاهر.

كما لا- إشكال فى لزوم ترتيب الأثر العقلى فى الصورة الرابعه و هى ترتيبه على الحكم الواقعى بوجوده الأعم من الواقعى و الظاهرى كوجوب المقدمه و حرمة الضد بناء على عقليتهما، فإذا ثبت وجوب صلاه الجمعه مثلا بالاستصحاب ثبت وجوب مقدمتها و حرمة ضدها.

كما لا إشكال أيضا فى عدم ترتب الأثر العقلى فى الصورة الثالثه و هى ترتيبه على الحكم بخصوص وجوده الواقعى لا الأعم منه و من الظاهرى، و ذلك لعدم إحراز موضوعه بالاستصحاب، فإذا كان الإجزاء مثلا حكما عقليا مترتبا على الوجوب الشرعى بوجوده الواقعى، فهو لا يترتب على وجوب صلاه الجمعه الثابت بالاستصحاب، إذ لا يثبت به إلا وجوبها تعبدا، و المفروض أن إجزاء صلاه الجمعه عن الظهر منوط بوجوبها واقعا. كما لا يثبت باستصحاب الطهاره الحديثه إجزاء الصلاه المأتى بها استنادا إلى استصحابها، حيث ان الإجزاء عقلا مترتب على الطهاره بخصوص وجودها الواقعى، لا الأعم منه و من الظاهرى، و لذا يقال بعدم الإجزاء فى الأحكام الظاهريه.

فتلخص: أنه إذا ثبت الحكم الواقعي تعبدا بالاستصحاب الجارى فى الموضوع أو الحكم، و كانت له آثار شرعية أو عقلية مترتبة على وجوده الواقعي أو الأعم منه و من الظاهري ترتبت تلك الآثار بأجمعها عليه، إذ المفروض أنه تمام الموضوع لها سواء أ كانت عرضيه كالحرمة و النجاسة للعصير المغلى إذا شك فى ذهاب ثلثيه، فان هذين الحكمين بناء على القول بالنجاسة يترتان عرضا على استصحاب عدم ذهاب ثلثيه، أم طولى، كما إذا فرض ترتب مانع الحريير الخالص للرجال على حرمة لبسه تكليفا، فإذا شك فى خلوصه و جرى فيه الاستصحاب و ثبت به تعبدا خلوصه ترتب عليه حرمة لبسه و ما يترتب عليها من المانعيه.

\*\*\*\*\*

(١). بيان ل «ما» فى قوله: «ما للحكم» و قد تقدم آنفا تقريب ترتب الآثار الشرعية و العقلية على الحكم المستصحب، و أنه يترتب عليه جميع الأحكام الشرعية و العقلية، إلا الحكم العقلي المترتب على الحكم الواقعي بوجوده الواقعي.

(٢). هذا شروع فى المباحث المتعلقة بالأصل المثبت الذى هو المقصود الأصلي من عقد هذا التنبية. و محصل ما أفاده فى ذلك: أنه إذا كان للمستصحب لازم عقلي أو عادى، و كان لذلك اللازم أثر شرعي، فهل يترتب ذلك الأثر الشرعي على مجرد استصحاب ملزومه أم لا؟ فمن قال بحجيه الأصل المثبت يقول: نعم، و من قال بعدمها يقول: لا. أما مثال اللازم العقلي فكملاقاه الثوب المتنجس للماء الذى شك فى بقاءه على الكريه، فان استصحاب كريتته إلى زمان الملاقاه يلزمه عقلا ملاقاه الثوب للماء فى حال الكريه، و يترتب على هذا اللازم العقلي طهاره الثوب التى هى أثر شرعي:

و بالجمله: فالمستصحب هو كرية الماء، و لازمه العقلي هو ملاقاه الثوب له فى حال الكريه، و الأثر الشرعي المترتب على هذا اللازم العقلي هو طهاره الثوب.

و أما مثال اللازم العادى للمستصحب فكنبات اللحية الذى هو لازم لحياه الغائب فإذا جرى استصحاب حياته المستلزم بقاءه عادة لنبات لحيته أو بياضها فهل يثبت

باستصحابها هذا اللازم العادى حتى يترتب عليه آثاره الشرعية من حرمة حلقها و استحباب تسريحها و تدويرها مثلا، أم لا؟ و  
بعبارة أخرى: محل النزاع فى الأصل المثلث هو: أن الاستصحاب كما يثبت الأحكام الشرعية المترتبة على المستصحب بلا  
واسطه كحرمة تقسيم أموال الغائب و حرمة تزويج زوجته و غيرهما من الأحكام المترتبة على الحياه، كذلك تثبت الآثار  
الشرعية المترتبة على لوازم الحياه عقلا- أو عاده كالمثاليين المزبورين أولا، مع وضوح عدم عرضيه الحكم الثابت لنفس  
المستصحب كالحياه المترتب عليها وجوب الإنفاق على زوجته و حرمة تزويجها و تقسيم أمواله مع الحكم الثابت للنازم  
المستصحب عاده كنبات اللحيه الذى هو لازم عادى للحياه، فان حكمها الشرعى كحرمة حلقها و استحباب تسريحها و تدويرها  
مثلا ليس فى عرض حكم نفس الحياه، بل فى طولها، لوساطه اللازم العادى بينهما.

\*\*\*\*\*

(١). احتراز عما إذا كانت الواسطه أثرا شرعيا، كما إذا كان للمستصحب آثار شرعية طوليه بحيث كان كل سابق منها موضوعا  
للاحقه، نظير استحباب طهاره الماء التى يترتب عليها أولا جواز الوضوء به، و ثانيا جواز الدخول فى الصلاه، و ثالثا مالكيه  
المصلى للأجره إذا كانت صلاته استنجاريه، و رابعا جواز تبديل الأجره بمال آخر إلى غير ذلك من الآثار الشرعية، فان جميع  
هذه السلسله من المبدأ و المنتهى أحكام شرعية يترتب كل لاحق منها على سابقه، فكل مستصحب

=====

(-). لا- يخفى أنه يعتبر فى محل النزاع أن يكون اللازم كنبات اللحيه مترتبا على بقاء المستصحب لا على حدوثه و بقائه، إذ مع  
تيقن حدوثه يكون هو بنفسه أيضا كالمستصحب متيقن الحدوث و موردا للاستصحاب، و معه لا حاجه إلى الأصل المثلث و  
البحث عن حجتيه و عدمها، لكفايه استحباب نفس اللازم فى ثبوت أثره الشرعى.

يكون كذلك يترتب عليه باستصحابه جميع أحكامه الشرعيه و إن كانت في غايه الكثره، إذ المفروض أن كلها شرعي، و يترتب جميعها على المستصحب بلا واسطه أمر تكويني، و يكون مثل هذا الاستصحاب أجنبيا عن الأصل المثبت، لعدم كون شىء من الوسائط أمرا عقليا أو عاديا.

\*\*\*\*\*

(١). قد عرفت مثال كل من الواسطه العاديه و العقليه.

(٢). أى: و منشأ الإشكال في حجيّه الاستصحاب المثبت و عدمها، أن مفاد الأخبار... إلخ، و توضيحه: أن هنا مقامين: أحدهما ثبوتى و الآخر إثباتى.

أما المقام الأول فمحصل ما أفاده فيه: أن الوجوه المحتملّه في أخبار الاستصحاب التى هي منشأ اعتبار الأصل المثبت و عدمه ثلاثه:

الأول: أن مفاد «لا تنقض اليقين بالشك» التعبد ببقاء المستصحب بلحاظ أثره الشرعى المترتب عليه بلا واسطه، كالتعبد بالطهاره الحديثه المشكوكه لجواز مسّ كتابه القرآن.

الثانى: أن مفاد الأخبار التعبد ببقائه بلحاظ أثره مطلقا و لو بواسطه، بمعنى كون الملحوظ طبيعه الأثر المترتب على المستصحب، سواء أ كان بلا واسطه أم معها كمثال نبات اللحيه على ما تقدم آنفا، و كاستصحاب بقاء النار بلحاظ أثر إحراق مال الغير و هو الضمان. فالمقصود من إطلاق دليل الاستصحاب هو: أنه كما يصدق نقض اليقين بالشك إذا لم يرتّب المكلف أثر الحياه مثلا بلا واسطه - كوجوب الإنفاق و حرمة تقسيم ماله - على استصحاب الحياه، كذلك يصدق نقض اليقين بالحياه بالشك فيها إذا لم يرتّب أثر الحياه مع الواسطه كحرمة حلق اللحيه المترتبه على النبات الذى هو لازم عادى لبقاء الحياه. و عليه فالمطلوب بقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالحياه بالشك فيها» ترتيب جميع آثار الحياه الشرعيه سواء ترتبت عليها بلا واسطه أم معها.

الثالث: أن مفاد الأخبار تنزيل الشىء و التعبد به بما له من اللوازم العقليه و العاديه

و التعبد به وحده بلحاظ خصوص ما له من الأثر بلا واسطه (١)؟ أو تنزيهه (٢) بلوازمه (٣)العقليه أو العاديه

بحيث لا يختص التعبد بالملزوم كالحياه مثلا، بل يشمل كلاً من الحياه و لازمها العادى.

و من هنا يظهر الفرق بين هذا الوجه و بين الوجهين المتقدمين، حيث ان التعبد فى هذا الوجه وارد على كل من الملزوم و اللازم، فمعنى استصحاب حياه زيد مثلا التعبد بها و بلازمها العادى معا كنبات اللحيه. بخلاف الوجهين الأولين، فان يد التعبد فيهما لا تنال اللوازم العقليه و العاديه أصلا، بل يده فيهما مقصوره على الأثر الشرعى، غايه الأمر أن التعبد فى الوجه الأول يكون بلحاظ الأثر الشرعى المترتب على المستصحب بلا واسطه. و فى الوجه الثانى يكون بلحاظ طبيعه الأثر المترتب على المستصحب و لو مع الواسطه من دون أن تنال يد التعبد نفس الواسطه العقليه أو العاديه التى هى على الفرض موضوع للأثر الشرعى كموضوعيه نفس المستصحب له.

ثم انه غير خفى على ذى مسكه اختلاف هذه الوجوه فى اقتضاء الحجيه للأصل المثبت و عدمه، حيث إنه بناء على الوجه الأول لا مقتضى لحجيته، لاختصاص التعبد بالأثر المترتب على المستصحب بلا واسطه، و بناء على الوجهين الأخيرين يكون المقتضى لحجيه الأصل المثبت فيهما موجودا، و تصل النوبه إلى علاج المانع و هو معارضه الأصل فى الثابت للأصل فى المثبت كما عن كاشف الغطاء (قده) و سيأتى بيانه فى التعليقه إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الوجه الأول المذكور بقولنا: «الأول: أن يكون مفاد لا تنقض اليقين بالشك... إلخ» و ضميرا «به، وحده» راجعان إلى «المستصحب».

(٢). معطوف على «تنزيل» و ضميره راجع إلى «المستصحب» و هذا إشاره إلى الوجه الثالث المذكور بقولنا: «الثالث أن يكون مفاد الأخبار تنزيل الشىء و التعبد به... إلخ».

(٣). أى: مع لوازم المستصحب من العقليه و العاديه بحيث تنالها يد التعبد

كما هو (١) الحال فى تنزيل مؤديات الطرق و الأمارات، أو بلحاظ (٢) مطلق ماله من الأثر و لو بالواسطه بناء على صحه التنزيل  
(Z) بلحاظ

و التنزيل كما تنال نفس المستصحب.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما أن تنزيل الشىء مع لوازمه حال تنزيل مؤديات الطرق و الأمارات، حيث ان تنزيلها لا يختص بنفس مؤدياتها، بل يعمها و لوازمها، فان قيام البيئه على كون اليوم من شهر رمضان مثلا- كما تثبت أنه من رمضان كذلك تثبت ثانويه الغد للشهر، و هكذا، فالآثار الشرعيه من استحباب الغسل و الصلوات و الأدعيه المترتبه على أيامها و لياليها المتصفه بوصف خاص من حيث الزوجيه و الفرديه و كذا تعيين ليالى القدر تترتب على البيئه المزبوره. و بالجمله: فالتنزيل فى الأصل المثبت نظير التنزيل فى الأمارات التى لها كشف و حكايه عن الواقع.

(٢). معطوف على قوله: «بلحاظ» و هذا إشاره إلى الوجه الثانى الذى ذكرناه بقولنا: «الثانى: أن يكون مفاد الأخبار التعبد ببقائه بلحاظ أثره مطلقا... إلخ» و كان الأولى ذكر هذا عقيب الوجه الأول، لأن هذا قسم منه، حيث ان تنزيل المستصحب وحده يكون تاره بلحاظ أثر خاص بلا واسطه، و أخرى بلحاظ مطلق الأثر و لو مع الواسطه، فمورد التعبد و التنزيل فى كلا الوجهين هو نفس المستصحب فقط، و الاختلاف إنما هو فى الأثر المترتب على تنزيهه من كونه خصوص الأثر بلا- واسطه أو مطلقا و لو مع الواسطه. و عليه فالأولى سوق العبارة هكذا: «بلحاظ خصوص ماله من الأثر بلا- واسطه أو بلحاظ مطلق ماله من الأثر و لو بالواسطه».

(Z). و لكن الوجه عدم صحه التنزيل بهذا اللحاظ، ضروره أنه ما يكون شرعا لشىء من الأثر لا دخل له بما يستلزمه عقلا أو عاده. و حديث أثر الأثر أثر و إن كان صادقا، إلا أنه إذا لم يكن الترتب بين الشىء و أثره و بينه و بين مؤثره مختلفا، و ذلك ضروره أنه لا- يكاد يكون الأثر الشرعى لشىء أثر شرعى لما يستلزمه عقلا أو عاده أصلا لا بالنظر الدقيق العقلى و لا بالنظر المسامحى العرفى إلا فيما عد أثر الواسطه أثرا لذيتها، لخفائها أو لشده وضوح الملازمه بينهما عدا شيئا واحدا ذا وجهين، و أثر أحدهما أثر الاثنيين، كما يأتى الإشاره إليه، فافهم.

ص: ٥١٩

أثر الواسطه أيضا (١) لأجل أن أثر الأثر أثر (٢)، و ذلك (٣) لأن مفادها لو كان هو تنزيل الشىء وحده بلحاظ أثر نفسه لم يترتب عليه ما كان مترتبا

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كصححة التنزيل بلحاظ أثر نفس الملزوم و هو ذو الواسطه، و قوله:

«بناء على صححة التنزيل» إشاره إلى بعض وجوه اعتبار الأصل المثبت، توضيحه:

أن استصحاب بقاء الموضوع معناه جعل مثل ما له من الآثار الشرعيه مطلقا سواء أ كانت ثابتة له بلا واسطه أم معها، حيث ان الأثر المترتب على أثر شىء يعدّ أثرا لذلك الشىء، فيترتب عليه باستصحابه و إن لم يترتب موضوعه و هو الواسطه بين المستصحب و أثره، لعدم كونها أثرا شرعيا حتى تنالها يد التشريع.

فحاصل هذا الوجه: أنه بالتعبد الواحد يجعل مثل جميع الأحكام المترتبة على المستصحب سواء أ كانت مع الواسطه أم بدونها. و أما نفس الواسطه فلعدم قابليتها للجعل التشريعى لا تثبت بالاستصحاب.

(٢). هذا تعليل لقوله: «بناء على صححة التنزيل» يعنى: أن ثبوت أثر الأثر إنما هو لأجل كونه من آثار الشىء المستصحب، فاستصحابه كاف فى تحقيقه من غير حاجه إلى جعل آخر و تعبد ثانوى، بل استصحاب نفس الشىء ذى الواسطه كاف فى ثبوت أثرها الشرعى.

(٣). بيان لمنشئيه الاحتمالين اللذين ذكرهما فى أخبار الاستصحاب لحجيه الاستصحاب المثبت و عدمها، و محصله: أنه بناء على كون مفادها تنزيل الشىء وحده بلحاظ أثر نفسه فقط لا يترتب على استصحاب الشىء إلا الآثار الشرعيه المجعوله لنفسه دون الأحكام الشرعيه الثابته للوازمه، فاستصحاب الحياه مثلا يثبت آثارها من حرمه تقسيم المال و حرمه تزويج الزوجه و نحوهما، دون أحكام لازمها كنبات اللحيه. و بناء على كون مفاد أخبار الاستصحاب تنزيل الشىء مع لوازمه بحيث يشمل التعبد كليهما، أو تنزيله بلحاظ طبيعه الأثر المنطبقه على آثاره مطلقا و لو مع الواسطه، فالتعبد فى هذه الصوره واحد، و فيما قبله متعدد، لشمول التنزيل لكل من الشىء و لوازمه، فكأنه قال: «نزلت الحياه المشكوكه مع مالها من



عليها، لعدم (١) إحرازها حقيقه (٢) و لا تعبدا، و لا يكون (٣) تنزيهه بلحاظه، بخلاف (٤) ما لو كان تنزيهه بلوازمه أو بلحاظ (٥) ما يعم آثارها،

اللوازم منزله الحياه المعلومه». و ضمير «مفادها» راجع إلى «الأخبار» و ضمير «هو» إلى «مفادها» و ضمير «نفسه، عليه» راجعان إلى «الشيء» الذي يراد به المستصحب، و ضمير «عليها» إلى الواسطه، و المراد ب «ما» الموصول في «ما كان» الآثار الشرعيه المترتبه على الواسطه.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لم يترتب» و حاصله: أن وجه عدم ترتب أثر الواسطه على استصحاب ذى الواسطه فيما إذا كان مفاد الأخبار تنزيل الشيء و وحده بلحاظ أثر نفسه هو عدم إحراز الواسطه التي هي موضوع حكمها لا وجدانا كما هو واضح و لا تعبدا، إذ المفروض اختصاص التعبدا و التنزيل الاستصحابي بذي الواسطه، فلا وجه أصلا لترتيب حكم الواسطه باستصحاب ذيها.

(٢). أى: وجدانا، و عدم إحراز الواسطه وجدانا واضح كما مر، و كذا عدم إحرازها تعبدا، لما عرفت من اختصاص التنزيل بذي الواسطه و عدم شموله للواسطه.

(٣). معطوف على «عدم» و متمم لعله عدم ترتب أثر الواسطه على استصحاب ذيها، يعنى: أن عله عدم ترتب أثرها على استصحاب ذى الواسطه هي عدم إحراز الواسطه، و عدم كون تنزيل المستصحب بلحاظ مطلق آثاره و إن كانت مع الواسطه، إذ مع وجود أحد هذين الأمرين يترتب أثر الواسطه على استصحاب ذيها. كما تقدم سابقا، و حق العبارة أن تكون هكذا: «و لعدم كون تنزيهه بلحاظه» و ضمير «تنزيهه» راجع إلى «الشيء» و ضمير «بلحاظه» إلى «ما» الموصول المراد به أثر الواسطه.

(٤). يعنى: بخلاف ما لو كان تنزيل الشيء مع لوازمه كما هو مقتضى الاحتمال الثالث.

(٥). معطوف على «بلوازمه» يعنى: بخلاف ما لو كان تنزيل الشيء بلحاظ مطلق آثاره كما هو مقتضى الاحتمال الثانى، و حاصله: أن التنزيل إذا كان بأحد

فانه (١) يترتب باستصحابه ما كان بوساطتها.

و التحقيق (٢) أن الأخبار إنما تدل على التعبد

هذين النحويين ترتب على المستصحب آثار لوازمه كما مر تفصيله، و ضمير «آثارها» راجع إلى «الواسطة».

\*\*\*\*\*

(١). هذا متفرع على هذين الاحتمالين اللذين أشار إليهما بقوله: «بخلاف ما لو كان تنزيهه بلوازمه... إلخ» ضرورة أن لازمهما ترتب أحكام الواسطة باستصحاب ذيها كما مر تفصيله آنفاً. و ضمير «فانه» للشأن، و ضمير «باستصحابه» راجع إلى الشئ، و «ما» الموصول فاعل «يترتب» و ضمير «بوساطتها» راجع إلى «الواسطة» يعنى: فانه يترتب بسبب استصحاب الشئ أحكامه الثابتة له بوساطة الواسطة العقلية أو العادية. هذا تمام الكلام فى المقام الأول المتكفل لحال الثبوت و بيان الوجوه المحتملة فى أخبار الاستصحاب. و أما المقام الثانى فسيأتى.

(٢). هذا شروع فى المقام الثانى و هو بيان أحد المعانى المذكوره بحيث يكون هو المدار فى مقام الاستدلال، و إجماله: تعين الاحتمال الأول، و هو كون التنزيل بلحاظ أثر نفس المتيقن بلا واسطه. و تفصيله منوط ببيان أمور:

الأول: أنه قد تقدم كون مفاد «لا تنقض» جعل حكم مماثل للمستصحب أو لحكمه، لا جعل حكم لغير المستصحب من اللوازم العقلية و العادية، و ذلك لأن اليقين فى باب الاستصحاب طريقي، فالتعبد الاستصحابى لا بد أن يتعلق بما يتعلق به اليقين، فإذا كانت الحياه مثلاً متيقنه سابقاً، و شك فى بقائها كان مورد التعبد لا محاله نفس الحياه، لأن اليقين تعلق بها لا بغيرها من لوازمها. فالنتيجه: أنه لا يترتب على استصحاب الحياه إلا أحكام نفسها، دون آثار لوازمها التى لم يتعلق بها يقين و شك.

الثانى: أن لوازم المستصحب على قسمين: أحدهما: أن تكون لازمه له حدوثاً و بقاء كضوء الشمس، و الآخر: أن تكون لازمه له بقاء فقط كنبات اللحيه، و محل الكلام هو القسم الثانى، إذ لا أثر للقسم الأول بعد كونه بنفسه مجرى

ص: ٥٢٢

بما كان (١) على يقين منه فشك بلحاظ (٢) ما لنفسه من آثاره و أحكامه،

الاستصحاب، لتعلق اليقين و الشك به كملزومه.

الثالث: أن شرط التمسك بإطلاق الدليل أن لا يكون هناك قدر متيقن فى مقام التخاطب، إذ الإطلاق منوط بعدم البيان، و من المعلوم أنه صالح للبيانية كما ثبت فى محله، فلا ينعقد معه إطلاق الدليل.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنه لا مجال لاستظهار الاحتمالين الأخيرين، لأن جواز الأخذ بهما منوط بإطلاق دليل التنزيل حتى يكون ناظرا إلى التعبد بالملزوم و اللوازم معا كما هو مقتضى الاحتمال الثانى، أو إلى لحاظ مطلق الأثر و لو كان أثر الواسطه كما هو مقتضى الاحتمال الثالث. و قد عرفت توقف الإطلاق على عدم البيان الذى ينتقض بالقدر المتيقن التخاطبى، لصلاحيته للبيانية. و هذا موجود فيما نحن فيه لأن المتيقن من «لا تنقض اليقين بالشك» بعد وضوح طريقه اليقين و عدم موضوعيته هو عدم نقض ما تعلق به اليقين أعنى به نفس الملزوم كحياء الغائب دون لوازمه المترتبة على بقائه كنبات اللحية، إذ ليست نفس اللوازم متعلقه لليقين حتى يجرى فيها الاستصحاب كى يثبت به آثارها الشرعية. كما أن مطلق الآثار الشرعية و لو مع الواسطه ليس ملحوظا فى استصحاب الملزوم حتى يترتب باستصحابه تلك الآثار، لتوقف هذا اللحاظ على الإطلاق الذى عرفت عدم تماميته، لوجود القدر المتيقن.

فالنتيجه: قصور أخبار الاستصحاب عن إثبات حجيه الأصل المثبت، و أن المتعين من الاحتمالات الثلاثه المذكوره فيها هو الاحتمال الأول الذى مقتضاه عدم اعتبار الاستصحاب المثبت.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالمتيقن، لأمن اليقين طريق إليه بالخصوص، فان اليقين بالحياه لم يتعلق بلازمها كالنبات، و الاستصحاب لا يجرى إلا فيما تعلق به اليقين و هو الحياه، فلا بد أن يكون التعبد بأثر نفس المتيقن أيضا، لأنه المتيقن و المشكوك دون غيره.

(٢). متعلق ب «التعبد» و «من آثاره» بيان ل «ما» الموصول، و قد عرفت

ص: ٥٢٣

و لا دلالة لها (١) بوجه (٢) على تنزيه (٣) بلوازمه التي لا تكون كذلك (٤) كما هي (٥) محل ثمره الخلاف، و لا على تنزيه (٦) بلحاظ ماله مطلقا

آنفا أن التعبد بآثار نفس المتيقن انما هو لتيقنه في مقام التخاطب، و ضمائر «منه لنفسه، آثاره، أحكامه» راجعه إلى الموصول.

\*\*\*\*\*

(١). أى: للأخبار. وجه عدم دلالتها على تنزيل المستصحب مع لوازمه أو تنزيه بلحاظ مطلق آثاره و لو مع الواسطه - حتى يكون الاستصحاب المثبت حجة بلحاظ هذين الوجهين اللذين تقدما في المقام الأول أعنى به مرحله الثبوت - هو ما مر من وجود القدر المتيقن المانع عن انعقاد الإطلاق للأخبار.

(٢). يعنى: لا صراحه كما هو واضح، و لا ظهورا إطلاقيا، لما عرفت من وجود القدر المتيقن التخاطبى.

(٣). أى: تنزيل ما كان على يقين منه و هو المتيقن مع لوازمه التي لا- تكون متيقنه سابقا و لم يكن المكلف على يقين منها. و بهذا أشار إلى أمرين: أحدهما منع الاحتمال الأول و هو تنزيل المتيقن مع لوازمه. و ثانيهما: تعيين اللوازم التي تكون محل البحث في الأصل المثبت، و هي ما تترتب على المستصحب بقاء فقط. و قد تقدم توضيحه في الأمر الثاني في توضيح قوله: «و التحقيق أن الأخبار...».

(٤). أى: متيقنه سابقا، إذ لو كانت كذلك لجرى الاستصحاب في نفسها، لاجتماع ركنى الاستصحاب من اليقين و الشك فيها.

(٥). أى: اللوازم التي ليس المكلف على يقين منها محل ثمره الخلاف في الأصل المثبت، دون مطلق اللوازم و لو كانت مترتبة على الحدوث و البقاء، لما عرفت من أنها بنفسها كملزوماتها مورد الاستصحاب، فهنا استصحابان.

(٦). معطوف على «تنزيه» يعنى: و لا- دلالة للأخبار على تنزيل المستصحب مع لوازمه بحيث تكون نفس اللوازم أيضا موردا للاستصحاب، و لا- على تنزيل المستصحب بلحاظ مطلق آثاره و لو مع الواسطه، إذ لو كانت للأخبار دلالة على التنزيل بأحد هذين الوجهين كان الاستصحاب المثبت حجه. لكن تسميته بالأصل

و لو (١) بالواسطة، فان (٢) المتيقن إنما هو لحاظ آثار نفسه «-» و أما

المثبت بناء على جريان الاستصحاب في نفس اللوازم كجريانه في الملزومات كما هو مقتضى الوجه الأول أعني به قوله: «على تنزيه بلوازمه التي لا تكون كذلك» لا تخلو من المسامحه، و ضميرا «تنزيله، له» راجعان إلى «الشيء».

\*\*\*\*\*

(١). بيان للإطلاق، و المراد بالواسطة هي العقلية و العادية، و هذا إشاره إلى منع الاحتمال الثاني.

(٢). هذا تعليل لقوله: «و لا دلالة لها بوجه» و قد اتضح مما مر، و حاصله:

أنه لا إطلاق في الأخبار حتى تدل على أحد هذين التنزيين اللذين بنى عليهما الاستصحاب المثبت. و ذلك لما عرفت من أن المتيقن في مقام التخاطب - و هو تنزيل المتيقن بلحاظ آثار نفسه لا آثاره مطلقا و لو مع الواسطه - مانع عن انعقاد الإطلاق في الأخبار، فلا سبيل إلى استظهار أحد هذين التنزيين المبني عليهما اعتبار الاستصحاب المثبت، لابتناؤه على إطلاقها المسدود بابه. و ضميرا «نفسه، لوازمه راجعان إلى «ما كان على يقين منه» و هو الشيء المتيقن المستصحب.

=====

(-). لا يخفى أن المصنف (قده) في حاشيه الرسائل منع الإطلاق أيضا بالقدر المتيقن في مقام التخاطب. «لكن المنع به منوط بصلاحيته لذلك، و هو غير ظاهر كما سيظهر وجهه إن شاء الله تعالى. و قد ذهب شيخنا المحقق العراقي (قده) إلى انصراف الإطلاق إلى خصوص الآثار المترتبة على المستصحب بلا واسطه و إن كان للشارع جعل مطلق ما يترتب على المستصحب من الآثار الشرعيه أعم من كونها بلا واسطه أو معها».

و لعل الأولى في منع الإطلاق أن يقال: ان الإطلاق منوط بصدق اللفظ بمعونه مقدمات الحكمة على مصاديقه حقيقه ثم دعوى انصرافه عنه من جهة التشكيك في الصدق و أنس الذهن، كصحة إطلاق «ما لا يؤكل» على الإنسان حقيقه و انصرافه عنه.

ص: ٥٢٥

\*\*\*\*\*

(١). هذه نتيجة القدر المتيقن، يعنى: بعد كون المتيقن من الأخبار هو تنزيل المستصحب بلحاظ آثار نفسه لا مطلق آثاره حتى آثار لوازمه يتضح عدم دلالة تلك الأخبار على لحاظ آثار لوازمه، لما عرفت من توقف دلالتها على ذلك على إطلاقها المنوط بعدم البيان، و المفروض صلاحية القدر المتيقن للبيانية، فلا ينعقد معه إطلاق للأخبار.

و الحاصل: أن محذور حجيه الأصل المثبت عند المصنف إثباتي، فقوله «فلا دلالة» لا يخلو من تعريض بما أفاده الشيخ (قدهما) من كون المحذور عنده ثبوتيا، قال: «و وجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلا في الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشيء، لأنها القابلة للجعل دون غيرها من الآثار العقلية و العادية، فالمعقول من حكم الشارع بحياه زيد و إيجابه ترتيب آثار الحياه في زمان الشك هو حكمه بحرمة تزويج زوجته و التصرف في ماله، لا حكمه بنموه و نبات لحيته، لأن هذه غير قابلة لجعل الشارع».

و حاصله: امتناع شمول يد التشريع لغير الآثار الشرعية، فان التنزيل من كل شخص لا بد أن يكون بلحاظ الآثار المتمشيه من قبله، و من المعلوم أن الأثر المتمشى من الشارع في مقام التشريع - لا التكوين - هو الأثر الذى تناله يد وضعه و رفعه، و حيث ان مثل نبات اللحية ليس في حيطه تصرف الشارع بما هو شارع، فالدليل - مثل لا تنقض اليقين بالشك - غير ناظر إلى أثر الواسطه من

=====

و أما إذا كان للفظ معنى حقيقى و مجازى فلا معنى للتمسك بمقدمات الحكمه لإثبات إرادته كلا المعنيين منه، إذ لا أقل من الشك المندفع بأصالة الحقيقه. و في المقام حيث ان صدق عنوان «النقض أو رفع اليد» على عدم ترتيب أثر اللازم مجازى قطعاً، فلا وجه للتمسك بأصالة الإطلاق في «لا تنقض اليقين بالشك عملاً» و عليه فلا موضوع للإطلاق كى يمنع منه بالقدر المتيقن في مقام التخاطب كما عليه الماتن، أو الانصراف كما ادعاه شيخنا المحقق العراقي.

أصلا (١)، و ما لم يثبت لحاظها بوجه أيضا (٢) لما كان وجه لترتيبها

أول الأمر، هذا.

و وجه تعريض كلام الماتن به هو: دعوى إمكان شمول «لا- تنقض» لأثر الواسطه كاستحباب خضاب اللحية و إن لم يصلح لإثبات نفس الواسطه أعنى نبات اللحية، لعدم كونه مجعولا- تشريعا. و عليه فللشارع فى استصحاب حياه زيد جعل مطلق ما يترتب عليها من الآثار الشرعيه أعم من كونه بلا واسطه أم معها. إذ المفروض مجعوليه كل أثر يترتب على المستصحب سواء ترتب عليه بلا واسطه أم معها.

لكن هذا الإطلاق الممكن تحقيقه غير متحقق، لما عرفت من وجود القدر المتيقن التخاطبى المانع من الطلاق، هذا.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لا بالصراحه كما هو واضح، و لا بالإطلاق، لما عرفت من عدم تحقيقه مع وجود القدر المتيقن. و يمكن أن يراد بقوله: «أصلا» كلا اللحاظين:

تنزيل المستصحب مع لوازمه، و تنزيله بلحاظ آثاره مطلقا و لو مع الواسطه.

و ضمير «لحاظها» راجع إلى «آثار».

(٢). يعنى: كلحاظ لوازم المستصحب، فكما لا تترتب آثار نفس المستصحب إلا بلحاظ المستصحب و التبعد به، كذلك لا تترتب آثار لوازم المستصحب إلا بلحاظها و التبعد بتلك اللوازم، و المفروض أنه قد ثبت عدم دلالة الأخبار على هذا اللحاظ و التبعد، فلا وجه لترتيبها. و قوله «بوجه» يراد به أحد الاحتمالين من تنزيل المستصحب مع لوازمه أو تنزيله بلحاظ مطلق آثاره. و غرضه أن ترتيب آثار لوازم المستصحب على استصحابه منوط بدلاله الدليل فى مقام الإثبات على لحاظها، و بدون دلالة عليه لا يترتب شىء من آثار لوازم المستصحب بمجرد استصحابه.

و ضمير «ترتيبها» راجع إلى «آثار» و ضميرا «عليه، باستصحابه» راجعان إلى المستصحب المستفاد من قوله: «ما كان على يقين منه».

فتلخص من جميع ما تقدم عدم حجيه الأصل المثبت عند المصنف (قده) لكن قد استثنى من هذه الكليه موارد ثلاثه يأتى التعرض لها عند شرح المتن

ص: ٥٢٧

المتعلق بها.

(-). هذا كله بناء على كون مفاد «لا- تنقص» إنشاء حكم ظاهري مماثل كما عليه الشيخ الأعظم و المصنف (قدهما). و كذا الحال بناء على كونه «وجوب الالتزام بالمتيقن و البناء على أحد طرفي الشك على أنه هو الواقع» كما يظهر من بعض كلمات المحقق النائيني (قده) أو كونه «اعتبار بقاء اليقين السابق في اللاحق من حيث المحرزيه» كما يظهر من تعريفه للاستصحاب. أو كونه «وجوب المعامله مع اليقين أو المتيقن السابق معامله بقاءه من حيث الجرى العملى على طبقه» كما هو ظاهر شيخنا المحقق العراقي (قده).

أما الأول فهو مختاره في مباحث القطع من «أن المجعول في الأ-صول المحرزه هو الجبهه الثانيه من المرتبه الرابعه من مراتب القطع أعنى البناء على وجوده و عقد القلب عليه المقابل للجحود المجتمع مع اليقين» و ظاهر هذا الكلام و إن كان مقتضيا لاعتبار الأصل المثبت، لأن الالتزام بشىء واقعا يقتضى الالتزام بلوازمه، فيكون التعبد به مستلزما للتعبد بلوازمه. إلا أنه ممنوع، إذ لو ثبت الملزوم واقعا لزم الالتزام به و بلوازمه، لكن المفروض اقتصار التعبد الاستصحابى على مورده - و هو نفس الملزوم - دون لوازمه، و لا بد من الالتزام به بهذا المقدار، و أما آثار لوازمه غير المتيقنه سابقا فهي خارجه عن مورد التعبد.

لكن استفاده وجوب الالتزام القلبي من خطاب «لا- تنقص» ممنوعه، لما أفاده المحقق الأصفهاني (قده): من استحاله الالتزام الجدى بالواقع مع فرض الشك فيه، و المفروض أنه لا جعل للحكم المماثل حتى يكون الالتزام به حقيقه التزاما بالواقع عنوانا. و أما الالتزام بالواقع بناء فهو لكونه تشريعا محرما لا- معنى لتعلق الأمر به، لامتناع الالتزام بشىء على أنه من الدين مع عدم إحرازه».

و أما الثانى فهو مقتضى تعريفه الاستصحاب بقوله: «فالأحسن تعريفه على



المختار من أخذه من الأخبار بالحكم الشرعى ببقاء الإحراز السابق من حيث أثره و هو الجرى العملى على طبقه، لا من حيث ثبوت الواقع به»<sup>(١)</sup> و هذا التعريف و إن كان موهما لحجيه الأصل المثبت، بدعوى أن اعتبار كون المكلف محرزا للواقع فى اللاحق يقتضى كونه متيقنا بلوازمه بقاء. لكنه ممنوع أيضا، إذ ليس مقصوده من اعتبار المحرزيه ما يقال فى الأمارات من اعتبارها وصولا تاما، لصراحه التعريف فى أن إبقاء الإحراز إنما هو من حيث أثره أعنى الجرى العملى، لعدم اليقين بالبقاء حسب الفرض، و المفروض أن موضوع النهى فى أخبار الاستصحاب هو نقض اليقين بالشك، و من المعلوم أن فعلية الحكم تستدعى فعلية موضوعه - - أى اليقين و الشك الفعليين - لا إلغاءه، فليس الشك مفروضا كالعدم حتى يكون خطاب «لا تنقض» كدليل اعتبار الأماره دالا على إلغاء احتمال الخلاف.

و أما الثالث فهو مختار شيخنا المحقق العراقى، و مقتضاه حجيه الأصل المثبت بدعوى: أن مرجع التعبّد بالبقاء فى استصحاب الموضوع إلى التوسعه الصوريه للمتيقن من حيث موضوعيته للأثر بلحاظ مطلق الأعمال المترتبه عليه و لو بواسطه أثر عقلى أو عادى، فالمهم انتهاء التعبّد إلى العمل و لو بوسائط عديده. لكنه ممنوع بانصراف التنزيل إلى تطبيق القضايا الشرعيه و توسعه موضوعاتها. و معه لا يشمل التنزيل لغيرها من القضايا العقلية و العاديه<sup>(٢)</sup>.

و المتحصل: أنه لا وجه لاعتبار مثبتات الاستصحاب على شىء من الاحتمالات المتطرقيه فى «لا تنقض» و ان اختلفت فى كون المحذور ثبوتيا أو إثباتيا.

و على فرض تماميه المقتضى لاعتبار الأصل المثبت، فقد ادعى الفصول تبعا للشيخ الكبير عدم حجيته، لتعارض الأصل فى الثابت و المثبت، كما إذا استصحب عدم وجود الحائل على البشره فتوضأ و صلى، فان مقتضاه صحه وضوئه و صلواته لأن لازم عدم الحائل هو وصول الماء إلى البشره. و فى قبالة استصحاب عدم

الغسل المتيقن قبل الوضوء، و مقتضاه بطلان الوضوء، و يسقط الاستصحابان بالتعارض، فلا جدوى فى حجيه الأصل المثبت.

و أجاب الشيخ الأعظم (قده) عنه بأن الاستصحاب إما أن يكون حجه بالأخبار أو من باب الظن النوعى، فعلى الأول يكون الأصل المثبت حاكما على أصله عدم الثابت، إذ مع فرض حجيه استصحاب عدم الحائل فى لازمه العادى و العقلى يكون نفس التعبد بعدم الحائل تعبدا بوصول الماء إلى البشره، و لا مجال حينئذ لأصله عدم تحقق الغسل، لانتفاء الشك فيه بمجرد التعبد بالملزوم.

و على الثانى فلانزم فرض التعارض حصول وصفين وجدانيين متنافيين، و هو محال، ضروره أن الظن بالملزوم مستلزم للظن بلازمه واقعا و اعتقادا، و لو فرض اجتماع أركان الاستصحاب فى جانب الثابت كان معناه الظن بعدم وصول الماء إلى البشره، و من المعلوم استحاله اجتماع ظن المكلف بوصول الماء إليها الناشى من استصحاب عدم الحائل مع الظن بعدم وصوله إليها الذى يقتضيه أصله عدم وصوله. و عليه فلا وجه للمعارضه المدعاه أصلا.

نعم قد يتصور تعارض الأصلين بناء على استناد حجيه الأصل المثبت إلى أن أثر الأثر أثر، و هذا ما أفاده المحقق الميرزا الآشتياني (قده) و وافقه بعض أعظم العصر على ما فى تقرير بحثه الشريف (قده) و محصله: أنه - بناء على اقتضاء التعبد بالملزوم لترتب جميع آثاره الشرعيه حتى الآثار مع الواسطه - تصير آثار الواسطه آثارا لنفس الملزوم، و ان لم يثبت نفس اللازم بهذا التعبد، لعدم تعلق اليقين و الشك به، و حينئذ فالأصل فى الملزوم كأصله عدم الحاجب يقتضى الحكم بصحة الوضوء و الصلاه، و الأصل فى نفس الواسطه أى اللازم كأصله عدم تحقق الغسل يقتضى عدم ترتب الآثار الشرعيه على صبّ الماء على أعضاء الوضوء، فيقع التعارض بينه و بين الاستصحاب الجارى فى الملزوم.

ثم ناقش فيه المحقق الآشتياني (قده) بوجهين أحدهما: «أن مناط تقديم الحاكم على المحكوم موجود هنا، لتعدد رتبة الأصلين، حيث ان الشك في الأثر الشرعى مسبب أولاً وبالذات عن الشك في الملزوم، لتقدمه بحسب الرتبة، فإذا حكم الشارع بثبوت الملزوم لجريان الأصل فيه ثبت كون الأصل فى الواسطه مما لا يترتب عليه أثر، و الأصل الذى لا يترتب عليه أثر خارج عن أدله الاستصحاب تخصصاً، فتأمل.».

لكن فيه: أن ضابط حكومه الأصل السببى على المسببى لا ينطبق على المقام، لأن المترتب على الأصل السببى أعنى استصحاب عدم الحاجب هو انغسال العضو، و ليس ذلك حكماً شرعياً، و من المعلوم أنه لا بد أن يكون المسبب حكماً شرعياً، و لعله أشار إليه بالأمر بالتأمل.

و ثانيهما: أن الواسطه و إن لم تكن مجعوله، إلا أنها مما يتعلق به التنزيل بالواسطه فلا معنى لجريان الأصل فيها.

و فيه: أنه إن أريد تعلق التنزيل بالواسطه كتعلقه بذاتها بأن ينزل الشك فى الحاجب بمنزله عدمه و الشك فى وصول الماء إلى البشره بمنزله عدمه بمعنى البناء على وصوله كان ذلك التزاماً بالتعارض، ضروره أن اليقين سابقاً بعدم وصول الماء مع الشك الفعلى فى وصوله يوجب جريان استصحاب عدم الوصول، و هو يعارض تنزيل عدم الوصول منزله وصوله. و ان أريد ترتب أثر الواسطه و هو صحه الموضوع من حيث كون أثر الأثر أثراً للمستصحب و هو عدم الحاجب من دون تعلق تنزيل بالواسطه - و إن كان خلاف صريح كلامه: «إلا أنها مما يتعلق به التنزيل بالواسطه» - فمرجه إلى الوجه الأول و هو حكومه الأصل السببى على المسببى المانعه عن جريان الأصل المسببى، لارتفاع موضوعه بالأصل السببى، و يرد عليه ما ورد على ذلك الوجه من عدم انطباق ضابط حكومه الأصل السببى على المسببى على المورد، لعدم كون المسبب أثراً شرعياً.

نعم (١) لا يبعد ترتيب خصوص ما كان منها (٢) محسوبا بنظر العرف

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى المورد الأول من الموارد الثلاثة المستثناه من عدم حجيه الأصل المثبت، و هذا المورد مما استثناه الشيخ (قده) من الأصل المثبت، و محصله:

أنه إذا كانت الواسطه في غايه الخفاء بحيث يعدّ أثرها أثرا لنفس المستصحب عرفا بلا واسطه، كاستصحاب رطوبه الثوب الذي ألفته الريح أو غيرها على أرض متنجسه جافه، فان نجاسه الثوب ليست أثرا بلا واسطه لرطوبه الثوب الملاقى للأرض، بل هي أثر لسرايه النجاسه من المتنجس إلى ملاقيه بواسطه الرطوبه، و السرايه واسطه عقليه بين المستصحب و هي الرطوبه و بين النجاسه التي هي أثر السرايه. لكنه يترتب مع ذلك نجاسته باستصحاب بقاء رطوبه الثوب الملاقى للأرض المتنجسه بدعوى خفاء الواسطه و هي السرايه، بحيث يرى العرف نجاسه الثوب من آثار ملاقاته مع الرطوبه للأرض، لا من آثار السرايه، فإذا كانت النجاسه من آثار المستصحب عرفا فلا محاله يشمله دليل الاستصحاب، لاتباع نظر العرف في مقام الاستظهار من الخطابات.

(٢). أى: من آثار لوازم المستصحب إذا كانت تلك الآثار بنظر العرف من آثار نفس المستصحب، لخفاء الواسطه بحيث يعدون الأثر أثرا لنفس المستصحب لا للواسطه، و ضمير «نفسه» راجع إلى المستصحب.

=====

فالحق أن يقال: انه لا دليل على كون أثر الأثر أثرا للمستصحب و إن أطلق ذلك عليه عرفا، لكنه إطلاق مسامحي تطبيقي لا يعبأ به. فالاستصحاب لا يجرى في الملزوم لإشكال المثبتيه حتى يعارضه استصحاب عدم اللازم، بل يجرى الأصل في اللازم كعدم انغسال العضو في المثال المزبور بلا- معارض، إلا- إذا طرء الشك في وجود الحاجب بعد الوضوء و احتمال التفاته إليه حين الوضوء، فان استصحاب عدم انغسال العضو لا يجرى حينئذ، لجريان الأصل الحاكم و هو قاعده الفراغ في الوضوء، بل تجرى القاعده مع عدم احتمال الالتفات أيضا على وجه قوى، و قد تقدم بعض الكلام في التنبيه الأول، فراجع.

ص: ٥٣٢

من آثار نفسه، لخفاء (١) ما بوساطته، بدعوى (٢) أن مفاد الأخبار عرفا ما يعمه أيضا (٣) حقيقه (٤)،

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لكون أثر الواسطه محسوبا بنظر العرف من آثار نفس المستصحب يعنى: أن كمال خفاء الواسطه أوجب أن يعد العرف أثرها أثر المستصحب، و ضمير «بوساطته» راجع إلى «ما» الموصول المراد به الواسطه، يعنى: لخفاء الواسطه التى ثبت الحكم بوساطتها.

(٢). متعلق ب «لا- يبعد» و دليل لنفى البعد، و محصل: أنه بعد كون أثر الواسطه لشده خفائها مما يعد عرفا أثرا لنفس المستصحب يترتب على استصحابه ذلك، لأن مفاد أخبار الاستصحاب عرفا هو التعبد ب آثار المستصحب التى منها آثار واسطه الخفيه التى تعد آثارا لنفس المستصحب، و ضمير «يعمه» راجع إلى «ما» الموصول فى «ما كان».

(٣). يعنى: كما أن مفاد الأخبار يشمل أثر نفس المستصحب حقيقه كذلك يشمل أثر الواسطه الخفيه.

(٤). يعنى: لا مسامحه فى مرحله التطبيق حتى يقال كما قيل: انه لا عبره بالمسامحات العرفيه التطبيقيه بعد فرض وضوح المفاهيم بحدودها، ف فيما نحن فيه يمكن أن يدعى أن أثر الواسطه الخفيه أثر حقيقه لنفس الواسطه، وعده أثرا للمستصحب مبنى على المسامحه العرفيه فى مقام التطبيق، و لا عبره بها فى هذه المرحله، و إنما هى معتبره فى مرحله تشخيص المفاهيم العرفيه. و عليه فلا وجه لدعوى اعتبار الاستصحاب المثبت إذا كانت الواسطه خفيه.

و المصنف (قده) دفع هذا التوهم بعدم كون المقام من المسامحه فى التطبيق، حيث ان رفع اليد عن أثر الواسطه الخفيه مع جريان الاستصحاب فى ذى الواسطه يكون من نقض اليقين بالشك حقيقه، كما إذا جرى استصحاب بقاء الرطوبه فى المثال المزبور أعنى الثوب الملاقى للأرض الجافه المتنجسه، و لم يترتب أثر النجاسه على الثوب عدّ هذا من نقض اليقين بالشك، لأن اليقين برطوبه الثوب

ص: ٥٣٣

كما لا يبعد (٢) ترتيب ما كان بوساطه ما لا يمكن التفكيك عرفا

الملاقى للأرض المزبوره يقتضى اليقين بنجاسته، فعدم ترتيب نجاسته نقض لليقين بالشك، لأن العرف يرون نجاسه الثوب الملاقى للأرض المنتجسه من آثار رطوبه الثوب لا من آثار الواسطه و هى السرايه.

\*\*\*\*\*

(١). الظاهر أنه إشاره إلى ما تبّه عليه في حاشيه الرسائل من إشكال بعض الأجله من الساده - و هو على ما حكاه العلامة المشكيني عن المصنف السيد المحقق السيد حسن الكوه كمرى - على الشيخ الأعظم قدس الله أسرارهم من أن ترتيب أثر الواسطه الخفيه على استصحاب ذى الواسطه يكون من باب تطبيق المفاهيم على مصاديقها العرفيه مسامحه، و من المعلوم عدم اعتبار مسامحات العرف في التطبيقات.

و قد دفع المصنف هذا الإشكال عن الشيخ بقوله: «بدعوى أن مفاد الأخبار عرفا يعمه حقيقه» و قد تقدم تقريره.

و بعبارة أخرى: لو استظهر الشيخ (قده) من خطاب «لا تنقض» وجوب ترتيب الأثر بلا واسطه بالخصوص على المستصحب، و مع ذلك ألحق به ترتيب أثر الواسطه الخفيه من باب المسامحه في التطبيق من دون انطباق «لا تنقض» عليه حقيقه، كان الإشكال عليه بعدم العبره بمسامحات العرف في محله. إلا أن الظاهر من كلام الشيخ وجوب ترتيب الأثر بلا واسطه عرفا، و من المعلوم أنه كما يكون تطبيق هذا المعنى حقيقيا عند عدم وجود الواسطه أصلا، كذلك تطبيقه على ما إذا كان هناك واسطه، لكن لخفائها يترتب الأثر حقيقه عرفيه على ذى الواسطه. و من الواضح أجنبيه هذا عن المسامحات العرفيه التطبيقيه كى يشكل عليها بعدم اعتبارها، و إنما هو توسعه في نفس مفهوم «لا تنقض» و صدقه حقيقه على مورد خفاء الواسطه.

(٢). هذا إشاره إلى المورد الثانى من الموارد الثلاثة المستثناه من عدم حجيه الأصل المثبت، و لم أعر على من تعرض له قبل المصنف، قال في حاشيه الرسائل «و يلحق بذلك - أى خفاء الواسطه - جلاؤها و وضوحها فيما كان وضوحه بمثابة

يورث الملازمه بينهما فى مقام التنزيل عرفا، بحيث كان دليل تنزيل أحدهما دليلا على تنزيل الآخر كما هو كذلك فى المتضايقين، لأن الظاهر أن تنزيل أبوه زيد لعمره مثلا يلازم تنزيل بنوه عمرو له، فيدل دليل تنزيل أحدهما على تنزيل الآخر و لزوم ترتيب ماله من الأثر» و محصله: أن وضوح الوساطه و جلاءها أن كان بمثابة يمنع التفكيك بينهما و بين ذيهما تنزيلا كما يمتنع التفكيك بينهما واقعا كالمضايقين كان التعبد بأحدهما تعبدا بالآخر، فالتعبد بأبوه زيد مثلا لعمره ملازم عرفا للتعبد بينوه عمرو لزيد. و كذا التعبد بأخوه بكر فى الرضاع مثلا لبشر الذى هو ولد بطنى للمرضعه ملازم للتعبد بأخوه بشر لبكر، و هكذا سائر الأمور المتضايقه.

ثم إن ما أفاده (قده) من الوساطه الجليه ينقسم إلى قسمين: الأول ما أشار إليه بقوله: «ما لا يمكن التفكيك عرفا بينه و بين المستصحب تنزيلا» و هذا القسم يكون فيما إذا كان مورد الاستصحاب العله التامه أو الجزء الأخير منها، إذ كما لا تفكيك بين العله و معلولها واقعا، كذلك لا تفكيك بينهما تنزيلا بنظر العرف.

\*\*\*\*\*

(١). قيد لقوله: «لا تفكيك» كما أن «تنزيلا» قيد لقوله: «لا يمكن التفكيك» يعنى: أن الارتباط بين المستصحب و الوساطه يكون بمثابة لا يمكن التفكيك بينهما لا واقعا و لا تنزيلا.

(٢). معطوف على قوله: «بوساطه» و هذا إشاره إلى القسم الثانى من الوساطه الجليه، و هو يكون فى موردين: أحدهما: لآزم الشىء، و الآخر ملازمه. أما الأول فكضوء الشمس، فإذا جرى الاستصحاب فى بقاء قرص الشمس فى قوس النهار ترتب على لازمها - و هو الضوء - أثره الشرعى أعنى طهاره الأرض و الحصر و البوارى المجففه بضوئها، فان استصحاب بقاء الشمس ملازم لاستصحاب بقاء ضوئها الموجب لترتب أثره الشرعى و هو الطهاره المزبوره.

و كالجود بالنسبه إلى الحاتم، فان استصحاب حياته و التعبد ببقائها يستلزم التعبد

لأجل وضوح لزومه له أو ملازمته (١) معه بمثابة عدّ أثره أثرا لهما،

ببقاء جوده و ترتيب الأثر الشرعى المترتب عليه.

و كالفوت الذى هو لازم عدم الإتيان بالفريضه فى الوقت، فان استصحاب عدم الإتيان بها فى وقتها يوجب ترتب وجوب القضاء الذى هو الأثر الشرعى المترتب على الفوت، إلى غير ذلك من التّظاير.

و الفارق بين هذا القسم و القسم الأول المشار إليه بقوله: «بواسطه ما لا- يمكن التفكيك عرفا» هو امتناع التفكيك واقعا فى الأول، و إمكانه فى الثانى، لوضوح عدم ملازمه الحياه للجود واقعا بحيث يستحيل انفكاكهما، و إنما تكون الملازمه عرفيه.

و أما الثانى فهو على ما مثل له فى حاشيه الرسائل كالمتضايقين، فان تنزيل أبوه زيد لعمره مثلا يلازم تنزيل بنوّه عمره له. و كذا سائر المتضايقات (-).

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضميرا «لزومه، أثره» راجعه إلى الموصول المراد به الواسطه، و قوله: «لزومه» ناظر إلى لوازم المستصحب، و «ملازمته» ناظر إلى ملازماته، و ضميرا «له، معه» راجعان إلى المستصحب، و ضمير «لهما» راجع إلى المستصحب و الواسطه التى عبر عنها ب «ما» الموصول، و «بمثابه» متعلق ب «وضوح» أى: وضوح اللزوم أو الملازمه بمثابه... إلخ. و حاصل العبارة «أو بواسطه واسطه عدّ أثرها لأجل وضوح لزومها للمستصحب أو ملازمتهما معه أثرا للمستصحب أيضا» و كلمه «بمثابه» مستغنى عنها ظاهرا.

الا- أن يقال: ان «مثابه» خبر ل «هو» المقدر العائد إلى «ما» الموصول فكأنه قيل: «أو بواسطه ما هو بمثابة يعد أثرا لهما لأجل وضوح لزومه... إلخ» لكن العبارة على كل حال لا تخلو عن مسامحه.

=====

(-). لا- ريب فى ثبوت الأمور المذكوره فى الواسطه الجليه، لكنه ليس استثناء من الأصل المثبت، بل لكونها بنفسها مجرى الأصل، و سيأتى بيانه فى تعليقه التنبيه الآتى.

ص: ٥٣٦



فان (١) «-» عدم ترتيب هذا الأثر (٢) عليه يكون نقضا ليقينه بالشك

\*\*\*\*\*

(١). الظاهر أنه تعليل لترتيب أثر الواسطه الخفيه و الجليه على المستصحب، بتقريب: أن النهى عن نقض اليقين بالشك كما يشمل أثر المستصحب بلا- واسطه أصلا، كذلك يشمل أثره بلا- واسطه عرفا و إن كان هناك واسطه حقيقه كنجاسه أحد التلاقيين مع رطوبه أحدهما، فان العرف يرى النجاسه من آثار الملاقاه مع الرطوبه، و إن كانت هى بالدقه من آثار سرايه شىء من أجزاء المنتجس إلى ملاقه، لكن المتبع فى باب الاستصحاب هو النظر العرفى دون الدقى.

و عليه فى كل مورد يكون أثر الواسطه بنظر العرف أثرا للمستصحب يشمل إطلاق «لا تنقض اليقين بالشك» الثابت بمقدمات الحكمه، فهذا الدليل بنفسه يثبت أثر الواسطه باستصحاب ذيهها، و خفاء الواسطه و جلاؤها لزوما أو ملازمه للمستصحب منا شىء لكون أثر الواسطه أثرا له حتى يصح شمول «لا تنقض» له.

(٢). أى: أثر الواسطه الجليه أو هى مع الخفيه.

=====

(-). قد عرفت فى التوضيح ما استظهرناه من قوله: «فان عدم ترتيب مثل هذا الأثر... إلخ» من أنه دليل لحجيه الأصل المثبت فى كل من الواسطه الخفيه التى أفادها الشيخ، و الواسطه الجليه التى أبداهما الماتن. لكن فى تقريرات بحث سيدنا الفقيه الأعظم الأصفهانى (قده): «أن نظر الشيخ فى استثناء الواسطه الخفيه إلى الدليل الأول، بتقريب: أن أثر الأثر ليس أثرا للمستصحب إلا إذا كانت الواسطه خفيه، فيشملة حينئذ «لا تنقض» بلا عنايه، إذ المفروض كون أثر الواسطه أثرا لذيها، فنفس تنزيل المستصحب كاف فى التعبد بأثر الواسطه. و نظر المصنف فى استثناء الواسطه الجليه إلى الدليل الثانى، فحاصل كلامه هو المنع عن اقتضاء التعبد بشىء التعبد بلوازمه إلا- إذا كانت الملازمه جليه عند العرف، بحيث لا- يرون التفكيك بينهما، فى مثله يكون التعبد بالمزوم موجبا للتعبد باللازم، فتثبت الآثار المترتبه على اللازم بالتعبد كالأثار المترتبه على المزوم بسبب التعبد به» (١).

ص: ٥٣٧

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما يكون عدم ترتيب أثر نفس المستصحب عليه نقضا ليقينه بالشك، كذلك يكون عدم ترتيب أثر الواسطه المذكوره على المستصحب نقضا ليقينه بالشك، و ضمير «عليه» راجع إلى المستصحب.

(٢). متعلق بقوله: «نقضا» و إشاره إلى دفع ما توهم من أن التمسك بدليل الاستصحاب لترتيب آثار الواسطه الجليه أو التي لا يمكن التفكيك بينها و بين المستصحب حقيقه و تنزيلا يكون من باب المسامحه العرفيه فى التطبيق التي لا عبره بها أصلا، كما أشرنا إليه عند شرح قوله: «فافهم» فيما يتعلق بالواسطه الخفيه و نقلنا هناك بعض عبارات المصنف فى حاشيه الرسائل، فلاحظ.

=====

و حاصله: أن هنا تنزيلين يتعلق أحدهما بالملزوم و الآخر باللازم، فترتيب آثار اللازم على المستصحب منوط بتنزيل آخر غير تنزيل الملزوم، بخلاف كلام الشيخ، إذ ليس فيه إلا تنزيل واحد و هو تنزيل المستصحب، و آثار اللازم تترتب عليه بنفس ذلك التنزيل، لأنها آثار نفس المستصحب عرفا، فلا حازه فى ترتيبها عليه إلى تنزيل آخر. و ما نسبه السيد إلى الشيخ (قدهما) هو ظاهر كلامه فى الرسائل: «نعم هنا شىء و هو: أن بعض الموضوعات الخارجيه المتوسطه بين المستصحب و بين الحكم الشرعى هو من الوسائط الخفيه بحيث يعد فى العرف الأحكام الشرعيه المترتبه عليها أحكاما لنفس للمستصحب، و هذا المعنى يختلف وضوحا و خفاء باختلاف مراتب خفاء الواسطه عن أنظار العرف». فان كون أثر الواسطه شرعا معدودا عرفا من آثار نفس المستصحب كاف فى ترتبه على المستصحب بتنزيل واحد، و هو تنزيل المستصحب، من دون حازه إلى تنزيل آخر متعلق بالواسطه و لو بدلاله التراميه يقتضيها تنزيل المستصحب.

و بالجملة: فلا خفاء فى مراد الشيخ (قده) لأنه يدعى كفايه تنزيل المستصحب فى ترتيب أحكام الواسطه الخفيه على المستصحب، لكون أحكامها أحكامه، و معه لا حازه إلى تنزيل آخر.

ثم لا يخفى (٢) وضوح الفرق بين الاستصحاب و سائر الأصول التعبدية

\*\*\*\*\*

(١). الظاهر أنه إشاره إلى أجنبيه المقام عن المسامحات التطبيقية العرفيه، حيث انه ان كان أثر الواسطه أثرا لنفس المستصحب عرفا بمعنى توسعه العرف مفهوم موضوع الحكم بحيث يصدق على كل من المستصحب و الواسطه، فإطلاق «لا تنقض» الثابت بمقدمات الحكمه يقتضى ترتيب أثر الواسطه على المستصحب و ان لم يكن أثرا لنفسه، لكن لا- تنفك الواسطه عن المستصحب، فوجه ترتيب أثرها على المستصحب هو تنزيل ثانوى التزامى يقتضيه التنزيل الأولى المطابقى. فعلى التقديرين لا يكون ثبوت أثر الواسطه للمستصحب بسبب المسامحه العرفيه التطبيقيه حتى يتوهم عدم اعتباره.

(٢). لا- يخفى أن نفي حجيه مثبتات الأ-صول و إثبات حجيه مثبتات الأمارات مع اشتراكهما فى التعبد بالمؤدى أوجب سؤال الفرق بينهما، و لذا تصدى لذلك، و قال فى وجهه ما محصله: أن فى الحجج الشرعيه - سواء أ كانت طرقا إلى الأحكام الإلهيه كأخبار الآحاد، أم أمارات على الموضوعات مثل قيام البيئه على موضوع خارجى كضوء الشمس أو غروبها - جهتين:

إحداهما: كشفها عن مدلولها، لأن شأن كل أماره كشفها عن مؤداها كشفا ناقضا، و الكاشف عن شىء كاشف عما لا ينفك عنه تصويره من ملزوماته و لوازمه و ملازماته بحيث يدل عليه اللفظ تبعا لدلالته على معناه المطابقى، فان لفظ «الشمس» مثلا و إن وضع لنفس القرص، لكنه يدل على ضوئها أيضا، لما بينه و بين نفس الشمس من العلقه اللزوميه الموجهه للدلاله التبعيه المزبوره.

و بالجملة: الدلاله الناقصه فى الطرق و الأمارات بالنسبه إلى كل من المدلول المطابقى و الالتزامى ثابتة.

ثانيتها: إطلاق دليل الحجيه الثابت بمقدمات الحكمه، فانه يدل على حجيه الطرق و الأمارات فى جميع مالهما من الدلاله المطابقيه و التضمنيه و الالتزاميه من

دون تفاوت بينها، فإذا علمنا إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين، ثم قامت البيه على نجاسه أحدهما المعين فقد دلت على لازمها أيضاً وهو طهاره الإناء الآخر. وهذا بخلاف الاستصحاب وغيره من الأصول العمليه موضوعيه كانت أم حكميه، فانه لا دلالة فيها بوجه على الملزوم فضلاً عن اللازم حتى يدل دليل الاعتبار على حجته كدلالاته على حجيه الملزوم. فعليه لا يقتضى دليل اعتبار الأصل إلاّ التعبد بنفس المشكوك بترتيب الأثر الشرعى المترتب على نفسه، دون الآثار الشرعيه المترتبه على لوازمه و ملزومه و ملازماته، لعدم دلالة عليها حتى يثبت اعتبارها بدليل حجيه الأصل كثبوت اعتبارها فى الحجج الشرعيه الكشفيه بدليل اعتبارها، فاستصحاب حياه زيد لا يقتضى إلاّ التعبد بالآثار الشرعيه الثابته للحياه الواقعيه، دون الآثار الشرعيه المترتبه على لوازمها كالنموّ و نبات اللحيه مثلاً، إذ لم يدل على لوازم الحياه شىء حتى يقال بحجيه هذه الدلاله.

و الحاصل: أن الجبهه الأولى و هى الكشف عن اللوازم موجوده فى الطرق و مفقوده فى الأصول، و هى التى أوجبت حجيه مثبتات الأمارات دون الأصول، و مع عدم ما يوجب الدلاله على وجود اللوازم فى الأصول لا مقتضى لاعتبار مثبتاتها، لتفرع الحكم على موضوعه، و المفروض عدم ما يدل على وجود الموضوع.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «بين» فى «بين الاستصحاب» و المراد بالطرق أدله الأحكام الشرعيه الواقعيه و هى المسماه بالأدله الاجتهاديه فى قبال الأصول العمليه التى سَمّاها الفاضل الصالح المازندراني (قده) فى شرح الزبده - على ما حكى عنه - بالدليل الفقاهتى، و اشتهر هذا الاصطلاح فى عصر الوحيد البهبهانى (قده) و بعده و لعلّ هذا هو منشأ نسبه التسميه إليه دون الفاضل المازندراني. و المراد بالأمارات ما يكون كاشفاً عن الموضوعات. لكن الطريق قد يطلق على الأمارات أيضاً، فهو أعم من الأماره. هذا إذا كان العاطف كلمه «أو» لكن فى بعض النسخ العطف بالواو، و حينئذ يحتمل إرادته معنى واحد منها يشمل الحاكي عن الموضوعات

فان (١) الطريق أو الأماره حيث أنه كما يحكى (٢) «-» عن المؤدى و يشير إليه كذا يحكى عن أطرافه من ملزومه و لوازمه و ملازماته، و يشير (٣) إليها كان (٤) مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها فى

و الأحكام، و يحتمل تغييرهما بما عرفت.

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع فى بيان وجه الفرق بين الأصول العمليه و بين الطرق و الأمارات و قد مر تقريبه مفصلا عند شرح قوله: «ثم لا يخفى وضوح».

(٢). حكايته إنما هى لأجل دلالتها على المؤدى و كشفه عنه، و الدلاله على الملزوم دلالة على اللازم، فكما يحكى الطريق عن المؤدى مطابقه فكذلك يحكى عن لوازمه و ملازماته و ملزومه التزاما، فالحكاية فى الأماره و إن كانت واحده صورته لكنها تنحل إلى حكايات متعدده لبا بحسب ما للمحكى من الملزوم و اللازم و الملازم.

و عليه فيشمل دليل اعتبار الخبر كل واحده من هذه الحكايات. و ضمائر «إليه، أطرافه، ملزومه، لوازمه، ملازماته» راجعه إلى «المؤدى» و الأولى تأنيثها، لرجوعها إلى المؤنث و هو «الأماره و الطريق» التى هى أيضا مؤنث مجازى.

(٣). معطوف على «يحكى» و ضمير «إليها» راجع إلى «أطرافه» و المراد بحكاية الطريق كما قيل هو دلالتها على المؤدى و كشف عنه، لا- ظاهرها حتى يرد عليه: أنه ربما لا يكون المخبر ملتفتا إلى لوازم المؤدى، و مع عدم الالتفات كيف يحكى عنها؟ إلا أن تفسير الحكاية بالدلاله خلاف الظاهر.

(٤). جواب «حيث» و إشاره إلى الجبهه الثانيه المذكوره بقولنا: «ثانيتها»:

إطلاق دليل الحجية الثابت بمقدمات الحكمه... إلخ» كما أن قوله: «حيث انه كما يحكى عن المؤدى و يشير إليه» إشاره إلى الجبهه الأولى التى بيناها بقولنا:

«إحدهما كشفها عن مدلولها، لأن شأن كل أماره... إلخ» و ضمائر «اعتبارها، تصديقها، حكايتها» راجعه إلى «الطريق أو الأماره».

=====

(-). الأولى سوق العبارة هكذا «حيث إنه يحكى عن ملزوم المؤدى و لوازمه و ملازماته كحكايته عن نفس المؤدى كان مقتضى إطلاق...».

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و مقتضى لزوم تصديق الأماره الحاكيه عن أطراف مؤداها من ملزومه و لوازمه و ملازماته هو حجيه مثبتات الأماره، إذ المفروض أنها تدل على جميعها و تحكى عنها كما تحكى عن نفس مؤداها. و حيث إن دليل اعتبارها مطلق لعدم ما يوجب تقييده من القدر المتيقن فى مقام التخاطب و غيره - و هو يدل على اعتبارها من حين الكشف و الطريقيه - فلا- محاله تكون حجه فى كل ما ينكشف بها من أطراف مؤداها من الملزوم و اللازم و الملازم، سواء اعتقد المخبر بالأماره باللزوم أم لا. فإذا أخبرت البيه بولاده المرأه الفلانيه فى تاريخ كذا، و انقضى من ذلك التاريخ إلى زمان شهادتها خمسون سنه ثبت لازمها و هو يأسها إذا كانت غير قرشيه و ان لم تلتفت البيه إلى هذا اللازم، و يترتب على هذا اللازم عدم وجوب العده إذا طلقت، و جواز تزويجها بعد الطلاق بلا فصل.

(٢). يعنى: بخلاف دليل الاستصحاب و غيره من الأصول العمليه، فانه يفارق دليل الأماره من حيث ان الأماره لما كانت حاكيه عن جميع مداليلها المطابقيه و التضمنيه و الالتزاميه كان مقتضى إطلاق دليل حجيتها اعتبار جميعها، إذ المفروض فعليه دلالتها على الجميع و عدم مانع عن إطلاق دليل حجيتها. و أما دليل الاستصحاب و غيره من الأصول العمليه فلا يقتضى حجيتها فى لوازمها، إذ المفروض عدم دلالة الأصول على مؤدياتها و كشفها عنها حتى تدل على لوازم مؤدياتها و تشملها أدله الأصول، فتزيل الحياه المشكوكه بسبب الاستصحاب عباره عن التعبد بالأثر الشرعى المترتب على نفس الحياه دون آثار لوازمها كنبات اللحيه و البلوغ خمسين سنه مثلا، لأن التعبد بأحكام اللوازم منوط بإحراز موضوعها أعنى نفس اللوازم إما وجدانا و إما تعبدا، و كلاهما مفقود. أما الأول فواضح. و أما الثانى، فلأن مورد التعبد الاستصحابى هو نفس الحياه، لأنها المعلومه حدوثا المشكوكه بقاء، و التعبد بها لا يقتضى إلا التعبد بالحكم الشرعى المترتب على نفسها دون

=====

(-). اعلم أن محصل ما أفاده هنا و فى حاشيه الرسائل فى وجه حجيه مثبتات

مثل (١) دليل الاستصحاب، فانه (٢) لا بد من الاقتصار بما فيه من الدلاله

غيرها و إن كان من لوازمها كما هو واضح.

\*\*\*\*\*

(١). التعبير بالمثل إشاره إلى عدم اختصاص عدم حجيه الأصل المثبت بالاستصحاب، و أن أدله سائر الأصول العمليه كدليل الاستصحاب لا تقتضى اعتبار مثبتات الأصول.

(٢). هذا بيان ما يقتضيه الاستصحاب، يعنى: فلا بد من الاقتصار على ما يدل

=====

الأماره كما مر فى التوضيح هو حكاية الأماره عن أطراف مؤداها و دلالتها عليها، و أن مفاد دليل اعتبارها لزوم الأخذ بتمام ما هى حاكيه و كاشفه عنه من المؤدى و ملازمه و ملزومه و لازمه، و ترتيب الأثر الشرعى على كل واحد منها، هذا.

لكن أورد عليه المحققان النائنى و الأصفهانى (قدهما) بما محصله: عدم تحقق الحكايه بالنسبه إلى اللازم و الملازم، بتقريب: أن المقصود بالدلاله إن كان هو التصوريه كالدلاله الوضعيه فلا ريب فى دلاله الكلام بهذه الدلاله على جميع مداليها، لكن لا يصدق عليها عنوان الحكايه. و إن كان هو التصديقيه فهى لكونها متقومه بالالتفات و القصد فالمخبر عن الملزوم إنما يخبر عن لازم كلامه فى صورته التفاته إليه كى يصح أن يقال: ان المخبر أخبر عن لازم كلامه، و هو مخصوص باللام البين بالمعنى الأخص، و أما مطلق اللوازم و الملازمات حتى مع عدم الالتفات إليها فهى لوازم المخبر به و ليس مخبرا بها و لو إجمالاً. و ارتكازاً فلا معنى لأن يؤخذ بها<sup>(١٠)</sup>.

و قد يوجه كلام الماتن تاره بما فى تقرير شيخنا المحقق العراقى (قده) من وجهين:

أحدهما: أن المعتبر فى الحكايه التصديقيه عن المؤدى هو القصد كما أفيد، و أما بالنسبه إلى لازمه و ملازمه فاعتبار القصد ممنوع جداً، بل يكفى فى الأخذ بلوازمه و ملزوماته مجرد حكاية الخبر عنها و لو دلالة تصوريه قهريه حتى مع القطع بعدم التفات المتكلم إليها. و يشهد له بناء العرف و العقلاء فى محاوراتهم و فى باب الإقرار

عليه دليل الاستصحاب من التعبد بالمشكوك بلحاظ أثر نفسه بلا واسطه، لأنه مورد التعبد و التنزيل، فلا بد من الاقتصار على أثر نفس المستصحب دون غيره من لوازمه و ملزوماته و ملازماته.

و غيره على الأخذ بلوازم كلام الغير و إلزامهم إياه بما يقتضيه كلامه حتى مع قطعهم بغفلته عنها.

و ثانيهما: أن المعبر في الدلاله التصديقيه بالنسبه إلى لوازم المؤدى - على فرض اعتبارها - هو القصد الإجمالى لا التفصيلى، و من المعلوم أن المتكلم المخبر بالملزوم قاصد للوازم كلامه إجمالاً. و مع تحقق الإراده بنحو الإجمال لا قصور في شمول دليل التعبد بالأماره لجميع ما تحكى عنه من المؤدى و لوازمه و ملزوماته».

و أخرى بما في حاشيه المحقق الأصفهاني (قده) في مقام دفع ما أورده أولاً- على المتن، قال: «ان الأماره تاره تقوم على الموضوعات كالبينه على شىء، فاللازم حينئذ كون ما يخبر به الشاهدان عن عمد و قصد ملتفتا إليه نوعاً. و أخرى كالخبر عن الإمام عليه السلام، فان شأن المخبر بما هو مخبر حكاية الكلام الصادر عن الإمام عليه السلام بماله من المعنى الملتفت إليه بجميع خصوصياته للإمام عليه السلام لا- للمخبر، إذ ربّ حامل فقه و ليس بفقيه، و رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، فمجرد عدم التفات المخبر بلوازم الكلام المخبر عنه لا يوجب عدم حجيه المداليل الالتزاميه للكلام الصادر من الإمام، فان كلها ملتفت إليها للمتكلم بها» لكن الكل لا- يخلو من الغموض، إذ في الأول: أن مفاد أدله اعتبار الأمارات كما صرح به المصنف في الحاشيه هو تصديق الأمارات فيما تحكى عنه، و من المعلوم أن عنوان «الخبر و النبأ و ما يرويه ثقاتنا» و نحوه من مضامين أدله الاعتبار يقتضى تصديق العادل في ما أخبر به و حكى عنه و أداه، و لا تصدق هذه العناوين على لوازم الكلام غير الملتفت إليها. و دعوى صدق الحكايه على الدلالات التصوريه غير واضحه لو لم يكن عدمه واضحاً.



\*\*\*\*\*

(١). الأولى أن يقال: «بثبوت المشكوك، و لا- دلاله له إلا- على التعبد بثبوته بلحاظ أثره» حتى يكون مرجع ضمير «بثبوت» مذكورا في الكلام.

=====

و أما الاستشهاد ببناء العقلاء على مؤاخذه المقرّ بلوازم كلامه فهو و إن كان تاما في مورده، و هو ما إذا كان اللازم بيّنا بالمعنى الأخص، أو كان مما يلتفت إليه نوعا و إن ادعى نفس المقرّ عدم التفاته إليه، لكنه لا يصلح للنقض على المدعى و هو عدم كفايه الدلالة التصوريه، لعدم صدق الاخبار على اللازم بالأخبار عن الملزوم ما لم يكن نفسه مقصودا للمتكلم. بل يمكن منع الأخذ بلازم الكلام في باب الإقرار إذا اعتذر المقر بعدم التفاته إليه و غفلته عنه، إذا كان ثقه.

و في الثاني: أنه و إن كان متينا في نفسه، لكنه أجنبي عن المدعى إذا لم يلتفت المخبر إلى لوازم كلامه أصلا، فانه كيف يصح الاحتجاج عليه بالأخبار عن لازم كلامه؟ إذ لا- حكاية له عنه حتى يكون حجه عليه. نعم لو أحرز الالتفات الإجمالي إلى لازم الكلام فأخبر عن ملزومه ترتب عليه، و أما مع القطع بالغفله فلا.

و في الثالث - و هو الذي أفاده المحقق الأصفهاني -: أنه إنما ينفع بناء على كون الواصل بخبر الثقة نفس الواقع و كون أدله الاعتبار إمضاء لسيره العقلاء على العمل بخبر الثقة على أنه هو الواقع كما هو المختار. و أما بناء على مفروض الكلام من دلالتها على تصديق العادل في إخباره فيشكل ما أفاده، ضروره أن الواجب على الفقيه أو الأفقه الذي جاء إليه الخبر تصديق الراوى العدل في إخباره، لأن وصول خبره حقيقه وصول للواقع عنوانا، فأدله الاعتبار تقتضى جعل الحكم المماثل لما أخبر به العادل بداعى التحفظ على الواقع، و لا- تقتضى وصول الواقع بنفسه حتى يكون إخبار العدل إخبارا عن قول المعصوم عليه السلام بالملزوم المفروض التفاته إلى جميع لوازم كلامه. و حيث ان الواصل الذي يجب العمل به هو ما أخبر به العادل و هو الواقع العنوانى فلا بد من الاقتصار في الأخذ بالمقدار الذي أخبر به العادل، و هو حسب الفرض خصوص الملزوم.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «ثبوت» راجعان إلى المشكوك المستفاد من العبارة، و لو قال: «بلحاظ أثر نفسه» كان أنسب بقوله: «و لا دلالة له إلا على التعبد... إلخ» و ضمير «فيه» راجع إلى «دليل» و «من الدلالة» بيان للموصول فى «بما فيه» و ضمير «له» راجع إلى «دليل الاستصحاب».

=====

و المتحصل مما تقدم: أنه لا- مسرح للقول باعتبار مثبتات الأمارات بناء على ما فى المتن. كما لا وجه للقول باعتبارها من باب الظن النوعى، أو جعل المحرزيه و الوسطيه فى مقام الإثبات المنسوب إلى المحقق النائنى (قده)، لعدم كون موضوع أدله حجيه الخير اعتبار الظن النوعى، و لا اعتبار الخبر علما، بل ليس فى تلك الأدله تعبد و جعل الهوهويه و تتميم الكشف و إنشاء الحكم المماثل للواقع أصلا، و إنما هو إمضاء لسيره العقلاء على العمل بخبر الثقة المفيد للعلم النظامى الذى عليه مدار عمل العقلاء فى معاشهم و معادهم. و هذا المعنى هو مراد المحقق النائنى (قده) على ما حكاه سيدنا الأستاذ كرار، و أنكر ما اشتهرت نسبتة إلى الميرزا (قده) من التزامه بجعل الوسطيه و تتميم الكشف. و لو صح ما نسب إليه لكان مخدوشا بوجه منها ما أورده المحققان العراقى و الأصفهانى (قدهما) عليه، و لا نطيل الكلام بذكرها بعد منع صدق أصل النسبه.

و النتيجة: أن المبنى المنصور فى باب حجيه الخير لَمَّا كان إمضاء السيره على العمل بخبر الثقة فاللازم القول باعتبار مثبتاته، إذ وصول الملزوم وصول للآزم بنظرهم بحيث يكون عدم ترتيب لوازم المخبر به على الخبر طرحا لنفس الاخبار عن الملزوم. و لو منع من صدق الخبر بالإضافه إلى اللازم لاحتمال غفلته عن لوازم كلامه لم يقدح ذلك فى حجيه مثبتاته بعد فرض التلازم بين الأمرين واقعا، و كون المؤدى نفس الواقع لا عنوانه حتى يقتصر على مدلوله المطابقى.

نعم مقتضى هذا البيان اختصاص حجيه المثبت بالأمارات التى يستند اعتبارها إلى السيره الممضاه كأخبار الثقة و الإقرار و نحوهما، و أما ما لا يستند منها إلى مثل هذه السيره كاليد فالقول باعتبار مثبتاتها مشكل.

حسبما عرفت (١)، فلا (٢) دلالة له على اعتبار المثبت منه كسائر الأصول التعبدية، إلا (٣) فيما عدّ أثر الواسطة أثرا له، لخفائها أو شده وضوحها و جلائها حسبما حققناه.

\*\*\*\*\*

- (١). حيث قال: «و التحقيق أن الأخبار إنما تدل على التعبد بما كان على يقين منه فشك بلحاظ ما لنفسه من آثاره... إلخ».
- (٢). هذه نتيجة ما تقدم من عدم دلالة دليل الاستصحاب إلا على التعبد بالمشكوك، فان لازم هذا التعبد الاقتصار على الحكم الشرعى المترتب على نفس المستصحب دون غيره و إن كان ذلك لازما أو ملزوما أو ملازما له، لاختصاص التعبد و التنزيل بما تعلق به اليقين و الشك. و ضمير «له» راجع إلى «دليل» و ضمير «منه» إلى الاستصحاب.
- (٣). استثناء من قوله: «فلا- دلالة له» يعنى: فلا- دلالة لدليل الاستصحاب على اعتبار المثبت منه إلا فى الواسطة التى عدّ أثرها لخفائها أو جلائها أثرا للمستصحب، فحينئذ يكون دليل الاستصحاب دليلا على اعتبار المثبت منه بالتقرير المتقدم.
- و ضمائر «لخفائها، وضوحها، جلائها» راجعه إلى الواسطة، و ضمير «له» إلى «المشكوك».
- فتلخص من جميع ما تقدم: أن المصنف (قده) ينكر حجيه الأصل المثبت إلا فى موردين، أحدهما: خفاء الواسطة، و هو الذى يقول به الشيخ (قده) أيضا، كما تقدم فى طى المباحث.
- ثانيهما: جلاء الواسطة، و له صورتان، إحداهما: أن يكون مورد التعبد الاستصحابى العله التامه أو الجزء الأخير منها. ثانيتهما: أن يكون مورد التعبد الاستصحابى من الأمور المتضايفه، و قد تقدم توضيح ذلك كله.

ص: ٥٤٧

## الثامن (١) موارد ثلاثه توهم كون الأصل مثبتا فيها

أنه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب بين

التنبية الثامن: موارد ثلاثه توهم كون الأصل مثبتا فيها

المورد الأول: استصحاب الفرد لترتيب أثر الطبيعي عليه

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر دفع توهم مثبتيه الأصل في موارد ثلاثه، وقبل توضيحه نقول: انه قد ظهر من مباحث التنبية السابع أمران:

أحدهما: أن مفاد أدله الاستصحاب إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام، و مماثل لأحكامه في استصحاب الموضوعات سواء ترتب الأثر على المستصحب بلا-وساطه شىء كاستصحاب عداله زيد ليرتب عليه جواز الاقتداء به، أن بوساطه أثر شرعى كاستصحاب طهاره الماء لترتيب أثره الشرعى عليه، و هذا أعم من ترتيبه عليه بلا واسطه كجواز التوضؤ به، أو بوساطه أثر شرعى كجواز الدخول في الصلاه المترتب على صحه وضوئه، و هكذا.

ثانيهما: أن الأثر الشرعى المترتب على المستصحب بوساطه لازمه أو ملازمه أو ملزومه أو مقارنه - فيما عدا خفاء الواسطه و جلائها - لا يترتب عليه، لعدم اعتبار الأصول المثبتة كما تقدم.

و بعد وضوح حكم هاتين الكبيرين، ربما يقع النزاع في بعض المقامات من جهه صغرويته للكبرى الأولى حتى يجرى فيها الاستصحاب أو للكبرى الثانيه حتى لا يجرى فيه، و قد ذكر المصنف في هذا التنبية كما في الحاشيه موارد ثلاثه يتوهم كون الأصل مثبتا فيها.

الأول: الأصل الجارى في الموضوعات الخارجيه لإثبات الأثر الشرعى لها.

الثانى: الأصل الجارى في الشرط و نحوه لإثبات الشرطيه.

الثالث: الأصل الجارى في عدم استحقاق العقوبه لإثبات البراءه.

أما المورد الأول فتقريبه: أن الأحكام - على ما تقدم في مباحث الأوامر - متعلقه بالطبائع لا الأفراد، فإثبات الحرمة للمائع العدى علم بخمريته سابقا باستصحاب

خمريته منوط بالثبات فرديته الطبيعه الخمر، و بإثبات الملازمه بين بقاء الفرد و بقاء الطبيعه التي هي موضوع الحكم حقيقه، و من المعلوم أن هذه الملازمه عقليه و ليست بشريه.

و بالجمله: فإثبات حكم الطبيعه للموضوع الخارجى بإجراء الأصل فيه موقوف على مثبتيه الأصل. قال شيخنا الأعظم (قده) فى مقام تعميم حجيه الأصل المثبت، و عدم الفرق فى مثبتيته بين كون لازم المستصحب متحدا معه فى الوجود و بين كونه مغايرا له فى الوجود ما لفظه: «لا فرق فى الأمر العادى بين كونه متحدا الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغايران إلا مفهوما كاستصحاب بقاء الكر فى الحوض عند الشك فى كربه الماء الباقي فيه، و بين تغايرهما فى الوجود كما لو علم بوجود المقتضى لحادث على وجه لو لا المانع حدث و شك فى وجود المانع».

و قد دفع المصنف هذا التوهم بما محصله: منع إطلاق حكمه (قده) بمثبته الاستصحاب، و التفصيل بين كون الواسطه متحده وجودا مع المستصحب و مغايره له، و توضيحه منوط ببيان أمرين:

أحدهما: أن المعتبر فى الحمل اتحاد الموضوع و المحمول وجودا، فان اتحدا مفهوما أيضا و كان اختلافهما بنحو من الاعتبار كالإجمال و التفصيل فى الحد و المحدود فهو الحمل الأولى الذاتى، و إن تعددا مفهوما فهو الحمل الشائع الصناعى.

و على هذا فمحمولات القضايا تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: أن يكون المحمول ذاتى الموضوع و حقيقته التى هي جنسه و فصله، و هي الذاتى فى باب الإيساغوجى كحمل «الحيوان الناطق» على الإنسان الثانى: أن يكون المحمول عنوانا مشتقا من مبدأ قائم بذات الموضوع و منتزع عن نفس ذاته، بأن يكفى ذاته فى انتزاعه من دون حاجه إلى ضم ضميمه، كالإمكان الذى ينتزع من ذات الإنسان مثلا و يحمل ما يشق منه عليه، فيقال:

«الإنسان ممكن» و كذا الزوجيه و نحوها من لوازم الماهيات، فيقال: «الأربعه

زوج» فان ذات الإنسان كافيه فى انتزاع الإمكان له، و كذا ذات الأربعة لانتزاع الزوجيه منها. و هذا المحمول هو الذاتى البرهانى المغاير للذاتى الإيساغوجى المتقدم آنفا، حيث إن إمكان الممكن أمر اعتبارى، و ليس مقومًا، بخلاف الذاتى الإيساغوجى، فانه مقوم.

الثالث: أن يكون المحمول عنوانا مشتقا من مبدأ قائم بالموضوع قياما انضماميا أى من دون أن يكون المبدأ ذاتيا برهانيا و لا إيساغوجيا للموضوع، و هو إما لا وجود له فى الخارج كالعلم و العداله و الملكيه و الزوجيه و الأبوه و جميع الأمور الاعتباريه، و نحوها الأمور الانتزاعيه كالفوقيه و التحتيه.

و أما له وجود فى الخارج كالسواد و البياض و نحوهما من الأعراض الخارجيه المنضمه إلى الأجسام الموجوده، فان مفاهيم هذه العناوين الاشتقاقيه كالعالم و العادل و الوكيل و الفقيه و الأسود و الأبيض و نظائرها ليست منتزعه عن نفس الذوات كالإمكان، بل منتزعه عنها بانضمام مبادئ الاشتقاق من المصادر الأصلية كالعلم و العدل و الوكاله و السواد و البياض، أو المصادر الجعليه كالحرية و الرقيه و الزوجيه و نحوها إليها.

ثانيهما: أن بعض أهل المعقول اصطلاح على بعض المحمولات بالخارج المحمول و على بعضها بالمحمول بالضميمه، و الأول هو الأمور الانتزاعيه المحموله على المعروض بعد انتزاعها من حاقّ الذات و صميمها كعوارض الماهيه، و الثانى هو الأمر المتأصل المحمول على المعروض بضميمه الوجود أو بواسطته كعوارض الوجود. قال الحكيم السبزوارى فى شرح قوله: «و الخارج المحمول من صميمه يغاير المحمول بالضميمه» ما لفظه: «أى: قد يقال العرضى، و يراد به أنه خارج عن الشىء و محمول عليه كالوجود و الموجود و الوحده و التشخص و نحوها مما يقال: انها عرضيات لمعروضاتها، فان مفاهيمها خارجه عنها، و ليس محمولات بالضمائم. و قد يقال: العرضى و يراد به المحمول بالضميمه كالأبيض و الأسود

في الأجسام، و العالم و المدرک في النفوس» هذا.

و لكن ليس مقصود المصنف (قده) من هذين الاصطلاحين مفهومهما عند أهل المعقول، و ذلك لما حكاه المحقق المشكيني في موضعين من حاشيته عن مجلس درس المصنف و نقلناه في بحث المشتق من أن المراد بالخارج المحمول هو مطلق الأمور الاعتبارية، لا- خصوص ما ينتزع عن حاقّ الشىء كما مكان الإنسان، بل يشمل الأعراض التي ليس لها ما يحاذيها في الخارج كالعدالة و الفقاهاه و الوكاله و نحوها.

إذا عرفت هذين الأمرين، فاعلم أن مثبتيه الأصل إنما تكون فيما إذا كانت الواسطه مغايره وجودا للمستصحب كالسواد و البياض و نحوهما من المحمولات بالضميمه التي لها ما يازاء في الخارج و إن كانت قائمه بمعروضاتها، فان كان لسواد جسم مثلا أثر شرعى لا يترتب على استصحاب الجسم أثر سواده.

و الحاصل: أن مورد الأصل المثبت هو ما إذا كانت بين المستصحب و الواسطه مغايره وجودا. و أما إذا كان بينهما اتحاد وجودى بحيث تحمل الواسطه على المستصحب بالحمل الشائع لم يكن الاستصحاب لترتيب أثر الواسطه على المستصحب من الأصل المثبت أصلا، ضروره أن متعلق الحكم على ما ثبت في محله و إن كان هو الكلى، لكنه بلحاظ وجوده، لعدم قيام الملاكات الداعيه إلى تشريع الأحكام بالطبائع بما هي، بل بلحاظ وجودها، و من المعلوم أن الكلى موجود بعين وجود فرده سواء أ كان منتزعا عن ذات الفرد كالإنسان المنتزع عن زيد مثلا، أم منتزعا عن اتصافه بعوارض ليس لها ما يازاء في الخارج، بل هي متحده وجودا مع معروضها كالفقيه و العادل و الغنى و الفقير و نحوها من العناوين الاشتقاقية التي لا- يكون لمبادئها ما يحاذيها في الخارج و عليه فإذا شككنا في بقاء مائع على خمريته فاستصحاب خمريته لترتيب

أن يكون مترتبا عليه بلا واسطه شىء (١) أو بوساطه (٢) عنوان كلى ينطبق و يحمل عليه بالحمل الشائع و يتحد معه وجودا «-»  
كان منتزعا

حرمه طبيعه الخمر عليه ليس مثبتا. و كذا استصحاب عداله زيد مثلا لترتيب آثار طبيعه العادل عليه ليس مثبتا. هذا كله بناء على  
تعلق الأحكام بالطبائع. و أما بناء على تعلقها بالأفراد، فالأمر أوضح، لكون الفرد بخصوصيته موضوع الحكم من دون حاجه فى  
إثبات الحكم له إلى انطباق الطبيعى عليه.

\*\*\*\*\*

(١). كترتب جواز الائتمام على استصحاب عداله زيد مثلا كما مر آنفا.

(٢). معطوف على «بلا واسطه» يعنى: كما لا يكون الاستصحاب لترتيب الأثر المترتب على المستصحب بلا واسطه مثبتا، كذلك  
لا يكون مثبتا لترتيب الأثر المترتب عليه بوساطه عنوان كلى ينطبق عليه و يتحد معه و يحمل عليه بالحمل الشائع الذى ملاكه  
التغاير المفهومى و الاتحاد الوجودى سواء أ كان ذلك الكلى منتزعا عن مرتبه ذات المستصحب أم بملا حظه اتصافه ببعض  
العوارض التى لا وجود لها فى الخارج. فقولته: «أو بوساطه عنوان كلى» إشاره إلى دفع ما يتراءى من كلام الشيخ (قده) من عدم  
الفرق فى مثبتيه الأصل بين كون اللازم العادى متحد الوجود مع المستصحب و متغاير الوجود معه.

و حاصل وجه الدفع و أن تقدم تفصيله: أن المعيار فى مثبتيه الأصل هو مغايره اللازم وجودا للمستصحب بحيث لا يتحدان  
وجودا، و أما مع اتحادهما كذلك فليس ترتيب أثر اللازم باستصحاب الملزوم من الأصل المثبت.

=====

(-). لا يخفى أن المصنف أجاب عن الإشكال فى حاشيه الرسائل أيضا من دون تعرض فيها لتقسيم الموضوعات الخارجيه إلى  
ثلاثه أقسام و التفصيل بينها بما عرفت، قال: «لاتحاد تلك العناوين خارجا مع ما انطبقت عليها من الموضوعات الخارجيه،  
ضروره أنها لا بشرط أخذت فى موضوعات الأحكام، و ما لا بشرط يجتمع مع ألف شرط، فأين هذا من الحاجه فى ترتيب الأثر  
إلى الواسطه؟» «لكن الظاهر أن الصواب منع إطلاقه و تعيين الالتزام بتفصيل المتن أو غيره.

ص: ٥٥٢



عن مرتبه ذاته (١) أو بملاحظه (٢) بعض عوارضه مما هو خارج المحصول (٣) لا بالضميمه (٤)، فان (٥) «-» الأثر

\*\*\*\*\*

(١). أى: ذات المستصحب، بأن يكون الكلى المنطبق عليه الذى هو موضوع الحكم حقيه منتزعا عن ذات المستصحب كزيد، فان الطبيعى المنتزع عن مرتبه ذاته هو الإنسان المركب من الجنس و الفصل، فاستصحاب زيد لترتيب الأثر المترتب على الإنسان المتحد معه وجودا ليس بمثبت، و ضميرا «عليه، معه» راجعان إلى «المستصحب».

(٢). معطوف على «عن مرتبه» يعنى: بأن يكون الكلى منتزعا بملاحظه بعض عوارض المستصحب من العوارض التى ليس لها ما يحاذيها فى الخارج كالولايه و الوكاله و الفقاهه و العداله و غيرها مما لا وجود لها فى الخارج، فمن كان متصفا بأحد هذه الأوصاف كزيد مثلا و شكك فى بقائه فاستصحابه لترتيب الأثر الشرعى المترتب على عنوان الولي أو الوكيل مثلا ليس بمثبت.

(٣). المراد به العوارض التى لا- يحاذيها شىء فى الخارج كالزوجيه و الولايه غيرهما مما عرفت، و ضمير «عوارضه» راجع إلى «المستصحب» و «مما» بيان ل «بعض» يعنى: أن المراد ببعض العوارض هو الخارج المحمول.

(٤). معطوف على «خارج المحمول» يعنى: لا المحمول بالضميمه و هو الذى له ما يحاذيه فى الخارج كالسواد و البياض و القيام و القعود و غيرها من الأعراض التى لها وجود فى الخارج غير وجود معروضاتها و إن كان قائما بها، فان أثر هذا الكلى كالأبيض المتحد مع زيد مثلا لا يثبت باستصحاب زيد المنطبق عليه عنوان الأبيض و الأسود، لأن وجود البياض و السواد غير وجود زيد و إن كان قائما به، و هذه المغايره الوجوديه توجب مثبتيه الاستصحاب.

(٥). تعليل لقوله: «لا تفاوت» توضيحه: أن الأثر الشرعى فى الصورتين الأوليين - و هما: انتزاع الكلى من ذات المستصحب، و انتزاعه بملاحظه عوارضه

=====

(-). هذا التعليل يغاير ما سبقه من الدعوى بوجهين، أحدهما: أن ظاهر عبارته

ص: ٥٥٣

التي ليس لها ما بإزاء فى الخارج - أثر لنفس المستصحب حقيقة، ضروره أن وجود الكلى عين وجود فردة، فوجود زيد المستصحب عين وجود الإنسان و عين وجود الفقيه و العادل و نحوهما مما هو من الخارج المحمول. و هذا بخلاف الصورة الثالثة و هى المحمول بالضميمه، حيث إن الأثر فيها حقيقة للأعراض كالسواد و البياض و غيرهما مما يحاذيها شىء فى الخارج لا للمستصحب كزيد، فاستصحابه لا يوجب ترتيب الأثر الشرعى المترتب على عنوان السواد مثلاً، لتغايرهما وجوداً، و عدم كون وجود زيد المستصحب عين وجود السواد مثلاً، إلا بناء على حجيه الأصل المثبت.

\*\*\*\*\*

(١). و هما كون الكلى منتزعا عن مرتبه ذات المستصحب، و منتزعا عن المستصحب بملاحظه اتصافه ببعض العوارض التي تكون من الخارج المحمول.

=====

قبل التعليل هو مثبتيه الأصل فى المحمول بالضميمه خاصه فى قبال عدم مثبتيته فى الطبيعى و الخارج المحمول. لكنه فى مقام التعليل بقوله: «فان الأثر فى الصورتين» زاد مورداً آخر لمثبتيه الأصل و هو ما إذا كان المحمول عنواناً مبيناً للموضوع و متحداً معه وجوداً، فتأمل فى العبارة.

ثانيهما: أن العبارة كما يظهر بالتأمل لا تخلو من اضطراب تبه عليه تلميذه المحقق الأصفهاني (قده) و ذلك لظهور قوله: «و يحمل عليه بالحمل الشائع» فى أن العنوان الملحق بالطبيعى و الفرد فى عدم مثبتيه الأصل فيه هو نفس الوصف الاشتقاقى من المبدأ الخارج المحمول، إذ هو الصالح للحمل، لا نفس المبدأ.

و قرينه المقابله تقتضى إرادته نفس العنوان المشتق من قوله: «لا- المحمول بالضميمه» كى يحصل الفرق بين العادل و الأبيض. لكن استفاد من تمثيله فى مقام التعليل للمحمول بالضميمه بالسواد و البياض أن موضوع الأثر نفس المبادئ لا الأوصاف المشتقه منها، و حينئذ يشكل الأمر فى استصحاب الذات لترتيب أثر المبدأ الذى يكون من الخارج المحمول كالوكاله و العداله و نحوهما مما جعله المصنف من

حيث (١) لا يكون بحذاء ذلك الكلى فى الخارج سواء،

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لكون الأثر فى الصورتين للمستصحب، و قد مر آنفا توضيحه، و حاصله: أن موضوع الأثر حقيقه هو المستصحب، لأنه وجود الطبيعى الذى اتضح كونه هو الموضوع حقيقه لا مفهومه، فلا يكون بحذاء الكلى فى الخارج سوى المستصحب. و عليه فترتيب أثر الطبيعه باستصحاب الفرد ليس مثبتا. و ضميرا «له، سواه» راجعان إلى «المستصحب».

=====

الخارج المحمول، لعدم الاتحاد المصحح للحمل بين المستصحب و الأمر الانتزاعى.

و على كل من الاحتمالين أورد المحقق الأصفهانى على الماتن بأنه على الأول - أعنى ترتب الأثر على العنوان الوصفى الاشتقاقى بلحاظ قيام مبدئه بالذات - ينبغى التسويه بين الخارج المحمول بالضميمه، إذ لا فرق فى الاتحاد مع الذات بين كون قيام المبدأ بها قياما انتزاعيا و انضماميا، فكما أن «الفوق» عنوان قائم بالسقف، فكذا «الأبيض» عنوان قائم بالجسم متحد معه، فلا فارق بين المحمول بالضميمه و بين الخارج المحمول مع فرض اتحادهما مع الذات.

و على الثانى بأن الأمر الانتزاعى إن كان من الحثيات اللازمه للذات - و هو الذاتى فى كتاب البرهان - فهو متيقن و مشكوك كمنشأ انتزاعه فهو المستصحب و هو الموضوع للأثر، لا- أنهما متحدان فى الوجود. و إن كان عرضيا بقول مطلق، فكما أن استصحاب ذات الجسم و ترتيب أثر البياض عليه مثبت، فكذلك استصحاب ذات زيد و ترتيب أثر الأبوه عليه مثبت، و مجرد اتحادهما فى الوجود بقاء لا يجدى شيئا<sup>(١)</sup>.

أقول: ان تهافت الصدر و الذيل يمكن أن يجاب عنه بأن مقصود المصنف إعطاء الضابطه و تمييز موارد الأصل المثبت عن غيرها، و أنه إن كان المحمول عين الموضوع لم يكن من الأصل المثبت، و من المعلوم أن الأبيض و إن اتحد مع الجسم وجودا كاتحاد العادل مع زيد و الفوق مع السقف. إلا أن الفارق بينهما

ص: ٥٥٥

وجود ما بحذاء الأبيض فى الخارج، لكون المقولات العرضيه موجوده فى وعاء العين كوجود الجواهر و إن كان وجودها المحمولى عين وجودها النعتى. و هذا بخلاف الفوق، فانه مجرد تصور لا شأن له غير اللحاظ، و الموجود حقيقه هو المنشأ أى السقف. و هذا هو المستفاد من قوله: «حيث لا- يكون بحذاء ذلك الكلى فى الخارج سواه» إذ لو كان للمحمول ما يحاذيه فى الخارج لم ينطبق عليه أنه عين الموضوع، بل هما موجودان، كما قد يدعى فى حركه المتوسط فى الدار المغصوبه من أن الحركه الواحده صلاه و غضب.

و عليه فتنظير المصنف للمحمول بالضميمه بنفس المبدأ كالسواد و البياض لا- ينافى قوله: «و يحمل عليه بالحمل الشائع» إذ المقصود بيان مثال لما يحمل على الشىء مطلقا سواء أ كان بوصفه الاشتقاقى كالأبيض أم بمعونه «ذو» كقوله:

«الجسم ذو بياض» لأن ضابط المحمول بالضميمه - و هو العرض المتأصل الملازم للوجود - صادق على كل من المبدأ و الوصف المشتق منه كما يشهد له تعبير الحكيم السبزوارى فى ما نقلناه عنه فى التوضيح. و حيث انه لا ظهور لكلام المصنف فى إرادته نفس المبدأ بالخصوص من ذيل كلامه فلا سبيل لدعوى التهافت المزبوره.

ثم ان دفع شبهه الإثبات بما أفاده المحقق الأصفهانى (قده) من «اجتماع أركان الاستصحاب فى نفس الكلى حقيقه، إذ اليقين بالفرد يقين بالحصه المتقرره فى ذات الفرد و الشك فيه شك فيها، فيجرى الأصل فيه لا فى الفرد حتى تتجه شبهه الإثبات» «أولى مما ادعاه المصنف من العينيه و الاتحاد، لما أورده عليه المحقق المزبور فى استصحاب الكلى من «أن عينيه وجود الطبيعى و وجوده فرده واقعا أجنبيه عن مقام التعبد بأثر الكلى، فانهما متحدان بحسب الوجود الخارجى لا بحسب وجودهما التعبدى، و ليس فى التعبد بموضوع ذى أثر جعل الموضوع حقيقه حتى يكون جعل الفرد جعل الطبيعى المتحد معه. و ليس أثر الكلى بالنسبه إلى أثر الفرد طبيعيا بالإضافه إلى فرده» «».

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «له» أى: لغير المستصحب، غرضه أن الأثر فى الصورتين الأوليين إنما يكون للمستصحب حقيقه لا لغيره حتى يكون ترتيبه على المستصحب مبنيا على الأصل المثبت. نعم إن كان ذلك الغير مباينا للمستصحب و ملازما له وجودا كما إذا كان المستصحب - بالكسر - مستقبل القبلة فى أواسط العراق و كان الأثر مرتبا على استدبار الجدى لم يترتب هذا الأثر على استصحاب الاستقبال، لمباينه استقبال القبلة و استدبار الجدى، و إنما وجدا خارجا منضمين من باب الاتفاق. و قد أشار إلى هذه الصورة بقوله: «مباينا». أو كان ذلك الغير من أعراضه المحموله عليه

=====

و الأولى فى دفع شبهه الإثبات إنكار أصل تعلق الأحكام بالكليات، ضروره أن الكلى بما هو كلى ليس موضوعا للأثر، لعدم قيام ملاك التشريع به، مع أنه بتعبير بعض أعظم أساتيدنا (قده) أم الموضوع، و مقوم موضوعيته، بل الكلى بلحاظ وجوده الخارجى موضوع. و هذا بلا- فرق بين دعوى تعلق الأحكام بالطبائع أم بالأفراد، أما على الثانى فواضح. و أما على الأول فلأن المقصود تعلق الحكم بالطبيعه بوجودها السعى بحيث لا دخل للوازم الوجود و علائم التشخص فى الملاك. و لما لم يكن نفس الكلى موضوع الحكم أصلا فلا جدوى فى دعوى الاتحاد و العينيه كى يشكل بعدم إجداء ذلك فى دفع الغائله.

و هذا بناء على إنكار موضوعيه الكلى لشىء من الأحكام متين. و أما بناء على الالتزام بتعلق الأحكام بالكلى و التنظير له بموضوعيه جامع الحدث لحرمة مس المصحف كما فى تقرير بعض الأعظم «) فلا سبيل هنا للإشكال على المصنف «بأن الاتحاد و العينيه غير دافع لشبهه الإثبات، و إنما تندفع بعدم موضوعيه الكلى أصلا لحكم شرعى، و إنما لو حظ فى الدليل عبره و مرآه لأفراده، فالموضوع فى الحقيقه هو الفرد» «) و ذلك لعدم خلوه من تهافت بين، لأوله إلى إنكار استصحاب الكلى رأسا، فلاحظ.

أو (١) من أعراضه مما كان محمولا عليه بالضميمه كسواده مثلا أو بياضه، و ذلك (٢) لأن الطبيعي (٣) إنما يوجد بعين وجود فرده، كما أن العرضى (٤)

بالضميمه، و هى التى يحاذيها شىء فى الخارج كاسواد مثلا- لزيد، فانه لو كان لسواده أثر لم يترتب على استصحاب زيد، لمغايرتهما وجودا. نعم يترتب أثره باستصحاب نفس موضوعه و هو السواد مع اجتماع أركانه. ففي هاتين الصورتين لَمَّا كان للمحمول وجود خارجا - و إن كان منضمًا إلى وجود الموضوع - لا يجدى استصحاب الموضوع لإثبات أثر المحمول، و ضمير «مع» راجع إلى المستصحب.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «مباينا» يعنى: لا لغير المستصحب مما كان مباينا مع المستصحب أو كان محمولا عليه بالضميمه، فان إثبات أثر ذلك الغير فى هاتين الصورتين للمستصحب مبنى على حجيه الأصل المثبت. و ضمائر «أعراضه، عليه كسواده، بياضه» راجعه إلى المستصحب.

(٢). هذا تعليل حقيقه لقوله: «حيث لا- يكون» توضيحه: أنه بعد تعليل كون الأثر فى الصورتين الأوليين - و هما الطبيعى و الخارج المحمول - للمستصحب بأنه لا يكون بحذاء ذلك الكلى فى الخارج سوى المستصحب أراد أن يبين وجه هذا التعليل و قال فى وجهه: ان المقام من صغريات كبرى الكلى الطبيعى الذى وجوده فى الخارج عين وجوده فرده، فثبت أثر الكلى باستصحاب الفرد من دون لزوم إشكال مثبته الأصل.

(٣). كما هو كذلك فى الصورة الأولى و هى كون الكلى منتزعا من مرتبه ذات المستصحب.

(٤). كما هو كذلك فى الصورة الثانية، و هى كون العرض من الخارج المحمول الذى لا وجود له فى الخارج، و إنما الوجود لمنشأ انتزاعه. و من هنا تندفع أيضا شبهه مثبته استصحاب عدم رضا المالك باستيلاء الأجنبى على ماله لإثبات الضمان، بتقريب: أن موضوع الضمان هو الغصب، و إثباته باستصحاب عدم رضا المالك منوط بحجيه الأصل المثبت.

ص: ٥٥٨

كالملكيه و الغصبيه و نحوهما لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه، فالفرد (١) أو منشأ الانتزاع فى الخارج هو عين (٢) ما رتب عليه الأثر لا شىء آخر، فاستصحابه (٣) لترتيبه لا يكون بمثبت.

توضيح وجه اندفاع الشبهه: أنه ليس للغصب وجود فى الخارج، بل هو منتزع عن وضع شخص يده على مال الغير بدون رضاه، فلا يكون استصحاب عدم إذن المالك مثبتاً.

كما تندفع شبهه مثبتيه استصحاب حياه الموقوف عليه فى وقف المنفعه لملكيه عائداته له التى يترتب عليها عدم جواز تصرف غيره فى حصته من الوقف، ضروره أن الملكيه مما لا وجود له فى الخارج غير وجود منشأ انتزاعه، فيكفى فى ثبوت عدم جواز تصرف غيره فى عوائده الذى هو أثر الملكيه استصحاب حياته.

و بالجملة: فاستصحاب بعض الموضوعات لترتيب الأثر الشرعى المترتب على بعض الأمور الاعتباريه كالملكيه و الرقيه و الزوجيه و نحوها ليس بمثبت.

\*\*\*\*\*

(١). هذه نتيجه كون وجود الطبيعى عين وجوده فرده، و كون وجود العرض الخارج المحمول بوجود منشأ انتزاعه، فالأثر الشرعى المترتب على الطبيعى أثر لفرده حقيقه، إذ لا وجود له إلا به، كما أن الأثر الشرعى المترتب على الأمر الانتزاعى مترتب حقيقه على منشأ انتزاعه، إذ لا وجود له إلا بوجود منشئه، فقله: «الفرد» راجع إلى الصوره الأولى و هى الكلى الطبيعى المتحد مع المستصحب كزيد، فان الكلى الطبيعى و هو الإنسان متحد معه. و قوله: «أو منشأ الانتزاع» راجع إلى الصوره الثانيه و هى كون موضوع الأثر ما لا- وجود له فى الخارج، كالغصب الذى منشأ انتزاعه هو الاستيلاء على ما للغير بدون إذنه، فاستصحاب عدم الاذن لترتيب حرمة الغصب ليس بمثبت كما تقدم آنفاً.

(٢). لأنه مقتضى كون وجود الطبيعى عين وجود الفرد، و عدم وجود للأمر الانتزاعى إلا بوجود منشئه.

(٣). يعنى: فاستصحاب الفرد أو منشأ الانتزاع - لترتيب الأثر المترتب على

الطبيعي في الصورة الأولى، أو المترتب على العرض المذموم لا- وجود له خارجا في الصورة الثانية - لا يكون مثبت، إذ المثبتية مترتبة على مغايره المستصحب للواسطه وجودا، و هي مفقوده هنا، لفرض الاتحاد و العينيه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تعريض بما أفاده الشيخ الأعظم (قده) في عبارته التي نقلناها في أوائل التنبيه من عدم الفرق في مثبتيه الأصل بين كون لازم المستصحب متحدا معه وجودا و مغايرا له كذلك.

=====

(-). لا يخفى أن الوجه في عدم اعتبار الأصل المثبت هو: أن مفهوم مثل «لا تنقض اليقين بالشك» ليس إلا التعبد بإبقاء المتيقن عملا، لأن مورد التعبد بعد وضوح طريقه اليقين هو نفس ما كان على يقين منه من حكم كجواز التقليد أو موضوع كحياه زيد، فلا وجه للتعدي عن مورد التعبد إلى غيره و إن كان لازما أو ملازما له، لقصور دليل التعبد عن الشمول له، بعد وضوح عدم وجود اللازم و الملازم مع المستصحب حدوثا، إذ لو كانا معه حدوثا كان كل منهما موردا للاستصحاب، كما تقدم التنبيه عليه، و من المعلوم أن التعبد ببقاء المتيقن يقتضى ترتيب أحكام نفسه دون غيره من أحكام لوازمه و نحوها عليه، فلا- يثبت باستصحاب الحياه مثلا إلا ما يترتب على نفسها من حرمه تزويج الزوجه و وجوب الإنفاق عليها و نحو ذلك دون لازمها كنبات اللحيه، و لا أثرها الشرعي من حرمه حلقها و استحباب تدويرها مثلا.

نعم إذا كان موضوع الحكم بالنسبه إلى المستصحب ذاتيا و كليا طبيعيا لأفراده كاستصحاب خليه مائع لترتيب حكم طبيعي الخلل عليه لا يكون الاستصحاب حينئذ مثبتا، حيث ان الفرد المذموم هو المستصحب عين الكلّي الذي يكون موضوع الحكم الشرعي. هذا إذا كان الكلّي المنطبق على المستصحب ذاتيا إيساغوجيا له. و نحوه ما إذا كان ذاتيا برهانيا له أى منتزعا عن ذات الشئ بلا ضم ضميمه كماكان الإنسان و زوجيه الأربعة و نحوهما مما لا يحتاج إلى جعل مستقل، بل هو مجعول بجعل نفس الماهيه، فيترتب على المستصحب - كالإنسان - الأثر المترتب على الإمكان،



لأنه مجعول بجعل نفس الإنسان المذى هو مورد التعبد، فإن الإمكان لازم لماهيته و غير منفك عنها و إن كان غيره لا عينه، بخلاف سابقه، فإن الفرد عين وجود الطبيعى بناء على مذهب أكثر المحققين من كونه كالآباء مع الأولاد.

و منه يظهر حكم العناوين المشتقه من المبادئ العرضيه من كون الاستصحاب الجارى فى نفس الذوات المتصفه بتلك المبادئ لإثبات الآثار الشرعيه التى موضوعاتها تلك المبادئ مثبتا، فإذا شك فى حياه زيد العادل لا يكفى استصحاب حياهه فى ترتيب آثار عدالته إلا إذا كان معلوم العدله على تقدير الحياه، و إلا كان اللازم إجراء الاستصحاب فى نفس العدله أيضا. و هذا من غير فوق بين كون المبدأ مما لا يكون له ما بحذاء فى الخارج كالعلم و العدله و غيرهما من الملكات، أو يكون له ما يحاذيه فى الخارج كالسواد و البياض و نحوهما، فانه مع عدم فرديه المستصحب و عينيته لموضوع الحكم و عدم كفايه ذات المستصحب فى انتزاعه كما فى الذاتى البرهانى يكون الاستصحاب مثبتا.

و أما الأمر الانتزاعى المذى لا- وجود إلا- لمنشأ انتزاعه، فاستصحاب منشئه لا يكون مثبتا، كاستصحاب عدم إذن المالك فى تصرف الغير فى ماله، لأنه موضوع حرمه التصرف حقيقه دون ما ينتزع عنه من عنوان الغضب، إلا- إذا فرض موضوعيه نفس العنوان الانتزاعى للحكم فى لسان الدليل، فان جريان الاستصحاب فى منشئه حينئذ لا يجدى فى ترتب الحكم المترتب على العنوان الانتزاعى، لأنه ليس مورد التعبد، فترتبه عليه موقوف على مثبته الأصل.

و إنكار مثبتته بدعوى صغرويته لكبرى الأصل السببى الحاكم على المسببى بتقريب: أن منشأ انتزاع الغضب هو التصرف غير المأذون فيه، و أصله حاكم على الأصل الجارى فى الغضب، و ذلك الأصل كاف فى ترتب الأثر الشرعى المترتب على الغضب (غير مسموع) لفقدان الترتب الشرعى الذى هو شرط حكومه الأصل السببى على المسببى فيما نحن فيه، ضروره أن ترتب الأمر الانتزاعى

-----  
كالغصب ليس شرعياً حتى يكون الأصل الجارى فى منشئه حاكماً على أصله.

فتلخص مما ذكرنا: أنه لا- وجه لحجيه الأصل المثبت فى شىء من الموارد أصلاً. و ثبوت الحكم بالاستصحاب فيما إذا كان المستصحب فرداً للطبيعى الذى هو موضوع الحكم، أو كان موضوع الحكم من لوازم ذاته و مجعولاً- بجعله، أو كان منشأً لأمر انتزاعى فيما لم يكن نفس ذلك الأمر الانتزاعى موضوعاً للحكم أجنبى عن الأصل المثبت، لما مر آنفاً.

فما عن الشيخ الأعظم و المصنف (قدهما) من اعتباره مع خفاء الواسطه أو مع جلائها أيضاً كما عليه المنصف، استناداً فى الأول إلى كون الأثر بالمسامحه العرفيه أثراً لذى الواسطه، و فى الثانى إلى عدم إمكان التفكيك فى التبعد بين المستصحب و لازمه عرفاً كامتناع التفكيك بينهما واقعا كالعله و المعلول و المتضايين على ما أفاده فى حاشيه الرسائل غير ظاهر. أما خفاء الواسطه التى هى موضوع الأثر الشرعى حقيقه فلائنه لا يوجب اعتبار المسامحه العرفيه فى مقام التطبيق، ضروره أن العرف مرجع فى تعيين مفاهيم الألفاظ و ظواهرها الناشئه من الأوضاع أو القرائن، دون تطبيقاتها المبنيه على المسامحه، و لذا لا يعتد بتطبيقهم المفاهيم المعلومه بحدودها على ما ليس من مصاديقها حقيقه، كإطلاق الكر الذى هو ألف و مائتا رطل عراقى على ماء ينقص عن هذا المقدار بقليل. و كإطلاق النصاب فى باب الزكاه و فى بعض ما يتعلق به الخمس مما له يقدر شرعا و المسافه المعتبره فى تقصير الصلاه و إفطار الصوم، و عده المرأه فى الطلاق و الفسخ و غير ذلك على الناقص منها بقليل، فان هذه الإطلاقات العرفيه لما كانت مبنيه على المسامحه لا يعتد بها، و لا يترتب عليها أحكام تلك المفاهيم، لعدم كونها مصاديق حقيقه لتلك المفاهيم التى هى موضوعاتها.

و عليه فاستصحاب عدم الحاجب مع صب الماء على البدن يجرى فى صحه الغسل إن كان موضوع صحته مركباً من الصّب و عدم الحاجب، و الأول محرز بالوجدان و الثانى بالتبعد، لأن المستصحب حينئذ جزء الموضوع، و لا يكون

مثبتا أصلا. و لا-يجدى إن كان موضوع صحته وصول الماء إلى بشره و انغسالها به، و ذلك لأن الصحة التي يترتب عليها ارتفاع الحدث أو الخبث بالانغسال المزبور، و ليست من آثار عدم الحاجب حتى يجرى فيه الاستصحاب، فلا وجه للتعبد بعدم الحاجب الذي لا يترتب عليه أثر شرعى، بل يترتب على وصول الماء إلى البشره الذي هو لازم عادى لعدم الحاجب، و جعله أثرا لعدم الحاجب مبنى على المسامحة العرفيه فى مقام التطبيق، و قد مر عدم اعتبارها.

و أما جلاء الواسطه بمعنى كون الملازمه بينها و بين ذيهام بمتابها لا يمكن التفكيك بينهما تعبدا كعدم إمكانه واقعا - و قد ذكر له المصنف (قده) فى الحاشيه صورتين تقدم بيانهما فى التوضيح، إحداهما أن يكون مورد التعبد الاستصحابى العله التامه، فان استصحابها يوجب ترتب أثر المعلول، و ثانيتهما: أن يكون مورد أحد المتضايقين كاستصحاب أبوه زيد لعمره، فان التعبد بأبوته له يستلزم التعبد بنوه عمره له، و ترتيب آثارها من وجوب إطاعته لزيد، و حرمة تزويج زوجته بعد خروجها عن زوجيتها لزيد بطلاق أو غيره، و غير ذلك من الآثار الشرعيه المترتبه على الولد بالنسبه إلى والده. فضابط جلاء الواسطه هو عدن إمكان التفكيك بين الواسطه و ذيهام واقعا و تنزيلا، و كل ما كان كذلك يكون الأصل المثبت فيه معبرا - فلما فيه من أن جلاء الواسطه بالمعنى المزبور خارج عن محل النزاع فى الأصل المثبت، لأن مورد كما تقدم سابقا هو ما يكون لازما للمستصحب بقاء، و أما ما يكون لازما له حدوثا فهو بنفسه مورد للاستصحاب، لاجتماع أركانه من اليقين و الشك فيه، و أجنبى عن الأصل المثبت، فان اليقين بأبوه زيد لعمره يستلزم اليقين بنوه عمره له، فلو فرض شك فى بقاء الأبوه لزيد فلا-محاله تصير بنوه عمره له أيضا مشكوكه، فيجرى فيها الاستصحاب كجربانه فى أبوه زيد، فليس هنا أصل مثبت.

نعم يتصور المثبته فيما إذا جرى الاستصحاب فى ذات أحد المتضايقين كزيد لإثبات ولد له، بأن يقال: ان بقاء زيد إلى هذا الزمان يلزمه عادة تكوّن ولد منه،

فان إثبات الولد له بهذا الاستصحاب من أوضح الأصول المثبتة، و لا يظن من أحد التزامه باعتباره، إذ لا ملازمه بين بقائه واقعا و وجود الولد له فضلا عن بقائه التعبدى.

و بالجمله: فالاستصحاب حينئذ مثبت بلا إشكال، و لا مجال للقول بحجتيه.

و ليس مراد المصنف من المتضايين ذاتهما، بل مراده عنوانهما، و من المعلوم أن المتضايين متكافئان قوه و فعلا و علما و ظنا.

و مما ذكرنا فى المتضايين يظهر حال العله التامه و المعلول، ضروره أن العلم بالعله التامه لا ينفك عن العلم بمعلولها، فمع الشك يجرى الاستصحاب فى كل منهما، لاجتماع أركانها فى كليهما من دون شبهه مثبتيه الأصل فيها. و كذا الحال فى لوازم الوجود، كضوء الشمس، فان نفس الضوء مما يجرى فيه الاستصحاب، لكونه بنفسه متيقنا و مشكوكا، و يترتب عليه طهاره ما جفّفه من دون لزوم إشكال المثبتيه. نعم إثبات الضوء باستصحاب بقاء القرص فى قوس النهار يتوقف على الأصل المثبت. لكن قد عرفت جريان الاستصحاب فى نفس الضوء.

و أما العله الناقصه فلا- ملازمه واقعا بينها و بين معلولها، فكيف تمكن دعوى الملازمه عرفا بين التعبد بالعله الناقصه و التعبد بالمعلول؟ و الاستصحاب الجارى فى الموضوعات المركبه كإثبات موضوع الضمان باستصحاب عدم إذن المالك فى تصرف من استولى على ماله أجنبى عن الأصل المثبت كما لا يخفى.

ثم إنه قد ظهر مما ذكرنا: أن كثيرا من الفروع التى توهم ابتناؤها على الأصل المثبت ليست مبنيه عليه، إمّا لاندراج بعضها فى الموضوع المركب كمسأله الضمان المذى موضوعه الاستيلاء على مال الغير بدون إذنه، فان الاستيلاء و الاذن عرضان لجوهرين. و إمّا لكون بعضها مما يجرى فى نفسه الاستصحاب كضوء الشمس من اللوازم، و بنوّه الابن و نحوها من الملازمات و المتضايقات، فان ما لا ينفك عن المستصحب حدوثا من اللوازم و الملازمات يكون بنفسه مجرى الاستصحاب، و لا يرتبط ثبوته بالأصل المثبت، لما مر من أن مورده هو ما يكون

لازما أو ملازما لبقاء المستصحب، إذ لو كان كذلك لحدوثه لثبت باستصحاب نفسه لا باستصحاب ملزومه أو ملازمه حتى يعد من صغريات الأصل المثبت.

و نظير ضوء الشمس إسكار الخمر، فإذا فرض أن الحرمة مترتبة على عنوان المسكر، فإذا شك في بقاء خمريه مائع لا يكفى استصحابها في ترتب الحرمة المترتبة على المسكر و إن اتحد وجودا مع الخمر، بل لا بد من إجرائه في نفس الإسكار، لكونه من لوازم حدوث الخمر. نعم إذا كان موضوع الخمريه في ترتب الحرمة، إذ المراد بالواسطة في الأصل المثبت هو الواسطه في العروض، لأنها موضوع الحكم، لا الواسطه في الثبوت، و إن كانت الوسائط الثبوتيه و الجهات التعليليه هي الموضوعات الواقعيه لدى العقل، إلا أن المراد بالموضوع هنا هو ما أخذ في الدليل الشرعي موضوعا للحكم، فالملاكات خارجه عن حيز الموضوعات و إنما هي دواع و علل لتشريع الأحكام لها كما لا يخفى.

و إما لدعوى قيام السيره على اعتبار الأصل المثبت في بعض الموارد، كالشك في وجود الحاجب عن وصول الماء إلى البشره. و إما لكون اعتبار الاستصحاب من باب الظن كما عليه قد ماء الأصحاب رضوان الله عليهم، و إن كانت كلتا الدعويين محل النظر و المنع.

إذ في الأولى: عدم ثبوت اعتبار هذه السيره، لعدم إحراز اتصالها بزمان المعصوم عليه السلام، و الشك في اعتبارها كاف في عدم اعتبارها.

و في الثانيه: ظهور الروايات المتقدمه المستدل بها على حجه الاستصحاب في كونه أصلا عمليا، لأخذ الشك في موضوعه، لا أماره.

و الحاصل: أنه يمكن توجيه كثير من الفروع التي فرّعوها على الأصل المثبت بما يمنع عن تفريعها عليه. و ما يتنى منها على الأصل المثبت لا يخلو إما أن يكون للبناء على كون الاستصحاب من الأمارات التي تكون مثبتاتها حجه كما عن القدماء،

و كذا (١) لا تفاوت في الأثر المستصحب أو المترتب

المورد الثاني: استصحاب الشرط لترتيب الشرطيه عليه

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى المورد الثاني من الموارد الثلاثة التي توهم كون الأصل فيها مثبتا. أما التوهم فحاصله: أن استصحاب وجود شرط شىء - كالوضوء أو طهاره البدن أو الثوب، أو استصحاب وجود ما لا يؤكل معه، أو استصحاب عدمه - من الأصول المثبتة، إذ لا أثر لها شرعا يترتب عليها، و الجزئيه و الشرطيه و المانعيه و عدمها من الأحكام الوضعيه، و هى عند أرباب التحقيق غير مجعوله. و جواز الدخول فى الكل أو المشروط و عدم جواز الدخول حكمان عقليان مترتبان على وجود الجزء أو الشرط و وجود المانع، و ليسا من الأحكام الشرعيه حتى يصح ترتبهما على استصحاب وجود الجزء و أخويه، و المراد بالجزئيه و الشرطيه و المانعيه التى هى مورد التوهم و ليست مجعوله بالاستقلال هى ما يرجع إلى المكلف به، و أما التى ترجع إلى مبادئ التكليف فهى خارجه عن حريم البحث، لاستحاله تعلق الجعل بها.

و عليه فلا وجه لجريان الاستصحاب فى وجود جزء شىء أو شرطه أو مانعه وجودا و عدما، إذ المترتب عليه ليس حكما شرعيا . «-» .

=====

و إما أن يكون للبناء على حجيه الأصل المثبت مع الالتزام بكون الاستصحاب من الأصول كما عن بعض المتأخرين. و ضعف كلا هذين الوجهين ظاهر، فلاحظ تلك الفروع و ما ذكره فيها من المباحث.

(-). لا يخفى أن سوق الكلام يقتضى أن يكون منشأ الإشكال فى هذا المورد من الموارد الثلاثة مثبتيه استصحاب مثل وجود الشرط للحكم الشرعى المترتب على لازم المستصحب. لكن ظاهر كلامه هنا و فى حاشيه الرسائل أن منشأ الإشكال هو انتفاء الأثر أصلا، قال فيها: «إذ يتخيل أنه لا أثر شرعا يترتب على وجود أحدهما - أى وجود الشرط و عدم المانع - أو عدمه» و هذا هو الصحيح، لأن

ص: ٥٦٦

عليه (١) بين أن يكون مجعولا شرعا بنفسه كالتكليف و بعض أنحاء

و أما دفع التوهم فتوضيحه: أنه لا- يعتبر في الاستصحاب مطلقا سواء أ كان مجراه موضوعا أم حكما أن يكون الحكم الثابت به مجعولا شرعا بالاستقلال كالأحكام الخمسه التكليفية بناء على جريان الاستصحاب فى الأحكام، بل يعتبر أن يكون الثابت به ما تناله يد التشريع من غير فرق بين وقوعه بنفسه تحت يد الجعل و بين وقوع منشأ انتزاعه تحتها كالجزيئه للمأمور به، و كذا الشرطيه و المانعيه له، حيث إنها غير مجعوله بالاستقلال، و إنما المجعول كذلك هو منشأ انتزاعها كوجوب الصلاه و الأمر بالوضوء و النهى عن لبس ما لا- يؤكل مثلا فى الصلاه. و عليه فاستصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطيه أو المانعيه ليس بمثبت.

\*\*\*\*\*

(١). هذا فى استصحاب الموضوع، و ما قبله فى استصحاب الحكم، و ضمير

=====

ضابط الأصل المثبت هو ترتب الأثر الشرعى على المستصحب بواسطه عقليه أو عاديه كما تقدم فى التنبيه السابق. و أما إذا لم يترتب على المستصحب أثر شرعى أصلا فلا وجه لجعله من الأصل المثبت، إذ المحذور حينئذ لغويه التعبد الاستصحابى.

نعم قد يوجه مثبتيه الأصل هنا بأن الأثر الشرعى مترتب على المشروط مثلا كالأمر بالصلاه إلى القبله، و المفروض ترتب هذا الأثر باستصحاب ذات الشرط كالأستقبال، و يثبت الأمر بالمشروط حينئذ، و قد توسط الأمر غير المجعول لإثبات المجعول، و من المعلوم أن إثبات أحد المتلازمين بإجراء الأصل فى الآخر داخل فى الأصل المثبت، و المراد من أحد المتلازمين هو الأمر الانتزاعى الذى يكون لازما لأمر شرعى، و هو منشأ الانتزاع.

لكنه يندفع بما أفاده المحقق الأصفهانى (قده) أولا- من أنه لا اثنييه بين الأمر الانتزاعى و منشئه وجودا بنظر المصنف حتى يتوهم الوساطه الموجبه لكون الأصل مثبتا. و ثانيا: من أنه إذا كانت الشرطيه متيقنه كان منشؤها - و هو الأمر بالمقيد - كذلك، فلا حاجه إلى إجراء الأصل فى الأمر الانتزاعى، و إثبات منشئه المجعول ليتوهم الإثبات بالأصل (١).

ص: ٥٦٧

الوضع (١)، أو بمنشأ (٢) انتزاعه كبعض أنحاءه كالجزئية و الشرطيه و المانعيه (٣)، فانه (٤)

«عليه» راجع إلى «المستصحب» و ضميرا «بنفسه» و المستتر في «يكون» راجعان إلى «الأثر».

\*\*\*\*\*

(١). أما الوضع فكالحجيه و القضاوه و الولايه و الحريه و الرقيه و غيرها مما تقدم منه في الأحكام الوضعيه. و أما التكليف فكالوجوب و الحرمة و غيرهما من الأحكام التكليفيه التي هي مستقلة في الجعل.

(٢). معطوف على «بنفسه» و ضمير «انتزاعه» راجع إلى «الأثر» و ضمير «أنحاءه» إلى الوضع.

(٣). و هي القسم الثاني من الوضعيات كما تقدم في تقسيم الأمور الوضعيه إلى أقسام ثلاثه، و قد اتضح هناك أن الجزئيه و تاليتها ليست مجعوله بالاستقلال، و إنما المجعول هو منشأ انتزاعها أعنى الأمر الضمني المتعلق بالجزء كالركوع مثلا، و الأمر المتعلق بالوضوء، و النهى المتعلق بلبس الحرير و ما لا يؤكل في الصلاه.

لكن لا يخفى أنه بناء على تعلق التكليف بنفس الجزء أو الشرط أو المانع لا حاجه إلى إثبات الجزئيه و غيرها حتى يستشكل في مثبتيه الاستصحاب بالنسبه إليها، ضروره أن الجزء و أخويه تكون حينئذ من الموضوعات ذوات الأحكام كالعده التي يترتب على استصحابها حكمها من جواز الاقتداء و قبول الشهاده و غيرهما من دون لزوم إشكال مثبتيه استصحابها أصلا. و عليه فيترتب على استصحاب وجود الجزء مثلا حكمه و هو وجوب إتمام المركب.

(٤). تعليل لقوله: «لا تفاوت» و ضمير «فانه» راجع إلى «الأثر» و حاصله:

أن وجه عدم التفاوت في الأثر الشرعي بين كونه مجعولا- بنفسه أو بمنشأ انتزاعه هو اشتمال كل منهما على ما يعتبر في الاستصحاب من كون الأثر الثابت به مما تناله يد التشريع سواء أ كان تناولها له بالاستقلال أم بمنشأ الانتزاع كما في الجزئيه و أخويها.

ص: ٥٦٨



أيضا (١) مما تناله يد الجعل شرعا، و يكون (٢) أمره بيد الشارع وضعا و رفعا و لو (٣) بوضع منشأ انتزاعه و رفعه. و لا وجه (٤) لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب (٥) مجعولا مستقلا (٦) كما لا يخفى،

\*\*\*\*\*

(١). أى: كالأثر المجعول بنفسه، يعنى: فان الأثر المجعول بمنشأ انتزاعه كالأثر المجعول بنفسه مما تناله يد الجعل شرعا.

(٢). معطوف على «تناله» يعنى: و يكون أمر الأثر المجعول بمنشأ انتزاعه بيد الشارع.

(٣). هذا بين كيفية تناول يد الجعل للأثر المجعول بمنشأ انتزاعه، و ضمير «انتزاعه» راجع إلى «الأثر» و ضمير «رفعه» راجع إلى «منشأ» و الأولى إسقاط كلمه «و لو» لانحصار كيفية تناول يد التشريع لهذا الأثر بتناولها له، لا أن لتناولها له فردين يكون أحدهما أخفى من الآخر.

(٤). إشاره إلى منشأ توهم مثبتيه استصحاب الجزء و أخويه، و حاصله: أنه يعتبر فى الحكم الثابت بالاستصحاب أن يكون بنفسه مجعولا شرعا، و لا يكفى مجعوليته منشأ انتزاعه. و قد أشار المصنف إلى فساد هذا التوهم بقوله: «و لا وجه» و غرضه أنه لا دليل على اعتبار الاستقلال فى الجعل فى باب الاستصحاب، فان غايه ما يعتبر فيه من حيث كونه أصلا عمليا أن يثبت به ما يصح إسناد إلى الشارع و لو تبعا، فان الجزئيه و الشرطيه و المانعيه و ان لم تكن مجعوله بالاستقلال لكنها مجعوله بتبع جعل منشأ انتزاعها. و المصنف (قده) ذكر لدفع الإشكال فى حاشيه الرسائل هذا الوجه و وجها آخر سيأتى بيانه.

(٥). أى: نفس المستصحب. هذا فى الاستصحاب الجارى فى نفس الحكم، و المراد بقوله: «المترتب» هو الحكم المترتب على المستصحب، و هذا فى الاستصحاب الجارى فى الموضوع ذى الحكم.

(٦). فيكفى جعله التبعي كما عبّر به المصنف فى الأحكام الوضعيّه، و قد تقدم

فليس (١) استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطيه أو المانعيه بمثبت كما ربما توهم (٢)، بتخيل أن الشرطيه أو المانعيه ليست من الآثار الشرعيه، بل (٣)

هناك أن الصحيح التعبير بالجعل العرضى دون التبعى، و إنما يتجه التعبير بالتبعى فى قبال الجعل بالأصالة و الاستقلال فى القسم الثالث من الأحكام الوضعيّه، إذ لها وجود فى وعاء الاعتبار، دون مثل الجزئيّه، فلاحظ.

\*\*\*\*\*

(١). هذه نتيجة عدم اعتبار الاستقلال فى الجعل فى صحه الاستصحاب، و كفايه الجعل مطلقا و لو بجعل منشأ الانتزاع فى صحته. و عليه فاستصحاب الشرط كالطهاره أو المانع كالنجاسه الخبيثه - لترتيب آثار الشرطيه و هى جواز الدخول فى الصلاه مثلا، و المانعيه و هى عدم جواز الدخول فيها - ليس بمثبت، إذ المفروض كون الشرطيه و المانعيه مجعولتين شرعا بجعل منشأ انتزاعهما، و عدم كونهما من اللوازم غير الشرعيه حتى يكون استصحاب وجود الشرط و المانع لإثباتهما من الأصل المثبت.

(٢). لا يخفى أن الشيخ الأعظم (قده) ممن صرح فى غير موضع بأن الجزئيّه و الشرطيه و المانعيه ليست مجعوله بجعل مستقل مغاير للحكم التكليفى المتعلق بالمركب كالصلاه، قال عند نقل حجه القول السابع من أقوال الاستصحاب:

«و كذا الكلام فى غير السبب، فان شرطيه الطهاره للصلاه ليست مجعوله بجعل مغاير لإنشاء وجوب الصلاه الواقعه حال الطهاره. و كذا مانعيه النجاسه ليست إلا منتزعه من المنع عن الصلاه فى النجس. و كذا الجزئيّه منتزعه من الأمر بالمركب» و قريب منه عباراته فى الأقل و الأكثر الارتباطيين و فى مسأله ترك الجزء سهوا.

(٣). يعنى: بل تخيل أن هذه الأمور الانتزاعيه ليست من الآثار الشرعيه، فلا تثبت بالاستصحاب إلا بناء على الأصل المثبت. و الفرق بين الآثار الشرعيه و الأمور الانتزاعيه واضح، إذ المجعول الشرعى موجود فى وعاء الاعتبار، بخلاف الأمر الانتزاعى، فانه موجود تصورى محض ينعلم بمجرد الذهول عنه. هذا كله بالنسبه إلى الشرطيه و المانعيه للمكلف به. و أما شرط التكليف و مانعه إذا فرض

الظفر بمقتضيه و شك فيهما، ففي جريان الاستصحاب فيهما إشكال تعرض له و لجوابه في الحاشية<sup>(١)</sup>، فراجع.

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى: أنه بعد تسليم اعتبار مجعوليته الأثر بنفسه و عدم كفايه كونه مجعولا بتبع منشأ انتزاعه نقول: بعدم مانع أيضا من جريان استصحاب الجزء و الشرط و المانع، ضروره و أن الأثر الشرعي المترتب على استصحابها هو التكليف النفسى المنتزع عنه الجزئيه و الشرطيه و المانع، قال (قده) في حاشية الرسائل: «و ان أبيت إلا عن عدم كفايه استصحاب الجزء و الشرط لترتيب الجزئيه و الشرطيه، فالأثر الشرعي المترتب بالاستصحاب هو نفس التكليف المنتزع عنه الشرطيه و المانع، و عدمه، لأن للشرط و المانع دخلا وجودا و عدما فيه كذلك، و لا يعتبر في مثل باب الاستصحاب أزيد من كون الشئ ء ذا دخل في موضوع الأثر الذى أريد ترتيبه عليه باستصحابه و إن لم يكن تامه، بل كان قيده و به قوامه» و هذا هو الوجه الثانى الذى وعدنا نقله فى دفع الإشكال.

أو إشاره إلى: أن مراد الشيخ من نفى مجعوليته الجزئيه و نحوها هو نفى استقلال الجعل عنها، لا نفى أصل الجعل و لو تبعاً لمنشأ انتزاعها، فيتحد حينئذ مراد الشيخ و المصنف (قدهما). لكنه بعيد، لأن كلام الشيخ فى مسأله ترك الجزء سهواً يأتى عن هذا التوجيه، حيث قال هناك: «ان جزئيه السوره ليست من الأحكام المجعوله لها شرعا، بل هى ككليه الكل، و إنما المجعول الشرعى وجوب الكل ضروره أن كليه الكل منتزعه عن دخل اجتماع أمور فى غرض كالمعاجين من دون دخل للحكم الشرعى فى ذلك، فتشبيه الجزئيه بالكليه يدل على إنكار الجعل و لو بنحو التبعيه للجزئيه و نحوها.

مضافا إلى: أن الحصر المستفاد من النفى و الإثبات عدم الجعل للجزئيه أصلا، لا استقلالاً و لا تبعاً.

و كذا (١) لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر

المورد الثالث: استصحاب البراءة من التكليف لنفي العقاب

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «و كذا لا تفاوت في الأثر المستصحب» وإشارته إلى المورد الثالث من الموارد التي توهم كون الأصل فيها مثبتا، و توضيحه منوط ببيان التوهم ثم دفعه. أما التوهم فهو ينحل إلى إشكالين:

أحدهما: عدم كون المستصحب حكما و لا موضوعا ذا حكم، مع وضوح اعتبار كون المستصحب واحدا منهما، و الآخر كون الاستصحاب مثبتا.

توضيح ذلك: أن بعض الأصوليين استدل على البراءة باستصحابها، و الشيخ في مبحث أصل البراءة ناقش في هذا الاستدلال بأنه يتوقف على حجية الأصل المثبت، حيث ان المستصحب أحد أمور ثلاثه: براءة الذمّه أو عدم المنع عن الفعل أو عدم استحقاق العقاب عليه. و الأثر المترتب على هذه المستصحابات أمران:

أحدهما: عدم ترتب العقاب على الفعل في الآخرة، و الآخر الاذن في الفعل.

أما عدم ترتب العقاب عليه في الآخرة فليس من الأحكام المجعولة الشرعيه لتلك المستصحابات حتى يثبت بالاستصحاب. و أما الاذن في الفعل فهو من المقارنات لتلك المستصحابات، فذلك نظير إثبات وجود أحد الضدين بنفي الآخر بأصالة العدم.

فملخص هذه المناقشه: أن استصحاب البراءة المتيقنه حال الصغر لا يصح الاستدلال به على البراءة، لكونه مثبتا، إذ لا أثر له إلا عدم ترتب العقاب أو الترخيص في الفعل، و شىء منهما لا يثبت بالاستصحاب، إذ الأول ليس أثرا شرعيا، و الثاني من المقارنات لتلك المستصحابات، لأن عدم المنع - مع القطع بعدم خلوّ الواقعة عن أحد الأحكام الخمسه - يلانزم الترخيص المستلزم لعدم العقوبة، لا أن الترخيص من لوازمها الشرعيه، و عليه فإثبات الترخيص باستصحابها نظير إثبات أحد الضدين بنفي الآخر بأصالة العدم.

و بالجمله: فاستصحاب البراءة سواء أ كان أثره عدم ترتب العقاب أم الترخيص

في الفعل يكون مثبتا، فلا مجال للاستدلال بالاستصحاب على البراءة.

و المصنف (قده) دفع الإشكال الأول بقوله: «لا تفاوت في المستصحب أو المترتب عليه... إلخ» و محصله: أن المستصحب في استصحاب البراءة و عدم المنع ليس أجنيا عن حكم الشرع، إذ كما أن ثبوت الحكم كالوجوب و الحرمة بيد الشارع، كذلك نفيه، فان إبقاء العدم كنفذه بالوجود بيد الشارع و تحت قدرته، و إلا- لخرجت الأحكام الشرعية عن كونها أفعالا اختيارية للشارع، فكما يصح استصحاب وجود الحكم على تقدير الشك في بقاءه، فكذلك يصح استصحاب عدمه لو شك في انتفاذه بالوجود، فلا- فرق في المستصحب بين كونه وجود الحكم و عدمه، فالإشكال على استصحاب البراءة من ناحيه عدم كون المستصحب أثرا شرعيا و لا موضوعا لأثر شرعي مندفع.

و الحاصل: أن نقطه الخلاف في هذه المسألة بين الشيخ و المصنف (قدهما) هي مجعولييه عدم الحكم في أصالة البراءة و عدمها، فصريح الشيخ في ثانی تنبيهات «لا ضرر» هو عدم مجعولييه عدم التكليف، و أن حكمه بعدم الوجوب أو عدم الحرمة ليس إنشاء منه و جعلاً، بل هو إخبار حقيقه، كما أنه لا- أثر مجعول له، و من المعلوم أن مورد الاستصحاب هو خصوص المجعول الشرعي أو موضوعه.

و المصنف يدعي أن عدم الحكم كعدم الوجوب و عدم الحرمة و نحوهما و إن لم يصدق عليه الحكم، لظهور الحكم في الإنشائي و الوجودي، إلا- أن هذا العدم مجعول أيضا. و هذا المعنى و إن لم يصرح به هنا، و لكنه صرح به في التنبيه العاشر بقوله: «فانه و ان لم يكن لحكم مجعول في الأزل و لا ذا حكم، إلا أنه حكم مجعول فيا لا يزال» و كذا في حاشيه الرسائل في بحث البراءة. و حيث كان عدم الحكم مجعولا- صح جريان الاستصحاب فيه الموجب لترتب الأثر عليه و هو عدم استحقاق العقوبه على المخالفه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمائر «وجوده، نفيه، عدمه» راجعه إلى «الأثر».

ضروره (١) أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوتيه. و عدم (٢) إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر، إذ ليس (٣) هناك ما دل على اعتباره بعد (٤) صدق نقض اليقين بالشك برفع (٥) اليد عنه كصدقه (٦) برفعها من طرف ثبوتيه كما هو واضح، فلا وجه (٧) للإشكال في الاستدلال على البراءه باستصحاب (٨) البراءه من التكليف و عدم المنع عن الفعل

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لعدم التفاوت بين ثبوت الأثر و نفيه، و حاصله: أن ملاك شرعيه الحكم هو كون أمر وضعه و رفعه بيد الشارع و إن لم يطلق عليه الحكم، إذ لا- دليل على اعتبار إطلاق الحكم عليه في جريان الاستصحاب، بل المعتبر في جريانه في كل مورد هو صدق نقض اليقين بالشك.

(٢). هذا إشاره إلى الإشكال الأول و هو عدم كون المستصحب حكما، و ضمائر «نفيه، كثبوتيه، عدمه» راجعه إلى الأثر.

(٣). تعليل لقوله: «غير ضائر» و قد مر تقريبيه بقولنا: «إذ لا دليل على اعتبار إطلاق الحكم عليه... إلخ» و ضمير «اعتباره» راجع إلى الطلاق.

(٤). غرضه أن المعتبر في جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك، و هو حاصل هنا سواء أطلق الحكم على المستصحب أم لم يطلق.

(٥). متعلق ب «صدق» و ضمير «عنه» راجع إلى «عدمه».

(٦). يعنى: كصدق نقض اليقين بالشك برفع اليد من طرف ثبوت الأثر، و غرضه أن دليل الاستصحاب يشمل كلاً- من الأثر الوجودي و العدمي على نهج واحد.

(٧). هذا إشاره إلى دفع الإشكال المذكور، و هو عدم كون عدم استحقاق العقاب من الآثار الشرعيه حتى يترتب على استصحاب البراءه من التكليف و عدم المنع عن الفعل.

(٨). متعلق ب «الاستدلال» و قوله: «عدم المنع» معطوف على «البراءه من التكليف».

بما (١) فى الرساله من (٢) (أن عدم استحقاق العقاب فى الآخره لیس من اللوازم «-» المجعوله الشرعيه» فان (٣) عدم استحقاق العقوبه و إن كان غير

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «للإشكال» و المراد بالرساله هو رساله البراءه من رسائل شيخنا الأعظم الأنصارى (قده) قال بعد الفراغ من الدليل الرابع و هو الدليل العقلى المذى أقيم على البراءه: «و قد يستدل على البراءه بوجه غير ناهضه، منها: استصحاب البراءه المتيقنه حال الصغر و الجنون. و فيه: أن الاستدلال به مبنى على اعتبار الاستصحاب من باب الظن... إلى أن قال: و أما لو قلنا باعتباره من باب الأخبار الناهيه عن نقض اليقين بالشك فلا ينفع فى المقام، لأن الثابت بها - أى بالأخبار - ترتب اللوازم المجعوله الشرعيه على المستصحب، و المستصحب هنا ليس إلا براءه الذمه من التكليف و عدم المنع من الفعل و عدم استحقاق العقاب عليه، و المطلوب فى الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل، أو ما يستلزم ذلك، إذ لو لم يقطع بالعدم و احتمال العقاب احتاج إلى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان إليه حتى يحصل الأمن من العقاب، و معه لا حاجه إلى الاستصحاب و ملاحظه الحاله و السابقه، و من المعلوم أن المطلوب المذكور لا يترتب على المستصحابات المذكوره، لأن عدم استحقاق العقاب فى الآخره لیس من اللوازم المجعوله الشرعيه حتى يحكم به الشارع فى الظاهر».

(٢). بيان ل «ما» الموصول، و حاصل الإشكال الذى تقدم توضيحه هو: أن عدم استحقاق العقاب لیس من الأحكام الشرعيه حتى يستصحب بنفسه أو يترتب على المستصحب كالبراءه من التكليف.

(٣). تعليل لقوله: «فلا وجه للإشكال» و محصله: أن عدم استحقاق العقوبه،

=====

(-). لا يخفى أن جهه إشكال الشيخ فى جريان استصحاب البراءه عن التكليف و عدم المنع ليست هى عدم كون المنع مجعولا شرعيا حتى يرد عليه: أن عدم التكليف كنبوته مجعول بمعنى أنه مما تناله يد التشريع، كيف؟ و قد التزم شيخنا الأعظم (قده) بجريان الاستصحاب فى الوجودى و العدمى، و ردّ القول الثالث

ص: ٥٧٥

مجعول، إلا أنه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع.

و إن لم يكن مجعولا، إلا أنه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع، لما عرفت من أن نفس عدم المنع مما تناله يد التشريع، إذ كما أن وجود المنع بيده كذلك عدمه، و لا دليل على اعتبار أزيد من ذلك في الاستصحاب و إن لم يطلق عليه الحكم كما مر آنفا، و ضمير «انه» للشأن

الذى استظهره التفتازانى من كلا العضدى من «أن خلاف منكرى الاستصحاب إنما هو فى الإثبات دون النفى». و كذا مقتضى كلامه فى خامس تنبيهات الشبهه الحكيمه التحريميه من مبحث البراءه مجعوليّه عدم الحرمة، حيث أجاب عن إشكال حصر المحللات بما لفظه: «أن التحريم محمول فى القرآن على الخبائث و الفواحش، فإذا شك فيه فالأصل عدم التحريم، و مع تعارض الأصلين يرجع إلى أصله الإباحه» لاقتضاء التعارض جريان الأصل فى نفسه، و من المعلوم إناطه جريانه بمجعوليّه عدم المنع، فلاحظ.

بل جهه الإشكال هي: أن عدم استحقاق العقاب ليس مترتبا على عدم المشكوك واقعا - و هو التكليف - حتى يحرز بالاستصحاب، بل هو مترتب على نفس الشك المفروض إحرازه وجدانا، و هو مورد قاعده قبح العقاب بإلا بيان. و يدل عليه قوله:

«إذ لو لم يقطع بالعدم و احتمال العقاب احتاج إلى انضمام حكم العقل بقبح العقاب... إلخ» كما أن الشك فى بقاء التكليف بعد العلم بحدوثه ليس موردا للاستصحاب، بل يكون مجرى قاعده الاشتغال، حيث ان نفس الشك فى فراغ الذمه عن التكليف بعد القطع باشتغالها و به تمام الموضوع لحكم العقل بلزوم تحصيل اليقين بالفراغ من دون حاجه إلى استصحاب بقاء التكليف، إلا إذا احتيج إليه لجهه أخرى كلزوم قصد الوجه و غيره.

و الحاصل: أن إشكال الشيخ على الاستدلال باستصحاب البراءه هو: أن الأثر المطلوب و هو عدم العقاب لا يترتب على عدم المنع واقعا حتى يستصحب، بل يترتب على نفس الشك فى المنع، و هو موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان. و عليه



و ترتب (١) عدم الاستحقاق - مع كونه عقليا - على استصحابه (٢) إنما (٣)

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الإشكال الثانى و هو توهم مثبتيه الاستصحاب، و محصله:

أن عدم المنع العلى هو المستصحب و إن كان مجعولا، و قلنا انه لا يرد عليه عدم كون المستصحب أثرا شرعيا، لكنه لا يدفع إشكال المثبته، و ذلك لأن الأثر المقصود من استصحاب عدم المنع هو الأمن من العقوبه، و من البديهى أن هذا الأثر عقلى لا شرعى، فاستصحاب عدم المنع لإثباته مثبت، هذا تقريب التوهم.

(٢). أى: على استصحاب عدم المنع، و ضمير «كونه» راجع إلى عدم الاستحقاق.

(٣). هذا دفع التوهم المزبور و هو مثبتيه استصحاب عدم المنع، و توضيحه:

أن الحكم بعدم استحقاق العقوبه و إن كان عقليا، لكنه لما كان من الأحكام العقلية المترتبه على الحكم مطلقا سواء أ كان واقعا أم ظاهريا كوجوب الموافقه و حرمة المخالفه المترتين على الحكم بوجوده الأعم من الواقعى و الظاهرى لم يكن ترتبه على استصحاب عدم المنع ضائرا، حيث ان عدم استحقاق العقوبه من لوازم عدم المنع مطلقا و لو ظاهريا كالمقام، إذ الثابت بالاستصحاب عدم المنع ظاهرا.

نعم لو كان عدم استحقاق العقاب من لوازم عدم المنع الواقعى كان استصحاب عدم المنع قاصرا عن إثباته.

و بالجملة: فتوهم مثبتيه استصحاب عدم المنع لعدم العقاب مندفع، فالاستدلال على البراءه باستصحاب البراءه المتيقنه حال الصغر صحيح، و لا يرد عليه إشكال

=====

فلا مجال لقول المصنف (قده): «إنما هو لكونه لازم مطلق عدم المنع و لو فى الظاهر» إذ على ما أفاده الشيخ يكون عدم العقاب من آثار نفس الشك فى المنع، لا- من آثار عدم المنع حتى يقال: انه أعم من العدم الواقعى و الظاهرى كى يترتب على عدم المنع الظاهرى الثابت بالاستصحاب من دون لزوم إشكال المثبته. و إلا- فلو ثبتت الإباحه الشرعيه باستصحاب عدم التكليف ترتب عليه عدم استحقاق العقاب كما حكى صراحه كلامه فيه.

هو لكونه لازم مطلق عدم المنع و لو فى الظاهر، فتأمل (١).

المثبته. و ضمير «هو» راجع إلى «ترتب» و ضمير «لكونه» إلى «عدم الاستحقاق».

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى ما ذكرناه فى التعليقه. أو إلى: أن البراءه المتيقنه حال الصغر عقليه، و الاستصحاب بناء على كونه حجه من باب التعبد حكم شرعى، فلا يجرى فيما ليس له أثر شرعى. أو إلى: أن عدم استحقاق العقوبه من آثار الترخيص و الاذن، لا من آثار عدم المنع كما هو مسلّم عند العرف، ضروره أن مجرد عدم منع المالك عن التصرف فى ماله لا يمنع عن استحقاق المؤاخذه، و إنما المانع عنه هو إذنه فى التصرف، و إثبات الترخيص باستصحاب البراءه و عدم المنع مبنى على الأصل المثبت.

ص: ٥٧٨

أنه لا يذهب عليك أن عدم ترتب الأثر

التنبية التاسع: ترتب بعض الآثار العقلية و العاديه على الأصل

\*\*\*\*\*

(1). هذا الأمر كسابقه مما يتعلق بالأصل المثبت، فلا ينبغي جعله من تنبيهات الاستصحاب. و كيف كان فالغرض من عقده تمييز اللازم العقلي أو العادى - الذى يترتب على استصحاب الحكم من دون أن يكون الاستصحاب مثبتا - عن اللازم غير الشرعى الذى يكون ترتبه على الاستصحاب مبنيا على الأصل المثبت. و بهذا التمييز يندفع إشكال أو رد على عدم حجيه الأصل المثبت. و حاصل الإشكال: أن عدم حجيته مستلزم لعدم اعتبار الاستصحاب مطلقا موضوعيا كان أم حكما، لعدم انفكاك استصحاب عن أثر عقلي، كنفى الأضداد فى استصحاب الحكم كالوجوب الموجب لحرمة الضد و وجوب المقدمه، و كوجوب الإطاعه فى استصحاب الموضوع، حيث إنها مترتبه على الحكم الشرعى بوساطه الموضوع، نظير استصحاب الحياه المترتب عليها وجوب الإنفاق على الزوجه، ثم لزوم إطاعه هذا الوجوب عقلا.

و توضيح ما أفاده فى دفع الإشكال هو: أن اللازم العقلي أو العادى على قسمين:

أحدهما: أن يكون لازما للحكم المستصحب بوجوده الواقعى كالأجزاء، فان أجزاء الصلاه مع استصحاب الطهاره الحديثه حكم عقلي مترتب على الطهاره الواقعيه، لا الأعم منها و من الطهاره الظاهريه.

ثانيهما: أن يكون لازما له بوجوده الأعم من الواقعى و الظاهرى كحسن الإطاعه و قبح المعصيه و وجوب المقدمه بناء على كونه عقليا. و اللازم الذى لا يثبت نفسه و لا أثره الشرعى بالاستصحاب إلا بناء على الأصل المثبت هو القسم الأول دون الثانى، فانه يثبت باستصحاب الحكم من دون إشكال المثبته.

و الوجه فى عدم المثبته فى هذا القسم الثانى هو: وضوح تبعيه كل حكم لموضوعه و عدم تخلفه عنه، لكونه بمنزله العله للحكم، و المفروض فى المقام

أن المستصحب بمطلق وجوده و لو ظاهرا موضوع لذلك اللازم، فبمجرد الاستصحاب يثبت وجود المستصحب ظاهرا، و هو الموضوع لذلك اللازم، فيترتب عليه من دون حاجه إلى تعبد و تنزيل آخر يخصه، لعدم قابليته للتعبد الشرعى، بل بنفس التعبد بالملزوم - لكونه سببا لوجوده و لو ظاهرا - يترتب عليه لازمه قهرا من باب ترتب الحكم على موضوعه، و لو كان للآزم حكم شرعى ترتب عليه أيضا لتحقق موضوعه.

و هذا بخلاف القسم الأول، فانه لا موجب لترتبه على المستصحب لا من جهه ترتب الحكم على موضوعه و لا من جهه سرايه التعبد من المستصحب إلى لازمه.

أما الأول فلعدم تحققه، إذ الثابت بالاستصحاب هو الوجود الظاهرى، و المفروض أنه ليس بموضوع. و أما الثانى فلما مر سابقا من أن المستفاد من أخبار الاستصحاب تنزيل المستصحب وحده بلحاظ أثره الشرعى دون العقلى و العادى. و عليه فلا وجه لترتيب اللازم غير الشرعى و لا حكم هذا اللازم على المستصحب إلا بناء على القول بالأصل المثبت.

\*\*\*\*\*

(١). و هو العقلى أو العادى. و لا- يخفى أن حديث الأصل المثبت لا- يجرى فى هذا الفرض، لأن الأصل المثبت هو الأصل الجارى فى الملزوم لإثبات الأثر الشرعى المترتب على لازمه. و هذا بخلاف إثبات نفس اللازم العقلى و العادى، فانه حيث لا يكون واسطه بين المستصحب و لازمه العقلى و العادى فلا ينطبق عليه ضابط الأصل المثبت. و إنما الوجه فى عدم ترتب لازمه أن التعبد الاستصحابى يكون بلحاظ الأثر الشرعى المترتب على المستصحب، لا مطلق أثره و لو كان عقليا أو عاديا.

(٢). يعنى و لا الأثر الشرعى الثابت بوساطه غير الأثر الشرعى و هو اللازم العقلى أو العادى.

(٣). متعلق ب «ترتب» أى: باستصحاب الملزوم سواء أ كان المستصحب موضوعا

إنما (١) هو بالنسبة إلى ما للمستصحب واقعا (٢)، فلا (٣) يكاد يثبت به (٤) من آثاره إلا أثره الشرعى الذى كان له بلا واسطه أو بوساطه أثر شرعى آخر (٥) حسبما عرفت فيما مر (٦)،

أم حكما.

\*\*\*\*\*

(١). خبر قوله: «ان عدم» يعنى: أن عدم ترتب الأثر العقلى أو العادى و كذا الأثر الشرعى المترتب عليهما بالاستصحاب مختص بالحكم الذى يكون بوجوده الواقعى موضوعا للأثر. و أما إن كان الموضوع وجود الحكم مطلقا و لو فى الظاهر فلا مانع من ترتب لوازمه العقليه و العاديه و آثارهما الشرعيه عليه، و ضمير «هو» راجع إلى «عدم ترتب»

(٢). قيد للمستصحب، و المراد ب «ما» الموصول حكم المستصحب.

(٣). هذه نتیجه حصر نفى ترتب الأثر غير الشرعى - أو الشرعى المترتب على اللازم العقلى أو العادى على الاستصحاب - بكون الحكم بوجوده الواقعى موضوعا، فان مقتضى هذا الحصر ترتب اللازم غير الشرعى أو الشرعى المترتب عليه على الحكم الثابت بالاستصحاب إذا كان الحكم بمطلق وجوده و لو ظاهريا موضوعا كما مر تفصيله، دون ما إذا كان موضوع الأثر خصوص الوجود الواقعى للحكم، فانه لا- يترتب على استصحاب الحكم، لأن الثابت به وجود ظاهرى له، و المفروض أنه ليس موضوعا للحكم، و قد تقدمت أمثله الكل.

(٤). أى: فلا يكاد يثبت بالاستصحاب من آثار المستصحب إلا أثره الشرعى الذى كان للمستصحب بلا واسطه كوجوب إنفاق الزوجه الثابت باستصحاب حياه الزوج بلا واسطه. و ضمائر «آثاره، أثره، له» راجعه إلى «المستصحب».

(٥). كحرمه أخذ الخمس أو الزكاه على الزوجه المستصحبه حياه زوجها، فان هذه الحرمه مترتبه على وجوب الإنفاق عليها الثابت باستصحاب حياه زوجها.

(٦). أى: فى التنبیه السابع، حيث قال فى صدره: «كما لا شبهه فى ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من الآثار الشرعيه و العقليه» فتدبر.

ص: ٥٨١

لا بالنسبه (١) إلى ما كان للأثر الشرعى مطلقا (٢) كان (٣) بخطاب الاستصحاب أو بغيره من أنحاء الخطاب، فان آثاره (٤) شرعيه كانت أو غيرها تترتب عليه إذا ثبت و لو (٥) بأن يستصحب، أو كان (٦) من آثار

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «بالنسبه» يعنى: أن عدم ثبوت الأثر غير الشرعى و كذا أثره و إن كان شرعيا بالاستصحاب إنما هو بالنسبه إلى الأثر الثابت لنفس الواقع المستصحب، لا بالنسبه إلى الأثر غير الشرعى الثابت للحكم بوجوده مطلقا سواء أ كان واقعا أم ظاهريا، فان لا مانع من ترتبه على الاستصحاب، لتحقق موضوعه ظاهرا بالاستصحاب. و المراد بالموصول فى قوله: «ما كان» هو الأثر غير الشرعى.

(٢). قيد للأثر الشرعى، يعنى: أن يكون الأثر الشرعى بوجوده الأعم من الواقعى و الظاهرى موضوعا للأثر غير الشرعى، كوجوب الإطاعه المترتب على الحكم الشرعى مطلقا و لو كان ظاهريا ثابتا بالاستصحاب مثلا.

(٣). بيان للإطلاق، يعنى: سواء ثبت الحكم الشرعى الأعم من الواقعى و الظاهرى بخطاب الاستصحاب كقوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» الذى هو من الأصول العمليه، أم بخطاب غير الاستصحاب كالأدله الاجتهاديه غير العلميه كخير الواحد، و ضمير «بغيره» راجع إلى خطاب الاستصحاب.

(٤). يعنى: فان آثار الأثر الشرعى الذى يكون بوجوده المطلق موضوعا لها تترتب على ذلك الأثر الشرعى و ان كانت تلك الآثار غير شرعيه.

(٥). هذا هو الفرد الخفى للثبوت، يعنى: أن الآثار الشرعيه تترتب عليه إذا ثبت ذلك الحكم الشرعى ظاهرا و لو بأن يجرى الاستصحاب فى نفسه أو فى الموضوع الذى يترتب عليه هذا الحكم، و ضمير «غيرها» راجع إلى «شرعيه» و ضميرا «عليه» و المستتر فى «يستصحب» راجعان إلى «الأثر».

(٦). معطوف على «لأن يستصحب» يعنى: و لو ثبت ذلك الأثر الشرعى بالاستصحاب الجارى فى موضوع ذلك الأثر الشرعى، فهذا إشاره إلى الاستصحاب

المستصحب، و ذلك (١) لتحقق موضوعها حينئذ (٢) حقيقه، فما للوجوب «-» عقلا (٣) يترتب على الوجوب (٤) الثابت شرعا باستصحابه أو

الموضوعي، و قوله: «يستصحب» إشاره إلى الاستصحاب الحكمي.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تعليل لترتب الآثار الشرعيه و غيرها على الأثر الشرعي الثابت بالاستصحاب الجارى فى نفسه أو فى موضوعه، و محصله: أن ترتبها عليه يكون من ترتب الحكم على موضوعه، فلا- يحتاج ترتب تلك الآثار عليه إلى تنزيل آخر، بل يكفى فى ترتبها مجرد التعبد بثبوت موضوعها كاستصحاب وجوب صلاه الجمعه مثلا إذا فرض ترتب وجوب التصديق على وجوبها، و وجوب الدعاء على وجوب التصديق و هكذا، فان هذه الأحكام الشرعيه الطويله تترتب على تحقق وجوب صلاه الجمعه و لو بالاستصحاب المحرز له ظاهرا، إذ المفروض كون موضوع تلك الآثار الحكم الشرعي بوجوده الأعم من الظاهري و الواقعي، و من الواضح امتناع انفكاك الحكم من الموضوع، لأن وزانهما وزان العله و المعلول، فجميع الآثار الشرعيه و العقليه و المترتبه على الحكم مطلقا سواء أ كان واقعا أم ظاهريا تترتب على الحكم الشرعي الثابت بالاستصحاب أو غيره.

(٢). أى: حين ثبوت الأثر الشرعي ظاهرا و لو بالاستصحاب.

(٣). كوجوب الإطاعه الثابت للوجوب الشرعي، فانه يترتب على الوجوب الشرعي الثابت باستصحاب نفسه كوجوب صلاه الجمعه كما مر آنفا، أو باستصحاب موضوعه كاستصحاب حياه الغائب المترتب عليها وجوب الإنفاق شرعا على زوجته، المترتب على هذا الوجوب الشرعي الحكم العقلي و هو وجوب الإطاعه.

(٤). بل كل أثر شرعي إلزامي كالحرمه كما عتبر هو (قده) أيضا فيما تقدم بالأثر الشرعي الجامع للوجوب و الحرمه.

=====

(-). الأولى سوق العبارة هكذا: «فالحكم العقلي المطلق من وجوب الموافقه... إلى غير ذلك يترتب على الوجوب الثابت شرعا باستصحابه أو استصحاب موضوعه

ص: ٥٨٣

استصحاب موضوعه (١) من (٢) وجوب الموافقه و حرمة المخالفه و استحقاق العقوبه إلى غير ذلك (٣) كما يترتب على الثابت  
بغير الاستصحاب (٤) بلا شبهه و ارتياب، فلا تغفل (٥).

\*\*\*\*\*

(١). هذا فى الاستصحاب الموضوعى، و ما قبله هو الاستصحاب الحكمى.

(٢). مفسر ل «ما» الموصول. و فيه كلام مذكور فى التعليقه، فراجع.

(٣). كوجوب المقدمه و حرمة الأضداد.

(٤). كالعلم و الدليل المعبر كالخبر الصحيح، فان الحكم العقلى يترتب على الأثر الشرعى الثابت بهما ثبوتا واقعا فى الأول و  
ظاهريا فى الثانى.

(٥). و تفتن حتى لا يخطر ببالك التنافى بين ما تقدم من عدم حجيه الأصل المثبت و بين ما ذكر هنا من ترتب الآثار غير  
الشرعية على الأثر الشرعى الثابت بالاستصحاب، فان هذا اعتراف بحجيه الأصل المثبت و رجوع عن إنكارها، و ليس هذا إلا  
التهافت بينهما.

=====

كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب... إلخ» و ذلك أما أولا: فلأنه لا بد أن يكون مفسر الموصول فى «ما للوجوب» من  
عوارض الوجوب لا نفسه المذكور صريحا فى العبارة، إذ ليس الوجوب العقلى إلا نفس الأمور المذكوره، فهو نظير «أكرم ما  
لزيد من زيد».

و أما ثانيا: فلأن الحكم العقلى المترتب على الأثر الشرعى لا يختص بالوجوب، بل كل حكم عقلى من الحسن و القبح الثابتين  
لمطلق الأثر الشرعى و لو بوجوده الظاهرى يترتب عليه. نعم إذا أريد بقوله: «للاجوب عقلا» الحكم العقلى لا يرد عليه شىء،  
ضروره أن الحكم العقلى حينئذ يشمل الجميع، فكأنه قيل: «فما للحكم العقلى من وجوب الموافقه و حرمة المخالفه إلى غير  
ذلك كما يترتب على الثابت بغير الاستصحاب... إلخ» لكن هذا الاحتمال بعيد.

ص: ٥٨٤



: أنه قد ظهر مما مر (٢) لزوم أن يكون المستصحب حكماً

التنبية العاشر: اعتبار موضوعيه المستصحب للأثر بقاء لا حدوثاً

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا التنبية دفع توهم من زعم أن قولهم: «ان المستصحب إما حكم شرعى و إما ذو حكم كذلك» يدل على اعتبار أن يكون كذلك فى كلتا مرحلتى الثبوت و البقاء، فلو كان كذلك فى مرحله البقاء فقط دون الثبوت لم يجر فيه الاستصحاب. و قد دفع المصنف هذا التوهم بأن مورد التعبد و التنزيل فى الاستصحاب هو مرحله الشك أعنى البقاء دون الحدوث، فلا بد أن يكون مورد الاعتبار المزبور هى هذه المرحلة أيضاً، لئلا يلزم لغويه التعبد، من دون حاجه إلى اعتبار ذلك فى مرحله الثبوت، لعدم كونها مورد التعبد - من الأصل العملى الذى موضوعه الشك - فوجود الحكم فى حال اليقين و عدمه سيان بالنسبه إلى الاستصحاب.

و لعل منشأ التوهم المزبور كون التعبد فى الاستصحاب بعنوان الإبقاء، فان هذا العنوان يوهم اعتبار كونه كذلك حدوثاً أيضاً. لكنه ليس كذلك، لأن الأصول العمليه التى منها الاستصحاب جعلت وظائف للشاك حين العمل، و حيث ان مورد الاستصحاب هو الشك المسبوق باليقين عبروا عنه بالإبقاء فرقاً بينه و بين سائر الأصول العمليه «-» .

(٢). أى: من مطاوى الأبحاث السابقه كتعريفه للاستصحاب بأنه «حكم الشارع ببقاء حكم أو موضوع ذى حكم» لدلالته على أنه أصل عملى فى مرحله الشك فى البقاء لا- فى مرحله القطع بالثبوت، إذ ليس فى تلك المرحلة شك حتى يقع مورداً للتعبد الاستصحابى.

(-). لا يخفى أن مقتضى ما تقدم من كون الغرض من عقد هذا التنبية دفع توهم اعتبار مجعوليهِ المستصحب حدوثاً فى جريان الاستصحاب هو أجنبيته عن الأصل المثبت. فما فى تقارير سيدنا الفقيه صاحب الوسيله و فى حاشيه المحقق

شرعياً أو إذا حكم كذلك (١). لكنه (٢) لا يخفى أنه لا بد أن يكون

\*\*\*\*\*

(١). أى: شرعياً. هذا إشارته إلى الاستصحاب الحكمى، و ما قبله إشارته إلى الاستصحاب الموضوعى.

(٢). غرضه بيان مورد لزوم كون المستصحب حكماً أو إذا حكم حتى يندفع به التوهم المزبور، و محصله كما تقدم آنفاً: أن مورد ذلك هو البقاء، لأنه ظرف الشك الذى هو مورد الاستصحاب، و ليس ذلك الا مرحله البقاء دون الثبوت، فلو لم يكن المستصحب فى زمان ثبوته حكماً و لا موضوعاً إذا حكم و كان كذلك بقاء جرى فيه الاستصحاب. و مثل فى المتن - لما لم يكن حكماً حال اليقين به و صار كذلك حال الشك - باستصحاب عدم التكليف، حيث انه فى الأزل ليس حكماً مجعولاً، لعدم محكوم عليه فيه حتى يكون حكماً له، لكنه فيما لا يزال - أى فى المستقبل الذى هو ظرف تشريع الأحكام - يكون حكماً، لما مر من أن نفيه كثبوته فيما لا يزال مجعول شرعاً، بمعنى أن للشارع إبقاء العدم على حاله و نقضه بالوجود - و ان لم يطلق عليه الحكم - لأن الملاك فى شرعية الحكم هو كون المورد قابلاً - لأن تناله يد التشريع، و هذا الملاك موجود فى العدم الأزل، فإبقاؤه كتنقضه حكم، فإذا شك فى بقاءه فلا مانع من استصحابه بعد كون هذا العدم عند الشك فى بقاءه حكماً أى قابلاً لاستيلاء يد التشريع عليه.

=====

المشكىنى (قدهما) من كون هذا التنبية من ملحقات الأصل المثبت « لم يظهر له وجه. و توجيه عدّه من ملحقاته كما فى حاشيه بعض الأعاظم (قده) بما حاصله:

«أن المستصحب إذا كان عدم فعلية التكليف حال الصغر، حيث إن الصغر دخيل فى عدم فعليته، و كان الغرض من استصحابه نفي إنشاء التكليف رأساً كان مثبتاً، لأن لازم عدم فعليته بعد البلوغ هو عدم جعله أصلاً، إذ لو كان مجعولاً بعد البلوغ لكان فعلياً، لعدم مانع عن فعليته بعده، فبقاء عدم فعليته ملازم عقلاً لعدم تشريعه رأساً» لا يخلو من غموض، لأن مفروض كلام المصنف (قده) ليس هو عدم فعلية التكليف حال الصغر، بل عدمه الأزل. و عليه فلا وجه للإحاق هذا التنبية بالأصل المثبت.

ص: ٥٨٦

كذلك (١) بقاء و لو لم يكن كذلك ثبوتاً، فلو لم يكن المستصحب في زمان ثبوته حكماً و لا له أثر شرعاً و كان في زمان استصحابه كذلك - أى حكماً - أو ذا حكم يصح (٢) استصحابه كما في استصحاب عدم التكليف (٣)، فانه و إن لم يكن بحكم مجعول في الأزل (٤) و لا ذا حكم، إلا أنه حكم مجعول فيما لا يزال (٥)،

و يمكن التمثيل لعدم كون العدم في حال اليقين حكماً و لا موضوعاً له بعدم رضا المالك بالتصرف في ماله، فانه قبل تصرف أحد في ماله ليس عدم رضاه حكماً و لا موضوعاً لحكم فعلي أصلاً، لا تكليفي كالحرمه، و لا وضعي كالضمان، لكنه بعد وضع شخص يده عليه إذا شك في بقاء عدم رضاه جرى استصحابه بلا مانع، و مقتضاه حرمه تصرف الغير فيه و ضمانه له، فعدم رضا المالك حال اليقين به لم يكن حكماً و لا - ذا حكم، و لكنه حال الشك يكون دخيلاً في الحكم و لو جزءاً لموضوعه، و هذا المقدار كاف في صحه الاستصحاب، كاستصحاب اجتهاد شخص لجواز تقليده مع كون غير الاجتهاد أيضاً كالعده دخيلاً في هذا الحكم.

\*\*\*\*\*

(١). أى: حكماً أو ذا حكم، و هذا أيضاً معنى قوله بعد ذلك: «كذلك» و ضمير «أنه» للشأن، و ضمائر «ثبوته، له، استصحابه» راجعه إلى المستصحب.

(٢). هذا جواب «لو» في قوله: «فلو لم يكن المستصحب».

(٣). هذا مثال لعدم كون المستصحب حال اليقين به حكماً شرعياً و لا ذا حكم شرعي، لأنه هي البراءة الأصلية العقلية في الأزل، و ضمير «استصحابه» راجع إلى «المستصحب».

(٤). لبرهان حدوث العالم بأسره في قبال قدمه، و ضميراً «فانه، أنه» راجعان إلى «عدم».

(٥). و هو المستقبل الذي يكون زمان الشك في البقاء المأخوذ موضوعاً للتعبد الاستصحابي، و من المعلوم أنه لا معنى لجريان الاستصحاب في ظرف الشك في

لما (١) عرفت من أن نفيه كذبته في الحال (٢) مجعول «-» شرعا. و كذا استصحاب موضوع لم يكن له حكم ثبوتا (٣) أو كان و لم يكن حكمه

البقاء إلا ترتيب الأثر الشرعى على المستصحب، و إلا يلزم اللغويه.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لكونه حكما فيما لا- يزال، و حاصله: ما أفاده سابقا في التنبيه الثامن بقوله: «و كذا لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر و وجوده أو نفيه و عدمه، ضروره أن أمر نفيه بيد الشارع كذبته» من كفايه مجرد القابليه للجعل في الاستناد إلى الشارع، لاستواء نسبه القدره إلى الطرفين، فالعدم الأزلى في زمان الشك في بقاءه مجعول شرعى بهذا المعنى من الجعل.

لكن صحه إسناده إلى الشارع باعتبار قدرته على نقض عدمه بالوجود أمر، و إطلاق الجعل و المجعول على عدم الحكم أمر آخر، ضروره مساوقه الجعل للتكوين و الإيجاد و لو في عالم الاعتبار، و هذا لا يصدق على مجرد القدره على نقض عدم بالوجود.

نعم لا ريب في انتساب بقاء هذا عدم إلى الشارع. و ضميرا «نفيه، كذبته» راجعان إلى التكليف. و بهذه العبارة يبين مراده من الحكم، فلا تنافى بين نفي الجعل و إثباته.

(٢). أى: حال البقاء الذى هو حال الشك و مورد جريان الاستصحاب.

(٣). أى: في حال اليقين بالمستصحب، كما إذا كان الصبى مستطيعا من حيث المال، و بعد بلوغه يشك في بقاء استطاعته الماليه، فانه لا مانع من استصحابها و الحكم بوجود الحج عليه، مع أن استطاعته في زمان اليقين بها لم تكن موضوعا

=====

(-). لا- يخفى أن ما اشتهر من أنه لا بد أن يكون المستصحب حكما أو موضوعا ذا حكم مما لا أصل له. إذ لم يقدّم عليه دليل من آيه أو روايه أو إجماع أو عقل، و غايه ما يقتضيه دليل الاقتضاء هو عدم لزوم اللغويه من التعبد المدلول عليه بمثل «لا تنقض» و من المعلوم تحقق الخروج عن اللغويه بقابليه المورد للجعل و التشريع و إن لم يطلق عليه الحكم اصطلاحا كما أفاده المصنف (قده).

لوجوبه. و كاستصحاب حياه الولد إلى زمان موت والده، فان حياته في زمان اليقين بها لم تكن موضوعا للإرث، لأنها كانت في زمان حياه الوالد، و موضوعيتها للإرث إنما تكون حال وفاته و هو زمان الشك في حياته، فحياه الولد في زمان اليقين بها لم تكن ذات أثر شرعى، و صارت في زمان الشك فيها ذات أثر.

و جميع الأعدام الأزليه من هذا القبيل كعدم التذكيه حال حياه الحيوان، و عدم القرشييه، و عدم الماده، و عدم الكريه و نحوها، فانه لا يترتب أثر شرعى على هذه الأعدام حال اليقين بها، فان عدم التذكيه لا أثر له إلا بعد زهوق روح الحيوان و الشك في انتقاض هذا العدم. و كذا عدم القرشييه، فانه لا أثر له حين اليقين به و هو عدم وجود المرأه، و إنما أثره بعد وجودها، لأنه يشك في بقاء عدم القرشييه بالنسبه إلى هذه المرأه، فإذا جرى استصحاب عدم قرشيتها ترتب عليه حكمه، لو لم يناقش في استصحابه من جهه المثبتيه. و كذا الحال في عدم الماده و عدم الكريه، فانهما في حال اليقين بعدمهما لا أثر لهما، و الأثر يترتب عليهما فيما إذا شك في بقائهما بسبب وجود ماء يشك في كرفته أو كونه ذا ماده، فانه يترتب على استصحاب عدمهما انفعالهما بملاقاه النجاسه.

\*\*\*\*\*

(١). كطهاره الثوب و البدن قبل وقت الصلاه، فان فعليه شرطيتها إنما تكون بعد وقتها المذى هو ظرف الشك في بقائها، و من المعلوم أنه لا إشكال في صحه استصحابها مع عدم فعليتها حال اليقين بها.

(٢). أى: فعلى، و قوله: «له» متعلق بمحذوف، يعنى: و لم يكن حكمه فعليا و كان له حكم فعلى بقاء. و لو كانت العبارة هكذا «أو كان و لم يكن فعليا إلا بقاء» كانت أخصر، و مع إبقاء العبارة على حالها يكون الأولى إسقاط كلمه «حكمه» للاستغناء عنها، لأنه بمنزله أن يقال: «أو كان له حكم و لم يكن حكمه فعليا... إلخ» و هذا لا يخلو من الحزازة كما هو ظاهر.

(٣). تعليل لما ذكره من اعتبار كون المستصحب أثرا شرعيا أو ذا أثر كذلك

على (١) رفع اليد عنه و العمل (٢) كما إذا قطع بارتفاعه، و وضوح (٣) عدم دخل أثر الحاله السابقه ثبوتا (٤) فيه

بقاء و لو لم يكن كذلك ثبوتا. و محصل التعليل: أن المعيار في صحه الاستصحاب على ما يستفاد من أخباره هو صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن الحاله السابقه، و من المعلوم عدم دخل لتلك الحاله في هذا المعيار أصلا، فان رفع اليد عن عدم حرمه شرب التتن مثلا بالشك في بقاءه و البناء على حرمة مما يصدق عليه نقض اليقين بالشك قطعا مع عدم كون عدم حرمة أزلا أثرا شرعيا و لا موضوعا له، لكنه شرعى بقاء بمعنى كون إبقاء العدم و نقضه بالوجود بيد الشارع، كما أنه يصدق إبقاء الحاله السابقه على العمل بها و البناء عليها.

فالمتحصل: أن المعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب في ظرف البقاء الذي هو مورد التعبد أثرا شرعيا أو ذا أثر شرعى، لأنه حال الشك الذي لا بد فيه من جعل الوظيفه للشاك المتحير في الحكم.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «لصدق» و ضمير «عنه» راجع إلى «اليقين».

(٢). معطوف على «رفع» و بيان له، و قوله: «كما» متعلق ب «العمل» و ضمير «بارتفاعه» راجع إلى اليقين، يعنى: لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن اليقين بأن يعمل عمل القاطع بارتفاعه كما عرفت في مثال شرب التتن.

(٣). معطوف على «صدق» و هذا متمم التعليل المزبور، يعنى: و لوضوح عدم دخل أثر الحاله السابقه - الثابت لها حال الثبوت المقابل للبقاء - لا في صدق النقض و لا في تنزيل الحاله السابقه في مرحله البقاء.

و الحاصل: أن صحه التعبد الاستصحابى تتوقف على ترتب الأثر في زمان الشك، و لا تتوقف على ترتبه في زمان الثبوت.

(٤). تمييز ل «أثر» و ضمير «فيه» راجع إلى «صدق نقض» و الثبوت مقابل البقاء.

ص: ٥٩٠

و فى تنزيلها (١) بقاء، فتوهم (٢) اعتبار الأثر سابقا (٣) كما ربما يتوهمه الغافل من (٤) اعتبار كون المستصحب حكما أو ذا حكم فاسد (٥) قطعاً، فتدبر جيدا «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى تنزيل الحالة، و هو معطوف على «فيه» و المعطوف و المعطوف عليه متعلقان ب «دخل» و غرضه أن التعبد ببقاء الحالة السابقة لا يتوقف على ثبوت أثر شرعى لحدوثها، بل يتوقف على ثبوت أثر لبقائها، لأنه زمان التعبد الاستصحابى.

(٢). هذا إشاره إلى التوهم المذكور فى صدر التنبيه بقولنا: «و دفع توهم من زعم أن قولهم ان المستصحب إما حكم شرعى و إما ذو حكم كذلك... إلخ».

(٣). أى: حدوثا، و هو من قيود «اعتبار» يعنى: فتوهم اعتبار الأثر الشرعى فى السابق - أى فى ظرف اليقين - فاسد.

(٤). متعلق ب «يتوهمه» و بيان لمنشأ التوهم، يعنى: أن توهم اعتبار الأثر الشرعى للحاله السابقة فى الاستصحاب و التعبد ببقائها إنما نشأ من هذا الكلام الذى قد عرفت عدم أساس له.

(٥). خبر «فتوهم» و وجه القطع بفساده هو ما أفاده بقوله: «و ذلك لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنه... إلخ» و أوضحناه بقولنا: «و محصل التعليل: أن المعيار فى صحه الاستصحاب على ما يستفاد من أخباره... إلخ».

فتلخص مما أفاده فى هذا التنبيه: أن المدار فى صحه الاستصحاب على كون المستصحب فى مرحله البقاء أثرا شرعيا أو ذا أثر شرعى سواء أ كان كذلك أيضا فى مرحله الحدوث و الثبوت أم لم يكن، و الوجه فى ذلك أن التعبد يكون فى البقاء دون الثبوت.

=====

(-). لا- يخفى أنه يمكن أن يدعى التنافى بين ما أفاده هنا من اعتبار كون المستصحب حكما أو ذا حكم بقاء لا ثبوتا، و بين ما تقدم فى الأمر السابع من جعل المماثل للمستصحب أو لحكمه. وجه المنافاه: أنه إذا لم يكن للحدوث حكم فلا معنى

لجعل مماثل له بقاء.

لكنه يمكن دفع التنافى بينهما بأن يراد بالمماثلة المماثلة فى الحكم الاقتضائى لا الفعلى، بمعنى أن المستصحب لو كان له حكم فى حال اليقين به لكان كذا فيجعل مثله له فى ظرف الشك فيه.

أو يراد بالمماثلة السنخيه و إن كان الحكم فى زمان اليقين به عقليا لا شرعيا كاللاجرجه العقليه فى حال الصغر، فان استصحابها حال البلوغ عبارته عن جعل الإباحه شرعا التى هى حكم مماثل لذلك الحكم العقلى فى الترخيص و التوسعه على المكلف.

أو يراد بالمماثلة البناء العملى، فمعنى الاستصحاب جعل الحكم بالبناء على المتيقن عملا، فكأنه: قال: «اعمل أيها الشاك فى بقاء المتيقن عمل من يتيقن ببقائه» و يمكن دفع التنافى بوجه أخرى أيضا، و لعل المصنف (قده) أشار إلى ما ذكرنا أو بعضه بقوله: «فتدبر جيدا».

ص: ٥٩٢



: لا إشكال فى الاستصحاب فيما كان الشك فى أصل تحقق حكم (٢) أو موضوع (٣). و أما إذا كان الشك فى تقدمه و تأخره (٤)

التنبيه الحادى عشر: أصاله تأخر الحادث

\*\*\*\*\*

(١). هذا سابغ التنبهات المذكوره فى رسائل شيخنا الأعظم (قده) و الغرض من عقده التعرض لجريان الأصل المعروف بأصاله تأخر الحادث فى الحادثين المعلوم حدوثهما و عدم جريانه فيهما، و بيان الصور التى يختلف باختلافها حكم الأصل الجارى فيها. و قبل الخوض فى هذا المقصود الأصلي تعرض لحكم الشك فى أصل حدوث حادث من موضوع أو حكم، و قال: إنه لا إشكال فى جريان استصحاب العدم فيه، لتحقق أركانه فيه من اليقين و الشك و الأثر الشرعى. و كذا لو شك فى ارتفاع حكم أو موضوع ذى حكم بعد العلم بتحقيقه، فيستصحب وجوده إلى زمان العلم بارتفاعه.

و عليه فالمبحوث عنه فى هذا التنبيه هو: أن الاستصحاب هل يجرى فى الوجود و العدم المضافين إلى زمان خاص كترتب الأثر على إسلام زيد مثلاً يوم الجمعة، أو المضافين إلى زمانى خاص كإسلامه قبل القسمه، كما يجرى فى الوجود و العدم المضافين إلى الماهيه كوجود زيد و عدمه أم لا؟

(٢). كالشك فى طهاره شىء بعد العلم بنجاسته، كما إذا شك فى طهاره ثوبه بدون العصر مثلاً، أو حصول حليه الذبيحه بتذكيه الكتابى، فان استصحاب عدم طهاره الثوب و عدم حليه الذبيحه جار بلا مانع إن لم يجر فيها الأصل الموضوعى.

(٣). كالشك فى موت غائب، و غيره من الموضوعات ذوات الأحكام الشرعيه فانه لا إشكال فى استصحاب عدم تحققه، و ترتيب آثار حياته من وجوب الإنفاق على زوجته و حرمة تقسيم أمواله و غيرهما من أحكام الحياه.

(٤). هذا الضمير و ضمير «تقدمه» راجعان إلى «حكم أو موضوع» و غرضه أنه لا إشكال فى جريان الاستصحاب فيما إذا كان الشك فى أصل الحدوث. و أما

إذا كان الشك فى كيفية حدوثه من التقدم و التأخر بعد القطع بأصل تحقيقه فلا يخلو إما أن يلاحظ التقدم و التأخر بالنسبه إلى أجزاء الزمان، كما إذا قطع بوجود زيد يوم الجمعة مثلا و شك فى أن مبدأ وجوده كان يوم الخميس أو يوم الجمعة.

و إما أن يلاحظا بالإضافة إلى حادث آخر مع العلم بزمان تحقيقه كما إذا علم بولاده زيد يوم الجمعة و شك فى تقدمها على وفاه عمرو و تأخرها عنها، فهنا صورتان:

الصورة الأولى: لحاظ التقدم و التأخر بالإضافة إلى أجزاء الزمان، و لا إشكال فى جريان الاستصحاب فى عدم تحقق الحادث فى الزمان الأول، و ترتيب آثار عدمه فى ذلك الزمان، فإذا علم بكون زيد ميتا يوم الجمعة، و لم يعلم أن حدوث موته كان فيه أو فى الخميس، فلا- مانع من استصحاب عدم موته يوم الخميس و ترتيب آثاره كوجوب الإنفاق على زوجته و حرمة تقسيم ماله بين وراثته و غير ذلك عليه، دون الآثار المترتبة على تأخره عن يوم الخميس، لكون تأخر حدوثه عن يوم الخميس لازما عقليا لعدم حدوثه عن يوم الخميس، و الاستصحاب لا- يثبت اللازم العقلى، و لا- الأثر الشرعى المترتب عليه. و كذا إذا علم بعدم إسلامه يوم الأربعاء و شك فى حدوثه يوم الخميس أو يوم الجمعة، فلا إشكال فى استصحاب عدم إسلامه إلى زمان اليقين بوجوده و هو يوم الجمعة، و ترتيب آثار عدم حدوثه يوم الخميس، لاجتماع أركان الاستصحاب فيه.

و أما آثار لازم عدم حدوث الإسلام يوم الخميس و هو حدوثه يوم الجمعة أو تأخر حدوثه عن يوم الخميس فلا تترتب على استصحاب عدم إسلامه إلى يوم الجمعة، و ذلك لأن الحدوث - الذى هو أمر بسيط منتزع من الوجود المسبوق بالعدم - لازم عقلى للتعبد بعدم إسلامه يوم الخميس، و المفروض قصور أدله الاستصحاب عن إثبات لوازم المستصحب العاديه و العقليه و آثارها الشرعيه كما عرفت تفصيله فى التنبيه السابع.

و كذا الحال فى التأخر، حيث إنه أمر وجودى من مقوله الإضافه، و هو لازم

عقلى لاستمرار العدم المتيقن إلى يوم الجمعة، وقد عرفت عدم إثبات الاستصحاب للازمه العقلى و لا للأثر الشرعى المترتب عليه.

نعم بناء على تركيب الحدوث من الوجود يوم الجمعة مثلا- و العدم قبله يمكن إثباته بالاستصحاب، لصغرويته حينئذ لكبرى المركب الذى يحرز بعض أجزائه بالتعبد و بعضها بالوجدان. ففي المقام يصح أن يقال: الأصل عدم إسلامه قبل يوم الجمعة، و وجوده يوم الجمعة وجدانى، فالجزء العدمى يحرز بالاستصحاب و الوجودى بالوجدان.

لكن بناء على ما اختاره المصنف (قده) فى التنبيه السابع من حجية الأصل المثبت فى موردين - أحدهما خفاء الواسطه و ثانيهما امتناع التفكيك فى التعبد - لا مانع من ترتيب آثار التأخر كما سيأتى توضيحه أكثر من هذا فى ذيل كلام الماتن.

كما أن آثار مطلق وجود الإسلام يوم الجمعة أعم من حدوثه فيه أو تأخره عن إسلامه يوم الخميس تترتب عليه، كوجوب صلاه الجمعة عليه تعيينا، و الحكم بنفسه إذا تركها عن علم و عمد. لكن ليس هذا للاستصحاب، بل للعلم الوجدانى بإسلامه فى يوم الجمعة، فلا- وجه لعدّ هذا الفرض من أنحاء ترتب الأثر على استصحاب عدم إسلامه يوم الخميس، لأ-جنبيته عنه، فالحق مع المصنف فى إهماله له.

و لا- يخفى جريان هذا البحث فى جانب الوجود، كما إذا علم بارتفاع حكم أو موضوع ذى حكم، و شك فى تقدم الارتفاع و تأخره، فلا- مانع من استصحاب وجوده إلى زمان العلم بارتفاعه، و لكن لا- يثبت به حدوث الارتفاع و لا تأخره إلا بناء على الأصل المثبت.

الصوره الثانيه: لحاظ التقدم و التأخر بالإضافة إلى حادث آخر، و سيأتى توضيحها عند شرح كلمات المصنف (قده).

\*\*\*\*\*

(١). أى: لوحظ الشك فى تقدم الحادث و تأخره، لا فى أصل حدوثه كما كان

فكذا (١) لا إشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الأول (٢) و ترتيب آثاره، لا آثار (٣) تأخره عنه، لكونه (٤) بالنسبه إليها مثبتا، إلا (٥)

هو المفروض أولا.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فكالصوره الأولى و هى الشك فى أصل الحدوث فى عدم الإشكال فى جريان الاستصحاب فيها، و ضمير «تحققه» راجع إلى «حكم أو موضوع».

(٢). كيوم الخميس فى المثال المزبور، و ضمير «آثاره» راجع إلى «عدم».

(٣). معطوف على «آثاره» يعنى: لا- ترتيب آثار تأخر الحكم أو الموضوع عن الزمان الأول كيوم الخميس فى المثال المذكور، يعنى: لو كان لتأخر الحادث عن يوم الخميس أثر شرعى لا يترتب ذلك الأثر على استصحاب عدم تحققه يوم الخميس، و ذلك لأن التأخر لازم عقلى لعدم حدوثه يوم الخميس، و قد تحقق سابقا أن الاستصحاب لا يثبت اللوازم العقلية و لا الآثار الشرعية المترتبة عليها.

و ضمير «عنه» راجع إلى «الزمان الأول».

(٤). تعليل لقوله: «لا آثار تأخره عنه» و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و ذلك لأن وصف التأخر لازم عقلى لعدم حدوثه... إلخ» و ضمير «لكونه» راجع إلى الاستصحاب، و ضمير «إليها» إلى «آثار تأخره».

(٥). استثناء من قدح مثبتيه الأصل المثبت فى موردين، أحدهما: ادعاء خفاء الواسطه، و الآخر: امتناع التفكيك واقعا و ظاهرا بين عدم الحدوث فى الزمان الأول و بين تأخر حدوثه عنه. أما الأول فتقريبه أن يقال: ان آثار التأخر و إن كانت آثارا لنفس التأخر حقيقه، إلا أنها فى نظر العرف آثار لعدم تحقق الحادث فى الزمان الأول و هو يوم الخميس فى المثال، فالواسطه بين الآثار و بين عدم حدوث الحادث فى الزمان الأول الثابت بالاستصحاب - و هى التأخر - خفيه.

و أما الثانى فيبانه: أن الملازمه بين عدم الحدوث يوم الخميس مثلا و بين تأخر حدوثه عنه تكون بمثابة تمنع التفكيك بينهما حقيقه و تنزيلا، يعنى: كما أنه لا تفكيك بينهما واقعا كذلك لا تفكيك بينهما تنزيلا.

بدعوى خفاء الواسطه، أو عدم (١) التفكيك في التنزيل بين (٢) عدم تحققه إلى زمان و تأخره عنه عرفا (٣) كما لا تفكيك بينهما واقعا «-» و لا (٤) آثار

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «دعوى» و هذا إشاره إلى المورد الثاني، و ما قبله إشاره إلى المورد الأول.

(٢). هذا و «في التنزيل» متعلقان ب «التفكيك» و ضميرا «تحققه، تأخره» راجعان إلى «حكم أو موضوع».

(٣). قيد ل «التفكيك» يعنى: لا تفكيك بينهما عرفا في مقام التنزيل كما لا تفكيك بينهما واقعا. و يجوز أن يكون قيما للتنزيل، يعنى: لا تفكيك بينهما تنزيلا بنظر العرف كما لا تفكيك بينهما واقعا.

(٤). معطوف على «لا آثار تأخره» يعنى: لا يجوز أيضا ترتيب آثار حدوث الحادث في الزمان الثاني و هو يوم الجمعة في المثال باستصحاب عدم حدوثه يوم الخميس، و ذلك لأن عنوان الحدث الذي هو أول الوجود ملازم لعدم الوجود يوم الخميس، و لا يثبت هذا العنوان بالاستصحاب حتى يترتب عليه آثاره الشرعيه، و ضمير «حدوثه» راجع إلى «حكم أو موضوع».

=====

(-). أورد عليه ب «أن عدم التفكيك في التنزيل إن كان لمجرد الاستلزام العقلي واقعا، فلا بد من القول به في جميع اللوازم العقلية. و إن كان لخصوصيه في بعض الاستلزمات كالعلة التامه و معلولها و كالمتضايقين على ما مر في البحث عن الأصل المثبت، فشىء منهما غير منطبق على ما نحن فيه. أما الأول فواضح، إذ لا عليه لعدم الشىء في الزمان الأول لوجوده في الزمان الثاني فضلا عن تأخره، فضلا عن أن يكون بنحو العلية التامه. و أما الثاني فالمتضايقان هما التقدم و التأخر، فالتعبد بتقديم عدم على الوجود تعبد بتأخر الوجود عن عدم. و أما عدم فليس مضايقا للوجود و لا لتأخره حتى يكون التعبد به تعبدا بمضايقه»(١).

لكن لا يبعد أن يكون المستثنى من عدم حجيه الأصل المثبت بنظر المصنف هو

\*\*\*\*\*

(١). أى: فان الحدوث في الزمان الثاني نحو وجود خاص، و هذا تعليل لعدم ترتيب آثار الحدوث في الزمان الثاني كيوم الجمعه في المثال، و قد عرفت نحو الوجود الخاص للحدوث، و أن استصحاب عدم الوجود يوم الخميس لا يثبت

=====

كل ما ياباه العرف من التفكيك بين التعبدين و التنزيلين، فلا تعم هذه الكبرى المستثناه كل استلزام عقلي حتى إذا لم يكن بيننا، كما لا- تختص بالموردين المتقدمين في الأصل المثبت من العله و المعلول و المتضايفين. و ربما يشهد لما ندعيه كلامه في الحاشيه في توجيه تمسك جمع من القدماء بالأصول المثبتة، قال: (قده):

«ثم انه لا- يبعد أن يكون ذلك - أى كون التلازم بين الشئيين بمثابة يوجب التلازم بينهما في مقام التنزيل - منشأ عمل جماعه من القدماء و المتأخرين بالأصول المثبتة في مقام، و عدم العمل بها في مقام آخر. و حمل ذلك على تفاوت المقامين في خفاء الواسطه و عدمه كما ترى يكذبه ملاحظه أن الواسطه في موارد عملهم في غايه الوضوح...»(١).

و عليه فتطبيق الكليه المستثناه على بابي العله و المتضايفين المتقدمين في التنبيه السابع لعله لكونهما أظهر مصاديقها، لا لتحديد تلك الكبرى بالموردين، لوضوح أن من تلك الفروع التي عنونها شيخنا الأعظم هو استصحاب حياه الملفوف بالكساء لإثبات ضمان الجاني، مع أن موضوع الضمان هو قتل الحي، و الحياه المستصحبه ليست عله للقتل و لا مضايفه له، فيتعين إرادته الملازمه بين التعبدين كتلازمهما واقعا، لا مطلق أنحاء الملازمه، و إلا كان النزاع في الأصل المثبت لفظيا، و لا خصوص العله و التضاييف.

و على هذا فلا- مانع من دعوى اقتضاء أصاله عدم الإسلام يوم الخميس للتعبد بتأخره عنه، و إلا كان عدم ترتيب آثار التأخر نقضا لنفس اليقين بعدم الإسلام يوم الخميس. فلا يرد على ما في المتن إشكال إلا منع المبنى بما تقدم في تعليقه التنبيه الثامن.

نعم (١) لا بأس بترتيبها بذاك الاستصحاب (٢) بناء (٣) على أنه عباره عن أمر مركب من الوجود في الزمان اللاحق و عدم الوجود في السابق (٤).

الحدوث بالمعنى المزبور ليرتب على الحدوث آثاره إلا على القول بالأصل المثبت.

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على قوله: «و لا آثار حدوثه» و غرضه جواز ترتيب آثار حدوث الحادث يوم الجمعة باستصحاب عدم حدوثه يوم الخميس بناء على كون الحدوث من الموضوع المركب لا-المقيد، بأن يقال: «ان الحدوث هو الوجود في زمان لاحق، و العدم في زمان سابق»، فان علم بوجود حادث يوم الجمعة و استصحاب عدمه يوم الخميس فقد أحرز الحدوث بكلا جزأيه أحدهما بالوجدان و الآخر بالتعبد، فيرتب الأثر الشرعى حينئذ على الحدوث من دون إشكال المثبتيه.

ثم ان الشيخ الأعظم (قده) تعرض أيضا لتركب الحدوث بقوله: «إلا أن يقال: ان الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم، و إذا ثبت بالأصل عدم الشىء سابقا و علم بوجوده بعد ذلك فوجوده المطلق في الزمان اللاحق إذا انضم إلى عدمه قبل ذلك الثابت بالأصل تحقق مفهوم الحدوث» و قوله: «هو الوجود المسبوق بالعدم» ظاهر في كون الحدوث من الموضوعات المقيدته التي لا تثبت بالأصل إلا على القول بالأصل المثبت، لا من الموضوعات المركبه التي تثبت بالأصل من دون لزوم إشكال المثبتيه، إلا أنه أوضح مراده بما ذكره بعد هذا الكلام كما لا يخفى.

(٢). أى: باستصحاب عدم الحدوث يوم الخميس.

(٣). قيد لقوله: «لا بأس» يعنى: لا بأس بترتيب آثار الحدوث بناء على أن الحدوث عباره... إلخ. و ضمير «بترتيبها» راجع إلى «آثار حدوثه».

(٤). هذا أحسن تعبير لتأديه الموضوع المركب، بخلاف ما تقدم من عباره الشيخ (قده) فانه كما مر آنفا ظاهر في الموضوع المقيد، فلاحظ. ثم إن لازم تركيب الموضوع كون الأثر مترتبا على كلا جزأى الموضوع كما هو لازم جميع

و إن لوحظ (١) بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضا و شك

الموضوعات المركبه، فمعنى آثار الحدوث حينئذ آثار العدم السابق و الوجود اللاحق، نظير ترتب الحرمة و الضمان على الغصب المركب من الاستيلاء على مال و عدم اذن مالكة، فان ترتب هذين الأثرين على الغصب المحرز أحد جزأيه أعنى الاستيلاء بالوجدان و الآخر و هو عدم الاذن بالاستصحاب لا يكون من الأصل المثبت أصلا.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «فان لوحظ بالإضافة إلى أجزاء الزمان» و هذا إشاره إلى الصورة الثانية، و هى كون الشك فى التقدم و التأخر ملحوظا بالإضافة إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضا و شك فى تقدم ذلك عليه و تأخره عنه.

ثم إن الحادثين المعلوم حدوثهما و المشكوك تقدم أحدهما على الآخر تارة يكون تاريخ حدوث كليهما مجهولا، و أخرى يكون تاريخ أحدهما معلوما و الآخر مجهولا. و أما إذا علم تاريخ كل منهما فهو خارج عن موضوع البحث، لعدم تصور الشك حينئذ فى التقدم و التأخر، فالكلام يقع فى مقامين: الأول فى مجهولى التاريخ، و الثانى فى كون أحدهما معلوم التاريخ و الآخر مجهوله.

أما المقام الأول فأقسامه أربعة، لأن الأثر الشرعى إما يترتب على الوجود المحمولى أو الوجود النعتى، أو العدم المحمولى أو العدم النعتى، و لا بأس ببيان الفارق بين هذه الأقسام الأربعة قبل توضيح المتن، فنقول: ان الوجود المحمولى هو نفس الوجود المحمول الأولى على الماهية، و هو مفاد «كان» التامه، حيث يكون فاعلها موضوعا للقضيه، و مفاد «كان» أعنى الوجود محمولا، فمعنى «كان زيد» أنه موجود، فزيد مبتدأ و «كائن» و ما بمعناه من أسماء العموم خبره. و فى قبال هذا الوجود المحمولى العدم المحمولى العدى هو مفاد «ليس» التامه، و ان لم تستعمل «ليس» فى اللغة العربيه إلا ناقصه، لقول ابن مالك: «و النقص فى فتى و ليس زال دائما قفى» و على كل فحمل المعدوم على الماهية هو المراد من العدم المحمولى مثل «زيد معدوم».

ص: ٦٠٠



فى تقدم ذاك عليه و تأخره عنه «-» كما إذا علم بعروض

و الوجود الربطى هو مفاد «كان» الناقصه الوارده على المبتدأ و الخبر و الموجه للربط بينهما كقولنا «كان زيد قائما» حيث ان القيام المحمول على زيد أمر زائد على نفس وجوده، و الدال على هذا الربط هو الفعل الناقص. و فى قبال هذا الوجود الربطى العدم الربطى الذى هو مفاد «ليس» الناقصه، كقولنا:

«زيد ليس بقائم» حيث ان مدلوله سلب ربط الاتصاف بالقيام عن زيد.

و لا- يخفى أن التعبير عن الوجود بمفاد كان الناقصه بالوجود النعتى و عن العدم بمفاد ليس الناقصه بالعدم النعتى لا يخلو من مسامحه، لأن الوجود النعتى إنما يطلق على وجود العرض الذى هو موجود لنفسه فى غيره بغيره، إلا أن وجوده المحمولى نعت للغير. و حيث إن النسب و الارتباطات معان حرفيه و لا استقلال لها فى الوجود كما تقدم فى المعانى الحرفيه - و المفروض أن مدلول الأفعال الناقصه إما إيجاد الربط و إما سلبه - فالأصح التعبير عن مفاد كان الناقصه بالوجود الربطى و عن مفاد ليس الناقصه بالعدم الربطى، فتعبيرنا عنهما بالنعتى جرى على اصطلاح بعض الأعظم.

إذا عرفت هذا فلنشرع ببيان الأقسام الأربعة و نقول: القسم الأول هو ترتب الأثر على الوجود المحمولى، و له صور:

الأولى: أن يكون الأثر الشرعى مترتبا على وجود أحد الحادثين بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن دون الحادث الآخر.

أما الأول فهو: كتقدم رجوع المرتهن عن الاذن على البيع، و تقدم العيب على العقد، فان رجوع المرتهن عن إذنه قبل البيع يوجب بطلان البيع، كما أن

=====

(-). كان على المصنف و الشيخ (قدهما) التعرض لصور الحادث المضاف إلى الزمان، لجريان الصور المتصوره فى الحادث المضاف إلى حادث آخر فى الحادث المضاف إلى أجزاء الزمان أيضا، من كون الأثر مترتبا على تقدمه على زمان خاص أو تأخره عنه أو تقارنهما، و لعل عدم التعرض له إنما هو للاستغناء عنه بذكر أقسام الحادث المضاف إلى حادث آخر أو لقله الفروع المتفرعه عليها.

ص: ٦٠١

تقدم العيب على العقد يوجب الخيار، و نحو ذلك من النظائر، فان أحد الحادئين و هو رجوع المرتهن و عيب المبيع فى هذين المثالين لا- يترتب عليه الأثر إلا على وجوده بنحو خاص و هو التقدم على حادث آخر و هو البيع، إذ لا أثر لرجوع المرتهن عن الاذن بعد البيع، و كذا لا أثر لحدوث العيب فى المبيع بعد البيع.

و أما الثانى أعنى التأخر فهو: كملاقاه الثوب الممتنّس للماء، فان أثر هذه الملاقاه و هى الطهاره مترتب على الملاقاه بنحو خاص و هو تأخرها عن كريبه الماء، فلا أثر للملاقاه قبل حصول الكريبه، و لا مع التقارن بناء على ما يستفاد من ظاهر قوله عليه السلام: «إذا بلغ الماء قدر كز لم ينجسه شىء» حيث إنه يستفاد من رجوع الضمير إلى الكر أن الماء المفروض كونه كزًا لا- ينفعل بالملاقاه، فيعتبر فى عدم تنجسه بالملاقاه سبق الكريبه، فصوره التقارن داخله فى المفهوم الدال على الانفعال، و هذا الاستظهار مما أفاده أيضا شيخنا الأعظم (قده) فى طهارته، و نظائر هذا المثال فى الفقه كثيره.

و أما الثالث أعنى التقارن فهو: كمحاذاه الرجل و المرأه فى الصلاه مع وحده زمان شروعاتهما فى الصلاه، فان المانع بناء على القول بها مترتب على الحادئين و هما صلاتا الرجل و المرأه مع تقارنهما شروعا و عدم حائل بينهما، و لا فصل عشره أذرع كذلك. و كتقارن عقدى الأختين زمانا لرجل فان بطلانها مترتب على تقارنهما، إذ مع اختلافهما زمانا يحكم بصحة المتقدم منهما و بطلان المتأخر.

و كتقارن عقدى المرأه و بنتها لرجل. و كتقارن عقدى الفاطميتين له بناء على حرمة الجمع بينهما و بطلان عقديهما كما نسب إلى بعض المحدثين. إلى غير ذلك من أمثله الحادئين اللذين يترتب الأثر و هو البطلان أو غيره على تقارنهما، فان الأثر فى أمثله النكاح المزبوره مع تقارن الحادئين و هما العقدان فيها هو البطلان، إذ مع تقدم أحدهما على الآخر يحكم بصحة المتقدم منهما و بطلان المتأخر.

و حكم هذه الأقسام الثلاثه جريان الاستصحاب فى الحادث الذى يكون وجوده

حكيمين (١) أو موت متوارثين (٢) و شك في المتقدم و المتأخر منهما.

فان كانا مجهولي التاريخ فتاره كان الأثر الشرعى لوجود أحدهما بنحو خاص من (٣) التقدم أو التأخر أو التقارن (٤)، لا للآخر (٥)، و لا له (٦)

المحمولى موضوع الأثر، فيستصحب عدم ذلك الوجود الخاص أو عدم تلك الخصوصية، و يكون هذا الاستصحاب رافعا لموضوع الأثر كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). كما إذا علم بصدور حكيمين لموضوع يكون أحدهما ناسخا و الآخر منسوخا و لم يعلم تاريخهما حتى يؤخذ بالتأخر الناسخ و يترك المتقدم المنسوخ.

(٢). كموت أب و ابن، و تحقق جمعيتين فى أقل من فرسخ مع الجهل بتاريخ الموتين و الجمعيتين، فان تقارن موت المتوارثين مانع عن التوارث، و كذا تقارن الجمعيتين فى أقل من ثلاثة أميال مانع عن صحتهما، و المانع أثر شرعى يترتب على تقارن الحادثين.

(٣). بيان ل «نحو خاص» و كذا قوله: «أو التأخر أو التقارن» و قوله: «كان الأثر الشرعى لوجود أحدهما... إلخ» إشاره إلى الصورة الأولى المذكوره بقولنا:

«الأولى أن يكون الأثر الشرعى مترتبا على وجود أحدهما بنحو خاص... إلخ».

(٤). قد عرفت أنفا بعض الأمثله للتقارن و ضديه، فلاحظ.

(٥). يعنى: لا يكون الأثر الشرعى للحادث الآخر بأحد أنحاء وجوده من التقدم أو التأخر أو التقارن، و غرضه أن الحكم الشرعى مترتب على أحد الحادثين بأحد أنحاء وجوده، و غير مترتب على الحادث الآخر أصلا.

(٦). يعنى: و لا- يترتب الأثر الشرعى على الحادث المذكور أولا- بنحو آخر من أنحاء وجوده الثلاثه. هذا ما يظهر من العبارة، لكن ليس هذا معنى صحيحا لها، ضروره أنه ليس للوجود نحو آخر غير الأنحاء الثلاثه و هى التقدم و أخواه، فحق العبارة أن تكون هكذا: «و لا له بجميع أنحاء» أو «و لا له بمطلق وجوده».

بنحو آخر، فاستصحاب (١) عدمه بلا معارض (٢)، بخلاف ما إذا كان (٣) الأثر لوجود كل منهما كذلك (٤) أو لكل (٥) أنحاء وجوده، فانه

\*\*\*\*\*

(١). هذا حكم الصورة الأولى و هي كون الأثر الشرعى مترتبا على أحد الحادثين بنحو خاص من التقدم و أخويه بنحو الوجود المحمولى الذى هو مفاد كان التامه مع عدم ترتب الأثر على الحادث الآخر، فان الاستصحاب يجرى فى عدم الحادث بلا معارض، إذ لا- أثر للحادث الآخر حتى يجرى فيه الاستصحاب و يعارض ذلك الاستصحاب الجارى فى الموضوع ذى الأثر الشرعى، كما إذا كان أحد المتوارثين كافرا، فان استصحاب عدم موت مسلمهما إلى زمان موت الآخر الكافر جار، و يترتب عليه الأثر و هو إرث المسلم منه، و لا يجرى استصحاب عدم موت الكافر إلى زمان موت المسلم لعدم أثر شرعى له حتى فى ظرف العلم بتأخر موته عن موت المسلم حيث ان الكافر لا يرث المسلم.

و بالجملة: فالأصل يجرى فى أحد طرفى المعلوم بالإجمال إن لم يترتب الأثر إلا على أحدهما.

(٢). لما عرفت من عدم جريان الأصل فى الحادث الآخر حتى يعارض ذلك الاستصحاب الجارى فى الحادث الذى يترتب عليه الأثر، و ضمير «عدمه» راجع إلى «أحدهما».

(٣). هذه هي الصورة الثانية أعنى ما إذا كان النحو الخاص فى كل من الحادثين موضوع الأثر.

(٤). أى: بنحو خاص بأن يكون لتقدم كل منهما أو تأخره أو تقارنه أثر، ففى هذه الصورة يكون لوجود كل من مجهولى التاريخ بنحو خاص أثر شرعى فى قبال ما تقدم من كون الأثر لوجود أحدهما بنحو خاص، و ضمير «منهما» راجع إلى الحادثين.

(٥). معطوف على «لوجود» و هذا إشاره إلى الصورة الثالثة و هي ما إذا كان كل من الحادثين بجميع أنحاء وجوده ذا أثر شرعى، و ضمير «وجوده» راجع إلى «كل منهما».

ص: ٦٠٤

حينئذ (١) يعارض، فلا مجال لاستصحاب العدم في واحد، للمعارضه (٢) باستصحاب العدم في آخر، لتحقيق (٣) أركانها في كل منهما. هذا (٤) إذا

\*\*\*\*\*

(١). أى: حين ترتب الأثر على وجود كل من الحادثين بنحو خاص أو ترتب الأثر على كل واحد من أنحاء وجود كل منهما، و غرضه أنه في هاتين الصورتين لا- مجال لجريان استصحاب العدم في شىء من الحادثين، لمعارضته بمثله في الآخر، إذ المفروض ترتب الأثر الذى هو شرط جريان الاستصحاب على كلا- الحادثين، و المانع الخارجى - و هو العلم بكذب أحد الاستصحابين - يوجب سقوطهما عن الاعتبار، فانه لا يمكن التعبد الاستصحابى بعدم قسمه التركه إلى زمان إسلام الولد الكافر و بعدم الإسلام إلى زمان القسمه. و ضمير «فانه» راجع إلى «استصحاب» و رعايه الإيجاز الذى يهتم به المصنف (قده) تقتضى أن تكون العبارة هكذا: «فانه حينئذ يعارض، فلا مجال له في واحد منهما مع تحقق أركانه في كل منهما».

(٢). تعليل لقوله: «فلا مجال» لكنه مستغنى عنه بقوله: «يعارض» فانه بمنزله التعليل ل «فلا مجال» و لذا قرنه بفاء التفریع. و قوله: «في آخر» يراد به في حادث آخر.

(٣). تعليل لفردیه كل من الحادثين لدليل الاستصحاب و وجود المقتضى لجريانه في كليهما، غايه الأمر أن المانع و هو التعارض أوجب سقوطهما عن الاعتبار.

(٤). أى: ما ذكرناه - من صحه جريان الاستصحاب و عدم صحته للتعارض - إنما هو فيما إذا كان الأثر الشرعى مترتبا على الوجود الخاص لأحد الحادثين أو كليهما وجودا محموليا له حاله سابقه تصحح الاستصحاب في مقابل الوجود النعتى الذى ليس له حاله سابقه كما سيأتى بيانه إن شاء الله تعالى.

و الحاصل: أن ما أفاده من قوله: «فتاره كان الأثر الشرعى لوجود أحدهما» إلى قوله: «و أما ان كان مترتبا على ما إذا كان متصفا... إلخ» يرجع إلى صور ثلاث:

إحداها: ترتب الأثر على وجود أحد الحادثين بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن دون الحادث الآخر، و استصحاب العدم يجرى فيها بلا مانع.

كان الأثر المهم مترتبا على وجوده الخاص الذي كان مفاد كان التامه.

و أما (١) إن كان مترتبا على ما إذا كان متصفا بالتقدم أو بأحد

ثانيتها: ترتب الأثر على وجود كل من الحادثين بنحو خاص من التقدم و أخويه.

ثالثتها: ترتب الأثر على كل من الحادثين بأنحاء وجوده. و الاستصحاب في هاتين الصورتين يسقط بالتعارض. و هذه الصور الثلاث مشتركة في كون الملحوظ فيها الوجود المحمولي الذي هو مفاد كان التامه، بأن يكون موضوع الأثر الشرعي وجود الحادث كالإسلام مثلا- يوم الجمعة، فان الحادث الزماني لا بد و أن يقع في زمان، فان وجد يوم الجمعة ترتب عليه الأثر و هو كونه وارثا، و إلا فلا يترتب عليه هذا الأثر. هذا كله في القسم الأول من الأقسام الأربعة لمجهولي التاريخ.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى القسم الثاني من الأقسام الأربعة لمجهولي التاريخ، و محصل ما أفاده: أنه لا يجرى فيه الاستصحاب إذا كان الأثر مترتبا على اتصافهما بالتقدم أو التأخر أو التقارن، لا- على نفس تلك الصفات التي هي عبارته عن خصوصيه الوجود المتصف بها الذي هو مفاد كان التامه.

و بعباره أخرى: قد يكون التقدم و نحوه عنوانا مشيرا للوجود كالخيط المحيط بشىء، و يقال: ان الواقع تحت الخيط حكمه كذا، من دون نظر إلى دخل الخيط فى شىء من الحكم و الموضوع، بل النظر فيه مقصور على الحكايه عن الموضوع.

و قد يكون التقدم و نحوه نعتا للموضوع بحيث يكون لاتصاف الموضوع به دخل فى الحكم، و يدور الحكم مداره وجودا و عدما.

و الأول يكون من قبيل الوجود المحمولي الذي هو مفاد كان التامه، و الثانى من قبيل الوجود النعتي الذي هو مفاد كان الناقصه.

و الوجه فى عدم جريان الاستصحاب فى هذا القسم الثانى بجميع صورته من اعتبار التقدم و التأخر و التقارن و عدم ترتب الأثر على أحد الحادثين أو كليهما ليس لأجل تعارض الأصلين فيما إذا ترتب الأثر على كل من الحادثين و لا المثبته، بل لاختلال أول ركنى الاستصحاب و هو اليقين السابق، حيث إن اتصاف موت زيد

بكونه مقدّمًا على موت عمرو المفروض توارثهما غير متيقن سابقا حتى يستصحب، و ذلك لأن الموضوع و هو «موت زيد المتصف بكونه متقدما على موت عمرو» لم يكن متيقنا فى زمان سابق حتى يتعبد ببقائه فى ظرف الشك، حيث إنه فى حال حياه زيد لم يكن موت حتى يتصف بالتقدم على موت عمرو أو بالتأخر عنه، و عدم اتصاف الموت بالتقدم - حال الحياه - إنما هو من السالبه بانتفاء الموضوع.

و أما التمسك باستصحاب العدم الأزلى كما فى مثل قرشيه المرأه بأن يقال:

«ان موت زيد حال الحياه كما لم يكن نفسه كذلك لم يكن وصفه أعنى تقدمه على موت عمرو، و بعد حصول اليقين بموت زيد يشك فى انتقاض عدم تقدمه فيستصحب كاستصحاب عدم قرشيه المرأه بعد العلم بوجودها» فهو ممنوع، للفرق بين المقام و عدم القرشيه، لأن مفروض الكلام كون موضوع الأثر الشرعى اتصاف موت زيد بعدم تقدمه على موت عمرو، لا عدم اتصافه بالتقدم، و من المعلوم أن استصحاب العدم الأزلى إنما يثبت عدم الاتصاف بالتقدم، و لا يثبت اتصاف موت زيد بعدم تقدمه على موت عمرو إلاّ بناء على الأصل المثبت. هذا ما أفاده سيدنا الأعظم الفقيه الأصفهانى (قده)».

أقول: ما أفاده من أن استصحاب العدم الأزلى لا يثبت الاتصاف بالعدم بل يثبت عدم الاتصاف متين، لكنه مبنى على القول بأصل جريانه فى العدم الأزلى كما التزم به المصنف. لكن التحقيق عدم جريانه.

\*\*\*\*\*

(١). و هما التأخر و التقارن، و ضمير «ضديه» راجع إلى التقدم.

(٢). قد عرفت فى مدخل البحث بعض الكلام فى مفاد كان التامه و الناقصه، و نزيدك هنا بيانا فنقول: ان مفاد كأن الناقصه هو الوجود الرابط المتعلق بالجعل المؤلف الذى يعبر عنه بالجعل المتعدى لاثنين كقوله تعالى: (جعل لكم الأرض فراشا) فى قبال الوجود النفسى، و هو الجعل البسيط الذى هو إفاضه نفس الشىء

فلا (١) مورد هاهنا (٢) للاستصحاب (٣)، لعدم (٤) اليقين السابق فيه بلا ارتياب «-» .

المعبر عنه بلسان الأدباء بالجعل المتعدى لواحد كخلق السماوات و الأرض و جعل الظلمات و النور.

و قوله: «الذى» صفة لما يستفاد من الكلام و هو الاتصاف بالتقدم أو أحد ضديه، فان هذا الاتصاف مفاد كان الناقصه، لأنه قيد زائد على نفس الوجود المحمولي، فان اتصاف زيد مثلا بالعداله صفة زائده على أصل وجوده الذى هو أول محمولات الماهيه، و غيره من العوارض كالعداله و الفقاهاه و الغنى و نحوها محمولات مترتبه، لترتبتها على المحمول الأولى للماهيه و هو الوجود.

\*\*\*\*\*

(١). جواب قوله: «و أما» و بيان لحكم القسم الثانى و هو كون الأثر مرتبا على الاتصاف بالتقدم أو أحد ضديه بمفاد كان الناقصه، و قد أوضحناه آنفا بقولنا:

«لا يجرى الاستصحاب فى هذا القسم الثانى بجميع صورته... إلخ» و حاصله: أن استصحاب كون الحادث المتصف بالتقدم على حادث آخر لا يجرى، لعدم تيقنه سابقا.

(٢). أى: فى صورته ترتب الأثر على اتصاف الحادثين بالتقدم أو بأحد ضديه بنحو مفاد كان الناقصه.

(٣). أى: استصحاب عدم كون الوجود متصفا بالتقدم أو أحد ضديه بنحو مفاد ليس الناقصه.

(٤). تحليل لقوله: «فلا مورد» و حاصله: أن عدم جريان الاستصحاب هنا إنما هو لاختلال ركنه الأول و هو اليقين السابق، و ذلك لأن عنوان التقدم و ضديه من العناوين المنتزعه عن الذات و من الخارج المحمول، فهى من قبيل لوازم الماهيه غير المنفكه عنها فى عالم تقررهما، و ليست من الإضافات الخارجيه المسبوقه بالعدم حتى يجرى فيها الاستصحاب، فلا يقين بعدمها حتى يستصحب، كذا قيل.

=====

(-). و عليه فعدم جريان الاستصحاب فيما ترتب الأثر على مفاد كان الناقصه



الأصل فى الأعدام الأزليه فواضح.

و أما بناء على جريانه فيها كما هو مختار الماتن فى بحث العام و الخاص، حيث تمسك بأصاله عدم القرشيه لإدراج الفرد المشتبه فى عموم «كل امرأه ترى الحمره إلى خمسين إلا أن تكون امرأه من قریش» فعدم جريانه هنا لأجل عدم الحاله السابقه كما أفاده الماتن.

و قد يدعى التهافت بين المقام و ما ذكره فى بحث العام و الخاص، ضروره أن موضوع الأثر و إن كان وجودا خاصا بخصوصيه التقدم أو التقارن أو التأخر، إلا أن نقيض هذا الوجود ليس عدما خاصا، بل عدم الخاص، و هو متحقق بسلب الربط و لو بسلب موضوعه، فاستصحاب عدم الربط جار فى نفسه، فان نقيض الوجود الربط عدم الربط لا- العدم الربط لثلا يكون له حاله سابقه»(١٠).

و الحاصل: أن الأصل كما يجرى فى نفى اتصاف هذه المرأه بالقرشيه كذلك يجرى فى عدم اتصاف هذا الحادث بالتقدم على الحادث الآخر، لأنه لم يتصف بالتقدم حين لم يكن موجودا فالآن كما كان. و حيث إن مختاره اعتبار الأصل فى الأعدام الأزليه فلا- يلزم فى استصحاب عدم الاتصاف بالسبق وجود الموت فى زمان مع عدم الاتصاف به، بل يكفى عدم اتصافه به حين لم يكن موجودا. فما فى المتن من اختلال ركن اليقين السابق لا يتجه مع فرض الالتزام بجريان الاستصحاب فى العدم الأزلى.

لكن الظاهر أن ما تقدم منه فى الإيقاظ إجراء الأصل فى العدم الأزلى المحمولى و لم يقصد ترتيب أثر العدم النعتى عليه، حيث قال هناك: «فلا أصل يحرز به أنها قرشيه أو غيرها، إلا أن أصاله عدم تحقق الانتساب بينها و بين القریش تجدى فى تنقيح أنها ممن لا تحيض إلا إلى خمسين» و عليه فنقيض الوجود الخاص و إن كان عدم الخاص الصادق على السالبه بانتفاء الموضوع، إلا أن

و أخرى (١) كان الأثر لعدم أحدهما فى زمان الآخر،

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «فتاره كان الأثر الشرعى... إلخ» و غرضه بيان حكم ما لو كان الأثر الشرعى مترتبا على عدم أحد الحادثين فى زمان وجود الآخر، و هذا القسم أيضا كسابقه على نحوين:

أحدهما: أن يكون العدم نعتيا، و هو مفاد ليس الناقصه.

ثانيهما: أن يكون العدم محموليا، و هو مفاد ليس التامه.

أما الأول: فحكمه عدم جريان الاستصحاب فيه لإثبات اتصاف وجود الحادث بالعدم فى زمان حدوث الآخر، و ذلك لعدم اليقين السابق الذى هو أحد

=====

موضوع الأثر حسب الفرض هو اتصاف الحادث بعدم تقدمه على الآخر، لا عدم اتصافه به كى يثبت بأصل العدم الأزلى، فلا تهافت ظاهرا بين كلمات المصنف فى المقامين.

و أما توجيه كلام الماتن هنا بما فى تقرير شيخنا المحقق العراقى و حقائق سيدنا الفقيه الأستاذ قدس سرهما من: أن وصف التقدم و التأخر من العناوين المنتزعه عن الذات و من الخارج المحمول، فهى من قبيل لوازم الماهيه غير المنفكه عنها فى عالم تقررها، و ليست من الإضافات الخارجيه المسبوقه بالعدم حتى يجرى فيها الاستصحاب فلا يقين بها حتى تستصحب(١).

فلا- يخلو من خفاء، إذ ليس فى كلمات المصنف ما يشعر بأن المانع من إجراء الاستصحاب هو كون هذه الإضافات من لوازم الماهيه، مع أنها ليست من لوازمها، بل من لوازم الوجود، ضروره أن مثل التقدم و التأخر إنما ينتزع من الشىء بعد وجوده الخارجى، فإذا تحقق الحادثان خارجا و لو حظ أحدهما بالنسبه إلى الآخر أطلق عليهما المتقارنان، أو على أحدهما المتقدم و على الآخر المتأخر، و من المعلوم أن مقوله الإضافه من المقولات التسع العرضيه التى تعرض الجواهر الموجوده، لا- الماهيات حتى تكون من لوازمها.

فالتحقيق (١) أنه أيضا (٢) ليس بمورد للاستصحاب فيما كان الأثر المهم مترتبا على ثبوته المتصف (٣) (على ثبوته للحادث بأن يكون الأثر

ركنى الاستصحاب، مثلا- إذا كانت طهاره الثوب المنتجس الملقى للماء مترتبه على ملاقاته متصفه بعدمها آن حدوث كريبه الماء، لعدم ترتب طهارته على مطلق الملاقاه و لو قبل كريبته، فلا يمكن إحراز هذا الوصف العدمى للملاقاه بالاستصحاب، ضروره أنه لا يقين بوجود الملاقاه متصفه بهذه الصفه السلبيه حتى يستصحب، إلا بناء على السالبه بانتفاء الموضوع، بل يجرى استصحاب عدم الاتصاف المزبور، لكونه معلوما سابقا.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى حكم النحو الأول المذكور بقولنا: «أما الأول فحكمه عدم جريان الاستصحاب فيه... إلخ».

(٢). يعنى: مثل صوره الوجود النعتى الذى تقدم منه بقوله: «و أما إن كان مترتبا على ما إذا كان متصفا بالتقدم أو بأحد ضديه» و غرضه أن العدم النعتى كالوجود النعتى فى عدم جريان الاستصحاب، لاشتراكهما فى عدم اليقين السابق، لما عرفت من عدم تيقن ملاقاه الثوب المنتجس للماء متصفه بعدم كونها فى آن حدوث الحادث الآخر و هو الكريبه، و مع عدم جريان الاستصحاب لإثبات اتصاف هذه الملاقاه بعدم تحققها آن حدوث الكريبه لا يحكم بطهاره الثوب، لعدم ترتبها على مطلق الملاقاه للماء، بل على ملاقاه خاصه، فيحكم بنجاسته لاستصحابها.

(٣). نعت ل «ثبوته» و إشاره إلى النحو الأول و هو كون العدم نعتيا، المذكور بقولنا: «أحدهما: أن يكون العدم نعتيا و هو مفاد ليس الناقصه».

ثم ان ظاهر هذا التعبير جعل موضوع الأثر قضيه موجه معدوله المحمول كما عرفت فى مثال ترتب طهاره الثوب على ملاقاته للماء المتصفه بعدم كونها فى آن حدوث الكريبه، لرتبها على ملاقاته له بعد حدوث الكريبه، و من المعلوم أن مفاد هذا النحو من القضايا مفاد «كان» الناقصه، إلا أن المحمول متضمن لمعنى سلبى لوحظ لبنا نعتا للموضوع، و حيث ان الاتصاف بالوجود و العدم منوط بتحقيق

ص: ٦١١

للحدث المتصف ) بالعدم فى زمان حدوث (١)الآخر، لعدم (٢) اليقين بحدوثه كذلك (٣)فى زمان، بل (٤) قضيه الاستصحاب  
عدم حدوثه

الموضوع، فقبل وجوده لا- اتصاف بالعدم فى زمان الآخر و لا بوجوده فيه، فركن اليقين بالحدوث مختل كما أفاده فى المتن و  
كذا فى الحاشيه(١)، فراجع.

و كيف كان فالمقصود بقوله: «على ثبوته المتصف بالعدم» هو ما ذكرناه من كون موضوع الأثر سالبه بنحو العدم النعتى و مفاد  
«ليس» الناقصه، لا- السلب المحصل، لظهور الثمره فى لحاظ النفى بين هذه القضايا فى جريان الأصول و عدمه كما تقرر فى  
مسأله اللباس المشكوك، لكن لا يترتب على هذا النزاع ثمره هنا، فلاحظ و تأمل.

\*\*\*\*\*

(١). هذا يبين المراد بقوله: «فى زمان الآخر» إذ مقتضى إطلاق هذه العبارة هو اعتبار اتصاف الملاقاه فى المثال المزبور بعدم  
كونها فى زمان الكريه مطلقا، و هذا خلاف المقصود الذى هو ترتب الأثر أعنى طهاره الثوب المتنجس على ملاقاته للكر، لا  
على الملاقاه المتصفه بعدم كونها فى مطلق أزمنه كريه الماء، بداهه أن هذه الملاقاه لا تؤثر فى طهاره المتنجس، لأن مرجعها  
إلى اتصافها بعدم تحققها فى شىء من أزمنه الكريه، فالمراد من الاتصاف بالعدم هو ما أوضحه بقوله: «فى زمان حدوث الآخر»  
و حاصله: اتصاف الملاقاه بعدم كونها فى آن حدوث الكريه لا فى جميع آناها.

(٢). تعليل لقوله: «فالتحقيق أنه أيضا ليس بمورد للاستصحاب» و حاصله:

عدم اليقين باتصافه بالعدم المزبور حتى يجرى فيه الاستصحاب، إذ لم يعلم أنه وجد متأخرا عن زمان حدوث الآخر حتى يتصف  
بالعدم، أو وجد متقدما عليه أو مقارنا له حتى لا يتصف به، و ضميرا «ثبوته، بحدوثه» راجعان إلى أحدهما.

(٣). أى: متصفا بالعدم فى زمان من الأزمنه.

(٤). يعنى: بل مقتضى الاستصحاب عدم حدوث الحادث متصفا بالوصف المزبور، لأنه متيقن سابقا، (فإذا فرضنا) العلم بعدم  
الحادثين و هما فى المثال الكريه

ص: ٦١٢

و الملاقاه يوم الأربعاء، و العلم بحدوثهما يومى الخميس و الجمعة مع الجهل بتقدم أحدهما على الآخر، فيوم الجمعة ظرف العلم بوجودهما مع فرض ترتب الأثر الشرعى - و هو طهاره الثوب المنتجس - على ملاقاته للماء بوصف كونها معدومه حال حدوث الكريه، إذ لو كانت الملاقاه قبل حدوث الكريه أو آن حدوثها - المندرج فى مفهوم «إذا بلغ الماء قدر كرم لم ينجسه شىء» كما تقدمت الإشاره إليه عند شرح قول المصنف: «و ان لوحظ بالإضافه إلى حادث آخر علم بحدوثه أيضا - لم يترتب عليها الأثر و هو طهاره الثوب، (أمكن) استصحاب عدم حدوث الملاقاه بهذا الوصف العدمى من باب السالبه بانتفاء الموضوع، حيث ان الملاقاه بوصفها العدمى كانت معدومه يوم الأربعاء و لو لأجل عدم تحقق أصل الملاقاه فيه، و يشك يوم السبت فى انتقاض هذه الملاقاه الموصوفه بالوصف العدمى، فيستصحب عدمها مع هذا الوصف، و مقتضاه عدم طهاره الثوب المزبور، لأن الاستصحاب يحرز عدم تحقق المطهر و هو وجود الملاقاه حال عدم حدوث الكريه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: متصفا بعدم حدوثه فى زمان حدوث الآخر، و ضمير «حدوثه» راجع إلى «أحدهما» هذا تمام الكلام فى حكم النحو الأول و هو كون العدم نعتيا. و أما النحو الثانى فسيأتى.

(٢). هذا إشاره إلى النحو الثانى و هو ما إذا كان الأثر مترتبا على عدم أحدهما فى زمان الآخر محموليا، و هو مفاد ليس التامه - بمعنى عدم تقييد أحدهما بالآخر و لا دخل عنوان انتزاعى كالاتحاد و التقارن فى موضوع الأثر - و هذا هو ضابط الموضوع المركب، حيث يقوم كل من العرضين بمعروضه، و لا يدل الدليل على دخل أمر انتزاعى كعنوان الاجتماع فى موضوع الأثر.

و حكم هذا النحو هو: عدم جريان الاستصحاب فيه أيضا، لكن لا لعدم اليقين السابق كما كان فى الفرض المتقدم، بل لاختلال شرط جريان الاستصحاب و هو إحراز اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن كما سيأتى.

و لا بأس لتوضيحه أولاً بذكر مثال ثم تعقيبه ثانياً ببيان وجه عدم جريان الاستصحاب. أما المثال فهو كما إذا وقع بيع من الراهن و رجوع من المرتهن عن إذنه في البيع و لم يعلم تقدم أحدهما على الآخر، و المفروض إناطه صحة البيع بأن لا يقع في زمان رجوع المرتهن عن إذنه في البيع، فلا بد هنا من فرض أزمته ثلاثة للبيع و الرجوع عن الاذن، أحدها: زمان العلم بعدمهما معا كيوم السبت.

ثانيها: زمان حدوث أحدهما كيوم الأحد.

ثالثها: زمان حدوث الآخر كيوم الاثنين، فيوم السبت زمان العلم بعدم كل من البيع و الرجوع، و يوم الأحد زمان العلم الإجمالي بحدوث أحدهما، و يوم الاثنين زمان العلم الإجمالي أيضا بحدوث الآخر، ففي يوم الاثنين يعلم بوجودهما مع الجهل بتقدم أحدهما على الآخر، إذ لم يعلم أن البيع وقع في يوم الأحد حتى يكون مقدما على الرجوع عن الاذن و يترتب عليه آثار الصحة، لوقوعه في زمان عدم الحادث الآخر و هو الرجوع عن الاذن، أو وقع يوم الاثنين حتى يكون باطلا، لوقوعه بعد وجود الحادث الآخر و هو الرجوع عن الاذن الواقع يوم الأحد، و المفروض إناطه صحة البيع بوقوعه في زمان عدم الرجوع عن الاذن، هذا.

و أما وجه عدم جريان الاستصحاب في عدم الرجوع عن الاذن مع كونه متيقنا يوم السبت فهو على ما أفاده: فقدان شرط جريانه أعنى إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، و توضيحه منوط بالإشارة إلى أمرين:

أحدهما: أن موضوع أخبار الاستصحاب هو نقض اليقين بالشك، و محمولها النهي المستفاد من «لا» الداله على الزجر عن النقض، و من المعلوم أن ترتب كل محمول على موضوعه يتوقف على إحراز ذلك الموضوع بوجه من الوجوه، و إلاّ- فنفس الخطاب قاصر عن إثبات موضوعه، ف «أكرم العالم» مثلا- يدل على وجوب إكرام كل من اتصف بالعلم على نحو القضييه الحقيقيه، و لكنه لا يتكفل إثبات عالميه

زيد أو غيره كما هو واضح.

و كذا فى المقام، فان أحرز من الخارج صدق النقص على رفع اليد عن اليقين السابق كان ذلك منهيًا عنه، و إن لم يحرز صدقه فلا سبيل لإثبات أن رفع اليد عنه نقض بمجرد النهى عن النقص المستفاد من المحمول، لعدم جواز التمسك بالعام فى الفرد المشته كونه من أفرادهِ و إن قيل بجواز التمسك به فى فردهِ الذى يشك فى كونه فرداً للمخصص.

ثانيهما: أن التعبد الاستصحابى يكون بعنوان الإبقاء، إما إبقاء للمتيقن السابق و إما إبقاء لليقين، و هو يقابل النقص الذى معناه رفع اليد عن المتيقن أو اليقين، و من المعلوم أن لازم هذا الإبقاء اتصال الموجود بالتعبد بالموجود بالحقيقه لكونه متيقنا، و لو لا هذا الاتصال كان التعبد الاستصحابى تعبداً بالموجود لا بإبقاء ما تيقنه فلا يصدق الإبقاء على ما إذا تخلل فاصل بين المشكوك و المتيقن، كما إذا تيقن بوجود شىء فى الساعه الأولى و تيقن بعدمه فى الساعه الثانيه و شك فى وجوبه فى الساعه الثالثه، فانه ليس شكاً فى بقاء الوجوب المتيقن فى الساعه الأولى، و إنما هو شك فى وجوده الحدوثى لا البقائى، و لو فرض ترتيب آثار الوجوب عليه لم يكن جرياً عملياً على الوجوب المتيقن فى الساعه الأولى كما هو واضح.

و على هذا فان أحرز اتصال زمان المتيقن بالمشكوك صدق عنوان الإبقاء على ترتيب الأثر عليه، كصدق النقص المنهى عنه على رفع اليد عنه. و إن أحرز انفصال المشكوك عن المتيقن لم يصدق الإبقاء و النقص قطعاً كما عرفت فى المثال.

و إن لم يحرز اتصاله به و لا انفصاله عنه لم يمكن التمسك بـ «لا تنقض» للحكم ببقائه تعبداً، لأنه تمسك بالدليل فى الشبهه المصداقيه، لتكفل الدليل لثبوت الحكم لموضوعه المفروض وجوده لا لإيجاد الموضوع.

إذا عرفت هذين الأمرين فلنعد إلى تطبيقهما على المثال المتقدم، فنقول:

إن زمان اليقين بعدم الرجوع كما مر آنفاً هو يوم السبت، فإذا

استصبحنا يوم الاثنين - الذى هو زمان اليقين بوجود الحادثين و ظرف الشك فى التقدم و التأخر - عدم الرجوع لم يحرز اتصال زمان شكه بزمان اليقين، حيث ان زمان الشك هو يوم الاثنين، فحينئذ إن كان حدوث الرجوع يوم الاثنين اتصل زمان الشك فيه بزمان اليقين بعدمه و هو يوم السبت. و إن كان حدوثه يوم الأحد انفصل زمان الشك - و هو يوم الاثنين - عن زمان اليقين، لتخلل اليقين بالخلاف فى يوم الأحد المتخلل بين يومى السبت و الاثنين. و مع عدم إحراز الاتصال لا تحرز مصداقيته لعموم مثل «لا تنقض اليقين بالشك» فالتمسك به حينئذ فى المقام تشبث به فى الشبهه المصداقيه، إذ لو كان الرجوع فى المثال يوم الأحد كان استصحاب عدمه يوم الاثنين من نقض اليقين باليقين لا بالشك، و الاستصحاب إنما يجرى عند كون رفع اليد عن اليقين السابق نقضا له، لا ما إذا دار الأمر بين كونه نقضا أو انتقاضا، فانه شبهه مصداقيه لدليل «لا تنقض».

\*\*\*\*\*

(١). أى: بدون لحاظ نعتيته حتى يكون عدما محموليا كالوجود المحمولى فى كونه أول محمول يحمل على الماهيات ك «الإنسان موجود أو معدوم». و قوله:

«واقعا» قيد ل «الآخر» أى: بترتب الأثر على عدم أحد الحادثين فى زمان الوجود الواقعى - لا التعبدى - للحادث الآخر.

(٢). وصلية، يعنى: لا- يجرى الاستصحاب فى هذه الصورة و إن كان أول ركنيه و هو اليقين بعدمه موجودا. و الوجه فى عدم جريانه ما مر آنفا من عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، و ضمير «منه» راجع إلى «عدمه» و قوله:

«و ان كان على يقين منه... إلخ» إشاره إلى ما أفاده الشيخ (قده) من جريان الاستصحاب و سقوطه بالتعارض إن كان الأثر مترتبا على عدم كل من الحادثين بالإضافة إلى الآخر، قال بعد منع إجراء أصاله التأخر لعدم اليقين به: «و أما أصاله عدم أحدهما فى زمان حدوث الآخر فهى معارضة بالمثل، و حكمه التساقط مع ترتب الأثر على كل واحد من الأصلين».



فى آن (١) قبل زمان اليقين (٢) بحدوث أحدهما، لعدم (٣) إحراز اتصال زمان شكه (٤) و هو زمان حدوث

و محصل وجهه هو: اجتماع أركان الاستصحاب من اليقين و الشك فى كل واحد من الحادثين مع ترتب الأثر الشرعى عليهما، فالمقتضى لجريانه فى كل منهما موجود، إلا أن وجود المانع من جريانه فيهما و هو التعارض أوجب سقوطهما.

و بالجملة: فمختار الشيخ جريان الاستصحاب فى الحادثين و سقوطه بالتعارض، و مختار المصنف عدم جريانه فى نفسه لا لأجل المعارضه، فعدم جريانه عند الشيخ إنما هو لوجود المانع و عند المصنف لعدم الشرط. و تظهر ثمره هذا الخلاف فيما إذا كان الأثر لأحد الحادثين دون الآخر، فان الاستصحاب يجرى فيه و يترتب عليه لأثر بناء على مختار الشيخ، و لا يجرى فيه بناء على ما اختاره المصنف.

\*\*\*\*\*

(١). و هو الآن الذى يعلم بعدم وجودهما فيه كيوم السبت فى المثال المزبور، فانه يكون قبل يوم الأحد الذى هو زمان اليقين الإجمالى بوقوع أحد الحادثين فيه، إذ المفروض العلم الإجمالى بحدوث البيع أو رجوع المرتهن عن الاذن فى يوم الأحد.

(٢). أى: اليقين الإجمالى بحدوث أحد الحادثين، كما عرفت فى مثال البيع و رجوع المرتهن.

(٣). تعليل لعدم جريان الاستصحاب فى النحو الأخير و هو كون الأثر مترتبا على عدم أحد الحادثين محموليا فى زمان الآخر، و قد عرفت توضيحه بقولنا:

«و أما وجه عدم جريان الاستصحاب فى عدم الرجوع عن الاذن... إلخ».

(٤). الموجود فى كلمات المصنف هنا و فى الحاشيه فى بيان المانع عن جريان الاستصحاب فى القسم الرابع هو عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، و لكن الظاهر كما أفاده جمع من تلامذته قدس الله أسرارهم إرادته اتصال المشكوك بالمتيقن، لا اتصال زمان نفس الوصفين، و ذلك لوجهين:

أحدهما: أن الشك و اليقين من الأمور الوجدانيه الحاضره لدى النفس عند التفاتها إليها، فيدور أمرها بين الوجود و العدم، و لا يعرضها الشك، و إنما يعرض

وصفا اليقين و الشك على الأمور الخارجيه، فهي إما متيقنه أو مظنوننه أو مشكوكه.

و عليه فنفس قول المصنف: «لعدم إحراز اتصال زمان شكه» شاهد على إرادته اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن، لأنه يمكن فرض الشبهه الموضوعيه فيه من أن المشكوك متصل بالمتيقن على تقدير و منفصل عنه على تقدير آخر.

و أما نفس الشك و اليقين فهما إما موجودان قطعاً و إما معدومان كذلك، و لا معنى لشك النفس في أنها متيقنه أو شاكه.

ثانيهما: أن المعتبر في الاستصحاب اجتماع نفس اليقين و الشك زماناً، و اختلاف المتيقن و المشكوك كذلك كالعداله المتيقنه يوم الجمعه المشكوكه يوم السبت، على خلاف قاعده اليقين، لتعدد زمانى الشك و اليقين فيها و اتحاد زمان المتيقن و المشكوك.

و على هذا فالمعتبر في الاستصحاب اجتماع الوصفين زماناً لا اتصالهما حتى يكون تخلل الفاصل بينهما قادحاً في جريانه.

نعم ظاهر بعض الأخبار كقوله عليه السلام: «من كان على يقين فشك فليض على يقينه» و إن كان اعتبار سبق حصول اليقين على الشك، و اتصال الشك به لمكان الفاء، فمع عدم إحراز اتصال نفس الشك باليقين لا يجرى الاستصحاب لاختلال شرطه. إلا أن هذا التعبير ناظر إلى ما هو الغالب في الخارج من حصول اليقين بشىء ثم الشك فيه، لا أن سبق اليقين و اتصال الشك به زماناً معتبر في الاستصحاب، لجريانه لو حصل الوصفان في زمان واحد، لإمكانه بعد اختلاف متعلقيهما بالحدوث و البقاء.

\*\*\*\*\*

(1). و هو يوم الاثنين في المثال المذكور، لما مر من أن أحد الحادثين - وهما البيع و الرجوع - حدث يوم الأحد، و الحادث الآخر وجد لا محاله يوم الاثنين، فزمان حدوث الشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر هو يوم الاثنين الذى يكون زمان العلم بوجودهما أيضاً.

يقينه (١)، لاحتمال (٢) انفصاله عنه باتصال (٣) حدوثه به.

و بالجمله: كان بعد ذاك الآن (٤) (Z) الذى قبل زمان اليقين بحدوث

\*\*\*\*\*

(١). و هو يوم السبت فى المثال، حيث إنه زمان اليقين بعدم الرجوع. و قوله:

«بزمان» متعلق ب «اتصال» يعنى: لعدم إحراز اتصال زمان الشك فى أحد الحادثين - كالرجوع فى المثال - بزمان يقينه و هو يوم السبت، و ذلك لاحتمال حدوث الرجوع يوم الأحد المتصل بيوم السبت، فلم يتصل حينئذ يوم الاثنين الذى هو زمان الشك فى تقدمه على البيع و تأخره عنه بزمان اليقين بعدمه أعنى يوم السبت، لتخلل يوم الأحد الذى هو زمان حدوث الرجوع بين يومى السبت و الاثنين.

(٢). تعليل لقوله: «لعدم إحراز اتصال... إلخ» و حاصله: أن وجه عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين هو احتمال حدوث الرجوع يوم الأحد المتصل بيوم الاثنين الذى هو زمان الشك، و من المعلوم انفصال يوم الاثنين عن يوم السبت الذى هو زمان اليقين بعدم الرجوع، و مع هذا الاحتمال لا يحرز الاتصال المزبور الذى هو شرط جريان الاستصحاب.

(٣). متعلق ب «انفصاله» و الباء للسببيه، يعنى: لاحتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين بسبب اتصال زمان حدوث الحادث المستصحب عدمه كالرجوع بزمان الشك فى تقدمه و تأخره و هو يوم الاثنين، فلم يتصل زمان شكه بزمان اليقين بعدمه و هو يوم السبت، و ضمير «حدوثه» راجع إلى «الحادث» و ضمير «به» إلى «زمان شكه».

(٤). و هو يوم السبت الذى يعلم بعدم كلا الحادثين فيه، و الأولى ذكر الضمير العائد إلى الموصول بأن يقال: «الذى هو قبل».

(Z). و ان شئت قلت: ان عدمه الأزلى المعلوم قبل الساعتين و إن كان فى الساعه الأولى منهما مشكوكا، إلا أنه حسب الفرض ليس موضوعا للحكم و الأثر، و إنما الموضوع هو عدمه الخاص و هو عدمه فى زمان حدوث الآخر المحتمل كونه الساعه الأولى المتصله بزمان يقينه أو الثانيه المنفصله عنه، فلم يحرز اتصال

أحدهما زمانان (١) أحدهما زمان حدوثه، و الآخر (٢) زمان حدوث الآخر و ثبوته الذي (٣) يكون ظرفا للشك في أنه (٤) فيه أو قبله، و حيث (٥) شك في أن أيهما مقدم و أيهما مؤخر لم يحرز (٦) اتصال زمان الشك بزمان

\*\*\*\*\*

(١). أحدهما يوم الأحد في المثال المزبور، و هو زمان العلم الإجمالي بحدوث أحد الحادثين، و الآخر يوم الاثنين كما سيجيء. و قوله: «زمانان» اسم «كان» و ضمير «أحدهما» الأول راجع إلى الحادثين، و الثاني راجع إلى «زمانان» و ضمير «حدوثه» راجع إلى «أحدهما».

(٢). يعنى: و الزمان الآخر و هو يوم الاثنين في المثال زمان حدوث الحادث الآخر.

(٣). صفه ل «زمان حدوث الآخر» و هذا يبين زمان حدوث الآخر، يعنى:

ذلك الزمان كيوم الاثنين في المثال يكون ظرفا للشك في أن الحادث الذي يراد استصحاب عدمه هل حدث في الزمان الثاني و هو يوم الاثنين أو في الزمان الأول و هو يوم الأحد؟

(٤). يعنى: في أن الحادث المستصحب عدمه حدث في الزمان الآخر و هو يوم الاثنين أو في الزمان الذي قبله و هو يوم الأحد، فضمير «فيه» راجع إلى «الآخر» المراد به الزمان الآخر، و كذا ضمير «قبله» المراد به «أحدهما» يعنى:

أحد الزمانين.

(٥). هذا تقريب إشكال عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، و ضمير «بهما» في الموضعين راجع إلى الحادثين.

(٦). جواب «حيث» و قد عرفت تقريب عدم إحراز الاتصال المزبور مفصلا.

=====

زمان شكه بزمان يقينه، و لا بد منه في صدق «لا تنقض اليقين بالشك» فاستصحب عدمه إلى الساعه الثانيه لا يثبت عدمه في زمان حدوث الآخر إلا على الأصل المثبت فيما دار الأمر بين التقدم و التأخر، فتدبر.

ص: ٦٢٠

اليقين، و معه (١) لا مجال للاستصحاب، حيث (٢) لم يحرز معه كون رفع اليد عن اليقين بعدم حدوثه بهذا (٣) الشك من (٤) نقض اليقين بالشك.

لا يقال (٥): لا شبهه في اتصال مجموع

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و مع عدم إحراز الاتصال المزبور لا مجال للاستصحاب.

(٢). تعليل لقوله: «لا مجال» و حاصله: أنه مع عدم إحراز الاتصال المزبور لا يجرى الاستصحاب، لعدم إحراز مصداقيته لعموم دليل الاستصحاب. توضيحه:

أنه إذا فرض كون رجوع المرتهن عن الاذن يوم الأحد، فلا مجال لاستصحابه يوم الاثنين، لانتقاض اليقين بعدمه يوم السبت باليقين بحدوثه يوم الأحد، فلا يصدق في يوم الاثنين نقض اليقين بالشك، و مع احتمال عدم صدق نقض اليقين بالشك تكون الشبهه موضوعيه، و لا مجال للتمسك بالدليل مع الشك في موضوعه كما ثبت في محله. و ضمير «معه» راجع إلى ما يستفاد من العبارة من عدم إحراز الاتصال.

(٣). هذا و قوله: «عن اليقين» متعلقان ب «رفع» و «بعدم» متعلق ب «اليقين» و المراد بقوله: «بهذا الشك» هو الشك في التقدم و التأخر بالنسبه إلى حادث آخر، و ضمير «حدوثه» راجع إلى الحادث المشكوك تقدمه على الآخر و تأخره عنه.

(٤). خبر «كون» و حاصله: ما مر آنفا من أنه مع عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين لا يحرز موضوع دليل الاستصحاب و هو نقض اليقين بالشك، لاحتمال كون رفع اليد عن اليقين السابق من نقض اليقين باليقين الذى هو أجنبى عن موضوع الاستصحاب، و مع هذا الاحتمال لا يصح التمسك بدليل الاستصحاب.

(٥). غرض هذا القائل دفع إشكال احتمال انفصال زمان الشك عن زمان اليقين و إثبات إحراز اتصالهما، توضيحه: أن زمان الشك فى تقدم أحد الحادثين على الآخر و تأخره عنه هو مجموع الزمانين اللذين هما فى المثال يوما الأحد و الاثنين، و من المعلوم اتصال هذا المجموع بزمان اليقين بالعدم و هو يوم السبت.

ص: ٦٢١

و عليه فشرط جريان الاستصحاب و هو اتصال زمان الشك بزمان اليقين محرز، فلا إشكال في جريان الاستصحاب هنا من هذه الجبهه و إن كان ساقطا في كلا الحادئين بالتعارض كما ذهب إليه الشيخ (قده).

و بعبارة أخرى: كان يوم السبت ظرف اليقين بعدم كل من البيع و رجوع المرتهن، و يوما الأحد و الاثنين ظرف وجود الحادئين، للعلم الإجمالي حسب الفرض بحدوثهما في اليومين، و الشك من يوم الأحد في انتقاض عدم كل منهما بالوجود للعلم الإجمالي بوجود أحدهما، كالشك يوم الاثنين في تقدم حدوث أحدهما على الآخر، لأنه ظرف العلم بوجودهما، فالمكلف مع علمه الإجمالي بوجود أحدهما يوم الأحد لا- يتيقن بعدمهما و لا- بوجودهما فيه كما لا يقين بوجود أحدهما المعين فيه، بل يشك فيه، إذ لا يقين له يوم الأحد ببقاء العدمين، لعلمه الإجمالي بوجود أحدهما، كما لا يقين له بوجود أحدهما المعين، لأن علمه بحدوث أحدهما إجمالي لا تفصيلي، فيتعين بحسب البرهان أن يكون مبدأ شكه في حدوث كل منهما يوم الأحد، و قد استمر هذا الشك إلى يوم الاثنين، فالمستصحب الذي كان في قطعه من الزمان متيقنا قد صار مشكوكا فيه في قطعه أخرى من الزمان متصله بالقطعه الأولى.

و حيث تحقق شرط جريان الاستصحاب و هو إحراز اتصال المتيقن بالمشكوك فالمقتضى لجريانه موجود، و تصل النوبه إلى المانع أعنى المعارضه.

\*\*\*\*\*

(١). و هما في المثال المزبور يوما الأحد و الاثنين كما مر آنفا.

(٢). و هو يوم السبت الذي هو زمان اليقين بعدم الحادئين.

(٣). أى: و مجموع الزمانين بتمامه - من مبدئه و منتهاه - زمان الشك في حدوث الحادث المستصحب، و ضمير «حدوثه» راجع إلى الحادث.

(٤). تعليل لكون مجموع الزمانين بتمامه زمان الشك في حدوث الحادث المستصحب عدمه، و حاصل التعليل كما مر بيانه: أنه لما كان حدوثه في كل من اليومين محتملا فلا محاله يكون مجموع الزمانين زمان الشك في حدوث الحادث

تأخره عن الآخر، مثلا (١) إذا كان على يقين من عدم حدوث واحد منهما في ساعه و صار على يقين من حدوث أحدهما بلا تعيين في ساعه أخرى بعدها (٢) و حدوث (٣) الآخر في ساعه ثالثة كان (٤) زمان الشك في حدوث كل منهما تمام الساعتين لا خصوص أحدهما (٥) كما لا يخفى.

فانه يقال (٦):

الذی يستصحب عدمه.

\*\*\*\*\*

(١). قد عرفت توضيح هذا بما مر آنفا من التمثيل بالبيع و رجوع المرتهن عن الاذن فيه، و فرض أزمنه ثلاثه لهما من أيام السبت و الأحد و الاثنين، فإذا كان الأثر الشرعى مترتبا على البيع ظرف عدمه حال حدوث الحادث الآخر و هو رجوع المرتهن عن الاذن، فان كان زمان الرجوع يوم الأحد اتصل بزمان اليقين بعدم البيع و هو يوم السبت، و إن كان يوم الاثنين انفصل عن يوم السبت الذى هو زمان اليقين بعدم البيع، فلا يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين.

(٢). أى: بعد الساعه الأولى التى هى زمان اليقين بعدم كلا الحادثين، فالساعه الثانيه هى زمان العلم الإجمالى بحدوث أحدهما.

(٣). معطوف على «حدوث» يعنى: و صار على يقين من حدوث الحادث الآخر في ساعه ثالثة، لكن بلا تعيين المتقدم و المتأخر منهما كما هو مفروض البحث.

(٤). جواب «إذا كان» و حاصله: أن مقتضى العلم الإجمالى بحدوث أحدهما فى الساعه الثانيه و حدوث الآخر فى الساعه الثالثه هو كون زمان الشك فى حدوث كل من الحادثين تمام الساعتين، إذ لا يعلم تفصيلا زمان حدوثهما، فلا محاله يصير مجموع الساعتين زمان الشك فى حدوث كل منهما، و هو كذلك كما يشهد به الوجدان، لقيام احتمال حدوث كل منهما فى كل واحده من الساعتين.

(٥). حتى يشكل بعدم إحراز اتصال زمان الشك باليقين.

(٦). هذا جواب القائل المزبور المدعى لاتصال زمان الشك بزمان اليقين.

ص: ٦٢٣

نعم (١)، و لكنه (٢) إذا كان بلحاظ إضافته إلى أجزاء الزمان، و المفروض (٣)

و توضيح هذا الجواب: أن الأثر الشرعى إن كان مترتبا على عدم الحادث فى زمان معلوم تفصيلى كعدم بيع الراهن يوم الاثنين فلا مانع حينئذ من استصحاب عدمه من يوم السبت الذى هو زمان اليقين بعدمه إلى يوم الاثنين، لاتصال زمان اليقين بزمان الشك. و أما إذا كان مترتبا على عدمه فى زمان حدوث الآخر الذى هو زمان إجمالى مردد بين زمانين كيومى الأحد و الاثنين فلا يجرى فيه الاستصحاب، لعدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين كما عرفت فى مثال بيع الراهن و رجوع المرتهن عن الاذن، حيث ان الرجوع إن كان يوم الأحد اتصل زمانه الذى هو زمان الشك فى وقوع البيع بزمان اليقين بعدمه و هو يوم السبت، و إن كان يوم الاثنين انفصل عن يوم السبت، فلم يحرز اتصال زمان اليقين بعدم البيع فى زمان حدوث الرجوع عن الاذن بالشك فيه.

\*\*\*\*\*

(١). حاصله: أن اتصال مجموع الزمانين كيومى الأحد و الاثنين بزمان اليقين و إن كان مسلماً، لكنه كذلك بلحاظ إضافته الحادث إلى أجزاء الزمان، حيث انه بهذا اللحاظ يتصل زمان الشك فى كل من الحادثين بزمان اليقين بعدمه، لوضوح أن العلم الإجمالى بحدوث أحدهما يوم الأحد فى المثال المزبور يوجب الشك فى أن الحادث المعلوم إجمالاً هو هذا أو ذاك، و هذا الشك مستمر إلى يوم الاثنين الذى هو ظرف حدوث الآخر.

فالنسبة: أن الشك فى كل منهما متصل بيقينه. و أما بلحاظ إضافته إلى حادث آخر فاتصال زمان الشك فى الحادث - الذى يكون فى زمان عدم حدوث الآخر موضوعاً للحكم - بزمان اليقين بعدمه غير محرز كما تقدم آنفاً.

(٢). يعنى: و لكن الاتصال الذى ادعاه هذا القائل إنما يكون بلحاظ إضافته الحادث إلى أجزاء الزمان، و المفروض أنه ليس كذلك، إذ الملحوظ إضافته الحادث إلى حادث آخر.

(٣). الواو للحاليه، يعنى: و الحال أن المفروض لحاظ الاتصال بالإضافه إلى



أنه بلحاظ إضافته إلى الآخر، و أنه حدث في زمان حدوثه و ثبوته (١) أو قبله، و لا شبهه أن زمان شكه بهذا اللحاظ (٢) إنما هو خصوص ساعه

حادث آخر، و أنه حدث في زمان ثبوته أو قبله. و ضمير «أنه» راجع إلى الاتصال، و ضميرا «إضافته، أنه» راجعان إلى «الحادث» و قوله: «إذا كان» خبر «و لكنه».

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «حدوثه» راجعان إلى «الآخر» و المراد بهذين اللفظين واحد و هو زمان وجوده. و لا يمكن إرادته المعنى الظاهر من زمان الحدوث و هو أن انتقاض العدم بالوجود، و ذلك لكون المفروض عدم تقارن الحادثين في الوجود، للعلم الإجمالى بتقدم أحدهما على الآخر. فكأنه قيل: «و أنه حدث بعده أو قبله».

(٢). أى: بلحاظ إضافه الحادث إلى الحادث الآخر، لا بالإضافه إلى أجزاء الزمان، و غرضه من قوله: «و لا شبهه» بيان أن زمان الشك ليس مجموع الزمانين حتى يتصل بزمان اليقين كما يدعيه القائل المزبور، و ذلك لأن الشك بلحاظ الحادث الآخر من حيث التقدم و التأخر لا يحدث إلا في الزمان الثانى كيوم الاثنين فى المثال الذى هو ظرف تحقق الحادث الآخر، بداهه أن يوم الأحد الذى هو زمان حدوث أحد الحادثين لا يعقل فيه الشك فى التقدم على الحادث الآخر و تأخره عنه، و إنما يعقل ذلك بعد حدوثهما معا، و ليس زمان اليقين بثبوتهما إلا يوم الاثنين، فيحدث الشك فى التقدم و التأخر يوم الاثنين لا قبله، فيوم الاثنين بالخصوص زمان الشك فى التقدم و التأخر لا مجموع يومى الأحد و الاثنين.

و عليه فان كان زمان حدوث الحادث الذى يراد استصحابه يوم الأحد كان زمان شكه و هو يوم الاثنين منفصلا عن زمان اليقين بعدمه و هو يوم السبت.

و إن كان زمان حدوثه يوم الاثنين كان زمان شكه و هو هذا الزمان متصلا بزمان يقينه و هو يوم السبت، لعدم تخلل يقين بالخلاف بينهما، و حيث ان هذا الاتصال لا يحرز فلا يجرى الاستصحاب فى مجهولى التاريخ.

ص: ٦٢٥

ثبوت الآخر (١) و حدوثه لا الساعتين (٢).

فانقدح (٣) أنه لا مورد هاهنا (٤) للاستصحاب، لاختلال أركانه (٥) «-» لا أنه (٦)مورده، و عدم جريانه إنما هو

\*\*\*\*\*

(١). لما عرفت من تقوم الشك في تقدم حادث على آخر و تأخره عنه بوجود كلا الحادثين، و هو منوط بمجيء الزمان الثانى الذى هو ظرف وجود الآخر.

(٢). يعنى: لا مجموع الزمانين اللذين تحقق فيهما الحادثان كما هو مدعى القائل المزبور.

(٣). هذه نتيجة ما ذكره من عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، و أن عدم جريان الاستصحاب هنا إنما هو لأجل اختلال شرطه و هو عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، و ضمير «أنه» للشأن.

(٤). أى: فى الصورة الأخيره و هى كون الأثر مترتبا على العدم المحمولى لأحدهما فى زمان حدوث الآخر.

(٥). الأولى إفراده بأن يقال: «ركنه» إذ لم يذكر فى وجه عدم جريان الاستصحاب إلا عدم إحراز الاتصال المزبور.

(٦). يعنى: لا- أن المقام مورد الاستصحاب و عدم جريانه فيه إنما هو لأجل المعارضه بجريانه فى الحادث الآخر، و ضميرا «مورده، جريانه» راجعان إلى «الاستصحاب» و ضمير «هو» راجع إلى «عدم» و «عدم» معطوف على ضمير «أنه» أى: و أن عدم جريانه إنما هو... إلخ.

=====

(-). لا- ريب فى اعتبار إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فى جريان الاستصحاب، لكن المقام أجنبى عن فرض الشبهه الموضوعيه سواء أ كان مقصود المصنف (قده) اتصال زمان الشك بزمان اليقين أم اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن.

و توضيحه منوط ببيان أمر، و هو: أن التعبد الاستصحابى تعبد ببقاء المستصحب المتيقن سابقا المشكوك لاحقا، بمعنى أن تمام الموضوع فى ظرف التعبد هو

ص: ٦٢٦

بالمعارضه (١) كى يختص (٢) بما كان الأثر لعدم كل (٣) فى زمان الآخر، و إلا (٤) كان الاستصحاب فيما له الأثر جاريا.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بسبب المعارضه مع الاستصحاب الجارى فى الحادث الآخر، و هذا تعريض بما تقدم من كلام الشيخ عند شرح عبارته المصنف (قده): «و كذا فيما كان مترتبا على نفس عدمه فى زمان الآخر واقعا و إن كان على يقين منه» حيث ان الشيخ أجرى الاستصحاب فيهما و أسقطهما بالمانع و هو التعارض، و المصنف لم يجرهما، لفقدان الشرط و هو إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين، و من المعلوم تقدم الشرط رتبه على المانع.

(٢). يعنى: كى يختص عدم جريان الاستصحاب بسبب المعارضه بما إذا كان الأثر الشرعى مترتبا على عدم كل من الحادثين فى زمان الآخر، حيث ان الاستصحاب يجرى فيهما و يسقط بالتعارض، إذ لو كان الأثر مترتبا على عدم أحدهما فقط فى زمان الآخر جرى فيه الاستصحاب بلا مانع، إذ لا أثر للحادث الآخر حتى يجرى فيه الاستصحاب و يعارضه.

(٣). أى: كل من الحادثين فى زمان الحادث الآخر كموت الأب و الابن، فان لعدم موت كل منهما فى زمان موت الآخر أثرا شرعيا و هو التوريث.

(٤). أى: و إن لم يكن الأثر لعدم كل منهما فى زمان الآخر بأن كان الأثر لأحدهما دون الآخر كان الاستصحاب فى الحادث المبنى له الأثر جاريا، لعدم معارض له حيثئذ. هذا تمام الكلام فى المقام الأول المتكفل لمباحث مجهولى التاريخ. و أما المقام الثانى فسيأتى.

=====

كونه مشكوكا فيه سواء أ كان له ثبوت واقعى أم لا، و ليس التعبد بلحاظ ثبوته الواقعى فقط بدون دخل الشك فيه، و إلا لزم إلغاء عنوان الشك المأخوذ فى أخبار الاستصحاب، و لا- بلحاظ كل من الواقع و الشك، على أن يكون كل منهما جزء الموضوع.

و الدليل على هذه الدعوى تطبيق كبرى الاستصحاب فى الصحيحه الثانيه من

ص: ٦٢٧

صاح زرارہ علی اجزاء الصلاه الواقعہ عن الطہارہ الخبیثہ المستصحبہ مع انکشاف الخلاف و وقوعہا فی الثوب المتنجس بدم الرعاف، و لو أعاد زرارہ صلاتہ لکان من نقض الیقین بالیقین لا بالشک، إلا أنه علیہ السلام حکم علیہ بعدم الإعادہ لمجرد أنه افتتح الصلاه عن الطہارہ المستصحبہ. و حیث ان المفروض انکشاف الحال بعد الصلاه و أنه لم یکن للطہارہ ثبوت واقعی أصلاً، فلا بد أن یكون تمام الموضوع فی ظرف التبعید ثبوت المستصحب فی أفق الشک لا فی أفق الواقع و نفس الأمر. بل و کذا الحال فی رکن الیقین، فان الثبوت واقعی للمستصحب لیس رکناً فی الاستصحاب، بل ثبوته فی أفق الیقین بہ، فلا عبرہ بواقع المستصحب فی الاستصحاب، إذ المقوم لرکنیہ ثبوته بنفس الیقین و الشک کثبوت المراد و المشتاق بثبوت الإرادہ و الشوق کغیرہما من الصفات الوجدانیہ التعلقیہ.

و حیث کان موضوع التبعید الاستصحابی المتیقن سابقاً من حیث إنه متیقن و المشکوک لا حقاً من حیث انه مشکوک، لا ذات المتیقن و المشکوک، فاللازم اتصال زمان المشکوک بما هو مشکوک بالمتیقن بما هو متیقن، و لا دخل لأمر آخر فیہ، فلو انفصل زمان ذات المشکوک عن زمان ذات المتیقن، لم یکن قادحاً فی الاستصحاب بعد ما عرفت من عدم کون الثبوت واقعی مناطاً لتحقق رکنی الاستصحاب.

إذا اتضح ما ذکرناه فنقول: انه لا بد فی تطبیقہ علی المقام - و هو کون موضوع الإرث موت المورث عن وارث مسلم من فرض أزمنہ ثلاثہ: أحدها زمان الیقین بعدم الموت و الإسلام کیوم السبت مثلاً، و ثانيها و ثالثها زمانا الیقین بحدوث کلہما کیومی الأحد و الاثنین مثلاً، للعلم الإجمالی بتحققہما فیہما و الجهل بالمتقدم و المتأخر منہما. و المدعی اجتماع أركان الاستصحاب فی کل من الحادثین.

أما تحقق الیقین و الشک فواضح، لتیقن عدم کل منہما یوم السبت و الشک فی بقائه یوم الأحد.

و أما اتصال المشكوك بالمتيقن فكذلك، لما عرفت من اقتضاء أدله الاستصحاب للتعبد ببقاء المتيقن من حيث إنه متيقن لا بذات المتيقن واقعا، و المفروض أن كلاً من عدم الإسلام و عدم الموت متيقن يوم السبت، و قد شك في انتقاض عدم كل منهما من زمان حدوث العلم الإجمالى بوجود أحدهما و هو يوم الأحد، فالمتيقن في أحد الحادتين عدم الإسلام و المشكوك فيه هو عدم الإسلام في زمان الموت، و فى الآخر عدم الموت و المشكوك فيه عدم الموت في زمان الإسلام، و مبدأ زمان الشك في كل منهما هو يوم الأحد و منتهاه يوم الاثنين، و مجموع هذا الزمان متصل بيوم السبت. و لم يتخلل بين المتيقن و المشكوك فاصل، إذ المتعبد به هو بقاء المستصحب المتيقن سابقا و المشكوك لاحقا، فلا بد من أن يكون الفاصل هو اليقين التفصيلي بخلاف ما تيقنه يوم السبت، بأن يقطع بإسلام الوارث يوم الأحد بالخصوص، و المفروض عدم حصول هذا اليقين، و إنما حصل علم إجمالى بتحقق الحادتين في يومين، و هو لا يوجب انفصال المشكوك بما هو مشكوك عن المتيقن.

نعم يحتمل أن يتخلل بين اليقين بعدم الإسلام و الشك فيه احتمال حدوث الإسلام يوم الأحد، فينفصل زمان اليقين بعدمه أعنى يوم السبت عن زمان الشك فيه أعنى يوم الاثنين.

و كذا الحال في جانب الموت، و هذا هو الذى دعا المصنف إلى منع التمسك بالأصل.

لكن هذا الفصل إنما يجدى لو كان مفاد دليل الاستصحاب التعبد بعدم الإسلام بذاته أى مع الغض عن كونه متيقنا، إذ عليه يكون احتمال حدوث الإسلام يوم الأحد قادحا فى الاتصال.

لكنك قد عرفت أن مدلول أخبار الباب عدم نقض المتيقن من حيث إنه متيقن بالمشكوك من حيث انه مشكوك. و لو كان يوم الأحد ظرف اليقين بالإسلام لم يكن مجال للاستصحاب، لأنه من نقض اليقين باليقين، إلا أن المفروض عدم هذا اليقين،

فلا بد من التعبد ببقاء عدم الإسلام المتيقن من يوم السبت إلى زمان اليقين بالإسلام و هو يوم الاثنين.

و الحاصل: أن المناط في جريان الاستصحاب اتصال المشكوك المتعبد ببقائه بالمتيقن، و لا دخل لاتصال غير ما هو مورد التعبد و انفصاله. و على هذا الضابط يدعى الاتصال المعتبر في الاستصحاب هنا، فموضوع الأثر في هذا القسم الرابع مؤلف من عدم أحد الحادثين بمفاد ليس التامه في زمان وجود الحادث الآخر بنحو الاجتماع في الوجود لا التقييد، و ذلك كعدم الموت في زمان إسلام الوارث الّذى يترتب عليه إرث الولد، فيوم السبت زمان اليقين بعدم الحادثين، و من يوم الأحد يشك في عدم الإسلام كما يشك في عدم الموت، و لا- مانع من استصحاب كل منهما إلى يوم الاثنين الّذى تيقن فيه بانتقاض العدمين بالوجود، فيحكم باستمرار عدم الإسلام إلى يوم الاثنين كما يحكم بعدم الموت إلى يوم الاثنين، لأنه لو التفت يوم الأحد إلى يقينه بالعدمين يوم السبت فإما يتيقن بالإسلام بخصوصه و إما يتيقن بعدم الإسلام و إما يشك في الانتقاض، و المفروض بطلان الأولين، فيتعين الثالث، فيستصحب هذا العدم إلى يوم الاثنين الّذى هو زمان اليقين بالإسلام، و كذا الكلام في جانب الموت.

و بهذا البيان ظهر أن قول المحقق الأصفهاني في مقام التطبيق: «انه لو التفت إلى بقاء العدم في زمان الحادث الآخر في الزمان الثاني فاما أن يتيقن به أو يتيقن بخلافه أو يشك فيه» لا يخلو من مسامحه، ضروره أن المكلف في الزمان الثاني إنما يشك في عدم الإسلام في نفسه، لا في عدمه في زمان الحادث الآخر، إذ ليس هذا العدم الخاص مسبقا باليقين في يوم السبت حتى يتعبد ببقائه يوم الأحد.

مضافا إلى: أن الزمان الثاني ظرف تحقق أحد الحادثين لا كليهما، فالشك في عدم الإسلام إلى زمان الموت و كذا في عدم الموت إلى زمان الإسلام إنما يحصل في الزمان الثالث الّذى هو ظرف انتقاض العدمين بالوجود، لا الزمان

الثانى الذى هو ظرف الشك فى وجود كل منهما بالخصوص، و العلم الإجمالى بانتقاض أحدهما فيه.

و كيف كان ففرض الشبهه الموضوعيه لاتصال الشك باليقين محال، لتوقفه على احتمال وجود الإسلام المتيقن يوم الأحد، و من المعلوم أن الأمور الوجدانيه و إدراكات النفس يدور أمرها بين الوجود و العدم و لا يتطرق فيها الشك، و إنما يتحقق فى الخارجيات التى تصير معلومه أو مشكوكه أو مظنونه.

و النتيجة: أن ما أصرّ عليه المصنف هنا متنا و هامشا و فى الحاشيه من منع التمسك بالأصل فى القسم الرابع، لعدم إحراز الشرط و هو اتصال الزمانين و كونه شبهه موضوعيه لأخبار الاستصحاب قد عرفت منعه بما أفاده بعض أعظم تلامذته بتوضيح منا.

و هذا بناء على إرادته اتصال زمان المشكوك بالمتيقن واضح بما تقدم. و أما بناء على إرادته اتصال زمان نفس الوصفين كما هو ظاهر كلامه فيكفى فى رده و منع الشبهه المصادقيه فيه أن الناقض لليقين السابق هو اليقين الفعلى بالخلاف، و أما احتمال وجود اليقين الفعلى بالخلاف فمعناه الشك فى إدراك نفسه، و هو محال كما سبق.

و لا- بأس بتكميل البحث حول شبهه اتصال الشك باليقين بما أفيد فى توجيه كلام الماتن (قده) تاره: بأن الشك فى حدوث الإسلام حين الموت لا يعرض إلا بعد العلم بالموت، و لا علم بالموت إلا فى الزمان الثالث و هو يوم الاثنين، و المفروض العلم بوجود الإسلام فيه أيضا، فيكون المقام مما انفصل فيه زمان الشك عن زمان اليقين، لأن يوم السبت زمان اليقين بعدم الإسلام، و زمان الشك يوم الا-ثنين، و يوم الأحد فاصل بينهما، فليس هنا احتمال الفصل حتى يقال بعدم تصور الشبهه الموضوعيه فى الأمور الوجدانيه.

و أخرى: بأن اليقين الإجمالى بحدوث أحدهما فى الزمان الثانى يوجب احتمال

انتقاض اليقين السابق بعدم كل منهما، كما أن اليوم الثالث ظرف اليقين بانتقاض كليهما، هذا.

لكنك خبير بما في كل منهما. أما في الأول فلأنه خلاف تصريح المصنف من الإشكال من ناحيه عدم إحراز الاتصال لا إحراز الانفصال كما هو صريح هذا التوجيه، فليس هذا توجيها لكلام المصنف.

مضافا إلى: عدم إناطه الاستصحاب بسبق اليقين على الشك كما تكرر التنبيه عليه، لكفايه اجتماعهما زمانا و حدوثهما في آن واحد.

و هنا كذلك، إذ في الزمان الثالث و هو يوم الاثنين يتيقن بحدوثهما فعلا- و بعدمهما في يوم السبت، و يشك في حدوث الإسلام في زمان الموت، فيستصحب، و اتصال الشك باليقين إنما ينتلم بتخلل اليقين بالخلاف، و هو غير متحقق حسب الفرض.

و أما في الثاني فلأن اليقين الناقض بنظر المصنف هو اليقين التفصيلي خاصه، و استدل عليه بوجه تعرضنا لها في أوائل بحث الاشتغال و سيأتي بعضها في آخر هذا الفصل، فلا يقدر العلم الإجمالي في اتصال زمان الشك باليقين، و إلا لاقتضى عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي و لو لم تلزم مخالفه عمليه، لقصور المجعول حينئذ عن شموله للأطراف، و هذا كله خلاف مبناه المتكرر في مواضع من كلماته.

هذا كله فيما يتعلق بكلام المصنف من شبهه عدم إحراز الاتصال المانع عن جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ، و قد عرفت الجواب عنها.

لكن الظاهر عدم جريانه فيهما لمانع آخر أبداه شيخنا المحقق العراقي و وافقه بعض أجله تلامذته كسيدنا الأستاذ قدس سرهما.

و محصله: أن شأن الاستصحاب جرّ المستصحب و امتداده في زمان الشك في بقاءه، لا إلى زمان اليقين بالانتقاض، لدلاله «لا تنقض اليقين بالشك» على



الحكم بدوام ما يتقن بثبوته ظاهرا، و هذا المعنى منوط بكون الشك في بقاء شىء ممتحضا في استمراره في عمود الزمان كالشك في الحياه و العداله.

و على هذا، فان كان منشأ الشك في البقاء الشك في بقاءه في عمود الزمان جرى الاستصحاب فيه، مع الجزم بأن الزمان المتأخر الذى حكم فيه بامتداد المستصحب و بقاءه هو زمان وجود الآخر، كما في فرض العلم بتاريخ أحدهما المعين، فانه لو حكم ببقاء مجهول التاريخ إلى ذلك الزمان يجزم بمقارنه بقاءه التعبدى لزمان وجود الآخر.

و إن كان منشأ الشك في البقاء الشك في زمان حدوث الآخر و تقدمه و تأخره لم يجر الاستصحاب، كما إذا علمنا بأن زيدا مات يوم الجمعة، و شك في بقاء حياته إلى زمان الخسوف، للشك في تقدم الخسوف على الجمعة و تأخره عنها. و الوجه في عدم جريانه هو ظهور دليله في إلغاء الشك في خصوص الامتداد، و المفروض أن الشك في هذا الفرض ليس في امتداد المستصحب، بل في أمر آخر و هو مقارنته مع حادث آخر أو تقدمه عليه أو تأخره عنه. و كلما كان منشأ الشك كلا الأمرين أو الأمر الثانى خاصه لم يجر الاستصحاب، إذ ليس شأنه إلغاء الشك فيه من جهة اقتران حيثيه بقاءه و لو تعبدا في زمان مع زمان وجود غيره.

و حينئذ فمع تردد الزمان العدى هو ظرف وجود الآخر بين الزمانين زمان الشك في وجود بديله الذى هو الزمان الثانى، و زمان يقينه العدى هو الزمان الثالث يكون الشك في مقارنه البقاء التعبدى للمستصحب مع زمان وجود الآخر على حاله. فلو أريد من الإبقاء إبقاؤه إلى الزمان الثانى فلا يجزم حينئذ بتطبيق كبرى الأثر على المورد، إلا بفرض جرّ المستصحب في جميع محتملات أزمنه وجود الآخر التى منها الزمان الثالث، و هو أيضا غير ممكن، لأن الزمان الثالث زمان انتقاض اليقين بكل منهما يقين آخر، فكيف يمكن جرّ المستصحب إلى الزمان العدى هو زمان انتقاض يقينه يقين آخر؟ و مجرد كونه زمان الشك في حدوثه أو حدوث غيره

\*\*\*\*\*

(١). هذا معادل لقوله: «فان كانا مجهولى التاريخ» فالأولى أن يقال: «و ان كان أحدهما معلوم التاريخ و الآخر مجهوله» و كيف كان فقد أشار بهذه العبارة إلى المقام الثانى المتضمن لمباحث الحادئين المعلوم تاريخ أحدهما، كما إذا علم بتاريخ الموت و أنه يوم السبت و شك فى تاريخ الإسلام و أنه يوم الجمعة أو يوم الأحد

=====

لا يجدى فى إمكان الجرّ إلى هذا الزمان بعد كونه زمان انتقاض يقينه كما هو واضح.

و حيث اتضح ذلك نقول: ان المقام من هذا القبيل، فإذا شك فى حياه الوارث أو إسلامه إلى زمان موت المورث مع العلم بهما و جهل تاريخهما كان منشأ الشك كلا الأمرين أى الشك فى أصل بقاء حياه الوارث أو عدم إسلامه فى الزمان الثانى، و الشك فى حيثه مقارنة بقاء المستصحب و لو تعبدا فيه لزمان موت المورث بلحاظ تردد حدوثه بين الزمانين.

و قد عرفت عدم جريان الاستصحاب فى مثله على وجه يجدى فى ترتيب الأثر المرتب على البقاء المقارن لزمان وجود الغير، لأن ما يمكن جرّه بالاستصحاب إنما هو جرّ عدم إسلام الوارث أو حياته إلى الزمان المتأخر عن زمان يقينه الذى هو الزمان الثانى.

و لكنه لا- يثمر فى تطبيق كبرى الأثر على المورد، لعدم إحراز كون البقاء التبعدى مقارنا مع زمان وجود الغير. و ما يثمر فى التطبيق إنما هو جرّ المستصحب إلى الزمان الثالث، و هو ممتنع، لأنه زمان انتقاض اليقين بكل واحد منهما بيقين آخر، فكيف يمكن جرّ المستصحب إلى مثل هذا الزمان الذى هو زمان انتقاض يقينه.

هذا محصل ما أفاده (قده) ثم تعرض لبعض المناقشات و الجواب عنه، و قال فى آخره: «فتدبر فيما قلناه بعين الإنصاف، فانه دقيق و بالقبول حقيق» (١) فراجع تمام كلامه قدس الله نفسه الزكيه و جزاه عن العلم و أهله خير الجزاء.

و عليه فالمانع من جريان الاستصحاب فى المجهولين هذا، لا ما أفاده الماتن.

أيضا (١) إما أن يكون الأثر المهم مترتبا على الوجود الخاص من المقدم أو المؤخر أو المقارن (٢)، فلا إشكال في استصحاب عدمه (٣) لو لا

و محصله: أن ما تقدم في مجهولى التاريخ من الصور جار هنا، لأن الأثر الشرعى تاره يترتب على وجود أحدهما أو كليهما محموليا بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن، و أخرى يترتب على اتصاف أحدهما أو كليهما بإحدى تلك الصفات بنحو الوجود النعتى، و ثالثه يترتب على عدم أحدهما فى زمان الآخر بنحو العدم المحمولى، و رابعه يترتب على عدم أحدهما فى زمان الآخر بنحو العدم النعتى، فالصور أربع نتعرض لأحكامها عند تعرض المصنف (قده) لها.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كمجهولى التاريخ، فان الصور المتصوره هناك تتصور هنا أيضا.

(٢). هذا إشاره إلى الصورة الأولى و هى كون الأثر الشرعى مترتبا على الوجود الخاص المحمولى الذى هو مفاد كان التامه، كما إذا كان إرث الوارث من الميت المسلم مترتبا على إسلامه بوجوده الخاص، و هو تقدمه على موت المورث، حيث إن إرثه مترتب على إسلامه فى زمان حياه المورث لا على إسلامه فى زمان موت المورث، فلا مانع من استصحاب عدمه إلى زمان موت المورث، إذ المفروض عدم أثر للحادث الآخر حتى يجرى فيه الاستصحاب و يعارضه.

(٣). هذا إشاره إلى حكم الصورة الأولى و هى كون الأثر مترتبا على وجود أحد الحادثين محموليا بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن، و حاصله:

جريان الاستصحاب عدمه الخاص و إن كان تاريخ حدوثه معلوما. إذ لا منافاه بين العلم بوجوده المطلق و عدم العلم بوجوده الخاص المسبوق بالعدم الذى هو مورد الاستصحاب كما مر فى إسلام الوارث، فان المعلوم هو إسلام الوارث يوم الجمعة، و أما وجود الإسلام قبل القسمه فغير معلوم، و لا مانع من استصحاب عدمه، و به يرتفع موضوع الأثر، لفرض موضوعيه الوجود الخاص من الإسلام للأثر، و باستصحاب عدمه الأزلى ينتفى موضوع الأثر.

و حيث كان المقتضى لجريان الأصل موجودا فلا بد أن يكون المانع منه هو

المعارضه المتوقعه على كون الأثر للطرفين، أو لوصفين فى طرف واحد كما سيظهر.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى كون الأثر مرتباً على وجود كل من الحادثين محمولياً بنحو خاص من التقدم و التأخر و التقارن كإسلام الوارث قبل القسمة، و القسمة قبله، حيث ان لكل منهما متقدماً على الآخر أثراً شرعياً، فان الإسلام قبل القسمة يوجب إرث المسلم عن الميت المسلم منفرداً إن لم يكن أحد فى مرتبته، و مشاركاً إن كان وارث آخر فى مرتبته. و كذا القسمة قبل الإسلام، فانها توجب ملكيه المقتسمين من دون مشاركته من يسلم معهم بعد القسمة، فانه يجرى الاستصحاب فى عدم الإسلام فى الزمان الواقعى للقسمة و بالعكس، و يسقط بالتعارض، إذ المفروض ترتب الأثر على وجود كل منهما متقدماً على الآخر.

(٢). يعنى: فى طرف الحادث الآخر كما عرفت فى مثال الإسلام و القسمة.

(٣). معطوف على «طرف» و ضميره راجع إلى «أحدهما» يعنى: لو لا المعارضه باستصحاب العدم الجارى فى الحادث الآخر، أو الجارى فى حادث واحد باعتبار ترتب الأثر على وجوده بنحوين من التقدم على الحادث الآخر و تأخره عنه بحيث يكون ذا أثر شرعى بكلا نحويه من التقدم و التأخر، فالمراد معارضه استصحاب العدم فى نحوين من أنحاء حادث واحد كالتقدم و ضديه.

و الأولى فى إفاده هذا المعنى أن يقال: «لو لا المعارضه باستصحاب العدم فى بعض أنحاء أو فى الحادث الآخر».

و كيف كان فالاستصحاب يجرى فيه و يسقط بالتعارض، كالملاقاه المتنجس للماء، فانها قبل الكريه تنجس الماء، و بعدها تطهر المتنجس، فالملاقاه بكلا وصفيهما و هما التقدم و التأخر ذات أثر شرعى، و هو انفعال الماء أو طهاره المتنجس.

و عليه فتعارض الاستصحابين يكون فى صورتين:

إحدهما: ما إذا ترتب الأثر على وجود كل من الحادثين بنحو خاص.

كما تقدم (١)، و إما (٢) يكون مترتبا على ما إذا كان متصفا بكذا (٣) فلا مورد للاستصحاب أصلا لا في مجهول التاريخ و لا في معلومه كما لا يخفى، لعدم (٤) اليقين بالاتصاف به سابقا منهما.

ثانيتها: ما إذا ترتب الأثر على أكثر من وصف واحد من التقدم و أخويه في أحد الحادثين.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: في مجهولى التاريخ، حيث قال: «بخلاف ما إذا كان الأثر لوجود كل منهما كذلك أو لكل... إلخ».

(٢). معطوف على قوله: «اما أن يكون الأثر» و الضمير المستتر في «يكون» راجع إلى الأثر، و هذا إشارة إلى الصورة الثانية و هى كون الأثر الشرعى مترتبا على وجود أحد الحادثين أو كليهما نعتيا كما هو مفاد «كان» الناقصه بنحو خاص من التقدم أو التأخر أو التقارن.

(٣). أى: التقدم و ضديه، و حكم هذه الصورة عدم جريان الاستصحاب فيها لا في مجهول التاريخ و لا في معلومه، لاختلال أول ركنى الاستصحاب و هو اليقين السابق فى كليهما، ضروره أنه ليس اتصافهما أو أحدهما بتلك الصفات متيقنا سابقا، فان الإسلام الموصوف بكونه قبل موت المورث ليس له حاله سابقه حتى يستصحب، من غير فرق فى ذلك بين معلوم التاريخ و مجهوله، بداهه أن العلم بحدوث معلوم التاريخ إنما هو بالنسبه إلى الزمان كيوم الجمع، و أما بالإضافه إلى تقدمه على الحادث الآخر فهو مشكوك فيه و لا يقين بذلك، و المفروض أنه هو الملحوظ هنا.

(٤). تعليل لقوله: «فلا مورد للاستصحاب أصلا» و قد عرفت توضيحه، و ضمير «به» راجع إلى «بكذا» المراد به أحد الأوصاف من التقدم و التأخر و التقارن، و ضمير «منهما» راجع إلى مجهول التاريخ و معلومه.

و بالجمله: فإذا علم بموت الأب يوم الجمع و لم يعلم زمان موت الابن و أنه

ص: ٦٣٧

و إما (١) يكون مترتبا على عدمه الذى هو مفاد ليس التامه فى زمان الآخر (٢)، فاستصحاب العدم (٣) فى مجهول التاريخ منهما كان (٤) جاريا، لاتصال (٥) زمان شكه «-» بزمان يقينه،

كان يوم الخميس أو يوم السبت، و المفروض أن موت كل منهما متصفا بتقدمه على موت الآخر مما يترتب عليه الأثر الشرعى، و موت كل منهما بهذا الوصف ليس له حاله سابقه فلا يجرى فيه الاستصحاب، فعدم جريان الاستصحاب فيهما إنما هو لفقدان ركنه، لا لوجود المانع و هو التعارض.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «و إما يكون» و هو إشاره إلى الصوره الثالثه، و هى كون الأثر الشرعى مترتبا على عدم أحد الحادثين محموليا الذى هو مفاد «ليس» التامه فى الزمان الواقعى للآخر، و ضمير «عدمه» راجع إلى «أحد الحادثين».

(٢). قيد لقوله: «عدمه» أى: عدمه الكائن فى زمان الحادث الآخر.

(٣). هذا إشاره إلى حكم الصوره الثالثه و هو جريان استصحاب العدم فى مجهول التاريخ دون معلومه.

أما جريانه فى مجهول التاريخ فلتحقق ركنى الاستصحاب من اليقين السابق و الشك اللاحق فيه مع وجود شرطه و هو اتصال زمان الشك بزمان اليقين، مثلا- إذا كانت قسمه التركه يوم الأربعاء معدومه يقينا، و شك فى تحققها يوم الخميس أو يوم الجمعة، و علم بوجود الإسلام يوم الجمعة و بعدمه قبله، فحينئذ يتصل زمان الشك فى القسمه و هو يوم الخميس بزمان اليقين بعدمها أعنى يوم الأربعاء، فلا مانع من استصحاب عدمها إلى يوم الجمعة. و هذا مختار الشيخ (قده) أيضا، حيث انه ذهب إلى جريان الاستصحاب فى مجهول التاريخ.

(٤). خبر «فاستصحاب» و ضمير «منهما» راجع إلى «الحادثين».

(٥). تعليل لجريان الاستصحاب فى مجهول التاريخ، و قد عرفت توضيح

=====

(-). أورد عليه سيدنا الأستاذ (قده) «بأن شبهه عدم الاتصال جاريه فى جميع

اتصال زمان شك الحادث المجهول التاريخ بزمان يقينه. و أما عدم جريانه في المعلوم التاريخ فلما سيأتي.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: يجرى الاستصحاب فى المجهول التاريخ دون المعلوم التاريخ، فكلمه «دون» بمعنى «لا» و هو عطف على «فى مجهول التاريخ» و الأولى أن يقال: «فى مجهول التاريخ منهما دون معلومه كان جاريا».

(٢). تعليل لعدم جريان الاستصحاب فى المعلوم التاريخ، و محصله: انتفاء ثانى ركنى الاستصحاب و هو الشك فى البقاء فى عمود الزمان فيه، و ذلك لأن الإسلام فى المثال قبل يوم الجمعه معلوم العدم، و فى يوم الجمعه معلوم الحدوث، و مع العلم بكل من زمانى عدمه و وجوده لا يتصور فيه الشك حتى يجرى فيه الاستصحاب. و ضمير «فيه» راجع إلى «معلومه».

(٣). يعنى: فى شىء من الأزمنه التفصيليه، لأن زمان تاريخ الحادث المجهول لا يخلو إما أن يكون قبل تاريخ المعلوم أو بعده أو مقارنا له. فان كان قبله فعدم المعلوم مقطوع به، و إن كان بعده أو مقارنا له فوجوده مقطوع به لا مشكوك فيه، فلا شك فى عدم المعلوم فى زمان حدوث المجهول بنحو التطبيق على أحد الأزمنه.

(٤). يعنى: و إنما الشك فى الحادث المعلوم التاريخ لا يتصور إلا بإضافه زمانه

=====

موارد العلم الإجمالى بالانتقاض، و منها المقام، حيث ان مجهول التاريخ لَمَّا كان معلوم الوجود المردد بين ما قبل معلوم التاريخ و ما بعده كان زمان الشك فى عدمه و هو زمان حدوث معلوم التاريخ غير محرز الاتصال بزمان اليقين به، لاحتمال انفصاله عنه بزمان اليقين بوجوده»(١).

لكنك عرفت فى مجهولى التاريخ أن المستصحب ليس هو الواقع، بل وجوده المشكوك بوجود نفس الشك، و لا- يحتمل الفصل باليقين التقديرى، فراجع.

إلى الحادث الآخر، حيث انه لم يعلم أن الإسلام الحادث يوم الجمعة هل تحقق قبل زمان القسمه أو بعدها، فالشك في معلوم التاريخ يكون بالإضافة إلى عدمه المضاف إلى حادث آخر، لا إلى عدمه الاستقلالي الذي لا شك فيه، و لذا قال:

«لانتفاء الشك فيه في زمان» و غرضه من قوله: «و انما الشك فيه... إلخ» بقرينه نفي الشك عن عدمه المطلق هو الإشارة إلى نحوين من إضافه عدم معلوم التاريخ إلى الحادث الآخر، و هما: كون عدم ملحوظا محموليا و هو مفاد ليس التامه، و كونه ملحوظا نعتيا و هو مفاد ليس الناقصه، و هذه هي الصوره الرابعه أعنى كون عدم نعتيا.

و بالجملة: فلم يذكر الصوره الرابعه صريحا، و إنما ذكرها بعنوان عام و هو عدم المضاف إلى حادث آخر الشامل للصوره الرابعه و هي عدم النعتي و الثالثه و هي عدم المحمولي.

فان لوحظ هذا عدم المضاف محموليا بأن يكون عدمه بنحو خاص من التقدم على الحادث الآخر و تأخره عنه أو مقارنته له موضوعا للحكم الشرعي جرى الاستصحاب فيهما، لكن يسقط بالتعارض.

و إن لوحظ هذا عدم نعتيا بأن يكون متصفا بوصف التقدم أو ضديه، فلا يجرى فيهما الاستصحاب، لعدم اليقين السابق بهذا الاتصاف.

=====

(-). قيل: ان المراد ب «يأضاه زمانه... إلخ» بيان خصوص صوره اتصاف المعلوم التاريخ بزمان المجهول التاريخ. لكنه خلاف الظاهر، حيث إن إضافه زمانه إلى زمان الآخر تصدق على كل من الاتصاف و عدمه، فان الشك فيه في كلا الموردين يكون في قبال عدم الشك في الحادث المعلوم بالإضافة إلى الأزمنه التفصيليه.

و بالجملة: فالشك سواء أ كان بنحو الاتصاف الذي هو مفاد النعتيه أم بنحو آخر كما هو مفاد المحموليه يكون في مقابل نفي الشك في الأزمنه التفصيليه، فإرادته



و قد عرفت (١) جريانه فيهما (٢) تاره و عدم جريانه كذلك (٣) أخرى.

فانقدح (٤) أنه لا فرق بينهما كان الحادثان مجهولي التاريخ أو كانا

\*\*\*\*\*

(١). أشار بهذا إلى أحكام صور الحادثين المعلوم تاريخ أحدهما دون الآخر.

(٢). أى: فى الحادثين المعلوم تاريخ أحدهما فيما إذا كان الأثر مترتبا على وجود كل منهما محموليا بنحو خاص من التقدم و ضديه، فان الاستصحاب يجرى فيهما، لكنه يسقط بالتعارض.

(٣). أى: فى الحادثين اللذين يترتب الأثر على وجودهما أو عدمهما نعتيا، فان عدم جريانه حينئذ إنما هو لأجل عدم اليقين السابق بهذا الاتصاف، فأول ركنى الاستصحاب فيهما مفقود.

(٤). هذا حاصل أبحاث الحادثين من مجهولى التاريخ و المختلفين، و تعريض بشيخنا الأعظم (قده) حيث إنه اقتصر فى مجهولى التاريخ على جريان أصله العدم فيهما، و لم يفصل بين كيفية موضوعيتهما للأثر الشرعى من حيث الوجود المحمولى و النعتى، و كذا العدم بمفاد ليس التامه و الناقصه، مع أنه لا بد من جريان الاستصحاب فى أحدهما بلا مانع إذا ترتب الأثر عليه فقط دون الحادث الآخر، و دون ترتب الأثر على نحو آخر من أنحاء ذلك الحادث، و إلا يجرى الاستصحاب فيهما أو فى نحوى ذلك الحادث و يسقط بالتعارض، فإطلاق كلامه فى جريان أصله العدم فى مجهولى التاريخ لا يخلو من الغموض.

و اقتصر (قده) أيضا فى الحادثين المجهول تاريخ أحدهما دون الآخر على جريان أصل العدم فى المجهول دون المعلوم، مع أنك قد عرفت التفصيل بين ترتب الأثر على وجود خاص من التقدم و ضديه محموليا، و بين ترتب الأثر على الوجود الخاص نعتيا، بجريان الاستصحاب فى الأول دون الثانى.

=====

صوره الاتصاف فقط من العبارة المذكوره تكون بلا قرينه، فإضافه الحادث المعلوم التاريخ إلى زمان المجهول التاريخ تكون تاره بنحو العدم المحمولى و أخرى بنحو العدم النعتى.

مختلفين، و لا بين (١) مجهوله و معلومه فى المختلفين (٢) فيما (٣) اعتبر فى الموضوع خصوصيه ناشئه من إضافه أحدهما إلى الآخر بحسب

و غرض المصنف (قده) بيان اختلاف وجه عدم جريان الاستصحاب فى الحادثين أو أحدهما من مجهولى التاريخ و المختلفين، و هو أحد أمور ثلاثه:

أولها: اختلال أول ركنى الاستصحاب أعنى اليقين السابق فيما إذا كان الأثر مترتبا على اتصاف الحادث بالعدم فى زمان حدوث الآخر.

و ثانيها: اختلال شرطه و هو إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين فيما إذا ترتب الأثر على أحد الحادثين محموليا فى زمان الآخر.

و ثالثها: وجود المانع و هو التعارض فيما إذا كان كل من الحادثين موضوعا للأثر، أو كان أحدهما لأكثر من وصف واحد من التقدم و ضديه موضوعا للحكم على ما تقدم مفصلا. و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «بينهما» راجع إلى الحادثين.

و الأولى بإيجاز العبارة و سلاستها أن يقال: «لا فرق بين كون الحادثين مجهولى التاريخ و مختلفيه».

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «بينهما» يعنى: لا فرق فى أحكام الحادثين بين مجهولى التاريخ و مختلفيه.

(٢). أى: المختلفين من حيث العدم المحمولى و النعتى، فيجربى الأصل فى المعلوم و المجهول إذا أخذ العدم فيهما محموليا، و لا يجربى فى شىء منهما إذا أخذ العدم فيهما نعتيا. نعم بينهما فرق من هذه الحثيه، و هى: ما إذا لوحظ العدم فى زمان الآخر من دون إضافه خصوصيه التقدم أو أحد ضديه، حيث ان الأصل فى هذه الصوره يجربى فى المجهول دون المعلوم، لانتفاء الشك كما أفاده.

(٣). متعلق ب «لا- فرق» يعنى: لا- فرق بين الحادثين مطلقا فيما إذا اعتبر فى الموضوع خصوصيه كالتقدم و ضديه و شك فى تلك الخصوصيه، فان كانت تلك الخصوصيه بنحو الاتصاف و النعتيه لا يجربى فيها الاستصحاب، و إن لم تكن بنحو الاتصاف جربى فيها الاستصحاب.

الزمان من التقدم (١) أو أحد ضديه و شك فيها (٢) كما لا يخفى.

كما انقدح أنه (٣) لا مورد للاستصحاب

\*\*\*\*\*

(١). بيان لقوله: «خصوصيه» و المراد ب «ضديه» هو التأخر و التقارن.

(٢). أى: فى الخصوصيه و هى التقدم أو أحد ضديه، و قد عرفت أن تلك الخصوصيه يختلف حكم الاستصحاب من حيث جريانه فيها و عدمه باختلاف لحاظ تلك الخصوصيه من حيث المحموليه و النعتيه.

و حاصل مراده (قده) أن ما ذكر من جريان الاستصحاب و عدمه فى الشك فى الخصوصيه المأخوذه فى الموضوع جار فى الحادثين مطلقا من مجهولى التاريخ و المختلفين. و ضمير «ضديه» راجع إلى «التقدم».

(٣). الضمير للشأن، و قد أشار بهذا إلى أن حكم تعاقب الحالتين المتضادتين العارضتين لشخص واحد كالطهاره و الحدث، و الطهاره و النجاسه حكم الحادثين اللذين يترتب الأثر على العدم المحمولى لأحدهما فى زمان الآخر و إن افترقا موضوعا لقيام الحالتين بشخص واحد على التعاقب لا- التقارن، لامتناع وجودهما فى آن بخلاف الحادثين، لقيامهما بشخصين مع إمكان تقارنهما وجودا. و لكون الاستصحاب فى الحادثين عدما و فى الحالتين وجوديا.

و كيف كان فمحصل ما أفاده المصنف (قده) هنا هو: أنه إذا علم المكلف بصدور طهاره و حدث منه فى ساعتين، و لم يعلم المتقدم منهما و المتأخر، و شك فى الساعه الثالثه فى حالته الفعليه من الطهاره و الحدث - إذ لو حصلت الطهاره فى الساعه الأولى فقد انتقضت بالحدث الصادر فى الساعه الثانيه، فالحاله الفعليه هى الحدث، و لو تحقق الحدث فى الساعه الأولى فالحاله الفعليه هى الطهاره - فلا يجرى الاستصحاب فى بقاء شىء من هاتين الحالتين، لعدم إحراز اتصال زمان اليقين بحدوثهما بزمان الشك فى بقائهما، و ذلك لأن زمان الشك فى بقائهما فى المثال و هو الساعه الثالثه لا يجرى فيه استصحاب الطهاره إلا إذا كان زمان اليقين بحدوثها الساعه الثانيه حتى يتصل زمان اليقين بحدوثها بزمان الشك فى بقائها،

أيضا (١) فيما تعاقب حالتان متضادتان (٢) كالطهارة و النجاسة (٣) و شك في ثبوتهما «-» و انتفائهما (٤)، للشك (٥) في المقدم و المؤخر منهما، و ذلك (٦)

فإذا كان زمان اليقين بحصول الطهارة الساعه الأولى انفصل زمان الشك عن زمان اليقين، لتخلل اليقين بالضد و هو الحدث بين الساعه الأولى و الثالثه، و مع هذا الاحتمال لم يحرز اتصال زمان الشك بزمان اليقين في شىء من الحالتين، فلا- يجرى الاستصحاب في بقاء شىء منهما.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كعدم مورديه الحادثين للاستصحاب.

(٢). يستفاد من هذه الكلمه وجود القيدين المزبورين - و هما وجوديتهما و امتناع تقارنهما في الحالتين - الموجبين لتمييزهما عن الحادثين.

(٣). كالعلم بنجاسه ثوبه أو بدنه و كذا تطهيره في الساعه الأولى و الثانيه مع عدم العلم بالمتقدم منهما و المتأخر، فان الاستصحاب لا- يجرى في بقاء شىء من الطهارة و النجاسه، لما تقدم في مثال الطهارة و الحدث من عدم إحراز اتصال زمان اليقين بزمان الشك.

(٤). هذا الضمير و ضمير «ثبوتهما» راجعان إلى «حالتان».

(٥). متعلق ب «و شك» و عله له، يعنى: أن الشك في البقاء ناش من الشك في المتقدمه و المتأخره من الحالتين، إذ مع العلم بالتقدم و التأخر لا يحصل الشك في البقاء كما هو واضح، و ضمير «منهما» راجع إلى «حالتان».

(٦). تعليل لقوله: «كما انقذح» و قد عرفت أننا توضيحه بقولنا: «فلا يجرى الاستصحاب في شىء من بقاء هاتين الحالتين لعدم إحراز... إلخ».

=====

(-). الأولى أن يقال: «في بقائهما» لكون الشك فيه لا في الثبوت، إذ المفروض القطع بثبوتهما، و الشك إنما يكون في بقائهما و ارتفاعهما. كما أن الأنسب أن يقال: «و شك في بقاء واحد منهما لا بعينه و ارتفاعه» إذ ليس الشك في بقائهما معا، كيف؟ و هما ضدان يمتنع اجتماعهما، بل يعلم إجمالا ببقاء أحدهما و ارتفاع الآخر، و الشك يتعلق بخصوصيه إحدى الحالتين بقاء.

لعدم إحراز الحاله السابقه المتيقنه المتصله بزمان الشك في ثبوتها (١) و ترددها (٢) بين الحالتين،

\*\*\*\*\*

(١). أى: في ثبوت الحالتين و المراد به الشك في بقائهما، فالتعبير به أولى من التعبير بثبوتهما.

و كيف كان فتوضيح عدم إحراز اتصال زمان اليقين السابق بزمان الشك اللاحق هو: أنه لو كان حدوث الطهاره في الساعه الثانيه كان زمان اليقين بها متصلًا بزمان الشك في بقائها و هى الساعه الثالثه، و لو كان حدوثها في الساعه الأولى لم يكن زمان اليقين بحدوثها متصلًا بالساعه الثالثه التى هى زمان الشك في بقائها، لتخلل الساعه الثانيه التى هى ظرف حصول الحدث بين الساعه الأولى و الثانيه، فدوران زمان اليقين بحصول الطهاره بين الساعه الأولى و الثانيه أوجب الشك في اتصاله بزمان الشك في بقائها، و مع عدم إحراز الاتصال لا يجرى الاستصحاب لا أنه يجرى و يسقط بالتعارض.

و بهذا التقريب ظهر الفرق في المانع عن جريان الاستصحاب بين المقام و الحادثين، ضروره كون المانع في الحادثين عدم إحراز اتصال زمان الشك في كل منهما بزمان اليقين، لأن المتيقن كان مثلاً عدم كل من الإسلام و الموت يوم السبت، و تردد حدوث كل منهما بين يومى الأحد و الاثنين، فزمان المتيقن معلوم و زمان الشك في البقاء غير معلوم. و لكن في الحالتين المتعاقبتين يكون المانع عدم إحراز اتصال زمان المتيقن بزمان المشكوك، لأن ظرف الشك هو الساعه الثالثه مثلاً، و يدور أمر المتيقن بين حدوثه في الساعه الأولى و الثانيه.

و على كل حال فمناطق الإشكال في الجميع عدم إحراز اتصال زمانى اليقين و الشك، و عدم إحرازه ملازم للشك في صدق الإبقاء الذى هو موضوع التعبد الاستصحابى.

(٢). معطوف على «عدم» و ضميره راجع إلى «الحاله» و مفسر لقوله:

«لعدم إحراز... إلخ» يعنى: أن وجه عدم إحراز الاتصال المزبور هو تردد

ص: ٦٤٥

و أنه (١) ليس من تعارض الاستصحابين، فافهم و تأمل في المقام، فإنه دقيق «-» .

الحاله السابقه المتيقنه بين الحالتين، حيث ان الحاله المعلومه المتحققه في الساعه الثانيه مرده بين الحالتين و هما الطهاره و الحدث، أو الطهاره و النجاسه، و لأجل هذا التردد لا يحرز اتصال زمان اليقين بزمان الشك.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «أنه» في قوله: «كما انقذح أنه» و ضمير «أنه» للشأن و يمكن أن يكون راجعا إلى تعاقب الحالتين، يعنى: و كما انقذح أن تعاقب الحالتين ليس من تعارض الاستصحابين كما نسب إلى المشهور.

و الوجه في عدم كونه من تعارض الاستصحابين: أن التعارض في رتبه المانع المتأخره عن الشرط، و المفروض في تعاقب الحالتين عدم إحراز شرط جريان الاستصحاب و هو اتصال زمان الشك بزمان اليقين فيهما، و بدون إحراز الشرط لا يجريان، فلا تصل النوبه إلى جريانه فيهما و سقوطه بالتعارض، بل تجرى هنا قاعده الاشتغال المقتضيه لوجوب الغسل أو الوضوء، لتوقف العلم بفرغ الذمه عن التكليف المشروطه بالطهاره على ذلك.

=====

(-). لا يخفى أنه بناء على كون معنى نقض اليقين بالشك عدم تخلل اليقين بالخلاف بينهما - إذ مع تخلله يندرج المورد في نقض اليقين باليقين لا بالشك - لا يجرى الاستصحاب بدون إحراز الاتصال المزبور، لعدم إحراز موضوعه، فلا وجه للتشبه بعموم دليله كما اتضح ذلك في توارد الحالتين.

و الظاهر أنه ليس من قبيل تعاقب الحالتين مسأله تردد حيض المرأه مع العلم بكونه ثلاثه أيام بين كونه في أول الشهر و بين أن يكون في الثلاثه الثانيه أو الثالثه أو غيرهما من الثلاثات، فان استصحاب عدم الحيض يجرى فيما عدا الثلاثه الأخيره من الشهر، لكون مجموع ما عدا هذه الأخيره أزمه الشك في انتقاض عدم الحيض، و هي متصله بزمان اليقين بعدم الحيض و هو ما قبل هذا الشهر، ضروره عدم حصول اليقين بالحيض قبل الثلاثه الأخيره، فشرط جريان الاستصحاب و هو

ص: ٦٤٤

إحراز الاتصال موجود فى جميع تلك الثلاثات وجدانا.

نعم لا- مجال لجريان الاستصحاب فى الثلاثه الأخيره، للعلم الإجمالى بانتقاض عدم الحيض إما فيها و إما فى إحدى الثلاثات المتقدمه، فان هذا اليقين بانتقاض مانع عن التعبد الاستصحابى بقاء عدم الحيض فى خصوص الأخيره دون ما قبلها، لخلوها عن العلم بانتقاض حين جريان الاستصحاب فيها. فالميزان فى جريان الاستصحاب هو عدم تخلل اليقين بالخلاف بين زمانى اليقين و الشك، إذ مع تخلله يندرج فى نقض اليقين باليقين، و يخرج عن مورد الاستصحاب. و فى مثال الحيض لا- يحصل اليقين بالخلاف إلا فى الثلاثه الأخيره دون ما قبلها.

و بالجملة: فالشك فى تحقق الحيض من أول الشهر مستمر إلى الثلاثه الأخيره من دون حصول العلم بخلافه، فأزمنه الشك - و هى ما عدا الثلاثه الأخيره - متصله بزمان القطع بعدم الحيض، و هذا الاتصال محرز وجدانا، إذ ليس الشك فى انتقاض عدم الحيض فى تلك الأزمنه إلا بدويا.

فالمتحصل: أن مقياسه الحاليتين و هما الحدث و الطهاره بمسأله استصحاب عدم الحيض فى جريان الاستصحاب كما فى تقاريرات بحث سيدنا الفقيه الأعظم الأصفهانى (قده) «لم يظهر لها وجه، لما عرفت من تخلل القطع بين زمانى القطع و الشك فى الحاليتين المانع عن إحراز الاتصال الذى هو شرط جريان الاستصحاب على ما أفاده الماتن، بخلاف مسأله الحيض، لعدم تخلل القطع بالخلاف فيها حين جريان الاستصحاب.

فالتتيجه: أن الاستصحاب لا يجرى فى مسأله تعاقب الحاليتين، و يجرى فى مثال الحيض المتقدم.

و كيف كان فلما كانت المسأله فقيهه فلا بأس بالتعرض لها إجمالاً تبركا و تزيينا للأصول بها، فنقول و به نستعين:

مسأله: إذا علم المكلف بوضوء و نوم أو غيره مما ينقض الوضوء من موجبات الحدث الأصغر، فله صور: إحداها: أن يكون تاريخ كليهما مجهولا، ثانيها: أن يكون تاريخ الوضوء مجهولا و تاريخ الحدث معلوما، ثالثها:

أن يجهل تاريخ الحدث و يعلم تاريخ الوضوء. و الحصر في هذه الثلاثه عقلى، إذ لا يعقل العلم بتاريخ كليهما مع الشك في التقدم و التأخر، و تسمى هذه الصور الثلاث بتعاقب الحالتين تاره و تواردهما أخرى، و لا يختص هذا البحث بمسأله الوضوء و الحدث، بل يجرى في كثير من أبواب الفقه، نظير العلم بملاقاه الماء للنجاسه مع العلم بحدوث الكريه و الشك في المتقدم منهما و المتأخر. و العلم بالجنابه و الغسل مع الشك في التقدم و التأخر. و العلم بتحقق العقد من ولئين في النكاح أو غيره مع الشك المزبور. و العلم بموت المتوارثين مع الشك المذكور. و صلاه الرّجل و المرأه متحاذيين مع العلم بعدم تقارنهما و الشك في المتقدم و المتأخر بناء على مانعيه محاذاتهما، إلى غير ذلك من النظائر.

و كيف كان ففي الصورة الأولى و هى الجهل بتاريخهما أقوال:

أحدها - و «هو المشهور» كما فى الروضه، و «هو المشهور قديما و حديثا» كما فى طهاره الشيخ الأعظم (قده) و «المنسوب إلى الأصحاب» المشعر بالإجماع كما عن الذكرى - وجوب التطهير لما يأتى به مما يشترط فيه الطهاره، لا لإعاده ما أتى به، لعدم الحاجه إلى إعادته بعد تصحيحه بقاعده الفراغ إذا حدث هذا الشك بعد الفراغ عنه. و الظاهر المصرح به فى بعض الكلمات أن الحكم المزبور المشهور و هو وجوب التطهير مطلق يشمل كلتا صورتى العلم بالحاله السابقه على الحالتين و الجهل بها.

و هذا هو الأقوى، من غير فرق فى ذلك بين شرطيه الطهاره و مانعيه الحدث، ضروره أن اليقين بفراغ الذّمّه منوط بإحراز ماله دخل فى المأمور به سواء أ كان ذلك شرطا له أم مانعا عنه، فلا بد من إحراز كل من الشرط و عدم المانع و لو بالأصل.



و بالجملة: فمقتضى قاعده الاشتغال عقلا هو لزوم الإحراز المزبور بعد انسداد باب الاستصحاب فى كل من الطهارة و الحدث ذاتا فى مجهولى التاريخ كما هو الأصح على ما تقدم و هو خيره المصنف و المحقق العراقى و غيرهما، أو عرضا بسبب المعارضه كما هو مختار الشيخ الأعظم و غيره، أو إنكار حجيه الاستصحاب رأسا كما هو مذهب بعض.

فلا-وجه للاكتفاء بالشك فى الطهارة فى صحه المشروط بالطهارة أو عدم الحدث بعد اليقين بالاشتغال المذى يقتضى لزوم تحصيل العلم بالفراغ.

فلا يصغى إلى دعوى جواز الاكتفاء بالشك فى الطهارة فى صحه المشروط بها استنادا تاره إلى: قاعده المقتضى و المانع. إذ فيها أولًا: أجنبيه المقام عن تلك القاعده، لأن موردها هو الشك فى وجود المانع، لا القطع به، حيث ان المفروض هنا حصول العلم بوجود المقتضى و المانع معا، بل لنا أن نعكس الأمر و نقول: ان المقتضى لعدم جواز الدخول فى المشروط بالطهارة و هو اليقين بالحدث موجود، و المانع و هو الطهارة مشكوك فيه.

و ثانيا: بعد تسليم صغويه المقام لتلك القاعده عدم الدليل على اعتبارها كما بيناه فى ذيل أولى صحاح زراره.

و أخرى إلى: إدراجه فى مسأله العلم بالطهارة و الشك فى الحدث التى يجرى فيها استصحاب الطهارة. و ذلك لما فيه من معارضته على تقدير جريانه بمثله و هو استصحاب الحدث، إذ المفروض كونه معلوم الحدوث مشكوك البقاء كالطهارة.

و ثالثه إلى: الأخذ بالحاله الأصلية و هى الطهارة، إذ بعد تعارض الاستصحابين و تساقطهما يرجع إلى تلك الحاله الأصلية، فلا يجب التطهير لما يأتى به من المشروط بالطهارة، و ذلك لأن المرجع بعد تساقط الأصلين أصل ثالث لا الحاله الأصلية الساقطه، ضروره أنه بعد سقوطها يحتاج عودها إلى سبب جديد، لكونها حينئذ من الحوادث المحتاجه إلى العله على ما يقتضيه نظام العله و المعلول، و كذا

الحال فى الحدث إذا فرض كونه هو الحال الأصيله، فان عوده بعد سقوطه منوط بعله جديده.

و عليه فالأصل الثالث الذى يرجع إليه على كل حال هو قاعده الاشتغال القاضيه بلزوم التطهير لما يشترط فيه الطهاره لا أصاله البراءه، لكون مجراها الشك فى الشرطيه لا فى وجود الشرط، و لا أدله الشرطيه كقوله تعالى: (إذا قمتم إلى الصلاه فاغسلوا وجوهكم) الآيه، لكون موردها هو المحدث، و المفروض أنه مشكوك فيه، فالتثبت بها يندرج فى التمسك بالدليل فى الشبهه الموضوعيه كما لا يخفى.

هذا بالنسبه إلى ما يشترط فيه الطهاره.

و أما الأحكام المترتبه على المحدث كحرمه الدخول فى المساجد و حرمه قراءه العزائم فتجرى فيها البراءه، لكون الشك فيها فى نفس الحكم، بخلاف المشروط بالطهاره، فان الشك فيه فى المكلف به، و المرجع فيه قاعده الاشتغال.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أن المشهور المنصور هو القول بوجوب التطهير لكل ما يشترط فيه الطهاره، لقاعده الاشتغال.

ثانيها: ما عن المعبر و جامع المقاصد بل المنسوب إلى المشهور بين المتأخرين من التفصيل بين الجهل بالحاله السابقه على الحاليتين و العلم بها، بوجوب التطهير فى الأول و الأخذ بصد الحاله السابقه فى الثانى.

و الوجه فى الأول ما مر فى القول الأول من قاعده الاشتغال، و فى الثانى العلم بانتقاض اليقين السابق على الحاليتين باليقين بالصد، إذ لو كان هو اليقين بالطهاره فقد انتقض باليقين بالحدث، و الشك فى انتقاض هذا اليقين بالطهاره، فيستصحب الحدث، أو يستصحب الطهاره فى صورته كون الحاله السابقه على الحاليتين هى الحدث.

و بالجملة: فشرط جريان استصحاب الضد موجود، فيجرى فيه بلا معارض، إذ لا يجرى الاستصحاب فى نفس الحاله السابقه، للعلم بانتقاضها، كما لا يجرى

فى مثلها، لاحتمال تعاقب المتجانسين، و ذلك لعدم العلم بثبوتها، لإمكان عدم تعاقبهما، فأول ركنى الاستصحاب و هو اليقين بالثبوت منتف.

و مرجع هذا القول إلى اليقين بإحدى الحالتين و الشك فى انتقاضها، فلو كانت الحاله السابقه على الحالتين هى الحدث جرى استصحاب ضده و هو الطهاره، و كذا العكس، فيخرج عن مسأله اليقين بالحالتين و الشك فى المتقدم منهما و يندرج فى مسأله اليقين بإحدى الحالتين و الشك فى الأخرى، و لذا قال فى محكى الذكري بعد حكاية هذا التفصيل: «انه إن تمّ ليس خلافا فى المسأله، لرجوعه إما إلى يقين الحدث مع الشك فى الطهاره، أو إلى العكس، و البحث فى غيره» و عن كشف اللثام «الجزم بأن إطلاق الأصحاب الحكم بوجود التطهير مقيد بعدم علمه حاله قبل زمانهما، بل حكى عن المسالك تقييد عبارته الشرائع به، فتأمل».

أقول: الظاهر بطلان هذا التفصيل فى نفسه، و يلزمه عدم صحه تنزيل إطلاقات الأصحاب الحكم بوجود التطهير على من لم يعلم بحالته قبل الزمانين عليه، و عدم صحه إرجاعه إلى مسأله أخرى و هى العلم بإحدى الحالتين و الشك فى الأخرى. توضيح ذلك: أن التفصيل المزبور مبنى على كون أثر كل حاله مستندا إليها، و عدم كفايه وجود الأثر حينها و إن لم يكن مسببا عنها.

و بعبارته أخرى: الملحوظ هو الحدث المؤثر فى عدم جواز الصلاه معه، و كذا الوضوء المؤثر فى جواز الصلاه به، إذ يصح حينئذ أن يقال: ان المحدث قبل الحالتين يعلم بطروء وضوء رافع لذلك الحدث و يشك فى ارتفاعه بعروض حدث رافع للطهاره، لاحتمال عروضه بعد الحدث السابق على الحالتين، و لا أثر للحدث بعد الحدث، فتستصحب الطهاره التى هى ضد الحاله السابقه على الزمانين للقطع بثبوتها و الشك فى بقائه، هذا.

و أنت خبير بما فى هذا المبنى من الضعف، لابتناؤه على تقييد إطلاقات أدله الاستصحاب بما إذا كان أثر المستصحب مستندا إلى نفسه و ناشئا عنه حتى لا تشمل

المستصحب الذى يترتب عليه الأثر بنحو القضية الحينية. و دون إثبات هذا التقييد خرط القتاد، بل إطلاق أدلته لا يقتضى أزيد من ترتب أثر شرعى على المستصحب أداء لحق الاستصحاب الذى هو من الأصول العمليه سواء أ كان ذلك الأثر مستندا إلى نفس المستصحب و مسببا عنه أم مستندا إلى غيره.

و عليه فيجربى استصحاب الحدث، لأنه بعد وقوعه يعلم بعدم جواز الإتيان بما يشترط فيه الطهاره، و إن لم يظهر أن هذا أثر له أو للحدث الواقع قبله. و كذا يجرى استصحاب الطهاره و إن لم يعلم أن أثرها و هو جواز الإتيان بما يشترط فيه الطهاره مستند إلى نفس هذه الطهاره أو إلى ما قبلها.

إذا عرفت هذا تعرف ضعف ما عن كشف اللثام من الجزم بصرف إطلاق حكم الأصحاب إلى صورته عدم العلم بحاله قبل الزمانين. مضافا إلى: ما فى مصباح الفقيه من «ندره الجهل بحاله السابقه» فحمل إطلاق الحكم بوجوب التطهير على الجاهل بحاله قبل الحالتين تنزيل للإطلاقات على فرد نادر.

و ضعف تقييد عبارته الشرائع به كما عن المسالك. و ضعف إرجاع المقام أعنى تيقن الحالتين مع الشك فى المتقدم منهما إلى صورته تيقن إحدى الحالتين و الشك فى وجود الأخرى موضوعا و حكما.

أما الأول: فلائن المفروض فى تلك المسأله هو تيقن إحدى الحالتين و الشك فى وجود الأخرى، لا- فى تأثيرها بعد العلم بوجودها كما فى طهاره شيخنا الأ-عظم (قده). و أما المفروض فى هذه المسأله فهو اليقين بوجود كلا الحادثين و الشك فى المتقدم منهما.

و أما الثانى: فلما تقدم من أن المعتبر فى الاستصحاب هو كون المستصحب المتيقن مما يترتب عليه الأثر سواء أ كان مسببا عنه أم لا، فترتبه عليه و لو بنحو القضية الحينية كاف فى صحه استصحابه، فلا يكون تسبب الأثر عن المستصحب معتبرا فى جريان الاستصحاب. فعليه يجرى كل من استصحابى الطهاره و الحدث،

لترتب الأثر بالنحو المزبور على كل منهما، ضروره أنه بعد تحقق الطهاره يعلم بجواز فعل المشروط بالطهاره، كما أنه بعد وقوع الحدث يعلم بعدم جواز فعله.

و بالجمله: فالمستصحب هو نفس الطهاره و الحدث، لا أثرهما المسبب عنهما حتى يجرى الاستصحاب فى ضد الحاله السابقه فقط، و يحكم بالطهاره فيما إذا كانت الحاله السابقه قبل الزمانين هى الحدث، أو بالحدث فيما إذا كانت هى الطهاره، إذ لا موجب لجعل المتيقن خصوص الأثر المسبب عن الحالتين كما عرفت مفصلا.

فالمتحصل: أن المعتبر فى الاستصحاب هو وجود الأثر الشرعى عند وجود المستصحب و إن لم يكن مسببا و ناشئا عنه، فلا مانع من جريان الاستصحاب فى الحادثين مع الجهل بتاريخهما سواء علمت حالته السابقه عليهما أم لم تعلم.

نعم قد تقدم عدم جريان الاستصحاب فيهما، إما لعدم إحراز اتصال زمان اليقين بالشك كما عليه المصنف، و إما لعدم كون الشك فيهما فى الامتداد كما عليه شيخنا العراقى.

ثالثها: ما عن العلامه فى بعض كتبه من التفصيل بين الجهل بالحاله السابقه على الحادثين و بين العلم بها، بلزوم التطهير فى الأول، و الأخذ بالحاله السابقه فى الثانى، استنادا فى الثانى إلى سقوط الأصل فى الطرفين، لتكافئهما و الرجوع إلى الحاله السابقه على الحالتين.

و أورد عليه تاره: بأنه لا مجال لاستصحاب الحاله السابقه مع العلم بارتفاعها، و لذا قيل: إن إطلاق الاستصحاب عليه مسامحه. و أخرى: بأنه يحتمل تعاقب الموضوعين فى صورته كون الحاله السابقه هى الطهاره، أو تعاقب الحادثين فى صورته كونها هى الحدث، و مع هذا الاحتمال لا وجه للأخذ بالحاله السابقه.

لكن لا يرد عليه شىء من هذين الإشكاليين بعد ملاحظه كلامه فى المختلف و تبين مرامه، قال (قده) فى محكى المختلف: «إذا تيقن عند الزوال أنه نقض طهاره

و توضأ عن حدث، و شك في السابق، فانه يستصحب حاله السابق على الزوال، فان كان في تلك الحال متطهرا بنى على طهارته، لأنه تيقن أنه نقض تلك الطهارة ثم توضأ، و لا- يمكن أن يتوضأ عن حدث مع بقاء تلك الطهارة، و نقض الطهارة الثانية مشكوك فيه، فلا يزول اليقين بالشك.

و إن كان قبل الزوال محدثا فهو الآن محدث، لأنه تيقن أنه انتقل عنه إلى طهارته ثم نقضها، و الطهارة بعد نقضها مشكوك فيها.

و أنت ترى أن مفروض كلامه (قده) وقوع حالتين تؤثر كل واحده منهما في ارتفاع أثر الأخرى مع العلم بالحاله السابقه عليهما، و مرجع هذا إلى العلم بالطهارة و الشك في ارتفاعها، أو العلم بالحدث و الشك في ارتفاعه، فيخرج عن مسألتنا و هو تعاقب الحالتين.

توضيحه: أنه إذا علم بكونه أول الزوال متطهرا، ثم صدر منه وضوء و نوم مع فرض رفع كل منهما لأثر الآخر، فلا محاله يحصل له العلم بأنه متطهر فعلا، حيث ان رافعيه نومه للطهارة منوطه بوقوعه عقيب طهارته التي كانت أول الزوال، كما أن رافعيه وضوئه للحدث تقتضى وقوعه بعد النوم، فحالته الفعلية بمقتضى الاستصحاب الجارى في بقائها هي الطهارة المماثلة لحالته السابقه قبل الحالتين.

و كذا الحال فيما إذا كانت حالته السابقه على الحالتين هي الحدث، حيث ان حالته الفعلية بناء على تأثير كل منهما في رفع أثر الأخرى هي الحدث. و هذا فرع آخر لا- ربط له بمسألتنا و هي تعاقب الحالتين، و لا- ينبغي عد حكمه من أقوالها، و ذلك لخروجه عنها موضوعا، و حكمه هو الذى أفاده في المختلف بلا إشكال.

و بعد الإحاطه بفرض المسأله يظهر عدم ورود شىء من الإشكاليين على العلامه.

و يؤيد أجنبيه ما ذكره هنا عن مسأله تعاقب الحالتين بل يدل عليها أنه تعرض لهذا الفرع بعد أن اختار مذهب المشهور في تعاقب الحالتين، فيفهم أن هذا الفرع مغاير لتوارد الحالتين موضوعا و حكما. هذا بعض الكلام في الصوره الأولى و هي

=====

الجهل بتاريخ الضوء و الحدث.

و أما الصورة الثانيه - و هى الجهل بتاريخ الضوء و العلم بتاريخ الحدث و الشك فى تقدمه على الحدث و تأخره عنه - فالحكم فيها أيضا وجوب الضوء، إما لعدم جريان الاستصحاب فى المجهول التاريخ و جريان استصحاب الحدث، و إما لسقوطه بالمعارضه و وصول النوبه إلى قاعده الاشتغال القاضيه بلزوم الضوء لما يشترط فيه الطهاره.

و أما القول بعدم وجوب الضوء لأصالة تأخر الضوء، ففيه: أن أصالة التأخر معتبره بالنسبه إلى أجزاء الزمان، لأنه مقتضى الشك فى امتداد المستصحب و بقاءه الذى هو ظاهر أدله الاستصحاب، دون الشك فيه بالإضافه إلى حادث آخر، فانه لا يصدق عليه الشك فى بقاء المستصحب و امتداده، بل يصدق عليه الشك فى حدوثه قبل الحادث الآخر أو بعده، و هذا أجنبي عن مفاد أدله الاستصحاب كما لا يخفى.

و أما الصورة الثالثه - و هى العلم بتاريخ الضوء و الشك فى تاريخ الحدث - فعن المشهور جريان الاستصحاب فيها و سقوطه بالتعارض، و وجوب الضوء للمشروط بالطهاره بناء منهم على عدم الفرق بين معلوم التاريخ و مجهوله فى جريان الاستصحاب.

لكن الظاهر أنه يجرى الاستصحاب فى الضوء، فيبنى عليه، و لا يجرى فى الحدث المجهول تاريخه.

أما جريانه فى الأول فلاجتماع ركنيه فيه و هما اليقين بالحدوث و الشك فى البقاء، فان الشك يكون فى ارتفاع الضوء بالحدث، و إن كان منشأ الشك الجهل بتاريخ وقوع الحدث.

و أما عدم جريانه فى الثانى فلعدم إحراز اتصال زمان اليقين بالشك فيه، لاحتمال وقوع الحدث قبل تاريخ الطهاره، فتخلل اليقين بها بين زمانى اليقين بالحدث و الشك فيه. و عليه فيجرى استصحاب الضوء بلا مانع.

ص: ٦٥٥

: أنه قد عرفت (٢) أن مورد الاستصحاب لا بد (٣) أن يكون حكما شرعيا أو موضوعا لحكم كذلك (٤)، فلا (٥) إشكال فيما كان

التنبية الثاني عشر: استصحاب الأمور الاعتقادية

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر الذي جعله في الرسائل تاسع التنبهات هو التعرض لحال الأمور الاعتقادية من حيث جريان الاستصحاب فيها و عدمه، ثم التنبية على المناظره التي جرت بين بعض أعلام الإماميه و بعض أهل الكتاب من جريان استصحاب نبوه بعض الأنبياء السابقين عليهم السلام و بيان ما هو الحق في ذلك، و أن الأمور الاعتقادية التي منها النبوه كالأفعال الجوارحيه في جريان الاستصحاب فيها أولا.

(٢). يعنى: فى الأمر العاشر، حيث قال: «انه قد ظهر مما مر لزوم أن يكون المستصحب حكما شرعيا أو ذا حكم كذلك».

(٣). وجه اللابديه أنه لما كان الاستصحاب من الأصول العمليه الشرعيه توقف جريانه لا محاله على تحقق أمرين، أحدهما: كون المستصحب مما تناله يد تشريع الشارع من حيث انه شارع، أو موضوعا لحكم الشارع، إذ لو لم يكن كذلك لم يعد أصلا تعبديا.

ثانيهما: ترتب الأثر العملى على هذا الحكم، إذ لو لم يكن موردا لابتلاء المكلف و عمله كان التعبد به لغوا، و خرج الاستصحاب عن كونه أصلا عمليا مجعولا وظيفه للشاك في مقام العمل.

(٤). أى: شرعى، و بالجملة: فلا بد أن يكون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا له.

(٥). هذه نتیجه اعتبار كون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا له، فان الأحكام الفرعيه المتعلقة بالعمل مثال لكون المستصحب حكما شرعيا من دون فرق بين كونه نفسيا و غيريا، و استقلاليا و ضمنيا، و إلزاميا و ترخيصيا.



المستصحب من الأحكام الفرعية أو الموضوعات الصرفه الخارجيه (١) أو اللغويه (٢) إذا كانت ذات أحكام شرعيه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا مثال للموضوعات التي تترتب عليها أحكام شرعيه، و المراد بالصرفه هي الموضوعات التي لم يتصرف فيها الشارع أصلا و إن جعلها موضوعات لأحكام كالماء و الحنطه و اللحم و التمر و غيرها، في قبال الماهيات المخترعه كالصلاه و الصوم و الحج، فانها موضوعات تصرف فيها الشارع.

(٢). كما إذا فرض كون لفظ الصعيد الموضوع لجواز التيمم به حقيقه لغه في مطلق وجه الأرض، و شك في نقله إلى معنى آخر عند نزول الآيه المباركه الأمره بالتيمم بالصعيد، فانه لا مانع من استصحاب ذلك المعنى لترتيب الحكم الشرعي و هو جواز التيمم بمطلق وجه الأرض عليه. و مثل لفظ «الصعيد» ألفاظ «الآنيه و الغناء و المفازه» و غيرها إذا كان لها معان لغويه و شك في بقائها حين تشريع أحكام لها، فان استصحابها لترتيب أحكامها عليها بلا مانع. و إشكال المثبتيه إما غير لازم، لترتب الأحكام الشرعيه على نفس تلك المعاني بلا واسطه، و إما غير باطل لكون هذا الاستصحاب في أمثال هذه الموارد أصلا لفظيا، و مثبتات الأصول اللفظيه معتبره كما ثبت في محله.

كذا أفاده في حاشيه الرسائل. و حيث ان مقصوده من الاستصحاب في المعنى اللغوى عند الشك في النقل ليس هو نفس الأصل العملى المستند إلى مثل «لا تنقض» فلا مجال لتوجيه جريان الأصل في باب اللغات بما أفاده بعض المحشين من «أن استصحاب الظهور يحقق موضوع الحجيه التي هي من المجعولات، فيحصل للمعنى اللغوى فردان كل منهما حجه، أحدهما ما هو ظاهر بالفعل بحسب المحاورات العرفيه في معنى، و ثانيهما ما هو ظاهر تعبدا بمعنى الحكم ببقاء ظهوره السابق في معنى، و دليل حجيه الظاهر يشمل كلاً منهما» و ذلك لما فيه من أن دليل حجيه ظواهر الألفاظ هو السيره العقلانيه الممضاه على العمل بالظواهر، و من المعلوم أن المتبع عندهم بما هم عقلاء هو الظهور الفعلى. و استصحاب الظهور

ص: ٦٥٧

السابق قاصر عن إثباته، و الفرد الادعائى للظهور الثابت بالاستصحاب ليس متبعا عندهم حتى يندرج فى دليل حجيه الظواهر على حدّ اندراج الظهور الفعلى فيه، و ذلك لأن دليل حجيه الظواهر و هى السيره العقلائيه لى، فلا إطلاق له حتى يشمل كلاً من الظهور الفعلى و التعبدى، فموضوع الحجيه هو خصوص الظهور الفعلى.

و بالجملة: فما أفاده المصنف (قده) فى الحاشيه من «أن الأصل الجارى هنا أصل لفظى و هو أصله عدم النقل و لا ربط له بالاستصحاب» فى غايه المتانه و لا وجه لإثبات الظهور التنزىلى كما فى بعض الحواشى أصلا.

\*\*\*\*\*

(١). توضيحه: أن الأمور الاعتقادية على قسمين:

الأول: أن يكون المطلوب فيها شرعا مجرد الالتزام بها و عقد القلب عليها من دون لزوم تحصيل اليقين بها كخصوصيات عالم البرزخ و البعث و الجنه و النار، فان الواجب منها علينا هو التسليم لها و الاعتقاد بها على ما هى عليه، فتتأدى هذه المطلوبيه بأن نعتقد بما اعتقد به إمامنا الصادق صلوات الله عليه، و فى هذا القسم يجرى كل من الاستصحاب الموضوعى و الحكمى.

أما الأول فكما إذا شك فى بقاء سؤال النكيرين أو وحشه القبر أو ضغطته فى بعض بقاع الأرض، لكرامه من دفن فيها من نبي أو إمام صلوات الله عليهما، فانه يجرى الاستصحاب فى جميع ذلك، و يترتب عليه وجوب الاعتقاد بذلك كله، فان هذا الوجوب حكم شرعى يترتب على استصحاب موضوعه، إذ لا فرق فى الحكم الشرعى بين تعلقه بعمل جارحى و عمل جانحى بعد شمول دليل الاستصحاب لكليهما كما سيأتى.

و أما الثانى فكما إذا فرض الشك فى وجوب اعتقادنا بنبوه الأنبياء السابقين عليهم السلام، لاحتمال وجوبه على خصوص المسلمين فى صدر الإسلام، أو شك فى وجوب الاعتقاد بالسؤال و الضغطه و الوحشه مع اليقين بها، فان استصحاب وجوب الاعتقاد جار فى جميعها بلا مانع.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشارة إلى القسم الأول الذى يكون المطلوب فيه هو الالتزام و الانقياد دون اليقين و المعرفة، و قد مر تفصيله بقولنا: «الأول: أن يكون المطلوب فيها شرعا... إلخ».

(٢). أشار بهذا التفسير إلى مغايره الاعتقاد لليقين، فان الثانى مقابل الجهل، و الأول مقابل الجحود و الإنكار و لو مع اليقين كما يشهد به قوله تعالى: (جحدوا بها و استيقنتها أنفسهم كفرا و علوا) و كذا الوجدان، فان بعض الناس مع علمه بأفضليه غيره منه لا يلتزم بذلك و لا يعقد قلبه عليه، لجهات خارجيه، و من هنا يقال:

ان بعض خلفاء الجور مع تيقنه بإمامه من عاصره من الأئمه الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين لم يلتزم بما تيقنه و لم يؤدّ وظيفته بالنسبه إليه عليه السلام، بل ظلمه و جفا عليه.

و بالجملة: فلا ينبغى الارتباب فى مغايره الاعتقاد لليقين كما هو المحكى عن أكثر المتكلمين أيضا، و أن النسبه بينهما عموم من وجه، لاجتماعهما فى الأصول الاعتقادية التى يكون المطلوب فيها كلاً من اليقين و عقد القلب، و افتراقهما من ناحيه الاعتقاد بخصوصيات البرزخ و الحساب و الميزان و الحوض و كفيات تعذيب العصاه. و من ناحيه اليقين بحصول العلم بنبوه الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم لأكثر أهل النفاق مع عدم اعتقادهم و التزامهم بذلك.

(٣). غرضه أن الانقياد و التسليم و عقد القلب تعد أعمالا و إن كانت صادرة من الجوانح، و هى اختيارية، فيصح تعلق التكليف بها، و كذا استصحابه لو شك فى بقاءه. و قد عرفت أن الاعتقاد ليس هو اليقين، و إلا لاندرج فى القسم الثانى الآتى.

و بالجملة: فجريان الاستصحاب فى وجوب الاعتقاد منوط بأمر ثلاثة:

أحدها: كون الاعتقاد عملا اختياريا و ان كان قلبيا. ثانيها: مغايرته لليقين، إذ مع الاتحاد يندرج فى الأمور الاعتقادية التى يكون المطلوب فيها المعرفة.

فكذا (١) لا إشكال فى الاستصحاب فيها حكما، و كذا موضوعا (٢) فيما (٣) كان هناك يقين سابق و شك لاحق، لصحه (٤) التنزيل و عموم (٥) الدليل.

ثالثها: عدم التلازم بين الاعتقاد و اليقين، إذ معه كما عن بعض المحققين لا يعقل الشك فى بقاء اللازم مع انتفاء الملزوم و هو اليقين.

\*\*\*\*\*

(١). جواب «و أما الأمور الاعتقادية» يعنى: فلا إشكال فى جريان الاستصحاب هنا كعدم الإشكال فى جريانه فى الموضوعات الصرفه و اللغويه.

(٢). قد عرفت أمثله كل من الاستصحاب الموضوعى و الحكمى عند شرح قوله: «و أما الأمور الاعتقادية» و ضمير «فيها» راجع إلى «الأمور الاعتقادية».

(٣). متعلق بقوله: «لا إشكال» و قيد لكل من الحكم و الموضوع، و هو إشاره إلى التفصيل فى متعلق الاعتقاد بين المبدأ تعالى الذى لا يعتريه شك فى البقاء و بين غيره مما يمكن فيه الشك فى البقاء.

(٤). تعليل لقوله: «فكذا لا إشكال» و محصله: أن المقتضى لجريان الاستصحاب فى هذا القسم من الأمور الاعتقادية من كلتا مرحلتى الثبوت و الإثبات موجود.

أما مرحله الثبوت فلبداهه صحه التنزيل فيها، و جعل المشكوك فيه موضوعا أو حكما منزله المتيقن، فإذا شك فى بقاء أصل السؤال أو وجوب الاعتقاد به مثلا- مع اليقين ببقاء أصله صح تنزيل المشكوك منهما منزله المتيقن، إذ لا مانع من صحه هذا التنزيل أصلا. و أما مرحله الإثبات فلا قصور فيها أيضا بعد شمول عموم مثل «لا تنقض اليقين بالشك» لهذا القسم من الأمور الاعتقادية كشموله للأحكام الفرعية.

فالتبجيه: أن الاستصحاب الموضوعى و الحكمى يجرى فى هذا النوع من الأمور الاعتقادية.

(٥). معطوف على «صحه» و هذا إشاره إلى مقام الإثبات أى دليل الاستصحاب، كما أن قوله: «لصحه التنزيل» إشاره إلى مقام الثبوت، و قد مر تقريب كليهما.

و كونه (١) أصلا عمليا إنما (٢) هو بمعنى أنه وظيفه الشاكك تعبدا قبالا- للأمارات الحاكيه عن الواقعيات، فيعم (٣) العمل بالجوانح (٤) كالجوارح.

و أما (٥) التي كان المهم فيها

\*\*\*\*\*

(١). أى: و كون الاستصحاب... إلخ، و هذا إشاره إلى ما قد يتوهم فى المقام، و هو: أن الاستصحاب من الأصول العمليه التي لا تجرى فى الأمور الاعتقاديه، لمغايرتها للعمليه.

(٢). هذا دفع التوهم المزبور، و محصله: أنه لا- منافاه بين كون الاستصحاب أصلا عمليا و بين جريانه فى الأمور الاعتقاديه، إذ المراد بالأصل ما يقابل الأماره و هو ما جعل وظيفه للشاكك فى مقام العمل، بخلاف الأماره فانها تحكى عن الواقع و ترفع - و لو تعبدا - الشك الذى هو موضوع الأصل. و المراد بالعمل كما مرّت الإشاره إليه ما يعم العمل الجارحى و الجانحى، لا ما يقابل الاعتقاد كما هو مبنى التوهم حتى يختص الاستصحاب بالأحكام الفرعيه المتعلقه بالأعمال الجوارحيه. هذا تمام الكلام فى القسم الأول من الأمور الاعتقاديه التي يكون المطلوب فيها عقد القلب عليها من دون لزوم المعرفه بها، و كانت نتيجة البحث فيه جواز جريان كل من الاستصحاب الموضوعى و الحكمى فيه.

(٣). هذه نتيجة قوله: «وظيفه الشاكك تعبدا» و قد عرفت محصله.

(٤). كما فى المقام، و قوله: «كالجوارح» يعنى: الأفعال الجوارحيه المتعلقه بها الأحكام الفرعيه.

(٥). معطوف على قوله: «و أما الأمور الاعتقاديه» يعنى: و أما الأمور الاعتقاديه التي يكون المهم فيها... إلخ، و هذا إشاره إلى القسم الثانى من الأمور الاعتقاديه، و توضيحه: أنه إذا كان موضوع وجوب الاعتقاد و التسليم الأمور الاعتقاديه بشرط اليقين بها لا- مطلقا كوجود الصانع و توحيدده و النبوه و المعاد - حيث ان موضوع وجوب الالتزام و الاعتقاد بها هو معرفتها و اليقين بها لا نفس وجودها

ص: ٦٦١

شرعا (١) و عقلا هو القطع بها و معرفتها، فلا (٢) مجال له موضوعا، و يجرى (٣) حكما،

واقعا و إن لم يتعلق بها معرفه، كما كان الأمر كذلك فى القسم الأول - فلا يجرى الاستصحاب الموضوعى فى تلك الأمور، إذ ليست هى بوجودها الواقعى موضوع وجوب الاعتقاد و التسليم حتى تثبت بالاستصحاب، بل موضوعه المعرفه بها، و هى لا تثبت بالاستصحاب، فلا يجدى جريانه فى الموضوع، فلو كان متيقنا بحياه إمام زمانه لا يجرى فيها الاستصحاب، إذ لا يثبت به المعرفه التى هى موضوع وجوب الاعتقاد إلّا- بناء على أمرين: أحدهما كفايه المعرفه الظنيه فى الأمور الاعتقاديه التى يكون المهم فيها المعرفه، و الآخر حجيه الاستصحاب من باب الظن.

و أما الاستصحاب الحكمى فلا مانع من جريانه، فلو شك فى وجوب تحصيل القطع بتفاصيل القيامه بعد أن كان فى زمان قاطعا بوجوبه جرى فيه الاستصحاب و ترتب عليه وجوب تحصيل اليقين بها.

\*\*\*\*\*

(١). كمعرفه الله سبحانه و تعالى عند الأشاعره المنكرين للتحسين و التقييح العقلين، فان وجوبها شرعى عندهم، لكنه عقلى عند العدليه، و قد مر تفصيل ذلك فى الجزء الخامس. و يمكن أن يكون قوله: «شرعا» إشاره إلى وجوب تحصيل المعرفه ببعض الاعتقاديات كالمعاد الجسمانى، إذ بناء على وجوب تحصيل المعرفه به عندنا يكون وجوبه شرعى لا عقليا، و عليه فليس قوله: «شرعا» إشاره إلى وجوب معرفه البارى عند الأشعرى، بل غرض المصنف الإشاره إلى أن وجوب معرفه بعض الأمور الاعتقاديه عقلى و بعضها شرعى.

(٢). جواب «و أما التى» يعنى: فلا مجال للاستصحاب الموضوعى فى تلك الأمور الاعتقاديه التى يكون المهم فيها القطع بها، و ضميرا «بها، معرفتها» راجعان إلى «الأمور».

(٣). يعنى: و يجرى الاستصحاب الحكمى، لصحه التنزيل ثبوتا و عموم دليل الاستصحاب إثباتا.

ص: ٦٦٢

فلو كان (١) متيقنا بوجوب تحصيل القطع بشىء كتفاصيل القيامة (٢) فى زمان، و شك فى بقاء وجوبه يستصحب (٣). و أما (٤) لو شك [«-»] فى حياه

\*\*\*\*\*

(١). هذا متفرع على ما أفاده من جريان الاستصحاب الحكمى فى القسم الثانى من الأمور الاعتقادية، و عدم جريان الاستصحاب الموضوعى فيه.

(٢). هذا مثال للاستصحاب الحكمى، و قد مر آنفا توضيحه.

(٣). يعنى: يستصحب نفس وجوب تحصيل القطع بذلك الشىء كـ بعض خصوصيات البعث و الميزان على تقدير عروض الشك بعد القطع بوجوب تحصيل العلم بذلك. و الوجه فى جريان الاستصحاب الحكمى هو اجتماع أركانه فيه كما تقدم آنفا.

(٤). مثال للاستصحاب الموضوعى الذى منعه بقوله: «فلا مجال له موضوعا» و محصله: أنه لو شك فى حياه إمام زمان و نحوه مما يجب فيه تحصيل المعرفة فلا- يجرى فيها الاستصحاب، لأن المطلوب لزوم المعرفة لا- وجوب الاعتقاد بوجود الإمام واقعا حتى يترتب وجوب الاعتقاد بحياته الثابته بالاستصحاب، بل الموضوع لوجوب الاعتقاد هو الحياه المعلومه، و من المعلوم أن استصحاب الحياه لا يوجب المعرفة بها، بل لا يترتب على استصحابها إلا الحياه الواقعيه التى هى بعض موضوع وجوب الاعتقاد، و بعضها الآخر هى المعرفة التى لا يثبتها الاستصحاب، لبقاء الشك على حاله بعد جريانه أيضا.

و بالجملة: فالاستصحاب الموضوعى لا يجرى فى الأمور الاعتقادية التى يتوقف وجوب الاعتقاد بها على معرفتها.

=====

(-). كون بقاء حياه الإمام عليه السلام من الأمور الاعتقادية التى يجب تحصيل اليقين بها غير ثابت. نعم نفس الإمامه كالنبوه مما يجب تحصيل القطع به، و أما بقاء حياه الإمام كحياه النبى صلى الله عليهما فلا يجب تحصيل العلم به، فالمثال لا يطابق الممثل.

ص: ٦٦٣

إمام زمان مثلا فلا يستصحب (١) لأجل ترتيب لزوم معرفه إمام زمانه، بل يجب تحصيل اليقين بموته أو حياته مع إمكانه (٢)، و لا يكاد يجدى (٣) فى مثل وجوب معرفه عقلا أو شرعا إلا «-» إذا كان حجه من باب إفادته (٤) الظن، و كان (٥) المورد مما يكتفى به

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فلا يستصحب حياه إمام الزمان، إذ لا يثبت الاستصحاب معرفه الإمام حتى يترتب عليها حكمها و هو وجوب معرفه، بل لا بد من تحصيل اليقين بموته أو حياته.

(٢). يعنى: مع إمكان تحصيل اليقين بموت الإمام أو حياته.

(٣). يعنى: و لا يكاد يجدى الاستصحاب، لما عرفت من عدم إثباته للمعرفه التى هى جزء الموضوع و دخيل فيه عقلا أو شرعا حسب اختلاف الموارد و الأقوال كما مرت الإشاره إليه آنفا، إلا- إذا كان الاستصحاب حجه من باب الظن، و كان الأمر الاعتقادى مما يكتفى فيه بالمعرفه الظنيه أيضا، فحينئذ يجدى الاستصحاب المزبور، لأنه يثبت المعرفه الظنيه التى هى كالمعرفه العلميه على الفرض، فإذا كان وجوب الاعتقاد بنسب الإمام عليه السلام مترتبا على مطلق الاعتقاد الراجح الشامل للعلم و الظن، فاستصحاب حياته و إن لم يكن موجبا لليقين بحياته، و لذا لا يترتب عليه وجوب الاعتقاد المترتب على المعرفه اليقنيه بحياته، لكن يترتب عليه وجوب الاعتقاد بنسبه الذى موضوعه مطلق الاعتقاد الراجح به و لو كان هو الظن الذى يثبت بالاستصحاب.

(٤). أى: إفاده الاستصحاب للظن، و المستتر فى «كان» راجع إلى الاستصحاب.

(٥). معطوف على «كان» و غرضه أن جريان الاستصحاب فى الأمر الاعتقادى

=====

(-). لا- يخفى أن الموضوع هو الأمور الاعتقاديه التى يكون المهم فيها القطع بها فلا يلائمه هذا الاستثناء، لخروجه عن تلك الأمور موضوعا، بل يعد هذا قسما ثالثا للأمور الاعتقاديه، و أجنبيا عن القسم الثانى رأسا.

ص: ٦٦٤



أيضا (١). فالاعتقادات (٢) كسائر الموضوعات لا بد في جريانه فيها (٣) من (٤) أن يكون في المورد أثر شرعي (٥) يتمكن من موافقته مع بقاء الشك فيه (٦)،

منوط بشرطين: أحدهما حجيه الاستصحاب من باب الظن، ثانيهما كفايه المعرفه الظنيه في ذلك الأمر الاعتقادي. و ضمير «به» راجع إلى «الظن».

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما يكتفى فيه بالقطع، و ذلك في كل أمر اعتقادي يكون الواجب فيه مطلق الاعتقاد الراجح الصادق على كل من العلم و الظن المقابل للشك و الوهم.

(٢). هذا حاصل ما أفاده في تقسيم الأمور الاعتقديه، و حكم الاستصحاب من حيث جريانه فيها و عدمه، و غرضه أن نسبه الأمور الاعتقديه إلى الاستصحاب كنسبه الموضوعات إليه من دون تفاوت بينهما، فكما أن جريانه في الموضوعات منوط بترتب الأثر الشرعي عليها، فكذلك جريانه في الأمور الاعتقديه، فكل مورد يترتب عليه أثر شرعي مع إمكان موافقته في حال الشك يجرى فيه الاستصحاب سواء أ كان ذلك متعلقا بعمل الجوارح أم بعمل الجوانح.

و بالجملة: فمجرد كون شىء أمرا اعتقاديا ليس مانعا عن جريان الاستصحاب فيه، بل حال الأمور الاعتقديه حال الموضوعات في توقف جريانه في كليهما على اجتماع شرائطه.

(٣). أى: في الاعتقادات، و ضمير «جريانه» راجع إلى الاستصحاب.

(٤). هذا إشاره إلى شروط ثلاثه في جريان الاستصحاب في جميع الموارد:

أحدها: أن يكون في المورد أثر شرعي، ثانيها: التمكن من موافقته، حيث انه أصل عملي، ثالثها: بقاء الشك، حيث انه موضوع للأصل المقابل للأماره، و مع اجتماع هذه الشروط يجرى في الاعتقاد و غيره على حد سواء.

(٥). هذا إشاره إلى الشرط الأول، و قوله «يتمكن» إشاره إلى الشرط الثاني، و قوله: «مع بقاء الشك فيه» إشاره إلى الشرط الثالث.

(٦). كما هو كذلك في القسم الأول من الأمور الاعتقديه، و في الشك في بقاء

كان (١) ذلك متعلقا بعمل الجوارح أو الجوانح.

وجوب معرفه فى القسم الثانى منها.

\*\*\*\*\*

(١). أى: سواء أ كان الأثر الشرعى متعلقا بأفعال الجوارح كالصلاه و الحج و غيرهما، أم بأفعال الجوانح كالأمر الاعتقاديه من الالتزام و عقد القلب و معرفه.

فصار المتحصل مما أفاده: أنه فى الأمور الاعتقاديه التى يكون المهم فيها شرعا هو الانقياد و التسليم و عقد القلب عليها يجرى فيها الاستصحاب موضوعا و حكما، و فى الأمور الاعتقاديه التى يكون المطلوب فيها هو القطع بها يجرى فيها الاستصحاب حكما لا موضوعا.

و لا يخفى أن ما أفاده المصنف من أول التنبيه إلى هنا من تقسيم الأمور الاعتقاديه إلى قسمين، و جريان الاستصحاب موضوعا و حكما فى القسم الأول و جريانه حكما فى القسم الثانى لا يخلو من تعريض بما أفاده الشيخ الأعظم (قده) كما يظهر من حاشيته على الرسائل أيضا، و لتقريبه بذكر كلام الشيخ أولا ثم موضع نظر المصنف فيه ثانيا، قال (قده) فى صدر التنبيه التاسع: «و أما الشرعيه الاعتقاديه فلا- يعتبر الاستصحاب فيها، لأنه إن كان من باب الأخبار فليس مؤداها إلا حكم عملى كان معمولا به على تقدير اليقين به، و المفروض أن وجود الاعتقاد بشىء على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك، لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف، و إن كان من باب الظن فهو مبنى على اعتبار الظن فى أصول الدين».

و أما نظر المصنف فيانه: أن مقصود الشيخ بقوله: «و أما الشرعيه الاعتقاديه فلا يعتبر الاستصحاب فيها» إما أن يكون الأحكام الشرعيه الاعتقاديه فى قبال الأحكام الشرعيه العمليه الفرعيه كالصلاه، و إما أن يكون نفس المعتقدات أى الأمور التى لا بد من الاعتقاد بها. و على كل منهما يرد عليه بالمنع من تعليل عدم جريان الاستصحاب بناء على أخذه من الأخبار بعدم إمكان الحكم بوجوب الاعتقاد عند الشك، لزوال الاعتقاد.

وجه المنع: أن الشك فى وجوب الاعتقاد لا يزيل نفس الاعتقاد، و الشك فى

الأمر الاعتقادي و إن كان مزيلا للاعتقاد بمعنى الإيقان، لكنه لا ينافي عقد القلب عليه و الالتزام بواقعه فيما لم يعتبر فيه معرفه. و لأجله لا بد من التفصيل فى الأمور الاعتقاديه بين ما يكفى فيه عقد القلب عليها و لو لم يعلم بها كتفاصيل عالم البرزخ، و بين ما يكون المطلوب فيها معرفه و اليقين بها، فانه لا مانع من جريان الاستصحاب فى القسم الأول حكما و موضوعا كما تقدم بيانه.

مضافا إلى: أن، الاعتقاد إن كان بمعنى معرفه اليقينيه فلا وجه للتفصيل فى الاستصحاب بين حجتيه بالأخبار و حجتيه بالظن، إذ المفروض عدم الجدوى فى الاستصحاب، لعدم إفادته معرفه المطلوبه فى الاعتقاد و إن كان حجه من باب الظن.

و أما دعوى شيخنا الأعظم بأن الاستصحاب حكم عملى فيردها ما فى المتن من أنه فى قبال الأماره الكاشفه عن الواقع، لا بمعنى اختصاصه بأعمال الجوارح حتى لا- يجرى فى الأحكام المتعلقة بأعمال الجوانح. و عليك بمزيد التأمل فى كلمات الشيخ و المصنف هنا و فى الحاشيه لعلك تستفيد منها أمرا آخر.

\*\*\*\*\*

(١). أى: ظهر بما ذكر - من أن الاعتقادات كالموضوعات فى توقف جريان الاستصحاب فيها على كون المورد ذا أثر شرعى - أنه لا مجال للاستصحاب فى نفس النبوه... إلخ. توضيحه: أنه يحتمل فى النبوه المستصحبه وجوه ثلاثه: أولها: أن يراد بها صفه كماليه نفسانيه تكوينيه موجه للاستيلاء على التصرف فى الأنفس و الآفاق و الفوز بمنصب الرئاسه العامه الإلهيه، و هذه المرتبه العاليه من كمال النفس تستلزم تلقى المعارف الإلهيه من المبدأ الأعلى بلا توسط بشر. و النبى على هذا «فعيل» بمعنى مفعول، باعتبار تلقيه للوحى، فينبئه تعالى بما شاء.

ثانيها: أن يراد بها منصب مجعول إلهى كولاية الفقيه على القصر، و ولاية الأب و الجد على الصغير، و كالقضاوه و الملكيه و غير ذلك من الأحكام الوضعيه، فالنبوه على هذا ليست بمعنى كون نفسه المقدسه مجلى المعارف - و إن كانت هذه الصفه مما لا بد منها فى اعتبار النبوه - بل بمعنى جعله مخبرا و مبلغا عنه تعالى

و سفيرا إلى خلقه، فبيعته يثبت له منصب المخبريه و السفاره، و للنبوه حينئذ معنى فاعلى لا- مفعولى، لأنها بالمعنى الأول أمر واقعى، لأن النبي ممن أنبأ الله تعالى بمعارفه، لا أمر اعتبارى.

ثالثها: أن يراد بالنبوه المستصحبه أحكام شريعته يشك فى منسوخيتها بشريعته أخرى. فهذه احتمالات ثلاثه لا بد من ملاحظه كل منها.

فان أريد بها المعنى الأول، فلا يجرى فيها الاستصحاب، إما لاختلال ركن الشك فى البقاء، و إما لاختلال شرط جريانه أعنى كون المستصحب حكما شرعيا أو موضوعا لحكم شرعى.

أما اختلال الشك فلأجل أن الشك فى بقاء النبوه بمعنى المرتبه القدسيه لا بد أن يكون إما لانحطاط نفسه المقدسه أو للموت أو لمجىء نبي آخر، و الكل غير معقول.

أما الأول - و هو الذى اقتصر عليه فى المتن - فلأن الانحطاط إنما يتصور فى الملكات الحاصله للنفس بالتخلق من تحليها بالفضائل بسبب المجاهده كملكه العداله و الجود و الإيثار، فيحصل الضعف فيها، بل ربما تزول بسبب تسويلات النفس الأماره بالسوء. و حيث ان لملكه النبوه درجه التحقق و وصولها من مرتبه القوه و الاستعداد إلى مرتبه الفعلية المستلزمه لمقام الوحي، فانحطاطها معناه العود و الانقلاب إلى القوه المستحيل عاده.

و أما الثانى فلأن الموت لا يوجب زوال سائر الملكات الراسخه فضلا عن هذه الملكه الشامخه، كيف و الدنيا مزرعه الآخره، و المعرفه بذر المشاهده، فكيف يعقل زوالها بالموت؟ و كيف تنقلب النفوس العاليه الخاصيه بالموت إلى نفوس سافله عاميه، مع أن الموت لو لم يوجب قوه المشاهده لم يوجب ضعفها.

و أما الثالث و هو زوالها بمجىء نبي لاحق و لو كان أكمل فلوضوح أن زياده كمال شخص لا توجب زوال كمال شخص آخر أو نقصه.

لا- مجال له (١) في نفس النبوه إذا كانت ناشئه من كمال النفس (٢) بمشابه يوحى إليها، و كانت (٣) لازمه «-» لبعض مراتب كمالها، إما (٤)

و عليه فلا يعقل الشك في بقاء النبوه بهذا المعنى حتى يستصحب، هذا كله في اختلال الشك في البقاء.

و أما اختلال شرط الاستصحاب، فلو صوح أن النبوه بهذا المعنى أمر تكويني لازم لمرتبته كمال النفس، فلو فرض محالا إمكان انحطاط النفس عن تلك المرتبه لا- يجرى فيها الاستصحاب، لعدم كونها مجعولا شرعيا كما هو ظاهر، و لا موضوعا لحكم شرعى مهم، إلا في مثل نذر شىء له تعالى على تقدير بقاء هذه الصفه الكماله لذلك النبى و عدم انحطاطها.

فان قلت: وجوب العمل بأحكام شريعته من آثار بقاء نبوته، فكيف لا يكون لبقائها أثر شرعى؟ قلت: وجوب العمل بالأحكام ليس من آثار النبوه بهذا المعنى حتى يترتب على استصحابها، إذ لو علم ببقائها بهذا المعنى لا يجب أيضا العمل بأحكام شريعته مع العلم بحدوث شريعته أخرى ناسخه بسبب بعث نبى آخر، فوجوب العمل بالأحكام أثر بقاء النبوه بالمعنى الثانى أى المنصب الإلهى الذى هو من سنخ الأمور الاعتباريه، و هذا كما سيأتى يجرى فيه الاستصحاب و يترتب عليه آثاره الشرعيه.

هذا كله في حكم النبوه بمعنى الملكة القدسيه الباقيه ببقاء نفسه المطمئنه فى العوالم و النشئات. و إن أريد بها المعنى الثانى فسيأتى حكم الاستصحاب فيه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: للاستصحاب، و ضمير «انه» للشأن.

(٢). هذا إشاره إلى النبوه بالمعنى الأول و هو ما ينشأ من كمال النفس.

(٣). معطوف على «كانت» يعنى: و كانت النبوه لازمه لبعض مراتب كمال النفس.

(٤). بيان لوجه قوله: «لا مجال له» و قد ذكر لعدم المجال لجريان الاستصحاب

=====

(-). ظاهر هذه الكلمه كصريحه فى الحاشيه: «فالنبوه صفه قائمه بنفس النبى

لعدم الشك فيها بعد اتصاف النفس بها، أو لعدم (1) كونها مجعوله،

في النبوه بالمعنى الأول وجهين على سبيل منع الخلو - متقدمين آنفا بقولنا:

«فان أريد بها المعنى الأول فلا- يجرى فيها الاستصحاب... إلخ» - الأول: عدم الشك في بقائها، الثاني: كونها من الصفات التكوينية، فلا يجرى فيها الاستصحاب و لو مع الشك في بقائها، لاحتمال انحطاط النفس عن تلك المرتبه العالیه. و ذلك لعدم كونها من المجعولات الشرعيه و لا مما يترتب عليه حكم شرعى، و من المعلوم توقف جريان الاستصحاب على تحقق أحدهما. و ضميرا «فيها، بها» راجعان إلى «النبوه».

\*\*\*\*\*

(1). معطوف على «لعدم الشك» و هذا إشاره إلى ثانى وجهى عدم جريان

=====

غير قابله للارتفاع» (1). كون النبوه بمعنى كمال النفس من لوازم وجود شخص النبى و مما يستحيل انفكاكها عنه، و قد علّله المحقق الأصفهاني (قده) بما ذكرناه فى التوضيح من أنها درجه تحقق الكمال و المعرفه الشهوديه، لا درجه التخلق حتى يمكن زوالها.

لكن دعوى الاستحاله العاديه هنا أولى من دعوى الاستحاله العقليه، إذ لا ريب فى أن هذه المرتبه من الكمال الموجب لتلقى الوحي منه تعالى فضل منه و عطاء يجوبه من يشاء من خلقه، فالنبوه بهذا المعنى أيضا ملكه تعالى ينزعها ممن يشاء و يعطيها من يشاء، فكما أن سلب الملكيه الاعتباريه تحت حيطه قدرته تعالى، كذلك سلب ذلك الكمال النفساني الحاصل بممارسه أشق المجاهدات التى يعجز عنها غيره.

و الحاصل: أن دعوى كون النبوه بهذا المعنى كالزوجيه للأربعه من لوازم الذات أو ككّمه و كيفه من العوارض اللازمه لوجوده فى هذه الشأه لا- يخلو إثباتها من تكلف، فان هذه الدرجه الساميه كمال منه تعالى عليه كجمال و استواء خلقه مما يعقل زوالها و إن لم تجر سنته على سلبها عن أوليائه، فدعوى الاستحاله العاديه أولى مما فى المتن.

ص: ٦٧٠

بل من الصفات الخارجيه التكوينييه و لو (١)فرض الشك فى بقائها باحتمال (٢) انحطاط النَّفس عن تلك المرتبه و عدم (٣) بقائها بتلك المثابه كما (٤) هو الشأن فى سائر الصفات و الملكات الحسنه الحاصله بالرياضات و المجاهدات، و عدم (٥) أثر شرعى

الاستصحاب الذى تقدم بقولنا: «الثانى: كونها من الصفات التكوينييه».

\*\*\*\*\*

(١). وصليه، غرضه أن الاستصحاب لا- يجرى فى النبوه بالمعنى الأول و لو فرض الشك فى بقائها الذى هو ثانى ركنى الاستصحاب، لما عرفت من عدم كون النبوه بهذا المعنى حكما شرعيا و لا موضوعا لحكم شرعى، و ضمير «بقائها» راجع إلى «النبوه».

(٢). الباء للسببيه، يعنى: و لو فرض الشك فى بقائها بسبب احتمال انحطاط النَّفس... إلخ، و غرضه بيان منشأ الشك فى بقاء النبوه و هو احتمال انحطاط النَّفس.

(٣). معطوف على «انحطاط» و يمكن عطفه على «بقائها» يعنى: و لو فرض الشك فى بقائها و ارتفاعها بسبب احتمال انحطاط النَّفس. و الإيجاز يقتضى أن تكون العبارة هكذا: «و لو فرض الشك فى بقائها و ارتفاعها باحتمال انحطاط النَّفس عن تلك المرتبه كما هو الشأن...».

(٤). أى: احتمال انحطاط النَّفس شأن سائر الصفات و الملكات الحاصله بالرياضات، إذ مع حصول ضعف فى تلك الرياضات المحصّله للملكات تنحط تلك الملكات عن المراتب العاليه الحاصله بالرياضات الشاقه.

(٥). معطوف على «عدم كونها مجعوله» يعنى: أن المنع عن جريان الاستصحاب بالمعنى الأول إنما هو لعدم كون المستصحب بنفسه أثرا شرعيا و لا- موضوعا له، و المفروض إناطه جريانه بأحدهما. و عليه فالواو فى «و عدم» بمعنى «مع» فمنع جريان الاستصحاب منوط بأمرين: أحدهما عدم مجعوليته المستصحب، و الآخر عدم ترتب أثر شرعى عليه.

مهم (١) لها يترتب عليها باستصحابها (٢).

نعم (٣) لو كانت النبوه من المناصب المجعوله و كانت كالولاية (٤) و إن كان (٥) لا بد فى إعطائها من أهليه و خصوصيه يستحق بها لكانت (٦)

\*\*\*\*\*

(١). احتراز عن غير المهم، و هو الحاصل نادرا بعنوان ثانوى كالنذر و أخويه.

(٢). هذا الضمير و ضميرا «لها، عليها» راجعه إلى النبوه.

(٣). استدراك على قوله: «و قد انقذ بذلك» و إشاره إلى المعنى الثانى للنبوه، و حاصله: أنه يمكن إجراء الاستصحاب فى نفس النبوه بناء على كونها من المناصب المجعوله كالولاية و القضاوه و نحوهما من الأحكام الوضعيه المجعوله، إذ المفروض كون النبوه بنفسها حينئذ مجعولا- شرعا، لا صفة تكوينيه غير قابله للاستصحاب كما هو مقتضى معناها الأول الذى يعد من المعدّات للنبوه التى هى من المناصب المجعوله، لكن يشكل إجراء الاستصحاب فى النبوه المجعوله الإلهيه من ناحيه أخرى سيأتى بيانها.

(٤). أى: فى كونها من المناصب المجعوله، و الإيجاز يقتضى إسقاط كلمه «و كانت».

(٥). كلمه «و إن» وصلية، و هذه الجملة معترضه، يعنى: أن هذا المنصب الرفيع و إن كان إلهيا، و لكنه يحتاج إلى محل قابل، فالنبوه التكوينية توجد القابليه و الأهليه لإفاضه المنصب الإلهي الشامخ، و ضمير «إعطائها» راجع إلى «النبوه» و المراد بالخصوصيه كمال النفس بمرتبته يجعلها أهلا لإفاضه النبوه الإلهيه، و ضمير «بها» راجع إلى «الأهليه».

(٦). جواب «لو كانت» يعنى: لو كانت النبوه من المناصب المجعوله لكانت بنفسها موردا للاستصحاب، لاجتماع أركانه، إذ المفروض كون النبوه حينئذ من المجعولات الشرعيه، و ضمائر «بنفسها، عليها، آثارها» راجعه إلى «النبوه».

ص: ٦٧٢



موردا للاستصحاب بنفسها، فيترتب (١) عليها آثارها و لو كانت (٢) عقليه بعد (٣) استصحابها، لكنه (٤) يحتاج إلى دليل «-»  
كان هناك غير

\*\*\*\*\*

(١). هذا متفرع على جريان الاستصحاب فى النبوه التى تكون من المناصب المجمعوله، فان لازم صحه جريانه فيها هو ترتب آثار النبوه على استصحابها.

(٢). يعنى: و لو كانت آثار النبوه عقليه كوجوب الإطاعه العذى هو حكم عقلى مترتب على الحكم مطلقا سواء أ كان واقعا أم ظاهريا كما تقدم ذلك فى التنبيه التاسع، فيترتب هذا الحكم العقلى على النبوه الثابته بالاستصحاب كترتبه على النبوه الثابته بالقطع.

(٣). هذا الظرف متعلق ب «فيترتب» و ضمير «استصحابها» راجع إلى النبوه.

(٤). استدراك على قوله: «لكانت موردا» و بيان للإشكال الذى أشرنا إليه آنفا بقولنا: «لكن يشكل إجراء الاستصحاب من ناحيه أخرى» و محصل الإشكال المانع عن جريان الاستصحاب فى النبوه بمعنى المنصب الإلهى هو لزوم الدور توضيحه: أن جريانه فيها منوط بحجيته من غير ناحيه بقاء النبوه، إذ لو كانت منوطه ببقائها لزم الدور، لتوقف بقاءها على الاستصحاب كما هو المقصود، فلو توقف اعتباره على بقاء النبوه كان دورا موجبا لامتناع التمسك به لإثبات بقاء النبوه.

=====

(-). سواء أ كان الاستصحاب أصلا عمليا أم دليلا-اجتهادياً، لافتقاره على التقديرين إلى دليل شرعى على اعتباره، فان كان ذلك الدليل من الشرع السابق لزم الدور.

و إن كان من الشريعه اللاحقه فلا يجدى فى بقاء الشريعه السابقه، لأن اعتبار الاستصحاب من الشريعه اللاحقه مستلزم لنسخ الشريعه السابقه، و عدم شك فى بقاءها حتى يجرى فيه الاستصحاب. و لو كان الدليل على اعتبار الاستصحاب بناء العقلاء لم يصح الاستناد إليه إلا بعد الإمضاء، فيقع الكلام فى أن الشرع السابق أمضاه أو اللاحق، فان كان هو السابق لزم الدور، و إن كان هو اللاحق فذاك مساوق للنسخ و عدم الشك فى البقاء، و هو خلف.

و توهم كفايه حجيه الاستصحاب فى الشريعتين لصحه جريانه فى النبوه فاسد،

منوط بها، وإلا (١) لدار كما لا يخفى.

و أما استصحابها (٢) بمعنى استصحاب بعض أحكام شريعة من اتصف بها فلا إشكال فيها ( فيه ) كما مر (٣).

\*\*\*\*\*

(١). أى: وإن لم يكن هناك دليل غير منوط بالنبوه لدار، وقد عرفت تقريب الدور. هذا تمام الكلام فى النبوه بمعنى المنصب المجعول.

و إن أريد بها بعض أحكام شريعة من اتصف بها فلا إشكال فى جريان الاستصحاب فيها، لكون المستصحب حكما شرعيا. فصار المتحصل من جميع ما ذكر: أن الاستصحاب لا يجرى فى النبوه بمعناها الأول، لكونها من الصفات التكوينية الخارجيه، و كذا بمعناها الثانى، لاستلزامه الدور. و أما بمعناها الثالث فيجرى فيها بلا مانع على ما مرّ تفصيله فى استصحاب عدم النسخ.

(٢). أى: استصحاب النبوه، و هذا إشاره إلى النبوه بمعناها الثالث، و قد تقدم آنفا بقولنا: «و إن أريد بها بعض أحكام شريعة... إلخ» و ضمير «بها» راجع إلى النبوه.

(٣). يعنى: فى التنبيه السادس فى استصحاب عدم نسخ بعض أحكام الشرائع السابقه. و ضمير «فيها» راجع إلى «استصحابها» فالأولى تذكير الضمير كما فى بعض النسخ، و الأنسب بمقتضى السياق أن يقال: «و أما النبوه بمعنى بعض أحكام شريعة من اتصف بها فلا إشكال فى استصحابها».

=====

لأن ثبوتها فى الشريعة اللاحقه لا- يثبت اعتبار النبوه السابقه، إذ لو كان دليل اعتبار الاستصحاب صالحا لشموله للنبوه السابقه المشكوكه لزم من هذا العموم عدم اعتبار نفسه، لأن بقاء اعتبار النبوه السابقه يقتضى بطلان النبوه اللاحقه الملزوم لبطلان العموم، فالشك فيها يستلزم الشك فى صحه العموم.

ص: ٦٧٤

ثم لا يخفى (١) أن الاستصحاب لا يكاد يلزم به الخصم إلا إذا

\*\*\*\*\*

(١). هذا أحد الأمور التي عقد هذا التنبيه لبيانها، وقبل الخوض فيه مهّد له مقدمه، و هي: أن الاستدلال بالاستصحاب يكون تارة لإثبات الدعوى وإقناع النفس و معذوريته في بقائه على الشريعة السابقة كما هو شأن البرهان الحقيقي، و أخرى لإلزام الخصم و دعوه المسلم إلى اليهوديه كما هو شأن البرهان الجدلي. و في كليهما يعتبر أمور:

الأول: اليقين بالثبوت و الشك في البقاء، ضروره أنهما ركنا الاستصحاب.

الثاني: كون المستصحب أثرا شرعيا أو ذا أثر شرعي.

الثالث: الاعتقاد بحجيه الاستصحاب، و قيام الدليل عليها.

فان هذه الأمور معتبره في البرهان المّدى يراد به إثبات الدعوى، فان الاستصحاب مع فقدان أحد هذه الأمور لا يكون حجه، فلا يصلح لإثبات الدعوى، كما أنها معتبره في البرهان الجدلي المّدى يراد به إلزام الخصم، إذ مع فقدان كلها أو بعضها لا يرى المورد من موارد الاستصحاب حتى يكون حجه على الخصم و يلزم به و تبطل به دعواه، إذ لا بد في إلزامه من اعترافه بجريان الاستصحاب في المورد، و مع إنكاره لشرط من شرائطه و اعتقاده بعدم جريانه فيه كيف يعقل إلزامه به؟ ففي البرهان الجدلي الملزم للخصم المبطل لدعواه يعتبر اعترافه باجتماع جميع شرائط البرهان عنده، كاجتماعها عند من يقنع به نفسه و يثبت به دعواه، و لذا قال المصنف (قده): «لا يكاد يلزم به الخصم إلا إذا اعترف... إلخ».

و بهذه المقدمه يتضح أنه لا مجال لتشبه الكتابي باستصحاب نبوه موسى على نبينا و آله و عليه السلام، لا إلزاما للخصم و هو المسلم و لا إقناعا لنفسه.

أما الأول فلانتفاء الشرط الأول و الثاني فيه إن أريد بالنبوه الصفه الكماليه القائمه بنفسه المقدسه التي من شئونها تلقي المعارف الإلهيه و الفيوضات الربانيه، و ذلك لليقين ببقاء النبوه بهذا المعنى، فلا شك في بقائها حتى يجرى فيها الاستصحاب. كما لا أثر شرعا لهذه النبوه، فينتفى الشرط الثاني أيضا و هو كون

اعترف بأنه على يقين فشك فيما (١) صح هناك التعبد و التنزيل (٢) و دلّ عليه

المستصحب أثرا شرعيا أو موضوعا له.

و لانتفاء الشرط الأول أيضا - و هو الشك في البقاء دون الشرط الثاني - إن أريد بالنبوه الشريعة، حيث إن ارتفاعها معلوم، لعلم المسلم بنسخها بهذه الشريعة، فلا يكون شاكا في ارتفاع شريعته حتى يجرى فيها الاستصحاب و يلزمه الكتابي به.

و أما الثاني و هو تشبث الكتابي باستصحاب نبوه موسى على نبينا و آله و عليه السلام لإقناع نفسه فلا مجال له، إذ لو أريد بالنبوه المنصب الإلهي الذي لا بدّ من تحصيل اليقين به بالنظر إلى المعجزات و دلائل النبوه فلا يجرى فيها الاستصحاب، لأنه لا يوجب المعرفة.

و لو أريد بها الشريعة فالكتابي و إن كان متيقنا بأصلها و شاكا في بقائها، إلا أن جريانه فيها منوط بالدليل على اعتباره، فان كان ذلك الدليل من نفس تلك الشريعة لزم الدور، لتوقفها على اعتبار الاستصحاب، و توقف اعتباره عليها.

و بعبارة أخرى: حجيه الاستصحاب و إن كانت ثابتة في شريعته موسى عليه السلام، إلا أن الكتابي حيث إنه شاك في بقاء أصل شريعته عليه السلام، لاحتمال منسوخيته بشريعة الإسلام، فهو شاك أيضا في حجيه الاستصحاب بما أنها حكم من شرائع الكليم عليه السلام، و لا ريب في أن إقناع النفس ببقاء شريعته مشكوك حالها منوط بدليل قطعي لا بما هو مشكوك في نفسه.

و إن كان من هذه الشريعة لزم الخلف، إذ لازم اعتباره من هذه الشريعة ارتفاع الشريعة السابقه.

و لو أريد بالنبوه الكمال النفسانيّ الحاصل بالرياضات فلا مجال لجريان الاستصحاب فيها، لليقين ببقائها. مضافا إلى عدم ترتب أثر شرعي عليه.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «يلزم» أي: إذا كان المستصحب النبوه بالمعنى الثالث و هو أحكام شريعته موسى عليه السلام.

(٢). غرضه أن مجرد اعتراف الخصم بكونه على يقين فشك لا يكفي في إلزامه

ص: ٦٧٦

الدليل (١). كما (٢) لا يصح أن يقنع به إلا مع اليقين و الشك، و الدليل (٣) على التنزيل.

و منه (٤) انقذ أنه لا موقع لتشبه الكتابي باستصحاب نبوه موسى «-» .

بل لا- بد من كون المورد من موارد صحه التنزيل و التعبد فى ظرف الشك، بأن لا- يكون من الأمور الاعتقاديه التى يجب تحصيل المعرفه بها، و إلا- فلا- يجرى فيها الاستصحاب، لأنه لا- يوجب المعرفه، فلا- يصح التعبد و التنزيل فى تلك الأمور الاعتقاديه ثبوتا.

\*\*\*\*\*

(١). هذا مقام الإثبات، إذ مجرد إمكان التعبد لا يثبت فعلية التعبد، بل فعليته منوطه بدلاله الدليل عليها.

(٢). غرضه أن هذين الشرطين معتبران أيضا فيمن يجرى الاستصحاب لإقناع نفسه و إثبات دعواه، لما مر آنفا من لزوم اجتماع الشرائط فى البرهان مطلقا حقيقيا كان أو جدليا، و ضمير «به» راجع إلى الاستصحاب أى يقنع الكتابي بالاستصحاب.

(٣). معطوف على «اليقين» يعنى: و مع الدليل على التنزيل.

(٤). أى: و من عدم جريان الاستصحاب فى أحكام شريعته موسى عليه السلام، و غرضه من هذه العبارة بعد تمهيد مقدمه المزبوره بيان ذى المقدمه الذى هو أحد الأمور الداعيه إلى عقد هذا التنبيه، و المراد بذلك الأمر هو ما جرى بين بعض أهل الكتاب و بين بعض الساده الأعلام - و هو السيد السند العلامه السيد محمد باقر القزوينى على ما فى حاشيه المحقق الآشتيانى أو السيد الأجل بحر العلوم، أو العلامه السيد محسن الكاظمى، أو السيد حسين القزوينى قدس الله تعالى أرواحهم الطاهره على ما فى أوثق الوسائل، أو جميعهم، لإمكان تعدد الواقعه - من مناظره، و هى: أن الكتابي فى مقام إلزام المسلمين تمسك بالاستصحاب، بتقريب: أنهم متيقنون بنبوه موسى

=====

(-). قد نسبت هذه المناظره و الجواب عن استصحاب الكتابي إلى جمع من

ص: ٦٧٧

أصلاً لا إلزاماً للمسلم لعدم (١) الشك في بقائها قائمه بنفسه المقدسه، و اليقين (٢) بنسخ شريعته،

عليه السلام، فعليهم إثبات نسخها، فان الاستصحاب يقتضى بقاء شرعه إلى أن يثبت نسخه. و من هنا يظهر الفرق بين هذا التنبيه و بين التنبيه السادس كما نبهنا عليه هناك، فلاحظ.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لعدم صحه تمسك الكتابى بالاستصحاب لإلزام المسلم. و محصل التعليل كما مر آنفاً: عدم الشك في بقاء النبوه بمعنى الصفه الكماليه النفسائيه، و مع العلم ببقائها لا مورد للاستصحاب. مع أنه لا أثر لها شرعاً حتى تستصحاب.

(٢). معطوف على «عدم الشك» يعنى: و لليقين بنسخ شريعته إن أريد بالنبوه المستصحبه الشريعه، إذ المسلم يقطع بنسخ شريعته موسى عليه السلام، و إلا فليس

أعلام أصحابنا رضوان الله تعالى عليهم، منهم علامه الأوحده صاحب الكرامات الباهره الأورع الزكى المرضى السيد محمد مهدي بحر العلوم الطباطبائى قدس سره، لكن صحه هذه النسبه لا تخلو من تأمل، لأن المناظره التى وقعت بينه و بين بعض علماء اليهود فى قريه «ذى الكفل» و ضبطها بخصوصياتها تلميذه السيد الفقيه الجليل صاحب مفتاح الكرامه (قده) و نقلها بعض أحفاد السيد بحر العلوم فى مقدمه رجاله المعروف بالفوائد الرجاليه ليست ناظره إلى استصحاب نبوه موسى عليه السلام، بل ناظره إلى جهات أخرى، و السيد قد تعرض لها و أجاب عنها و أفحم اليهودى بالاحتجاج عليه بما وقع فى التوراه من التحريفات و القبائح و الشنائع و الافتراء على النبى لوط عليه السلام و بنتيه و غير ذلك مما يستقل بقبحه العقل.

و بالجملة: تلك المناظره تتضمن فوائده مهمه أوجبت هدايه عده كثيره من جماعه اليهود القاطنين فى قريه «ذى الكفل» و ينبغى لأهل العلم مراجعه هذه المناظره و الاستفاده من فوائدها التى أفادها السيد (قده) فيها شكر الله مساعيه الجميله و جزاه عن العلم و الإسلام خير الجزاء (١).

و إلا (١) لم يكن بمسلم. مع (٢) أنه لا- يكاد يلزم به ما لم يعترف بأنه على يقين و شك (٣). و لا إقناعا (٤) مع الشك، للزوم (٥) معرفه النبي بالنظر (٦) إلى حالاته و معجزاته عقلا (٧)،

بمسلم. فعلى التقديرين لا يلزم المسلم باستصحاب الكتابي، إما للقطع بالبقاء إن أريد بالنبوه الصفه الواقعيه الحاصله بالرياضات، لكن قطع المسلم بالبقاء لا يجدي الكتابي الّذى مقصوده إثبات بقاء شرع موسى عليه السلام، و إما للقطع بالارتفاع إن أريد بالنبوه الشريعه كما تقدم تفصيله آنفا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و إن لم يكن المسلم متيقنا بالنسخ لم يكن بمسلم.

(٢). هذا متمم لقوله: «لعدم الشك... إلخ» يعنى: كيف يمكن إلزام المسلم باستصحاب شريعه موسى عليه السلام القاطع بنسخها؟ مع أنه لا- بد فى إلزام الخصم بالبرهان الجدلى - و هو الاستصحاب هنا - من تحقق موضوعه و هو اليقين و الشك اللذان هما ركنا الاستصحاب حتى يمكن إلزام المسلم به.

(٣). و المفروض أنه لا يمكن للمسلم من حيث انه مسلم أن يكون متيقنا بشريعه موسى عليه السلام و شاكا فى بقائها، بل هو متيقن بارتفاعها، فينتفى الشك فى البقاء الّذى هو ثانى ركنى الاستصحاب، و مع انتفائه لا يبقى مجال لجريانه.

(٤). معطوف على «الإلزام» و حاصله الّذى تقدم تفصيله هو: أن الاستصحاب بالنسبه إلى الكتابي و إن أمكن جريانه، لكونه شاكا، لكنه لا يجديه أيضا بحيث يعوّل عليه فى تكليفه، لأن النبوه من الأمور الاعتقاديه التى يجب تحصيل المعرفه بها بالنظر إلى معجزات النبي و دلائل نبوته، و لا يكتفى فيها بالشك.

(٥). تعليل لقوله: «و لا إقناعا» يعنى: أن النبوه مما يجب تحصيل المعرفه بها.

(٦). متعلق ب «معرفه» و قوله: «عقلا» قيد أيضا ل «معرفه» و الأولى أن تكون العبارة هكذا: «للزوم معرفه النبي عقلا بالنظر إلى حالاته و معجزاته».

(٧). فلو فرض حجيّه الاستصحاب بنظر الكتابي فليس له أيضا التمسك به فى

و عدم (١) الدليل على التعبد بشريعته لا عقلا و لا شرعا (٢). و الاتكال (٣) على قيامه فى شريعتنا لا يكاد (٤) يجديه إلا على نحو محال.

إثبات بقاء النبوه المجعوله، حيث ان معرفه النبى ليست بأقل من الأحكام العمليه الفرعيه التى لا يجوز استصحابها إلا بعد الفحص و اليأس عن الناسخ و المخصص و المقيد، فلا- وجه لاستصحاب النبوه قبل الفحص عن ورود شريعه أخرى و عدمه، و من المعلوم أن الكتابى لو تفحص و لم يكن ممن أعمى الله قلبه لاستبصر و أذعن بالحق.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «لزوم» و هذا إشاره إلى أن الكتابى إذا أراد التعبد بشريعه موسى عليه السلام فكلا ركنى الاستصحاب و هما اليقين و الشك و إن كانا موجودين، لكن الشرط الثالث المتقدم بقولنا: «الثالث الاعتقاد بحجيه الاستصحاب و قيام الدليل عليها... إلخ» مفقود، لعدم دليل على اعتباره هنا لا عقلا و لا شرعا.

أما الأول فلأن البناء على الحاله السابقه المتيقنه عند الشك فى بقائها ليس من المستقلات العقليه كحسن الإطاعه و قبح المعصيه. و لو سلم كونه مما استقرت عليه سيره العقلاء فاعتباره منوط بإمضاء الشرع، فيرجع ذلك إلى الدليل الشرعى، فان كان الإمضاء من الشرع السابق فاستصحاب النبوه السابقه يتوقف على ثبوتها، و ثبوتها على استصحاب النبوه، و هذا دور.

و إن كان الإمضاء من الشرع اللاحق لزم الخلف و هو ارتفاع النبوه السابقه بالنسخ.

و أما الثانى فهو عين ما ذكر فى دليل إمضاء بناء العقلاء.

(٢). قد عرفت تقريب عدم الدليل عقلا و شرعا على اعتبار الاستصحاب فى جواز التعبد بالشريعه السابقه مع الشك فيها.

(٣). هذا إشاره إلى دفع توهم، و هو: عدم تسليم قوله: «و لا شرعا» بتقريب أن قيام الدليل على اعتبار الاستصحاب فى شرعنا كاف فى ثبوت الدليل الشرعى على اعتباره، و ضمير «قيامه» راجع إلى الدليل.

(٤). هذا دفع التوهم، و حاصله كما مر: أن اعتبار الاستصحاب فى شريعتنا



و وجوب (١) العمل بالاحتياط عقلا في حال عدم المعرفة بمراعاة (٢) الشريعتين ما لم (٣) يلزم منه الاختلال،

لا يجدى الكتابي أصلا، إذ لازم اعتباره في هذه الشريعة ارتفاع الشريعة السابقة، حيث ان اعتقاده باعتبار الاستصحاب في هذه الشريعة يتوقف على تصديق هذه الشريعة، ضروره أن حجية الاستصحاب من أحكامها، فالإذعان بحجيتها موقوف على تصديق أصل الشريعة، و تصديقها مساوق لليقين بارتفاع الشرع السابق، فيلزم من استصحاب ذلك الشرع عدمه، و هو ما أفاده بقوله: «محال» و ضمير «يجديه» راجع إلى «الكتابي».

هذا تمام ما أفاده المصنف في منع تمسك أهل الكتاب بالاستصحاب لإثبات بقاء شريعتهم و عدم نسخها، و هو موافق للوجه الأول الذي اختاره الشيخ الأعظم في منع هذا الاستصحاب، فانه (قده) بعد أن تعرّض لأجوبه عديده عن هذا الاستصحاب و ناقش فيها أجاب عنه بوجوه خمس، قال في أولها: «ان المقصود من التمسك به ان كان الاقتناع به في العمل عند الشك فهو... فاسد جدا، لأن العمل به على تقدير تسليم جوازه غير جائز إلا بعد الفحص و البحث، و حينئذ يحصل العلم بأحد الطرفين. و إن أراد به الإسكات و الإلزام، ففيه: أن الاستصحاب ليس دليلا إسكاتيا، لأنه فرع الشك، و هو أمر وجداني كالقطع لا يلزم به أحد» فراجع.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «لزوم المعرفة» يعنى: أن الكتابي الشاك ليس له أن يقنع بالاستصحاب الذي لا- يفيد إلا حكما ظاهريا، بل عليه الفحص و النظر لتحصيل المعرفة مع الإمكان، و بدونه ليس له الاعتماد على الاستصحاب في أعماله، بل عليه أن يعمل بمقتضى العلم الإجمالي و هو العمل بكلتا الشريعتين ما لم يلزم منه اختلال النظام. و الحاصل: أن الاستصحاب لا يجدى الكتابي لا اعتقادا و لا عملا.

(٢). متعلق ب «بالاحتياط» و قوله: «عقلا» قيد ل «وجوب» و «في حال» متعلق ب «العمل» و يمكن تعلقه ب «وجوب».

(٣). قيد لوجوب الاحتياط، يعنى: يجب الاحتياط بمراعاة الشريعتين ما

للعلم (١) بثبوت إحداهما على الإجمال، إلا (٢) إذا علم بلزوم البناء على

لم يلزم من الاحتياط اختلال النظام، و ضمير «منه» راجع إلى «الاحتياط».

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «وجوب العمل» و تعليل له، يعنى: يجب الاحتياط عقلا لأجل العلم الإجمالى بثبوت إحدى الشريعتين. و ضمير «إحداهما» راجع إلى «الشريعتين».

(٢). استثناء من وجوب الاحتياط عقلا، و حاصل الاستثناء: أنه إذا ثبت اعتبار الاستصحاب بالنسبه إلى حجيه الحجج بنظر العقل - كثبوت اعتباره فى عدم الحجيه عند الشك فى حدوثها - لم يجب الاحتياط بمراعاة الشريعتين، بل يعمل بما يقتضيه الاستصحاب من بقاء الشريعه السابقه، هذا. و لكنه مجرد فرض، إذ لا فرق فى اعتبار الاستصحاب و عدمه بين موارد.

فتحصل من جميع ما أفاده المصنف (قده): أن استصحاب النبوه لا- يجرى مطلقا سواء أريد بها الصفه الكماليه التكوينييه أم الموهبه الإلهيه التشريعيه، أم الأحكام الفرعيه، و سواء أريد بالاستصحاب إلزام الخصم أم إقناع النفس، لأنه بناء على إرادته الصفه التكوينييه من النبوه لا شك فى بقائها أولا، و عدم ترتب أثر شرعى عليها على تقدير الشك فيها ثانيا، من غير فرق فى ذلك بين قصد الإلزام و الإقناع بالاستصحاب، لإناطته فى كلتا الصورتين بالشك فى البقاء و الأثر الشرعى.

و بناء على إرادته الصفه التشريعيه الإلهيه منها - و إن كانت النبوه بنفسها حينئذ أثرا شرعيا قابلا للاستصحاب - لكنه مع ذلك لا يجرى فيها، لا- إلزاما للمسلم لليقين بارتفاعها، مع وضوح أنه يعتبر فى إلزامه بالاستصحاب الجدلى من كونه متيقنا بالثبوت و شاكا فى البقاء، و لا- إقناعا لنفسه، لكون النبوه من الأمور الاعتقادييه التى يجب تحصيل اليقين و المعرفه بها، و من المعلوم أن الاستصحاب لا يوجب المعرفه، بل هو حكم على الشك.

و بناء على إرادته الشريعه من النبوه و إن كانت بنفسها حكما شرعيا موردا للاستصحاب، إلا أنه لا يجرى فيها أيضا، لا إلزاما، ليقين المسلم بارتفاعها

ص: ٦٨٢

بنسخها بهذه الشريعه، و إلا فليس بمسلم. و لا إقناعاً، للزوم الدور إن كان دليل اعتبار الاستصحاب من الشرع السابق، لتوقف بقائه على اعتبار الاستصحاب، و توقف اعتباره على بقاء الشرع. و إن كان دليل اعتباره من هذا الشرع لزم الخلف و هو ارتفاع الشرع السابق.

و بالجملة: فلا مجال لاستصحاب الكتابي لإثبات نبوه موسى أو عيسى عليهما السلام، لا لإقناع نفسه، و لا لإلزام خصمه.

=====

(-). قد عرفت تفصيل ما أفاده المصنف (قده) في رد استصحاب الكتابي، و لا بأس بالتعرض لبعض الوجوه التي أفادها غيره في رده، و هو ما نسب إلى مولانا أبي الحسن الرضا صلوات الله و سلامه عليه في جواب الجاثليق مع توجيهه الذي ذكره الشيخ الأعظم (قده) أما جوابه عليه السلام فمضمونه هو ما أجاب به بعض الساده عن استصحاب الكتابي «من أنا نؤمن و نعترف بنبوه كل موسى و عيسى عليهما السلام أقر بنبوه نبينا صلى الله عليه و آله، و كافر بنبوه كل من لم يقرّ بذلك».

و هذا الجواب بظاهره كما أفاده الشيخ مخدوش بما عن الكتابي من أن موسى ابن عمران أو عيسى بن مريم عليهم السلام شخص واحد و جزئي حقيقى اعترف المسلمون و أهل الكتاب بنبوته، فعلى المسلمين إثبات نسخ شريعته، هذا.

و أما توجيه الشيخ (قده) لجواب الإمام عليه السلام فهو الجواب الخامس فى الرسائل، و حاصله: أن معاشر المسلمين لما علموا أن النبى السالف أخبر بمجىء نبينا صلى الله عليه و آله و أن ذلك كان واجبا عليه، و كان الإيمان به متوقفا على إقراره بنبوته صلى الله عليه و آله و تبليغ ذلك إلى أمته صح لهم أن يقولوا: ان المسلم نبوه النبى السالف على تقدير تبليغ نبوه نبينا صلى الله عليه و آله، و النبوه التقديرية لا- تضرنا و لا- تنفعهم فى بقاء شريعتهم. و لا- بأس بهذا التوجيه، و إلا فظاهر ما أجاب به بعض الفضلاء عنه مخدوش. و إن شئت الوقوف على سائر الأجوبه فراجع الرسائل.

: أنه لا شبهه في عدم جريان الاستصحاب في مقام مع دلالة مثل العام (٢)، لكنه (٣) ربما يقع

التنبية الثالث عشر: موارد الرجوع إلى العام و استصحاب حكم المخصص

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر الذي جعله في الرسائل عشر التنبهات هو:

أنه إذا خرج فرد من أفراد العام في زمان، و شكك فيه بعد ذلك الزمان، فهل يجرى فيه الاستصحاب أم يتمسك فيه بالعام؟ و بعبارة أخرى: هل المرجع فيه عموم العام أم استصحاب حكم الخاص؟ و هذا البحث مما يترتب عليه ثمره فقهيه كمسأله فوريه خيار الغبن كما عن ثاني المحققين (قده) تمسكا بعموم «أوفوا بالعقود» حيث انه يدل على وجوب الوفاء بالعقد الذي هو كناية عن اللزوم في كل آن، و قد خرج عنه آن الالتفات إلى الغبن و التمكّن من الفسخ، فان لم يفسخ المغبون في آن الالتفات و شك في بقاء الخيار فيما بعده من الآتات يحكم بسقوطه، لعموم «أوفوا بالعقود» كما أن القائل بعدم فوريه خيار الغبن يستند إلى استصحاب حكم الخاص و هو الخيار، و جواز العقد الموجب لكون الخيار على التراخي.

(٢). لكونه دليلاً اجتهادياً حاكماً على الأصول التي منها الاستصحاب كما سيجي ء إن شاء الله تعالى. و التعبير بالمثل للإشارة إلى عدم خصوصيه للعام، بل كل دليل اجتهادي و إن كان إطلاقاً أو إجماعاً يقدم على الاستصحاب و غيره من الأصول العمليه.

(٣). هذا هو المطلب الأصلي الذي عقد هذا التنبية لبيان، و محصله: أن في التمسك بالعموم أو الاستصحاب بعد الزمان الذي خصص فيه العام أقوالاً:

منها: ما عن المحقق الثاني من التمسك بالعموم مطلقاً.

و منها: استصحاب حكم الخاص كذلك كما عن السيد بحر العلوم (قده).

و منها: التفصيل بين المخصص اللبي و اللفظي، بالتمسك بالعام في الأول،

الإشكال (١) و الكلام فيما إذا خصص في زمان في أن المورد بعد هذا الزمان (٢) مورد الاستصحاب أو التمسك بالعام.

و بالاستصحاب في الثاني كما عن صاحب الرياض (قده).

و منها: التفصيل بين كون الزمان مفردا للعام و بين كونه مأخوذا ظرفا لاستمرار حكمه، بالتشبه بالعام في الأول، و بالاستصحاب في الثاني، كما اختاره الشيخ الأعظم (قده).

و منها: تفصيل آخر ذهب إليه المصنف، و سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). منشأ الإشكال هو: أن التخصيص هل يسقط العام عن الحجية رأسا بحيث يمنع عن أصاله العموم مطلقا؟ أم لا يسقطه كذلك، أم يسقطه في الجملة، و قوله:

«في أن» متعلق ب «يقع».

(٢). أي: زمان التخصيص كزمان اطلاع المغبون على الغبن في خيار الغبن.

و لا- يخفى أن تعبير المتن في تحرير محل النزاع أولى من التعبير المشهور «الرجوع إلى العام أو استصحاب حكم المخصص» لوضوح أن البحث في المقام صغرى بمعنى: أن الغرض من عقد هذا البحث تمييز مورد الرجوع إلى العام عن مورد الرجوع إلى الاستصحاب، و ليس المقصود الحكم بالرجوع إلى أحدهما مع صلاحية المورد للعام و الاستصحاب، لوضوح أنه مع وجود العام لا مجال للتمسك بالاستصحاب الذي يقدم عليه كل دليل اجتهادي، فإذا كان الشك في التخصيص الزائد كان المرجع العموم بلا- شبهه، كما أنه إذا شك في بقاء حكم المخصص مع كون الزمان ظرفا في كل من العام و الخاص كان المرجع استصحاب حكم الخاص.

كما أنه قد لا يكون المورد صغرى للتمسك بالعام و لا بالاستصحاب، بل لا بد من تعيين الوظيفة بدليل آخر و لو كان أصلا عمليا كما سيظهر ذلك كله، و كان المقصود من هذا الكلام التنبيه على أن البحث في المقام لتعيين صغرى مرجعية العموم و الاستصحاب و عدم كون البحث كبرويا.

\*\*\*\*\*

(١). اعلم: أن تفصيل المصنف (قده) في هذا التنبيه بفرض صور أربع أو أكثر - كما سيأتي في استدراكه بقوله: «نعم» - ناظر إلى كلام شيخنا الأعظم في التنبيه العاشر، حيث انه اقتصر على بيان صورتين: إحداهما: ظرفيه الزمان لاستمرار حكم العام، و ثانيتهما: قيديته الموجهه لتكثر أفراد العام كما ستقف عليه. و كان الأنسب تقرير كلام الشيخ أولاً- ثم التعرض لمورد نظر المصنف فيه ثانيا، لكن لما كان ما أفاده الشيخ مطويًا في كلام المصنف مع تفصيل زائد عليه ابتكره، فتوضيح المتن يغني عن التعرض لكلام الشيخ مستقلا، مع أنه سيأتي في آخر البحث نقل شيء من كلامه عند تعرض الماتن له، و عليه فالأولى توضيح المتن مع ملاحظه ما حققه في حاشيه الرسائل، فنقول و به نستعين:

ان الدليل الدال على ثبوت حكم لموضوع عام إما أن يتكفل لثبوتيه في جميع الأزمنه كقوله: «أكرم العلماء دائما» و إما أن يتكفل لثبوتيه في زمان خاص كقوله:

«أكرم العلماء إلى أن يفسقوا» بناء على اعتبار مفهوم الغايه، و إما أن لا يتكفل للحكم في الزمان الثاني نفيا و إثباتا، إما لإجماله كما إذا أمر بالجلوس إلى الليل و تردد مبدؤه بين استتار القرص و ذهاب الحمرة، أو لقصور دلالتة كقوله: «الماء إذا تغير تنجس» لعدم دلالتة على بقاء النجاسه و ارتفاعها بعد زوال التغير. و حكم هذه الصور واضح، فالمرجع في الأولين نفس الدليل، لدلالته على العموم الأزمانى كما في الصورة الأولى، و على الاختصاص بزمان العداله في الصورة الثانيه، كما أن الاستصحاب هو المرجع في الصورة الثالثه.

إنما الكلام فيما إذا ورد عموم أفرادى يتضمن العموم الأزمانى بدليل لفظى أو بمقدمات الحكمه، و خرج بعض الأفراد في بعض الأزمنه عن العموم، و لم يتكفل الدليل الخاصّ لكيفيه خروجه و أنه خرج في بعض الأزمنه أو في جميعها، فهنا صور يرجع في بعضها إلى العام و في بعضها إلى استصحاب حكم المخصص و في بعضها إلى حجه أخرى غير العام و الاستصحاب.

توضيحه: أن خطاب العام الدال على ثبوت الحكم لكل فرد من أفرادِهِ إن كان الزمان مأخوذاً فيه قيماً بحيث يكون لكل فرد في كل قطعه من ذلك الزمان حكم مستقل، كما إذا قال: «أكرم العلماء من هذا اليوم إلى عشرة أيام» و كان للعام عشرة أفراد، كان إكرام كل واحد منهم في كل يوم واجباً مستقلاً غير مرتبط بإكرامه في يوم آخر، فإكرام زيد في اليوم الأول فرد من العام، و إكرامه في اليوم الثاني فرد آخر منه و هكذا، و لكل إكرام إطاعه و معصيه تخصه، فيحصل في المثال مائة فرد مثلاً للعام، و يكون عموم العام شاملاً. لجميع هذه الأفراد في عرض واحد، و ينحل إليها على حد سواء، غاية أن عموم العام بالنسبة إلى ذوات العلماء عموم أفرادى، و بالقياس إلى قطعات الزمان عموم أزمانى.

و إن كان الزمان مأخوذاً فيه ظرفاً محضاً بحيث يكون الحكم الثابت لكل فرد حكماً واحداً مستمراً من أول حدوثه إلى آخر اليوم العاشر، فيكون للعام العموم الأفرادى خاصة دون الأزمانى، فالإكرامات في المثال المتقدم عشرة بناء على الظرفيه، كما أنها مائة بناء على القيديه بلحاظ قطعات الأزمنه.

و هذا التفصيل هو الذى اختاره شيخنا الأعظم. و المصنف أجرى فرض ظرفيه الزمان و قيدته في ناحيه المخصص أيضاً، فمثل «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» يحتمل فيه كل من التقييد و الظرفيه، فيحصل من قسمى المخصص مع قسمى العام أربعة أقسام.

و عليه فصور المسأله أربع، فيؤخذ الزمان تاره قيماً لكل من العام و الخاص كقوله: «الجلوس في المسجد في كل آن واجب، و الجلوس في وقت الزوال ليس بواجب» و أخرى ظرفاً للحكم فيهما كقوله: «يجب دائماً إكرام العلماء، و لا يجب أبداً إكرام زيد العالم» و ثالثه قيماً للعام و ظرفاً للخاص كقوله:

«أكرم العلماء في كل آن، و لا تكرم زيدا النحوى يوم السبت» و علم من الخارج أن السبب ظرف لعدم وجوب إكرامه لا قيد له. و رابعه عكس ذلك، بأن يكون الزمان

الزمان (١) ثبوت (٢) حكمه لموضوعه على نحو الاستمرار و الدوام.

و أخرى (٣) على نحو جعل كل يوم من الأيام فردا لموضوع ذلك العام.

و كذلك مفاد مخصصه تاره (٤) يكون على نحو أخذ الزمان ظرف استمرار حكمه و دوامه (٥)، و أخرى (٦) على نحو يكون مفردا و مأخوذا

ظرفا للعام و قيّدا للخاص، كقوله: «أكرم العلماء مستمرا، و لا تكرم العالم البصرى فى شىء من الأيام» و سيأتى أحكام هذه الصور.

\*\*\*\*\*

(١). الذى يكون بطبعه ظرفا للزمانى، كالمكان الذى هو ظرف للمكانى، و تحتاج قيديته ثبوتا و إثباتا إلى مثونه زائده.

(٢). بالنصب خبر «يكون» و جملة «يكون» مع خبره خبر «ان» و «على نحو» متعلق ب «ثبوت» يعنى: ثبوت الحكم لموضوعه يكون بنحو الاستمرار و الدوام، و ضميرا «حكمه» لموضوعه» راجعان إلى العام، و المستتر فى «يكون» الذى هو اسمه راجع إلى «مفاد» و هذا إشاره إلى كون الزمان ظرفا لا قيّدا مفردا للعام، فأكرام كل فرد من أفراد العلماء فى جميع الأزمنة يكون فردا واحدا لا أفرادا بتعدد الأزمنة.

(٣). معطوف على «تاره» و هذا إشاره إلى قيديه الزمان و مفرديته للعام.

(٤). متعلق ب «مفاد» يعنى: و كذلك التحقيق أن يقال: ان مفاد مخصصه... إلخ، و ضمير «مخصصه» راجع إلى العام.

(٥). يعنى: لم يلاحظ فى الزمان إلاّ ما هو مقتضى طبعه من الظرفيه. و هذا هو القسم الأول من المخصص، فزيد العالم مثلا الخارج عن عموم «أكرم العلماء» فرد واحد فى جميع الأزمنة.

(٦). معطوف على «تاره» و هذا إشاره إلى القسم الثانى من المخصص و هو كون الزمان مفردا فيه، و قد تقدم مثاله، و ضمير «موضوعه» راجع إلى «مخصصه».



فى موضوعه. فان كان مفاد كل من العام و الخاص على النحو الأول (١) فلا محيص عن استصحاب حكم الخاص فى غير مورد دلالة (٢)، لعدم (٣)

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع فى بيان أحكام الأقسام الأربعة المتقدمة، و إشاره إلى حكم القسم الأول، و هو كون الزمان فى كل من العام و الخاص مأخوذاً ظرفاً لاستمرار الحكم بحيث لا- مدخلية للزمان فيه أصلاً، و الحكم فيه بعد زمان الخاص هو الرجوع إلى استصحاب حكم الخاص، فإذا خرج وجوب إكرام زيد فى يوم الجمعة عن وجوب إكرام العلماء، و شك بعد يومها فى وجوب إكرام زيد و عدمه يستصحب حكم الخاص و هو عدم الوجوب، و لا يتمسك بعموم العام، إذ ليس الفرد الخارج إلاً فرداً واحداً، و ليس متعدداً بتعدد الأزمنة حتى يقال: ان المتيقن هو تخصيص العام بفرد واحد، و الشك فى تخصيصه بعد زمان الخاص شك فى تخصيصه بفرد آخر، و هو من صغريات الشك فى التخصيص الزائد الذى يرجع فيه إلى العام.

كما لا يتشبه بالخاص أيضاً، لعدم كون الزمان مأخوذاً فيه إلاً بنحو الظرفية، فلا يدل إلاً على انتفاء الحكم فى زمانه و هو يوم الجمعة، و لا يدل على حكم ما بعده نفيًا و إثباتاً، فلا بد من الرجوع فيه إلى الأصل و هو الاستصحاب.

(٢). أى: دلالة الخاص، و المراد بغير مورد دلالة هو ما بعد زمان الخاص.

(٣). تعليل لقوله: «فلا- محيص» يعنى: أن الرجوع إلى الاستصحاب دون العام إنما هو لأجل عدم دلالة العام على حكم الخاص بعد الزمان المعلوم، حيث ان دلالة عليه منوطه بأمرين: أحدهما: كون الخاص بعد ذلك الزمان فرداً مستقلاً للعام و موضوعاً على حده لحكمه. و الآخر: بقاء حكمه و عدم انقطاع استمراره.

و المفروض انتفاء كليهما.

أما الأول فللفرض عدم كون الزمان مفزداً للعام حتى يكون الخاص بعد زمان التخصيص فرداً مستقلاً للعام. و أما الثانى فلانقطاع استمراره فى الزمان المعلوم و هو زمان الخاص، و مع عدم دلالة العام على حكمه بعد الزمان المعلوم و كذا الخاص - إذ المفروض عدم دلالة أيضاً إلاً على ارتفاع الحكم فى الزمان المفروض

ص: ٤٨٩

دلاله للعام على حكمه، لعدم (١) دخوله على حده في موضوعه، و انقطاع (٢) الاستمرار بالخاص (٣) الدال على ثبوت الحكم له في الزمان السابق (٤) من دون دلالة على ثبوته في الزمان اللاحق، فلا مجال (٥) إلا لاستصحابه. نعم (٦) لو كان الخاص غير قاطع لحكمه،

ظرفا له أيضا - لا محيص عن الرجوع إلى استصحاب حكم الخاص، لاجتماع شرائطه من اليقين و الشك و الحكم الشرعى و لو نفيا.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل ل «لعدم دلالة» و إشاره إلى الأمر الأول المذكور بقولنا: «أحدهما كون الخاص... إلخ» و ضميرا «دخوله، حكمه» راجعان إلى «الخاص» و ضمير «موضوعه» إلى العام.

(٢). معطوف على «عدم» و إشاره إلى الأمر الثانى المتقدم بقولنا: «و الآخر بقاء حكمه و عدم انقطاع استمراره... إلخ».

(٣). الباء للسببية، و المجرور متعلق ب «انقطاع» و ضمائر «له، دلالة، لاستصحابه» راجعه إلى «الخاص».

(٤). أى: فى زمان الخاص من دون دلالة على ثبوت حكم الخاص فى الزمان اللاحق و هو زمان الشك فى ثبوت حكم الخاص أو العام، و ضمير «ثبوته» راجع إلى الحكم.

(٥). هذه نتيجة تعليل عدم جريان الاستصحاب، لكن الإيجاز الذى يهتم به المصنف (قده) يقتضى حذفه، للاستغناء عنه بقوله: «فلا محيص» الذى هو جواب قوله: «فان كان».

(٦). هذا استدراك على ما أفاده فى القسم الأول بقوله: «فلا- محيص عن استصحاب حكم الخاص فى غير مورد دلالة» و محصل هذا الاستدراك - الذى هو تقييد لحكم الشيخ بمرجعية استصحاب حكم المخصص فيما كان الزمان ظرفا للعام - هو: تعيين الرجوع إلى العام فيما كان التخصيص فى الابتداء أو الانتهاء دون الأثناء

ص: ٦٩٠

و بيانه: أن عموم وجوب الوفاء بكل عقد قد يخصص بدليل خيارى المجلس و الحيوان مما يكون متصلا بالعقد و مانعا من لزومه من أول زمان وقوعه، و قد يخصص بدليل خيار الغبن بناء على دلالته على ثبوت الخيار من زمان العلم به، إذ لو دل على انكشافه بالعلم لكان كخيار المجلس و نحوه متصلا بالعقد.

فان كان الخاصّ مخصصا للعام من أول الأمر كخيارى المجلس و الحيوان و القبض فى المجلس فى بيع الصرف حيث يكون مبدأ تشريع حكم العام و هو اللزوم بعد زمان الخاصّ، فمبدأ وجوب الوفاء بعد افتراق المتبايعين فى خيار المجلس، و بعد انقضاء ثلاثه أيام فى خيار الحيوان، و بعد حصول القبض فى بيع الصرف، فالمرجع فى مورد الشك بعد زمان الخاصّ هو عموم العام لا استصحاب حكم الخاصّ، فإذا افترق المتبايعان عن مجلس البيع بمقدار شبر مثلا و شك فى بقاء خيار المجلس، أو شك بعد مضى ساعه من ثلاثه أيام فى بقاء خيار الحيوان أو من حصول القبض فى بيع الصرف، فاللازم التمسك بعموم «أوفوا» و الحكم بلزوم البيع، و لا يتشبه بالاستصحاب، و ذلك لدلاله عموم وجوب الوفاء بكل عقد بالإضافة إلى كل فرد من أفرادها على أمرين:

أحدهما: ثبوت وجوب واحد مستمر للوفاء، أخذا بمقتضى ظرفيه الزمان للعام، و ثانيهما: كون مبدأ ثبوت هذا الحكم الوجدانيّ أول زمان وجود الموضوع كزمان تحقق عقد البيع فى الخارج، و هو مقتضى إطلاق وجوب الوفاء بكل عقد، و من المعلوم أن الخاصّ كدليل خيار المجلس إذا كان مخصصا فى الابتداء كان مانعا عن دلاله العام على الثانى و يقدم عليه، لتقدم كل خاص على عامه، و أما دلاله العام على الأول فلا مانع لها، فاللازم الأخذ بها.

فان قلت: دلالة العام على الأمر الأول لا- تقتضى كون مبدأ ثبوته الزمان الثانى المتصل بزمان الخاصّ و هو آن الافتراق عن مجلس المعامله، إذ كان الاتصال المزبور شأن الإطلاق الذى هو المدلول الثانى، لا شأن العام، فكيف يحكم بأن

مبدأ اللزوم هو حين التفرق؟ قلت: أجاب المصنف عن هذا الإشكال في حاشيه الرسائل بما توضيحه:

أن التقييد يرجع لا محاله إما إلى موضوع وجوب الوفاء أعنى عقد البيع وإما إلى الحكم. فان كان راجعا إلى الموضوع فلا إشكال، لأن العقد الذي يجب الوفاء به هو العقد حال الافتراق عن المجلس، لا نفس الإيجاب و القبول الواقعين قبل الافتراق، و من المعلوم أن أول زمان وجود هذا الموضوع المقيد هو حال الافتراق عن المجلس و قد حكم عليه باللزوم، فكأنه قال: «المراد من العقد الذي يجب الوفاء به هو العقد حال الافتراق» فيثبت المطلوب و هو كون مبدأ اللزوم الافتراق، فيجب الوفاء بهذا العقد حال الافتراق مطلقا سواء تفرقا بشبر أم بأزيد منه، لحجيه إطلاق المتعلق أعنى العقد في كل من الشك في أصل التقييد و زيادته.

و إن كان التقييد راجعا إلى الحكم أى تخصيص وجوب الوفاء بحسب الأزمان فيرتفع الإشكال أيضا، لأن مقتضى إطلاق دليل وجوب الوفاء ثبوته لموضوعه - و هو العقد - على نحو الاستمرار من أول زمان وقوع العقد بالأوليه الحقيقيه، و إذا تعذر فبالأوليه الإضافيه، فإذا لم يكن الزمان الأول مبدأه كان الزمان الثاني مبدأه لا محاله، و أما تأخيره عن هذا الزمان الثاني فلا وجه له، للزوم الاقتصار في تقييد إطلاق الحكم على مقدار يساعده الدليل، فالأيه الشريفه دلّت على وجوب الوفاء بكل عقد في جميع الأزمنه من زمان اجتماعهما في مجلس العقد، و من زمان افتراقهما عنه بشبر أو أزيد، فإذا خرج زمان اجتماعهما في المجلس عن لزوم الوفاء بالعقد و شك بعد افتراقهما بخطوه أو خطوتين في بقاء الخيار فلا بد من التمسك بإطلاق وجوب الوفاء، لكون الشك حينئذ في التخصيص الزائد، إذ المتيقن من التخصيص هو زمان عدم افتراقهما عن نفس المجلس. هذا كله في التخصيص من الابتداء.

و إن كان التخصيص في الأثناء كالتخصيص بدليل خيار الغبن، فلا وجه للرجوع إلى العام لإثبات فوريه الخيار، و ذلك لفرض أن وجوب الوفاء بالمعامله الغبنيه

كما (١) إذا كان مخصصا له من الأول لما (٢) ضرر به في غير مورد دلالاته، فيكون (٣) أول زمان استمرار حكمه بعد زمان

حكم وحداني مستمر، وقد انقطع بتشريع خيار الغبن في حق المغبون بعد التفاته إلى الغبن، ولا معنى لدخول الفرد في العام بعد خروجه عنه، ومن المعلوم أن الالتزام بوجود الوفاء بالعقد بعد الالتفات إلى الغبن وعدم الأخذ بالخيار ليس التزاما بلزوم الوفاء المتحقق قبل العلم بالغبن، لانقطاع ذلك الواحد المستمر بمجرد الاطلاع على الغبن، فلو ثبت بعده لكان مماثلا له مفضولا عنه، وإثبات الحكم المماثل مع تخلل العدم معناه الالتزام بجعلين لوجوب الوفاء، أحدهما قبل ظهور الغبن، و ثانيهما بعد ظهوره. و الالتزام بهذين الحكمين خلف، إذ المفروض كون الزمان طرفا محضا لحكم العام لا قيدا له حتى يتعدد الحكم بتعدد موضوعه.

فتحصل: أن منع مرجعيه العام فيما كان الزمان طرفا له إنما يصح فيما إذا كان التخصيص في الأثناء، فلو كان في الابتداء أو الانتهاء لزم التمسك به.

\*\*\*\*\*

(١). بيان لكون الخاص غير قاطع لاستمرار حكم العام، بأن يكون مانعا عن حدوث حكم العام، و ضميرا «حكمه، له» راجعان إلى العام.

(٢). جواب «لو» يعنى: لو كان الخاص مخصصا للعام من الأول لما ضرر الخاص بالعام في غير مورد دلالة الخاص عليه، فيتمسك بعموم العام لا باستصحاب حكم الخاص، كما إذا ورد «أكرم العلماء تمام الشهر» ثم قال: «لا تكرم زيدا في اليوم الأول» فيتمسك بالعام لإكرام زيد من اليوم الثاني إلى آخر الشهر لدلاله الخاص على أن مبدأ هذا الإكرام الوجداني المستمر من اليوم الثاني لا الأول. و كذا الحال إذا ورد المخصص في الأخير، كما إذا قال: «لا تكرم زيدا في اليوم الأخير من الشهر» فالعام حجه من أول الشهر إلى ما قبل اليوم الأخير.

(٣). هذه نتيجة كون الخاص مخصصا للعام من أول الأمر، و حاصله: أن هذا التخصيص الابتدائي يوجب أن يكون مبدأ زمان تشريع حكم العام بعد زمان دلالة الخاص، فيكون أول زمان وجوب الوفاء بالعقد بعد افتراق المتعاقدين عن مجلس

ص: ٦٩٣

دلالتہ (۱)، فیصح (۲) التمسک ب «أوفوا بالعقود» و لو خصّص بخيار المجلس و نحوه (۳)، و لا یصح (۴) التمسک به فیما إذا خصص بخيار لا فی

البيع، و بعد ثلاثه الحيوان، حيث ان عموم و جوب الوفاء قد خصص بخيارى المجلس و الحيوان، ففى زمانيهما - و هما زمانا كونهما فى المجلس و الأيام الثلاثه فى الحيوان - لا يجب الوفاء بالعقد، لكونهما زمانى دلالة الخاصّ عليهما.

\*\*\*\*\*

(۱). أى: دلالة الخاصّ، و ضمير «حكمه» راجع إلى العام.

(۲). هذا متفرع على كون الخاصّ مخصصا للعام من الأول، و حاصله: أنه فى صورته تخصيص العام من الأول يتشبه فى زمان الشك - و هو غير زمان دلالة الخاصّ - بعموم العام لا باستصحاب حكم الخاصّ، لما مرّ آنفا من أن للعام عموما أزمانيا كما أن له عموما أفراديا، فالشك فيما بعد زمان التخصيص شك فى التخصيص الزائد فى عمومه الأزمانى، فكما يتشبه بالعام فى الشك فى التخصيص الزائد فى عمومه الأفرادى، فكذلك يتمسك به فى الشك فى التخصيص الزائد فى عمومه الأزمانى.

(۳). كخيار الحيوان و خيار الغبن بناء على ثبوته حين العقد، و كون العلم بالغبن كاشفا عنه لا شرطا له.

(۴). معطوف على «يصح التمسك» يعنى: يصح التمسك ب «أوفوا» و لا يصح التمسك به فيما إذا خصص «أوفوا» بخيار لا فى أوّله بل فى أثنائه، بأن انقطع استمرار و جوب الوفاء كتخصيصه بخيار الشرط - المشروط بعد مضى مده من لزوم العقد - للمتعاقدين أو لأحدهما، و بخيار التأخير المتحقق فيما إذا باع شيئا و لم يقبض الثمن و لم يسلم المبيع، فانه يلزم البيع ثلاثه أيام، فان جاء المشتري بالثمن فهو أحق بالسلعه، و إلا فللبائع الخيار فى فسخ البيع، و بعد انقطاع اللزوم لا يصح التمسك بعد الثلاثه ب «أوفوا» لانقطاع حكمه. ففرق بين التخصيص فى الأول و بينه فى الأثناء، و هو: أن إطلاق دليل اللزوم بحسب الزمان و إن كان مقتضيا لثبوت اللزوم من الأول، إلا أن الخاصّ منعه عن ذلك بمقدار دلالتة، و أما

ص: ۶۹۴

فى غير ذلك المقدار كزمان افتراق المتعاقدين فلا مانع منه، و يكون هذا الزمان مبدأ ثبوت حكم العام.

و هذا بخلاف التخصيص فى الأثناء، فانه قاطع لاستمرار حكمه، و المفروض أن الزمان ظرف لا قيد له حتى يكون الموضوع أو المتعلق فردا مستقلا كى يرجع الشك فى خروجه عن العام إلى الشك فى التخصيص الزائد و يتمسك فيه بالعام، بل لا محيص حينئذ عن الرجوع إلى استصحاب حكم الخاصّ.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لا- فى أول العقد كخيار المجلس، بل فى أثنائه كالخيارات الحادّته بعد العقد. و نظيره فى التكاليفيات ما إذا ورد «أكرم العلماء تمام الشهر و لا تكرم زيدا فى اليوم الخامس عشر» فلا دلالة للعام على حكم إكرام زيد فى ما بقى من الشهر، لانقطاع الحكم الواحد بسبب ورود الخاصّ فى الأثناء.

(٢). لعله إشاره إلى: أنه بناء على ظرفيه الزمان لكل من العام و الخاصّ - كما هو المفروض - لا فرق بين تخصيص العام من الأول و بين تخصيصه فى الأثناء فى عدم حجيه العام فيما بعد زمان التخصيص، لما قد يقال تاره: من امتناع التمسك بالعام مطلقا إذا كان الحكم واحدا شخصيا لا- واحد نوعيا، إذ كما يمتنع تقييده فى الأثناء حذرا من لزوم الخلف، لاستلزام بقائه بعد التخصيص تعدد الحكم و المفروض وحدته، فكذا يمتنع تقييده فى الأول، لامتناع تبعض البسيط، لفرض أن المجمعول حكم واحد شخصى، و هذا الواحد الحقيقى كما يستحيل تعدده كذلك يستحيل تبعضه. و عليه فلا فرق فى امتناع التقييد بين الابتداء و الأثناء، و لو قيد امتنع التمسك بالعام الدال على استمرار حكم واحد شخصى لكل فرد من أفراده(١).

و أخرى: من الفرق بين استفاده العموم و الاستمرار من دليل خارجى و استفادته من نفس دليل الحكم، فانه على الأول يتجه التفصيل بين التخصيص فى الأثناء و الابتداء، كما إذا دلّ العموم على إثبات الحكم للفرد فى الجملة، و دل دليل آخر

على استمراره، بأن يقول الجاعل: «ان حكم الفرد الثابت بالعموم مستمر»، فإذا خصص حكم هذا الفرد من الأول جاز الرجوع إلى العموم، لدلاله التخصيص على أن هذا الحكم الواحد المستمر ثابت للفرد بعد زمان التخصيص، بخلاف تخصيصه في الأثناء، لانقطاع الاستمرار. بخلافه على الثاني أعني ثبوت الاستمرار بنفس الدليل الأول الدال على ثبوت أصل الحكم كما في المقام، لاستفاده اللزوم و الاستمرار معا من آيه وجوب الوفاء بالعقود، و لا فرق في امتناع التمسك بالعام بين ورود التخصيص من الأول و في الوسط، لأن الحكم المستمر المدلول عليه بالآيه الشريفه قد انقطع، و المصنف يعترف بأن الحكم لو انقطع احتاج إثباته إلى دليل، و لا يكفي الدليل الأول لإثباته «-» .

(-). لكن الظاهر متانه تفصيل الماتن بين الابتداء و الأثناء، و اندفاع كلا الإشكالين، أما أولهما فبأن المفروض تكفل العام لأحكام شخصيه لموضوعات كذلك، و إطلاق كل واحد من هذه الأحكام الشخصيه يقتضى اتصاله بنفس زمان انعقاد العقد، و ورود المخصص في الابتداء يزاحم هذا الإطلاق و يقدم عليه لأقوائته، و نتيجة الجمع بين الدليلين أن مبدأ هذا الواحد الشخصى هو ما بعد زمان دلاله الخاص من دون لزوم تبعض البسيط أصلا، و إنما يتأخر هذا البسيط عن زمان الخاص إلى زمان افتراق المتبايعين أو غيره، و هذا بخلاف التخصيص في الأثناء، فانه قاطع لاستمرار الحكم.

و أما ثانيهما فبما ذكرناه في توضيح كلام المصنف (قده) فان دليل أصل لزوم العقد و استمراره و إن كان هو الآيه الشريفه لا غيرها، إلا أن دليل وجوب الوفاء هو الآيه المباركه، و دليل اعتبار اتصال اللزوم بالعقد هو إطلاقها الأزمانى، و حينئذ فالفرق بين دليلى خيارى المجلس و الغبن هو: أن الأول مانع عن الحكم المستمر، و الثانى رافع استمرار الحكم، و من المعلوم أن قاطع الاستمرار و رافعه يكون



و إن كان (١) مفادهما على النحو الثاني (٢) فلا بد من التمسك بالعامّ بلا كلام، لكون (٣) موضوع الحكم بلحاظ

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «فان كان مفاد كل من العام و الخاصّ» و إشاره إلى القسم الثاني من الأقسام الأربعة، و هو كون الزمان مفرداً و قيّدا لكل من العام و الخاصّ، و محصله: أن الزمان إن كان قيّدا لكل منهما كما إذا وجب الجلوس في كل آن في المسجد، ثم خرج منه الجلوس في الساعه الأولى من النهار مثلا فلا بد حينئذ من التمسك بالعامّ في غير مورد دلالة الخاصّ عليه كالساعه الثانيه من النهار، بداهه أن الجلوس فيها فرد آخر للعام يشك في خروجه، فيتمسك بالعامّ لكونه شكا في التخصيص الزائد، إذ المفروض أن للعام عموما أزمانيا كعمومه الأفرادى كما تقدم توضيحه في شرح قوله: «و التحقيق». و ضمير «مفادهما» راجع إلى العام و الخاصّ.

(٢). و هو كون الزمان مفرداً لكل من العام و الخاصّ.

(٣). تعليل لقوله: «فلا- بد من التمسك بالعامّ» و حاصل التعليل: أن العام يدل على حكم كل ما ثبتت فرديته له بنحو من أنحاء الدلالة، فقولنا: «كل مستطيع يجب عليه الحج» يشمل كل فرد من أفراد المستطيع، و إذا خرج عنه فرد لمرض أو غيره لا يضر ذلك بدلالته على وجوب الحج على سائر الأفراد. ففي المقام إذا كان الزمان مفرداً للعام لا يضر خروج فرد منه في زمان بدلاله العام على حكمه في غير زمان الخاصّ، إذ المفروض فرديه ذلك الزمان أيضا للعام، فيشمله حكمه، فالمراد بالحكم هو حكم العام.

=====

بعد ثبوت أصل الحكم، إذ لو لم يجب الوفاء من أول الأمر لم يصدق قطع الاستمرار و رفعه، فلا يجوز التمسك بالعامّ في التخصيص في الأثناء. بخلاف التخصيص في الأول فانه مانع عن أصل الحكم المستمر، فمدلول الآيه هو الحكم المستمر، و هذا المستمر يتأخر مبدؤه عن العقد إلى التفرق عن مجلس المعامله، و عليه فلا- يرد على المصنف ما أفيد من الفرق بين ثبوت الاستمرار بنفس الدليل الأول و غيره.

ص: ٦٩٧

هذا الزمان (١) من أفراد، فله (٢) الدلالة على حكمه، و المفروض (٣) عدم دلالة الخاص على خلافه.

و إن كان (٤) مفاد العام

\*\*\*\*\*

(١). أى: ما بعد زمان الخاص، فان الجلوس فى الساعه الثانيه فى المثال المزبور أيضا من أفراد الجلوس فى كل آن، فيتمسك بالعام أعنى قوله: «اجلس فى كل آن فى المسجد».

(٢). هذا متفرع على فرديه ما بعد زمان الخاص للعام، إذ لازم فرديته له دلالة العام عليه كدلالته على سائر أفراد، و ضمير «فله» راجع إلى العام، و ضمير «حكمه» إلى «موضوع» المراد به ما بعد زمان الخاص كالجلوس فى الساعه الثانيه.

(٣). غرضه أن المقتضى لكون ما بعد الخاص محكوما بحكم العام و هو دلالة العام عليه موجود، و المانع عنه مفقود، إذ المانع لا بد أن يكون هو الخاص، و ذلك منحصر بمقدار دلالته و هو زمان الخاص كالساعه الأولى فى المثال المزبور، و ليس له دلالة على خلاف العام فيما بعد زمان الخاص، لعدم المفهوم لدليل الخاص. و عليه فلا مانع من دلالة العام على حكم ما بعد الخاص، و ضمير «خلافه» راجع إلى «العام» و يمكن رجوعه إلى «حكمه».

(٤). معطوف على «فان كان» و إشاره إلى القسم الثالث من الأقسام الأربعة و هو ما إذا كان الزمان ظرفا للعام و قيذا للخاص، و حاصله: أنه لا يرجع فيه إلى العموم كما لا يجرى فيه الاستصحاب، فلا بد فى تعيين الوظيفة من الرجوع إلى حجه أخرى. أما عدم مرجعيه العام فيه فلغرض ظرفيه الزمان لاستمرار حكم وحدانى لكل واحد من أفراد، و قد انقطع هذا الحكم بورود المخصص الذى كان الزمان قيذا له. و أما عدم جريان استصحاب حكم الخاص فيه فلتعدد الموضوع، حيث ان زمان الخاص فرد مغاير لما بعده من الزمان، فاستصحاب حكم الموضوع الواقع

ص: ٦٩٨

على النحو الأول (١) و الخاصّ على النحو الثاني (٢) فلا (٣) مورد للاستصحاب، فانه (٤) وإن لم يكن هناك دلاله

في زمان خاص إلى الموضوع الواقع بعد زمان الخاصّ تسريه حكم موضوع إلى موضوع آخر مغاير للموضوع الأول، و هذا أجنبي عن الاستصحاب الذي هو إبقاء حكم ثبت لموضوع قطعا في ظرف الشك في بقاء ذلك الحكم، إذ لا يصدق هذا إلا مع وحده الموضوع في حالتي اليقين و الشك، فمع تعدد الموضوع يكون قياسا، لا استصحابا، مثلا إذا ورد «أكرم العلماء دائما» بنحو يكون الزمان ظرفا محضا لاستمرار حكم كل واحد من أفرادها، ثم ورد «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» مع كون الزمان قيّدا له، لدخله في ملاك النهي عن إكرامه، ففي يوم السبت و ما بعده لا يتمسك بالعام، لانقطاع حكمه، و لا باستصحاب حرمة الإكرام، لكون موضوعه لتقيده بالزمان مغايرا لحرمة الإكرام في يوم آخر على تقدير حرمة فيه، و من المعلوم أجنبيه ذلك عن الاستصحاب المتقوم بوحده الموضوع بل و بوحده المحمول أيضا.

\*\*\*\*\*

(١). و هو كون الزمان ظرفا للعام لا مفردا له.

(٢). و هو كون الزمان قيّدا و مفردا للخاص.

(٣). جواب «و إن كان» و قد عرفت وجه عدم مورديه الخاصّ للاستصحاب و هو تعدد الموضوع، ضروره أنه مع قيده الزمان للخاص يكون الموضوع المقيد بزمان الخاصّ مغايرا للموضوع المقيد بغير زمان الخاصّ، و من المعلوم تقوم الاستصحاب بوحده الموضوع، و عدم جريانه مع تعدده كما تقدم آنفا.

(٤). الضمير للشأن، و غرضه أن عدم جريان استصحاب الخاصّ في هذا القسم ليس لأجل وجود دليل اجتهادي حاكم عليه، إذ المفروض عدمه، حيث انه دائر بين العام و الخاصّ، و من المعلوم عدم دلاله شيء منهما على حكم ما بعد زمان الخاصّ.

أما العام فلانقطاع استمرار حكمه بالخاص، و عدم كون ما بعد الزمان فردا آخر للعام حتى يدل على حكمه، إذ المفروض كون الزمان ظرفا للعام، لا مفردا له. و أما

ص: ٦٩٩

أصلاً (١)، إلا (٢) أن انسحاب الحكم الخاص إلى غير مورد دلالاته من (٣) إسراء حكم موضوع إلى آخر، لا استصحاب (٤) حكم الموضوع، ولا مجال (٥) أيضاً للتمسك بالعام «-» .

الخاص فلعدم دلالاته إلا على خروج خصوص المقيّد بزمانه عن العام، فلا يدل على خروج فرد آخر وهو ما بعد زمانه، فالدلاله في ناحيه كل من الخاص و العام مفقوده.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لا للعام و لا للخاص بشىء من الدلالات الثلاث كما مر آنفاً.

(٢). غرضه بيان المانع عن جريان استصحاب حكم الخاص بعد نفي مانعيه دليلي العام و الخاص، لعدم دلالتهما على حكم ما بعد زمان الخاص، و محصل ما أفاده في وجه عدم جريان الاستصحاب هو تعدد الموضوع، ضروره أنه بعد فرض مفرديه الزمان للخاص يكون الموضوع في غير زمان الخاص مغايراً لما هو الموضوع في زمانه، فالجلوس في الساعه الأولى التي هي زمان الخاص في المثال المذكور غير الجلوس في الساعه الثانيه التي هي بعد زمان الخاص، و مع تعدد الموضوع يخرج عن باب الاستصحاب، و يندرج في القياس الذي يحرم استشمام رائحته عندنا، و ضمير «دلالته» راجع إلى الخاص.

(٣). متعلق ب «انسحاب» و تسريه حكم موضوع إلى موضوع آخر قياس لا استصحاب حكم موضوع واحد لا يختلف إلا بحسب زمانى اليقين و الشك.

(٤). معطوف على «إسراء» يعنى: أن انسحاب حكم الخاص إلى غير مورد دلالاته يكون من تسريه حكم موضوع إلى موضوع آخر، لا من استصحاب حكم موضوع واحد.

(٥). معطوف على «فلا مورد للاستصحاب» يعنى: لا مورد للاستصحاب، و لا مجال أيضاً للتمسك بالعام، فلا بد من الرجوع إلى غير الاستصحاب من الأصول العمليه، و هو في المقام أصاله البراءه، حيث إنه يشكك بعد الزوال في وجوب الجلوس، و من المعلوم أن مرجع الشك في التكليف أصل البراءه.

=====

(-). لما كان الغرض منع جريان استصحاب حكم الخاص بعد نفي دلالاته

لما مر (١) آنفا، فلا بد من الرجوع إلى سائر الأصول.

و إن كان (٢) مفادهما على العكس (٣) كان (٤) المرجع هو العام، للاقتصار (٥) في تخصيصه بمقدار دلالة الخاص،

\*\*\*\*\*

(١). في القسم الأول، حيث قال: «لعدم دلالة للعام على حكمه، لعدم دخوله على حده في موضوعه، و انقطاع الاستمرار بالخاص».

(٢). معطوف على «فان كان» و هو إشاره إلى القسم الرابع أعنى ما إذا كان الزمان مفزدا للعام و ظرفا للخاص، و المرجع حينئذ في غير مورد دلالة الخاص هو العام، إذ المفروض أن ما بعد زمان الخاص فرد أيضا من أفراد العام، و يشك في تخصيصه زائدا على التخصيص المعلوم، و قد قرر في محله مرجعيه العام في الشك في التخصيص الزائد كمرجعيته في الشك في أصل التخصيص، و مع دلالة العام على حكم غير مورد دلالة الخاص لا مجال لاستصحاب حكم الخاص أصلا، لعدم جريان الأصل مع الدليل.

(٣). و هو مفرديه الزمان في العام و ظرفيته للخاص.

(٤). جواب «و ان كان» و ضمير «مفادهما» راجع إلى العام و الخاص.

(٥). تعليل لمرجعيه العام في هذه الصوره، و حاصله: الاقتصار في تخصيص العام على القدر المتيقن، و هو مقدار دلالة الخاص، ففي غيره يرجع إلى العام، لكونه شكا في التخصيص الزائد، و ضمير «تخصيصه» راجع إلى العام.

=====

العام و الخاص أيضا على مورد الشك كان الأولى بيان وجه عدم دلالتها عليه أولا ثم التعرض لوجه عدم جريان استصحاب حكم الخاص ثانيا، فلو قيل هكذا: «و ان لم يكن هناك دلالة أصلا لا للعام و لا للخاص حتى يرجع إليهما، إذ في العام ما مر آنفا، و في الخاص كون غير مورد دلالة موضوعا آخر، إلا أن انسحاب حكم الخاص إلى غير مورد دلالة قياس، لأنه تسريه حكم موضوع إلى آخر، لا- استصحاب حكم لموضوع، فلا- بد من الرجوع إلى سائر الأصول» كان أوفق بالميزان الطبيعي لبيان المطلوب.

ص: ٧٠١

و لكنه (١) لو لا- دلالاته لكان الاستصحاب مرجعا، لما (٢) عرفت من أن الحكم في طرف الخاص قد أخذ على نحو (٣) صح استصحابه، فتأمل تعرف أن إطلاق كلام شيخنا العلامة أعلى الله مقامه في المقام نفيا (٤)

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، يعنى: و لكن لو لا دلالة العام على حكم ما بعد زمان الخاص لكان استصحاب حكم الخاص مرجعا في هذه الصورة، إذ المفروض ظرفيه الزمان له المستلزمه لوحده الموضوع في مورد دلالة الخاص و غيره الموجه لعدم كون الاستصحاب فيه تسريه حكم موضوع إلى موضوع آخر حتى يكون قياسا لا استصحابا، و لذا يرجع إليه إذا ابتلى العام بمانع، كما إذا كان له معارض أو علم إجمالا- بتخصيصه بين مورد الشك و غيره، و غير ذلك مما يوجب سقوط أصاله العموم عن الحجية، كما إذا ورد «أكرم العلماء كل يوم» و خصصه بقوله: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» و كان المنهى عنه أصل الإكرام لا خصوصيه وقوعه في يوم الجمعة حتى يكون الزمان قيذا له، ثم قال: «لا- يجب إكرام العلماء» فيسقط العامان بالتعارض و يستصحب حكم الخاص أعنى الحرمة.

(٢). تعليل لاستصحاب حكم الخاص، و حاصله كما مر آنفا: أن مقتضى ظرفيه الزمان في الخاص صحه استصحاب حكمه في غير مورد دلالاته، لوحده الموضوع في زمانى الخاص و ما بعده، لكن العام مانع عن جريانه، لدلالاته على حكم ما بعد زمان الخاص.

(٣). المراد بهذا النحو هو ظرفيه الزمان للخاص لا قيديته له، إذ مع الظرفيه لا تنثلم وحده الموضوع، فيصح الاستصحاب فيما بعد زمان الخاص. و مع القيديه تنثلم وحدته و يتعدد الموضوع، و مع تعدده لا يجرى الاستصحاب، و ضمير «استصحابه» راجع إلى الحكم.

(٤). قال شيخنا الأعظم: «الحق هو التفصيل في المقام بأن يقال: إن أخذ فيه عموم الأزمان أفراديا بأن أخذ كل زمان موضوعا مستقلا لحكم مستقل لينحل

ص: ٧٠٢

العموم إلى أحكام متعدده بتعدد الأزمان كقوله: أكرم العلماء كل يوم، فقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم يوم الجمعة، و مثله ما لو قال: أكرم العلماء، ثم قال:

لا تكرم زيدا يوم الجمعة، إذا فرض أن الاستثناء قرينه على أخذ كل زمان فردا مستقلا، فحينئذ يعمل عند الشك بالعموم و لا يجرى الاستصحاب. و إن أخذ لبيان الاستمرار كقوله: أكرم العلماء دائما، ثم خرج فرد فى زمان، و شك فى حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان، فالظاهر جريان الاستصحاب، إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم، لأن مورد التخصيص الأفراد دون الأزمنة، بخلاف القسم الأول».

و محصل كلامه فى طرف النفى هو: أنه فى صورته ظرفيه الزمان للعام لا- يرجع إلى العام فى صورته الشك، و مقتضى إطلاق حكمه بعدم مرجعيه العام هو عدم الفرق بين كون الزمان مأخوذا فى الخاصّ ظرفا للعام، و كونه قيّدا. كما أن مقتضى إطلاقه عدم الفرق أيضا بين كون الخاصّ مخصصا من الابتداء كخيارى المجلس و الحيوان، و من الأثناء كالخيارات الحادثه بعد العقد. و قد عرفت أن المصنف اعترف بالإطلاق الأول و أنكر الإطلاق الثانى، و ادعى صحه الرجوع إلى العام إذا كان التخصيص من الأول، و عدم صحته إذا كان التخصيص فى الأثناء مع كون الزمان ظرفا، فعدم صحه الرجوع إلى العام مع ظرفيه الزمان مختص بالتخصيص فى الأثناء. هذا فى إطلاق كلامه فى طرف النفى.

\*\*\*\*\*

(١). محصل كلام الشيخ (قده) فى طرف الإنبات هو: أن إطلاق الرجوع إلى استصحاب حكم الخاصّ فيما إذا كان الزمان ظرفا للعام يشمل ما إذا أخذ الزمان مفردا للخاص و إن كان ظرفا فى العام. و هذا الإطلاق أيضا فى غير محله، لما عرفت من أن مفرديه الزمان توجب تعدد الموضوع فى زمان الخاصّ و ما بعده، و مع هذا التعدد يخرج انسحاب حكم الخاصّ إلى غير زمانه عن الاستصحاب

=====

(-). لا يخفى أن فى تقريرات سيدنا الفقيه صاحب الوسيله قدس سره توجيه

إلى القياس، فإطلاق كلامه في إثبات استصحاب حكم الخاص في غير محله، بل لا بد من تقييده بما إذا أخذ الزمان ظرفاً فيه لا قيدا ومفرداً له، وإلا فلا يجرى فيه الاستصحاب، بل يرجع فيه إلى سائر الأصول العملية.

فالمتحصل: أن إطلاق كلامه (قده) في نفى مرجعيه العام مخدوش، لأنه مرجع فيما إذا كان التخصيص من الابتداء أو في الانتهاء. وكذا إطلاق كلامه في إثبات مرجعيه الاستصحاب، لما عرفت من تقييد مرجعيته بما إذا كان الزمان ظرفاً في الخاص، وأما إذا كان قيدا له وان كان ظرفاً للعام فلا مجال لاستصحابه، بل يرجع إلى سائر الأصول.

ولا يخفى أن تفصيل المصنف في طرف الخاص بين ظرفيه الزمان وقيدته قد تعرض له بعض أعلام تلامذه الشيخ أيضاً، فراجع شرح الميرزا الآشتياني والشيخ التبريزي صاحب الأوثق، فانهما ذكرا الأقسام الأربعة المذكورة في المتن قدس الله تعالى أسرارهم وشكر مساعيهم وجزاهم عن العلم وأهله خير الجزاء، ووفقنا لاقتفاء آثارهم.

تقسيم الشيخ العام والخاص باعتبار الزمان إلى قسمين - لا إلى أقسام أربعة كما صنعه المصنف - بالملازمه بين اعتباري أخذ الزمان في العموم مع اعتباري أخذه في الخاص أيضاً، فإذا كان قيدا في العام كان قيدا في الخاص أيضاً، وكذلك إذا كان ظرفاً في العام (١٠).

أقول: إن كان الأمر كذلك كان ما أفاده الشيخ صواباً، لأنه مع قيديه الزمان لا محيص عن التشبث بالعام، لكون الشك حينئذ في التخصيص الزائد، والمفروض أن الزمان في الخاص قيد أيضاً، ولا وجه معه للتمسك بالاستصحاب، لتعدد الموضوع. ومع ظرفيه الزمان لا بد من التمسك بالاستصحاب، لأنه في الخاص أيضاً ظرف، ووحده الموضوع محفوظه فيه، فلا محيص عن جريان الاستصحاب.



و على ما أفاده سيدنا الأجل المتقدم رفع فى الخلد مقامه يكون النزاع بين الشيخ و المصنف صغرويا لا كبرويا، لأن المسلم عند الكل عدم الرجوع إلى الاستصحاب مع تعدد الموضوع، و المفروض أن الزمان إذا كان قيذا للخاص فلا محاله يتعدد به الموضوع سواء أ كان الزمان حينئذ ظرفا للعام أم قيذا له، غايه الأمر أنه إذا كان قيذا له يرجع إلى العام، لأن مرجع الشك حينئذ إلى الشك فى التخصيص الزائد، و إذا كان ظرفا له لا يرجع إلى شىء من العام و الخاص، بل إلى استصحاب حكم الخاص، هذا.

و لكن لم نظفر فى كلام الشيخ بما يدل على الملازمه التى احتملها، و هو (قده) أعلم بما قال، و ذلك توجيه و جيه رافع للنزاع حقيقه، إذ النزاع الصغروى لا يعد نزاعا.

و يحتمل أن يكون نظر الشيخ (قده) إلى حال العام فقط من حيث جواز التمسك به و عدمه، و أن جواز التمسك به إنما هو فيما إذا كان الزمان قيذا له، و أما إذا كان ظرفا له فلا يصح التمسك به و إن كان قيذا فى الخاص، فملاك جواز التشبث بالعام هو لحاظ قيديه الزمان فيه سواء أ كان كذلك فى الخاص أيضا أم كان ظرفا فيه، و هذا لا ينافى عدم جواز التمسك بالعام لأجل المعارضه إذا كان الزمان ظرفا له. و أن كلامه ليس مسوقا لبيان حكم الخاص. و يمكن الذب عن كلام الشيخ فى صورته قيديه الزمان بأنه (قده) مثل للخاص بقوله: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» و مع تقييد حرمة الإكرام بهذا الزمان لا معنى لاستصحاب حكمه، لتعدد الموضوع، و قد جزم الشيخ و المصنف بعدم جريان الاستصحاب فى الفعل المقيد بالزمان، لانتفاء الموضوع بعد انقضائه على ما تقدم فى التنبيه الرابع.

و عليه فما أورده المصنف على الشيخ من لزوم التفصيل فى طرف الخاص بين ظرفيه الزمان و قيديته قد تفتن له الشيخ أيضا، فلا يبقى مجال للإيراد عليه نعم لا بأس بتفصيل المصنف بين التخصيص فى الأثناء و غيره.

و كيف كان فتوضيح المقام منوط ببيان أمرين:

الأول: أن الزمان فى دليل العام إما أن يكون قيذا للحكم أو موضوعه و إما أن يكون ظرفا لهما، و فى كل منهما يتصور على نحوين. أما على القيديه فلأنه قد يلاحظ مجموع آتات الزمان على وجه الارتباط قيذا واحدا نظير العام المجموعى بحيث لو خلا آن واحد عن وجود الموضوع أو الحكم لارتفع من أصله كما هو أحد الاحتمالين فى الصوم من أنه الإمساك المتقيد بكونه فى مجموع النهار من حيث المجموع، لانتفاء المأمور به بعصيانه بخلو آن من آتات النهار عن الإمساك تعمدا.

و قد يلاحظ كل قطعه من الزمان المأخوذ فى الدليل قيذا مستقلا بنحو يتكثر الموضوع أو الحكم بعدد القطعات المأخوذه فى الدليل إجمالا و يتفرع عليه صيروره الموضوع الواحدانى موضوعات متعدده و يتبعها أحكام متعدده، فان انقسام العام إلى المجموعى و الأ-صولى كما يجرى فى العموم الأفرادى كذلك يجرى فى العموم الأزمانى، غير أن الارتباط و الاستقلال يلاحظان فى العموم الأفرادى بالنسبه إلى الأفراد العرضيه، و فى العموم الأزمانى بالنسبه إلى أجزاء الزمان الطويله.

و أما على الظرفيه فتاره يكون مفاد العام إثبات حكم شخصى مستمر لكل فرد من أفراد موضوعه المستمر على نحو غير قابل للتكثر و لو تحليلا بحيث لو انقطع حكم هذا الشخص لم يكن الخطاب العام متكفلا لشخص هذا الفرد، كما إذا قال:

«أكرم العلماء دائما» بنحو كان أخذ الزمان لمحض الإشاره إلى استمرار الحكم لا- لدخله بتمامه أو بقطعاته فى الحكم أو الموضوع حتى يكون قيذا كما كان فى القسم الأول، ثم قال: «لا تكرم زيذا يوم الجمعة» حيث لا يتكفل ذلك العموم الأفرادى لحكم إكرامه بعد يوم الجمعة.

و أخرى يكون مفاده إثبات حكم سنخى لطبيعه الموضوع القابل للانطباق على كل فرد من أفرادها على وجه الإطلاق بالنسبه إلى الحالات و الأزمان.

و هذا القسم و إن اتحد حكما مع ما إذا كان الزمان مكثرا للموضوع، لتعدد الإطاعة و العصيان في كل منهما، إلا أنهما يختلفان من جهة كيفية لحاظ الشارع، فان جعل كل قطعه من الزمان قيذا للعام لقيام مقدار من المصلحه به كما هو الحال في الموققات انحل العام بحسب الأزمان كانهلله بحسب الأفراد، لكونه حينئذ عاما استغراقيا.

و إن جعل الزمان ظرفا له كان متعلق الحكم هو الطبيعه الساريه و وجودها السعي، فلا انحلال بحسب الأفراد، و إنما يلاحظ الامتثال و العصيان بالإضافة إلى نفس الطبيعه. قال المصنف في الحاشيه: «انه لا ينافى استمرار حكمه على وحدته تعدد إطاعته و معصيته، بل هو قضيه استمراره»(١).

و يترتب على الحكم الشخصى و السنخى في صورته ظرفيه الزمان جواز التمسك بالعام مطلقا إذا خصص في الأثناء أو في الابتداء في القسم الثانى كما سيأتى.

و ما تقدم من كيفية أخذ الزمان في الحكم أو الموضوع راجع إلى مقام الثبوت.

و أما مقام الإثبات فاستفاده كل واحد من الظرفيه و القيديه منوطه بدلاله الدليل سواء أ كان قرينه متصله بالعام أم دليلا خارجيا، و سواء أ كان الخطاب أمرا أم نهيا، و سواء كان مصب العموم الزمانى متعلق الحكم كقوله: «يجب إكرام العلماء في كل زمان أو مستمرا» و بين أن يكون مصبه نفس الحكم من الوجوب أو الحرمة كقوله:

«يجب مستمرا إكرام كل عالم» أو «أن إكرام العلماء واجب بوجوب مستمر» و نحو ذلك. و يمكن بيان الاستمرار بدليل منفصل فيقول: «أكرم العلماء» ثم يقول هذا المطلوب مستمر إلى الأبد.

و مثال ظرفيه الزمان للحكم الواحد بالنوع و جوب الوفاء بالعقود المبحوث عنه في هذا التنبيه، و ذلك لانحلاله بعمومه الأفرادى إلى كل عقد صادر من كل مكلف له أهليه المعامله، و بعمومه الأزمانى إلى جوب الوفاء بكل عقد من أول حدوثه

إلى الأبد. و ليس هذا الوجوب واحدا شخصيا، بل هو حكم واحد مستمر لموضوعه أعنى الوفاء الملحوظ على نحو طبيعه الساريه بمعنى عدم لحاظ خصوصيه كل وفاء فى كل آن، بل بلحاظ سريان الوفاء الواحد فى جميع الأزمنه.

و يدل على وحدته الطبيعیه دون الشخصيه أن البائع لو وفى بعقده فى زمان و لم يف به فى زمان آخر كان مطيعا تاره و عاصيا أخرى، و من الواضح أن وجوب الوفاء لو كان واحدا شخصيا لكانت إطاعته باستمرار الوفاء بالبيع فى الزمان المستمر بحيث يكون انقطاع الوفاء فى بعض الأزمنه موجبا لسقوط الأمر بالوفاء رأسا، مع أنه لا-ريب فى وجوب الوفاء بالبيع فى الآتات المتأخره.

و ليس وجوب الوفاء فى كل آن لأجل قيام مقدار من مصلحه الوفاء بنفس قطعات الزمان حتى يندرج فى ما إذا كان الزمان قيذا مكثرا للموضوع أو الحكم، و ذلك لتوقف القيدیه على إحراز دخل نفس الزمان فى الحكم أو موضوعه، و من المعلوم أن الزمان ليس مقوما لمصلحه الوفاء. مضافا إلى: أن الأصل فى الزمان هو الظرفيه لا القيدیه كما تقدم فى التنبيه الرابع.

هذا ما يتعلق بالأمر الأول، الذى أشرنا فيه إلى كيفية أخذ الزمان فى العموم ثبوتا و إثباتا. و لا يخفى أن للمحقق النائى (قده) تفصيلا آخر فى مقام الإثبات و الاستظهار من الدليل، و هو الفرق بين كون مصب العموم الزمانى متعلق الحكم و نفسه، فحكم بالرجوع إلى عموم العام فى الأول، و باستصحاب حكم المخصص فى الثانى، و حمل عليه كلام الشيخ الأعظم (ع). لكنه مع كونه خلاف ظاهر كلام الشيخ (قده) لا يخلو فى نفسه من المناقشه التى تعرض لها المحققان العراقى و الأصفهانى، فراجع (ع).

الأمر الثانى: أن التخصيص متوقف على عدم كون الحكم واحدا شخصيا كما إذا قال: «أكرم زيدا العالم مره واحده» فانه لا معنى لتخصيصه لبساطته،

فلو ورد خطاب آخر كان معارضا له لا مخصصا، فصحة التخصيص منوطه بتعدد الحكم سواء تعدد الإنشاء كما إذا قال: «أكرم العلماء» فانه في قوه إنشاءات متعددة بعدد أفراده، أم لم يتعدد كما إذا قال: «تواضع للفقير» فان المنشأ هو طبيعه التواضع، فوحدته نوعيه لا شخصيه، فالمتكلم يقصد البعث إلى طبيعه التواضع للفقير، و لذا يصح تقييده بقوله: «و لا تواضع له إذا صار فاسقا» و مقتضى تعلق طبيعى البعث بطبيعى التواضع هو تعلق فرد من الوجوب بفرد من التواضع، و لأجله يتعدد إطاعته و عصيانه، مع أن الواحد الشخصى له امثال واحد و عصيان كذلك.

و بوضوح ما ذكرناه فى الأمرين تعرف أن الحق فى المقام ما حكى عن ثانى المحققين فى جامع المقاصد من فوريه خيار الغبن معللا له «بأن العموم فى أفراد العقود يستتبع عموم الأزمنه، و إلا لم ينتفع بعمومه» فان ظاهره توقف الانتفاع بعمومه الأفرادى على الملازمه بينه و بين العموم الأزمانى، و إلا كان جعل اللزوم لكل فرد من أفراد العقود لغوا، فان البيع من أجلى أفراد العقود المتداوله، فإذا كان وجوب الوفاء به مختصا بآن وقوعه و جاز فسحّه فى سائر الآنات لم يترتب فائده على هذا اللزوم، بل ربما يختل به النظام، فلا بد فى دفع هذا المحذور من عموم وجوب الوفاء لجميع الأزمنه.

و عليه فلا يتم ما فصي له الشيخ و المصنف بين قيديه الزمان و ظرفيته، فان الزمان و إن كان ظرفا فى ظاهر الآيه الشريفه و لا دخل له فى مصلحه الوفاء بالعقد، إلا أن المجعول حيث كان طبيعى الوجوب لطبيعى الوفاء بكل عقد فورود المخصص سواء أ كان فى الابتداء أم فى الأثناء لا يمنع التمسك بالعام فى غير زمان الخاص، و ذلك لأن للآيه الشريفه دالتين: إحداهما: دلالتها على العموم الأفرادى بمقتضى الجمع المحلى باللام، فتدل على وجوب الوفاء بكل عقد.

و ثانيتهما: دلالتها على إطلاقها الأزمانى و الأحوالى من حيث خصوصيات

الزمان و الأحوال الطارئة على العقد، لا- بمعنى الجمع بين قطعات الزمان حتى يكون عاما مجموعيا و يلزم خلف فرض ظرفيه الزمان لحكم واحد مستمر، بل بمعنى أن الشارع لاحظ جميع خصوصيات طبيعه الزمان الوجداني و رفضها، لعدم دخل شىء منها فى نفس مصلحه الوفاء بكل عقد.

و حيث كان فى الآيه الشريفه حجتان كان مقتضى عمومها الأفرادى و جوب الوفاء بكل عقد، و مقتضى إطلاقها الأزمانى ثبوت هذا الحكم له فى الزمان المستمر من دون تخصصه بوجود خصوصيه محدده له و لا بعدمها.

و التخصيص تاره يكون بإخراج نفس الفرد كخروج العقود الجائزه عن عموم و جوب الوفاء بكل عقد، فعقد الوكاله مثلا خارج عن هذا العموم الأفرادى فى جميع الأزمنه، إذ لا يندرج فى العام بعد خروجه عنه، لأنه تخصيص أفرادى، فخروجه يكون بقول مطلق. و فى هذا الفرض لا معنى للشك فى شمول حكم العام له أصلا، فهو نظير قوله: «أكرم العلماء دائما و لا تكرم زيد العالم أبدا» فان خروج زيد عن العموم يكون أفراديا فيعم جميع الأزمان و الحالات الطارئة عليه، لتبعيه كل من العموم الأزمانى و الأحوالى للعموم الأفرادى، فلا يبقى لهما موضوع بعد خروج الفرد عنه.

و أخرى يكون التخصيص بلحاظ بعض أزمته وجود الفرد أو بعض حالاته بحيث لو لا دليل المخصص كان إطلاق العام أزمانيا و أحواليا شاملا- له، كما إذا قال: «أكرم العلماء دائما و لا تكرم زيدا فى الخامس عشر من هذا الشهر» أو «لا تكرم زيدا حال فسقه» و نحو ذلك، فان أصله العموم كما تكون حجه فى الشك فى أصل التخصيص و التخصيص الزائد، كذلك أصله الإطلاق حجه فى الشك فى كليهما، إذ المفروض أن إكرام زيد ليس واحدا شخصيا، بل هو واحد نوعى قابل للتقييد. و التخصيص الوارد على عموم الآيه الشريفه بأدله الخيارات أو غيرها من هذا القبيل.

فعموم الآيه أزمانيا و أحواليا يدل على و جوب الوفاء بالبيع مثلا فى كل حال

من أول حدوده إلى الأبد، وأدله الخيارات تدل على عدم وجوب الوفاء به في بعض الحالات أو الأزمنة، ولا توجب خروج أصل البيع عن فرديته لعنوان العقد، فدليل خيار المجلس يدل على جواز المعامله ما دام المتبايعان في المجلس، و دليل خيار الغبن يدل على عدم وجوب الوفاء بالبيع الغبني حين ظهور الغبن، وهكذا سائر أدله الخيارات، فانها لا توجب تخصيص الفرد و إخراجة عن العموم، وإنما تقيّد إطلاق ذلك الوفاء الوحدانيّ المستمر سواء أ كان زمان التقييد قصيرا أم طويلا، و لو شك في طول زمان المقيد و قصره كان المرجع أصاله الإطلاق.

و حيث كان المقصود التمسك في المقام بإطلاق الآيه فلا فرق فيه بين التخصيص في الابتداء و الانتهاء و الأثناء بعد أن كان المجعول طبيعي الحكم لطبيعي الوفاء في طبيعي الزمان، و ليست وحده الوفاء الواجب شخصيه حتى يتوهم تبعض الواحد و تجزئه البسيط كما تقدم بيانه في الأمر الأول.

نعم فرق بين هذا المطلق و سائر المطلقات في كون أفراده طويله، لأن الأفراد و الوفاءات طويله باعتبار أجزاء الزمان المتلاحقه وجودا، بخلاف أفراد سائر المطلقات فانها عرضيه مجتمعه في الوجود كإطلاق الرقبه الشامل للعالم و الجاهل و الأبيض و الأسود، لكنك خبير بعدم كون طويله الأفراد فارقه و لا قاده في التمسك بأصاله الإطلاق.

فتلخص مما ذكرناه أن أصاله الإطلاق في مثل الآيه الشريفه هي المرجع في الشك في التقييد الزائد، و لا يجدي فرض ظرفيه الزمان للعام في المنع من التمسك به مطلقا كما لعلّه مقتضى كلام الشيخ أو في خصوص الأثناء كما التزم به المصنف هنا و في الحاشيه، و ذلك لما عرفت من أن وحده وجوب الوفاء ليست شخصيه بل نوعيه، و إطلاق هذا الواحد النوعي حجه في الشك في أصل التقييد و في التقييد الزائد، فتأمل في المقام فانه به حقيق. و قد اعتمدنا في كثير مما تقدم على إفادات العلمين المحققين العراقي و الأصفهاني، فراجع كلاميهما لمزيد الاطلاع على أنظارهما الشريفه.

: الظاهر أن الشك في أخبار الباب و كلمات الأصحاب «-» هو خلاف (٢) اليقين، فمع (٣) الظن بالخلاف فضلا عن

التنبيه الرابع عشر: المراد بالشك في الاستصحاب خلاف اليقين

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا التنبيه الّذى جعله في الرسائل الأمر الثانى عشر هو تنقيح ما يراد بالشك الّذى هو أحد ركنى الاستصحاب، فان معرفه الموضوع مما لا بد منه فى إحراز حكمه، و حيث إن الشك يطلق تاره على خصوص تساوى الاحتمالين فى مقابل الظن الّذى هو رجحان أحد الاحتمالين، و أخرى على الأعم - و هو خلاف اليقين الشامل لمساوى الاحتمالين و راجحهما و مرجوحهما أعنى الشك و الظن و الوهم - تصدى غير واحد من الأصوليين لبيان المراد منه.

(٢). هذا معناه الأعم الشامل للشك و الظن و الوهم كما مر آنفا، و وجه الظهور هو جعل الناقض لليقين السابق فى أخبار الباب منحصرًا فى اليقين بالخلاف، فما لم يحصل هذا الناقض يبنى على اليقين السابق و إن حصل الظن بخلافه، إلا مع قيام الحجة على اعتباره.

(٣). هذه نتيجة أعميته، إذ مع تساوى الاحتمالين كما هو المصطلح من الشك لا يندرج شىء من الظن بالخلاف و الوفاق فى الشك بمعناه الاصطلاحي.

=====

(-). الظاهر الاستغناء عن هذا البحث بعد تعرض الأخبار لنقض اليقين باليقين و بعد تسليم تقدم الأمارات غير العلميه حكومه أو غيرها على الاستصحاب، ضروره أن خلاف اليقين إن كان ما تساوى طرفاه فلا إشكال فى حجيه الاستصحاب فيه، سواء أ كان المراد بالشك فى المحاورات هذا المعنى كما هو المتبادر أم غيره.

و كذا إذا كان أحد طرفيه راجحا - المعبر عنه بالظن - و لم يقد دليل على اعتباره، إذ الناقض لليقين السابق ليس إلا اليقين بالخلاف على ما هو صريح أخبار الباب، فالظن غير المعبر سواء أ كان عدم اعتباره لأجل دلاله دليل خاص عليه أم لعدم دليل على اعتباره مما تشمله أخبار الاستصحاب سواء أ كان الشك شاملا له لغه أم لا.



\*\*\*\*\*

(١). أى: و يدل على كون الشك خلاف اليقين أمور، هذا أولها، و بيانه: أن غير

=====

و أما الظن المعتبر فلحكومته الأمارات على الاستصحاب كما سيجىء إن شاء الله تعالى يقدم على الاستصحاب و يتصرف لأجل حكومتها فى اليقين الناقض و يراد به الحجة على خلاف اليقين السابق.

فالمتحصل: أنه بناء على حجيه الاستصحاب من باب التبعد لا ثمره لهذا البحث، لعدم دخل للمعنى اللغوى أو العرفى للشك فيه، لتعين المراد به من نفس أخبار الباب سواء وافق معناه اللغوى أو العرفى أم خالفه، و ذلك المعنى المراد هو خلاف اليقين أى الحجة، سواء أ كان طرفاه متساويين أم أحدهما راجحا مع موافقته للحاله السابقه أو مخالفتها لها بشرط عدم قيام حجه عليه، إذ معه يقدم على الاستصحاب حكومه و إن كان موافقا له كما قرر فى محله.

و كذا الحال بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعى، لإمكان اجتماعه مع الظن الشخصى على خلافه إلا مع تقييد حجيته بعدم قيامه على خلافه.

و بناء على اعتباره من باب الظن الشخصى لا- محيص عن اعتبار الاستصحاب فى خصوص حصول الظن الشخصى على طبق الحاله السابقه و عدم اعتباره بدونه و إن لم يحصل الظن الشخصى على خلافها.

فتلخص: أنه ينبغى جعل معيار البحث فى المراد بالشك المعتبر فى باب الاستصحاب دليل اعتباره، لا المعنى اللغوى أو العرفى، فان كان دليل اعتباره الروايات كان المراد بالشك خلاف اليقين الشامل للظن و الشك و الوهم.

و إن كان دليل اعتباره الظن، فان أريد به الظن النوعى كان الاستصحاب حجه حتى مع الظن الشخصى على خلاف الحاله السابقه كما مر آنفا إلا مع التقييد بعدم قيام الظن الشخصى على خلافها.

و إن أريد به الظن الشخصى على طبق الحاله السابقه كانت حجيه الاستصحاب مختصه بهذه الصوره، و لا يكون حجه فى غيرها سواء حصل الظن الشخصى على خلاف الحاله السابقه أم لم يحصل.

- مضافا (١) إلى أنه كذلك لغه (٢) كما في الصحاح (٣)، و تعارف (٤) استعماله فيه في الأخبار في غير باب (٥) - قوله (٦) عليه السلام في أخبار الباب:

واحد من اللغويين صرح بأن الشك هو خلاف اليقين، بل يمكن استظهار اتفاقهم على ذلك من كلمات بعضهم، ففي مجمع البحرين «الشك الارتياب، وهو خلاف اليقين، ويستعمل فعله لازما و متعديا كما نقل عن أئمة اللغة، فقولهم: خلاف اليقين يشتمل التردد بين الشئين سواء استوى طرفاه أم رجح أحدهما على الآخر».

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الأمر الأول، و ضمير «أنه» راجع إلى الشك.

(٢). قد عرفت عبارته مجمع البحرين و ظهورها في اتفاق أهل اللغة عليه، و قوله «كذلك» أى: خلاف اليقين.

(٣). قال فيه: «الشك خلاف اليقين» و مثله ما في القاموس.

(٤). معطوف على «أنه» يعنى: و مضافا إلى تعارف استعماله، و هذا إشاره إلى الأمر الثانى، و محصله: استعمال لفظ الشك فى روايات الشك فى عدد الركعات و أخبار قاعده التجاوز بل و بعض الأصول العمليه، حيث ان المراد بالشك فيها خلاف اليقين، و تحقيقه موكول إلى محله من الفقه.

(٥). يعنى: فى أبواب متعدده كباب الشك فى الركعات و قاعدتى التجاوز و الفراغ و غيرها، و ضمير «استعماله» راجع إلى «الشك» و ضمير «فيه» إلى «خلاف اليقين».

(٦). فاعل «و يدل» و هذا إشاره إلى الأمر الثالث، و محصله: أنه يدل على إرادته «خلاف اليقين» من «الشك» ما ورد فى نفس أخبار الاستصحاب من موارد تبه عليها شيخنا الأعظم أيضا.

منها: قوله عليه السلام فى صحيحه زواره الأولى المتقدمه: «و لكن تنقضه بيقين آخر» حيث إنه يحدد ناقض اليقين باليقين، و قد ثبت فى محله أن التحديد يفيد الحصر، فان تحديد الكرّ بألف و مائتى رطل عراقى مثلا ينفى الزيادة على

(و لكن تنقضه بيقين آخر» حيث (١) إن ظاهره أنه في بيان تحديد ما

هذا المقدار و النقيضه عنه، ففي المقام ينفي حصر الناقض باليقين كل ما هو خلاف اليقين من الشك المصطلح و الظن و الوهم،  
غايه الأمر أن الظن المعتر كالعلم في الاعتبار.

و بالجملة: يدل هذا الحصر بقرينه التحديد على أن المراد بالشك في باب الاستصحاب خلاف اليقين، ثم يراد باليقين بسبب  
دليل حجيه الأمارات غير العلميه الحججه، فكأنه قيل: «لا تنقض اليقين إلا بالحججه على خلافه».

و منها: قوله عليه السلام في الصحيحه المتقدمه أيضا: «لا حتى يستيقن أنه قد نام» توضيحه: أن إطلاق جواب الإمام عليه السلام  
بعدم وجوب الوضوء على من يقن الطهاره و عرضته الخفقه و الخفقتان بحيث لم يلتفت إلى تحريك شىء في جنبه مع ترك  
استفصاله عليه السلام بين إفاده الخفقه - التي هي من أمارات النوم عاده - للظن بالنوم و عدمها مع إفادتها له أحيانا (يدل) على  
أن الحكم المذكور أعنى عدم وجوب الوضوء ثابت ما لم يحصل العلم بالخلاف و لو حصل الظن بالخلاف، فلا بد أن يراد  
بالشك حينئذ خلاف اليقين، فيدل على اعتبار الاستصحاب مطلقا حتى مع الظن بالخلاف.

و منها: قوله عليه السلام: «و لا تنقض اليقين بالشك» تقريبه: أنه عليه السلام - بعد الحكم بعدم وجوب إعادة الوضوء إلا بعد  
اليقين بالنوم - نهى عن نقض اليقين بالشك، و هذا النهى بقرينه ذلك الحكم المغيا باليقين بالخلاف أى النوم يراد بالشك في  
جملة النهى خلاف اليقين، الذى هو مطلق يشمل الشك و الظن و الوهم، هذا ما يتعلق بظاهر عبارته المتن، و هو لا يخلو مما  
تقف عليه في التعليقه من المسامحه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب دلالة «و لكن تنقضه بيقين آخر» على إرادته خلاف اليقين من الشك في أخبار الاستصحاب، و قد عرفت تقريبه  
بقولنا: «حيث انه يحدد ناقض اليقين باليقين... إلخ» و ضميرا «ظاهره، أنه» راجعان إلى «قوله» و ضمير «به» راجع إلى «ما»  
الموصول.

ص: ٧١٥

ينقض به اليقين، و أنه (١) ليس إلا- اليقين. و قوله (٢) أيضا: «لا حتى يستيقن أنه قد نام» بعد السؤال منه عليه السلام عما إذا حرّك في جنبه شىء و هو لا يعلم، حيث (٣) دل بإطلاقه مع ترك الاستفصال «-» بين ما إذا أفادت هذه الأماره (٤) الظن و ما إذا لم تفده، بداهه (٥) أنها لو لم تكن

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «أنه» و ضميره راجع إلى الموصول، يعنى: و أن ما ينقض به اليقين ليس إلا- اليقين، و إذا انحصر الناقض باليقين فلا محاله يراد بالشك خلاف اليقين.

(٢). معطوف على «قوله» و هذا أيضا من الصحيحه الأولى لزاره.

(٣). هذا تقريب الاستدلال بالجمله المذكوره، و قد مر آنفا توضيحه، و ضميرا «بإطلاقه» و المستتر فى «دل» راجعان إلى «قوله» و «بعد السؤال» ظرف ل «قوله».

(٤). و هى الخفقه و الخفتان، حيث إنهما أمارتان تفيدان الظن بالنوم تاره و لا تفيدانه أخرى.

(٥). غرضه إثبات صحه الإطلاق الناشئ عن ترك الاستفصال، توضيحه: أن الأماره المزبوره لمّا كانت مفيده للظن بالنوم و لو نادرا كان لاستفصال الإمام عليه السلام عن إفادتها للظن و عدمها مجال، فترك الاستفصال حينئذ يفيد الإطلاق و عدم وجوب إعاده الوضوء مطلقا سواء أفادت هذه الأماره الظن بالنوم أم لم تفده،

=====

(-). لا حاجة إلى ترك الاستفصال فى استظهار الإطلاق، بل صراحه قوله عليه السلام: «حتى يستيقن» فى التحديد و كون غايه وجوب إعاده الوضوء هى الاستيقان بالنوم كافيه فى إرادته خلاف اليقين من الشك، و مغنيه عن إثباتها بالإطلاق المنوط بترك الاستفصال. كما أن الشيخ (قده) لم يتمسك بهذا الإطلاق، حيث قال: «و منها قوله عليه السلام: حتى يستيقن، فانه جعل غايه وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم و مجىء أمر بين منه».

ص: ٧١٦

مفيده له دائما لكانت مفيده له أحيانا على (1) عموم النفي لصوره الإفاده.

و قوله (2) عليه السلام بعده (3): «و لا- ينقض اليقين بالشك» «-» أن (4) الحكم فى المغيا (5) مطلقا (6) هو عدم نقض اليقين بالشك كما لا يخفى.

و ضمير «أنها» راجع إلى الأماره.

\*\*\*\*\*

(1). متعلق بقوله: «دل» و المراد ب «عموم النفي نفي وجوب الوضوء فى كلتا صورتى الظن بالخلاف - أى بحصول النوم - و عدمه، و ضميرا «له» فى كلا الموضوعين راجعان إلى الظن.

(2). معطوف على قوله: «قوله» يعنى: و يدل عليه قوله عليه السلام بعده: «و لا- ينقض اليقين بالشك» و هو إشاره إلى المورد الثالث المتقدم بقولنا: «و منها:

قوله عليه السلام: و لا ينقض اليقين بالشك ... إلخ».

(3). أى: بعد قوله عليه السلام: «لا حتى يستيقن أنه قد نام» و قد عرفت أن جملة «و لا ينقض اليقين بالشك» بنفسها لا تصلح لإثبات إرادته خلاف اليقين من الشك، بل لا- بد من ضم جملة «حتى يستيقن أنه قد نام» إليها، و لا- حاجه إلى مثل هذا الاستدلال التكلفى مع إمكان إثبات المطلوب بغيره بلا تكلف، كقوله عليه السلام: «و لكن ينقضه بيقين آخر» كما صنعه الشيخ.

(4). الصواب دخول «على» على «أن» و هو متعلق ب «يدل» يعنى: و يدل قوله عليه السلام على... إلخ».

(5). و هو قوله عليه السلام: «لا حتى يستيقن أنه قد نام».

(6). يعنى: و إن كان الظن على خلافه فلا بد من البناء على الوضوء المعلوم سابقا حتى مع الظن بخلافه.

=====

(-). الظاهر أنه سهو من قلمه الشريف، إذ المظنون أن مورد استشهاده هو بعينه ما استشهاد به الشيخ من قوله: «و منها قوله عليه السلام: و لكن ينقضه بيقين آخر، فان الظاهر سوقه فى مقام بيان حصر ناقض اليقين باليقين» لعدم دلالة نفس

و قد استدل عليه (١) أيضا بوجهين آخرين:

الأول: الإجماع القطعي على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف على تقدير اعتباره من باب الأخبار.

و فيه: أنه (٢) لا وجه لدعواه (٣) و لو سلم اتفاق الأصحاب على

\*\*\*\*\*

(١). أى: و استدل على كون الشك فى باب الاستصحاب خلاف اليقين بوجهين آخرين - غير الوجوه الثلاثة المتقدمه - أولهما الإجماع، و المستدل بهما هو الشيخ الأعظم فى الرسائل، و محصل الوجه الأول منهما المذى هو الأمر الرابع من الأمور المستدل بها على المدعى هو الإجماع القطعي على حجيه الاستصحاب مع الظن بالخلاف بناء على اعتباره من باب الأخبار و التعبد، لا من باب الظن.

(٢). هذا جواب الاستدلال بالإجماع، و هو ينحل إلى وجهين:

أحدهما: عدم ثبوت الاتفاق على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف، إما لما قيل: من كون المسألة مستحدثه، و أنه لم يكن لها فى كلمات المتقدمين على المفيد (قده) عين و لا أثر. و إما لاختلاف من تعرض لها فى حجيتها مطلقا، أو فى خصوص الشك الذى تساوى طرفاه.

ثانيهما: أنه بعد فرض ثبوت الاتفاق المزبور يحتمل استنادهم فى ذلك إلى ظهور الأخبار المشار إليها فيه، و مع هذا الاحتمال يخرج عن الإجماع التعبدى الكاشف عن رأى المعصوم عليه السلام إلى الإجماع المدركى الذى لا يصلح للركون إليه كما لا يخفى، و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «اعتباره» راجع إلى الاستصحاب.

(٣). أى: لدعوى الإجماع، و هذا إشاره إلى الوجه الثانى المذكور بقولنا «ثانيهما انه بعد فرض ثبوت الاتفاق... إلخ».

=====

عدم نقض اليقين بالشك على إرادته خلاف اليقين منه، بخلاف «و لكن ينقضه بيقين آخر» فانه يدل على عدم نقض اليقين بالوضوء إلا باليقين بالنوم، فلا ينقض بغير اليقين و إن كان ظنا بالخلاف.

الاعتبار (١)، لاحتمال (٢) أن يكون ذلك (٣) من جهة ظهور دلالة الأخبار عليه.

الثاني (٤): أن الظن غير المعتمد إن علم بعدم اعتباره

\*\*\*\*\*

(١). أى: اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف، وهذا إشارته إلى الوجه الأول وهو عدم ثبوت الاتفاق، ومقتضى الترتيب تقديم الوجه الثانى على الأول بأن يمنع أولاً نفس الاتفاق، وثانياً اعتباره على فرض تسليمه، لاحتمال مدركيته.

(٢). تعليل لقوله: «لا-وجه لدعواه» وحاصله: أنه مع احتمال استناد المجمعين إلى الروايات لا- يصلح هذا الإجماع للحجيه، لاحتمال مدركيته.

(٣). أى: اتفاق الأصحاب، وضمير «عليه» راجع إلى الاعتبار مع الظن بالخلاف.

(٤). هذا هو الوجه الثانى الذى استدلل به الشيخ وهو الأمر الخامس من الأمور المستدل بها على المدعى، وبيانه: أن الظن على خلاف اليقين السابق إن كان عدم اعتباره لقيام الدليل الخاص عليه كالظن القياسى، فمعنى عدم حجتيه عدم الاعتناء به وفرض وجوده كعدمه، ولازم هذا الفرض جريان الاستصحاب فى صورته قيامه على خلاف اليقين السابق كصورته عدم قيامه على خلاف ذلك اليقين، لأن من آثار تنزيل وجوده منزله عدمه جريان الاستصحاب مع وجوده كجريانه مع عدمه.

وإن كان عدم اعتباره لعدم الدليل على حجتيه كالشهره الفتوائيه ونحوها من الظنون غير المنهى عنها بدليل خاص فعدم جواز رفع اليد به عن اليقين إنما هو لأجل صدق نقض اليقين بالشك على هذا الرفع، ومن البديهي عدم جوازه، وذلك لأن الحكم الواقعى وإن لم يكن مشكوكاً فى الزمان اللاحق بل مظنون عدم لقيام الظن على خلافه، إلا- أن الحكم الفعلى المعلوم فى السابق يكون مشكوك البقاء فى اللاحق، لأن جواز المضى على طبق الظن بارتفاعه مشكوك أيضاً، فيصير الحكم الفعلى مشكوكاً فيه فعلاً بعد ما كان متيقناً سابقاً، وهذا بنفسه

ص: ٧١٩

بالدليل (١) فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع، و أن (٢) كلما يترتب شرعا على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده. وإن كان (٣) مما شك في اعتباره، فمرجع (٤) رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك، فتأمل جيدا (٥).

موضوع أدله الاستصحاب من نقض اليقين السابق بالشك اللاحق.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الدليل الخاصّ كالظن القياسى، حيث انه نهى عن اتباعه بنص خاص.

(٢). عطف تفسيري لقوله: «أن وجوده» و محصله كما مر توضيحه: أن معنى وجوده كعدمه هو ترتيب أثر عدمه على وجوده، فكما أنه لو لم يتم الظن القياسى على خلاف الحالة السابقة كان الاستصحاب جاريا، فكذلك لو قام على خلافها، و ضمير «فمعناه» راجع إلى «عدم اعتباره» و ضمائر «وجوده، كعدمه، عدمه، وجوده» راجعه إلى «الظن».

(٣). معطوف على «ان علم» و الأولى أن يقال: «و ان شك في اعتباره» لكنه عين عبارته الشيخ (قده)، و كيف كان فهو إشارة إلى صورته كون عدم حجيه الظن لأجل عدم الدليل على اعتباره، و قد مر توضيحه آنفا بقولنا: «و إن كان عدم اعتباره لعدم الدليل... إلخ».

(٤). جواب «و ان» و قوله: «بسببه» متعلق ب «رفع» و ضميره راجع إلى الظن المشكوك الاعتبار، و قوله: «إلى نقض» متعلق ب «مرجع».

(٥). لعله إشارته إلى منع صدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن اليقين السابق بالظن المشكوك الاعتبار، إذ لا بد فى صدقه من اتحاد متعلق اليقين و الشك حتى يكون الشك فى بقاء نفس ما كان على يقين منه، و من المعلوم أن الشك هنا لم يتعلق بالمتيقن السابق بل تعلق بأمر آخر و هو حجيه الظن، فرفع اليد عن اليقين حينئذ نقض لليقين بالظن لا بالشك.

و الحاصل: أن المشكوك هو الحجيه، و هى غير المتيقن السابق، فلم يتحد



و فيه: أن قضيه عدم اعتباره - لإلغائه (١) أو لعدم (٢) الدليل على اعتباره - لا يكاد (٣) يكون إلا عدم إثبات مضمونه «-» به تعبدا ليرتب

متعلقا اليقين و الشك، فتدبر.

\*\*\*\*\*

(١). كما في الصورة الأولى و هي قيام الدليل الخاصّ على عدم اعتبار الظن كالمقياس، و ضميرا «اعتباره، لإلغائه» راجعان إلى الظن.

(٢). معطوف على «لإلغائه» و هو الصورة الثانية أعني عدم اعتبار الظن لأجل عدم الدليل على اعتباره، فاللام في «لإلغائه» و «لعدم» تعليل لعدم اعتبار الظن.

(٣). خبر «أن قضيه» يعني: لا يكاد يكون مقتضى عدم اعتبار الظن في كلتا صورتين المزبورتين إلا عدم إثبات مضمون ذلك الظن به شرعا، فاعتباره يوجب ثبوت مضمونه كذلك. و توضيح ما أفاده في الجواب عن الأمر الخامس الذي ذكره شيخنا الأعظم (قده) هو: أن مقتضى عدم اعتبار ظن ليس عقدا إيجابيا و هو ترتيب آثار الشك المتساوي طرفاه على وجود الظن غير المعبر حتى يجرى فيه الاستصحاب الذي هو من آثار هذا الشك، بل مقتضاه عقد سلبي و هو عدم ثبوت المظنون بهذا الظن ليرتب عليه آثاره الشرعيه، فلو كان متيقنا بطهاره ثوبه مثلا، ثم شهد عدل واحد بنجاسته، و قلنا بعدم اعتبار شهاده عدل واحد في الموضوعات، فان معنى عدم اعتبار شهادته عدم ثبوت نجاسه الثوب بها، لا ثبوت آثار الشك بها التي منها الاستصحاب، إذ العقد السلبي لا يستلزم العقد الإيجابي، و تنزيل الظن غير المعبر منزله الشك في الآثار الشرعيه.

و بالجملة: فعدم اعتبار الظن ليس معناه ثبوت آثار الشك له، بل معناه عدم ثبوت مضمونه شرعا، و عليه فهذا الأمر الخامس لا يصلح لإثبات اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف، بل لا بد من الرجوع إلى الوجوه الاخر في إثباته.

=====

(-). الأولى إبداله ب «المظنون به» يعني: لا يكاد يكون إلا عدم إثبات الحكم المظنون بالظن غير المعبر تعبدا.

ص: ٧٢١

عليه آثاره (١) شرعا، لا ترتيب (٢) آثار الشك مع عدمه، بل لا بد حينئذ (٣) في تعيين أن الوظيفة أى أصل من الأصول العمليه من الدليل (٤)، فلو فرض عدم دلالة الأخبار معه (٥) على اعتبار الاستصحاب (٦)،

\*\*\*\*\*

- (١). هذا الضمير و ضمير «عليه» راجعان إلى المظنون بالظن غير المعبر، و ضميرا «مظنونه، به» راجعان إلى الظن غير المعبر.
- (٢). معطوف على «عدم» فان نفي النفي إثبات، يعنى: أن مقتضى عدم اعتبار الظن عدم إثبات مظنونه به، لا ترتيب آثار الشك عليه، فقوله: «لا- ترتيب» إشاره إلى العقد الإيجابى، كما أن قوله: «إلا- عدم إثبات مظنونه» إشاره إلى العقد السلبي، و ضمير «عدمه» راجع إلى «الشك» و المراد بهذا الشك هو المتساوى طرفاه، بناء على كونه هو الظاهر من أخبار الاستصحاب، و الظن غير الشك، فلا- بد فى حكم الظن غير المعبر القائم على خلاف الحاله السابقه من الرجوع إلى غير الاستصحاب، ففى مسأله الوضوء مع أماره النوم يرجع إلى قاعده الاشتغال القاضيه بلزوم إحراز الطهاره للصلاه مثلا.
- (٣). أى: حين عدم اقتضاء الظن غير المعبر العقد الإيجابى.
- (٤). متعلق ب «لا بد» يعنى: بعد نفي العقد الإيجابى - و هو ترتيب آثار الشك على الظن غير المعبر، لا بد فى تعيين الوظيفة مع الظن غير المعبر من الرجوع إلى غير الاستصحاب.
- (٥). أى: مع الظن غير المعبر، يعنى: بناء على دلالة الأخبار على اعتبار الاستصحاب فى خصوص الشك المصطلح - و هو ما تساوى طرفاه، و عدم دلالتها على اعتباره مع الظن بالخلاف - لا- بد فى تشخيص الوظيفة من الرجوع إلى غير أخبار الاستصحاب، لعدم الموضوع لها مع الظن بالخلاف، إلا إذا قام دليل آخر على اعتبار الاستصحاب مع الظن بالخلاف كالشك.
- (٦). لما فرض من دلالتها على اعتبار الاستصحاب فى خصوص الشك المتساوى طرفاه.

ص: ٧٢٢

فلا بد (١) من الانتهاء إلى سائر الأصول بلا شبهه، و لا ارتياب، و لعله أشير إليه (٢) بالأمر بالتأمل (٣)، فتأمل جيدا.

\*\*\*\*\*

(١). جواب «فلو» إذ بعد اختصاص اعتبار الاستصحاب بالشك المصطلح فلا- محيص عن الرجوع إلى غيره من سائر الأصول العمليه فى صوره الظن بالخلاف، ففى الظن بالفراغ يرجع إلى قاعده الاشتغال، و فى الظن بالتكليف يرجع إلى أصاله البراءه.

(٢). أى: أشير إلى الإشكال المزبور و هو عدم اقتضاء الظن غير المعتمد للعقد الإيجابى أعنى ترتيب آثار الشك عليه، و ضمير «لعله» للشأن.

(٣). حيث قال الشيخ الأ-عظم: «و ان كان - يعنى الظن غير المعتمد - مما شك فى اعتباره، فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلى السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك، فتأمل جدا».

ص: ٧٢٣

: لا يذهب عليك أنه لا بد فى الاستصحاب من بقاء

اشتراط بقاء الموضوع فى الاستصحاب

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من بيانها التعرض لشرطين من شرائط الاستصحاب، و هما: بقاء الموضوع و عدم أماره معتبره فى مورده، إذ معها لا تصل النوبه إلى الاستصحاب لحكومتها عليه. و لا يخفى أنه كان المناسب ذكر جميع الشرائط فى موضع واحد قبل التنبيهات، خصوصا بقاء الموضوع، لتقوم الاستصحاب به، فالتعبير عنه بالشرط مبنى على المسامحه.

و كيف كان فقد تعرض لتفصيل هذين الشرطين فى طى مقامين: المقام الأول فى اعتبار بقاء الموضوع، و الثانى فى عدم أماره معتبره و لو على وفاقه.

أما المقام الأول، فتوضيحه: أنه لما كان موضوع الاستصحاب هو الشك فى بقاء الموجود السابق فى الزمان اللاحق اقتضى ذلك بالضروره اتحاد متعلقى اليقين و الشك وجودا و اختلافهما فى الحدوث و البقاء فقط، إذ مع اختلافهما وجودا لا يصدق الشك فى بقاء الموجود السابق، بل يكون شكا فى حدوث شىء آخر، و هو أجنبى عن الاستصحاب، فلا مجال لجريانه سواء أ كان اعتباره من باب التعبد أم الظن، إذ لا يتفاوت هويّه الاستصحاب باختلاف دليل اعتباره، فإذا كان «زيد عادل» مثلا معلوما لنا يوم الجمعة، و شككنا يوم السبت فى بقاء عدالته كان الشك فى بقائها موردا للاستصحاب، فبينى عليها، إذ البناء عليها إبقاء لها، كما أن رفع اليد عن عدالته نقض لليقين بها بالشك فيها. و أما الشك فى عداله عمرو فلا يكون البناء عليها إبقاء لعداله زيد، كما أن رفع اليد عنها ليس نقضا لليقين بعداله زيد بالشك فيها.

هذا بالنسبه إلى وحده الموضوع. و كذا الحال فى اعتبار وحده المحمول، فإذا علم بعداله زيد ثم شك فى علمه لم يكن ترتيب آثار عدالته جريا على اليقين السابق بها، لكونها معلومه بقاء أيضا، كما أن عدم ترتيب آثار علمه ليس نقضا

الموضوع و عدم (١) أماره معتبره هناك و لو على وفاقه (٢)،

## فها هنا مقامان

### المقام الأول (٣)

: أنه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع، بمعنى (٤)

لليقين بعدالته، و هذا واضح.

و بالجملة: فالبقاء لا يصدق إلا بوحده القضية المتيقنه و المشكوكه موضوعا و محمولا، و انحصار اختلافهما باليقين و الشك.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «بقاء» و هذا إشاره إلى الشرط الثاني و هو عدم أماره معتبره و لو على وفاق الاستصحاب، لحكومتها عليه. كما أن ما قبله إشاره إلى الشرط الأول.

(٢). أى: على وفاق الاستصحاب، كما إذا كان شىء معلوم الطهاره سابقا و شك في بقائها، و قامت بينه على طهارته، فانه يبنى على طهارته للبينه لا للاستصحاب.

(٣). و هو الكلام في بقاء الموضوع، و محصله: أنه لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب، لأنه إدامه الوجود السابق في ظرف الشك، إما بالتعبد و إما بغيره. ثم ان التعبير ببقاء الموضوع مذكور في كثير من الكلمات، مع أنه لا بد من بقاء المحمول أيضا، و لعل الاكتفاء بالموضوع لأجل أهميته أو لكون المراد بقاءه بوصف موضوعيته.

(٤). و قريب من هذا التعبير عباره حاشيه المحقق الآشتياني (قده) حيث قال:

«المراد من بقاء الموضوع في الاستصحاب هو كون القضية المشكوكه في الآن اللاحق عين القضية المتيقنه في الآن السابق... إلخ».

و بيان أوضح: يعتبر في الاستصحاب كون القضية المشكوكه عين القضية المتيقنه موضوعا و محمولا و نسبه كالمثال المتقدم «زيد عادل» من دون اختلاف بين القضيتين إلا في إدراك النسبه، لكونها في إحداهما معلومه و فى الأخرى مشكوكه. و بالجملة: فالقضيتان متحدتان في جميع وحدات التناقض إلا في زمان النسبه باليقين و الشك.

و غرضه من التعبير باتحاد القضية المشكوكه مع المتيقنه بدلا عن التعبير ببقاء



الموضوع دفع توهم، و هو: أن التعبير بالبقاء ظاهر في البقاء الخارجى، لظهور «البقاء» فى استمرار الحادث، و حينئذ يختص ذلك بما إذا كان المحمول من الأعراض و المحمولات المترتبه كالقيام و القعود و العداله و الاجتهاد و نحوها مما يكون موضوعها موجودا خارجيا. و أما إذا كان المحمول نفس الوجود الذى هو أول محمول يحمل على الماهيات فاعتبار بقاء الموضوع فيه يغنى عن الاستصحاب، إذ مع العلم بوجود زيد فى الزمان الثانى لا معنى لاستصحاب وجوده فيه.

و بالجملة: فإشكال التعبير بالبقاء هو اختصاص اعتبار بقاء الموضوع بما إذا كان المحمول من الأعراض و المحمولات الثانويه، و عدم كونه عاما لجميع الموارد التى منها كون المحمول نفس الوجود كقولنا: «زيد موجود».

و قد أجاب الشيخ الأعظم (قده) عن هذا الإشكال بما ملخصه: أن المراد ببقاء الموضوع بقاؤه على نحو معروضيته للمستصحب، ففى استصحاب قيام زيد يكون الموضوع وجوده الخارجى، لأنه كان سابقا معروضا للقيام، و فى استصحاب وجود زيد يكون الموضوع تقرره الماهوى لا وجوده الخارجى، إذ لا يعقل أن يكون زيد بوجوده الخارجى معروضا للوجود، و إلا يلزم أن يكون معنى القضية «زيد الموجود موجود» و من المعلوم فساده.

و بالجملة: فاستصحاب كل من المحمول الأوى - و هو الوجود - و المحمول الثانوى كالقيام و القعود صحيح، غايه الأمر أن الموضوع فى الأول هو الماهيه المجرده عن الوجود الذهنى و الخارجى، و هى باقيه فى زمان الشك فى وجود زيد مثلا، فيصح استصحابه، لبقاء معروضه و هو الماهيه الممكنه القابله للوجود. كما أن الموضوع فى المحمول الثانوى كالقيام هو الوجود الخارجى، فالموضوع فى «زيد قائم» مثلا هو «زيد الموجود» ففى ظرف الشك فى القيام يكون الموضوع أى معروض المستصحب - الذى هو القيام أيضا - وجود زيد فى الخارج.

هذا محصل ما يستفاد من كلمات الشيخ (قده) فى بيان المراد ببقاء الموضوع فى

ضروره (١) أنه بدونه لا يكون الشك في البقاء «-» بل في الحدوث،

الاستصحاب، و دفع الإشكال المزبور عنه بما عرفت.

و المصنف (قده) عبّر عن اعتبار بقاء الموضوع بعبارة لا يرد عليها الإشكال المذكور حتى يحتاج إلى دفعه بما أفاده الشيخ، بل ظاهر تفسير المصنف لكلام الشيخ في حاشية الرسائل إرادته معنى واحد سواء عبر عنه ببقاء الموضوع أم باتحاد القضيتين، قال فيها: «فالموضوع هو معروض المستصحب كما أفاده، لكن مع جميع القيود في عروضه عليه عقلا أو شرعا أو عرفا» و من المعلوم أن وحده الموضوع بهذا المعنى هي عبارة أخرى عن اتحاد القضيتين.

و لعل التعبير ببقاء الموضوع ناظر إلى أهميته في الكلام لا لاعتبار الاتحاد بلحاظه بالخصوص، أو إلى بقائه بوصف موضوعيته، فانه بهذا المعنى لا ينفك عن وحده المحمول و النسبه، فيحصل الاتحاد في القضيتين، و الأمر سهل بعد وضوح المطلب.

\*\*\*\*\*

(١). استدل المصنف على اعتبار وحده القضيتين بنفس أدله الاستصحاب الداله على أن المتيقن سابقا المشكوك لاحقا لا يجوز نقضه و رفع اليد عنه، و ذلك بوجهين:

أحدهما: بموضوع تلك الأدله أعنى الشك في البقاء، و ثانيهما بمحمولها أعنى النهي عن النقض، و قوله: «لا يكون الشك في البقاء» إشاره إلى الوجه الأول و محصله: أن الشك في البقاء الذي يتقوم به الاستصحاب لا يصدق إلا بوحدته القضيه المتيقنه و المشكوكه موضوعا و محمولا، إذ بدونها لا يكون الشك في البقاء، فإذا كانت عداله زيد متيقنه ثم صارت عداله عمرو مشكوكه لا يصدق الشك في بقاء عداله زيد على الشك في بقاء عداله عمرو، بل هو شك في أمر آخر. و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «بدونه» راجع إلى «اتحاد القضيتين».

=====

(-). قد يقال: ان هذه الكلمه مستدرکه، لكفايه نفس الشك في الدلاله على وحده القضيتين، إذ لزوم هذا الاتحاد إنما هو من أجل إضافه الشك إلى المتيقن لا من أجل إضافه الشك إلى بقاء المتيقن، فلو فرض تعلق الشك بثبوت المتيقن كما في قاعده اليقين لكان مقتضيا أيضا للاتحاد، و عليه فكلمه البقاء مستدرکه(١).

ص: ٧٢٧



و لا رفع (١) اليد عن اليقين فى محل الشك نقض اليقين بالشك، فاعتبار البقاء بهذا المعنى (٢) لا يحتاج إلى زياده بيان و إقامه برهان.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «الشك» يعنى: و لا يكون رفع اليد عن اليقين السابق فى مورد الشك نقض اليقين بالشك، و هذا هو الدليل الثانى على اعتبار بقاء الموضوع، و حاصله: أنه مع تعدد الموضوع فى القضيتين المتيقنه و المشكوكه لا يصدق محمول أخبار الاستصحاب و هو النهى عن نقض اليقين بالشك.

و بالجملة: هذان الدليلان مما يستفاد من نفس الأخبار.

و قد اعتمد الشيخ على هذا الدليل الثانى، حيث إنه جعله عدلا لاستحاله انتقال العرض، و قال: «و إما لأن المتيقن سابقا وجوده فى الموضوع السابق، و الحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضا للمتيقن السابق».

(٢). و هو ما أفاده بقوله: «بمعنى اتحاد القضييه المشكوكه مع المتيقنه موضوعا... إلخ». إذا عرفت معنى بقاء الموضوع بكلا تقريبيه اللذين أفادهما العلمان الشيخ و المصنف (قدهما) فاعلم: أن الفرق بينهما هو جريان الاستصحاب فى المحمولات المترتبه كالعده و القعود و القيام و غيرها و لو مع عدم العلم ببقاء موضوعاتها خارجا،

=====

لكنه غير ظاهر، فان الاستصحاب و إن كان هو التعبد بنفس المتيقن الذى صار مشكوكا فيه، إلا أن الشك المأخوذ فى أدله الاستصحاب حيث لا إهمال فيه و لا إطلاق له بالإضافة إلى الحدوث و البقاء، فلا بد أن يكون هو الشك المضاف إلى البقاء، إذ لو لا- هذه الإضافة لشمل الشك فى ما تيقن به سابقا كلاً من الشك الطارئ و السارى، لصدق الشك فى المتيقن على كل من الاستصحاب و قاعده اليقين، و إنما يختلفان من حيث المتعلق، فان كان الحدوث متعلق الشك انطبق على القاعده، و إن كان البقاء متعلقه انطبق على الاستصحاب، و لَمَّا كان المتسالم عليه دلالة جمله من الأخبار ظهوراً أو صراحة بقريته المورد على الاستصحاب فلا- محيص من إضافه الشك إلى البقاء كيلا يلتبس بالشك فى الحدوث الذى هو مورد القاعده. و عليه فتعبير المصنف بقوله: «الشك فى البقاء» متين جدا.

بل و مع العلم بارتفاعها أيضا، كما إذا شك في بقاء عداله زيد مع العلم بموته فضلا عن الشك فيه، و ذلك لأن بقاء الموضوع بمعنى اتحاد القضية المتيقنه و المشكوكه كما عليه المصنف صادق عليه، لأن نفس القضية المعلومه و هي «زيد عادل» صارت مشكوكه، و العلم بموت زيد فضلا عن الشك فيه لا يوجب خللا لا في موضوعها و لا في محمولها كما لا يخفى.

و عدم جريان الاستصحاب في تلك المحمولات مبني على اعتبار بقاء الموضوع في زمان الشك بنحو كان موجودا حال اليقين به كما عليه الشيخ، لأن الموضوع في زمان اليقين كان موجودا خارجيا، و في زمان الشك لا يكون كذلك، و لذا لا يجرى هو (قده) استصحاب العداله إلا على فرض الحياه، و المصنف يجره فيها باعتبار عينيه قضيه اليقين بعداله زيد مثلا مع الشك فيها و لو مع الشك في حياته، بل و مع العلم بموته، نظرا إلى عينيه القضيتين المتيقنه و المشكوكه عرفا.

و الحاصل: أن بقاء الموضوع عند الشيخ (قده) عباره عن كون الموضوع في القضية المشكوكه على النحو الذي كان في القضية المتيقنه من الوجود الخارجى و الذهنى و التقرى، و عند المصنف (قده) عباره عن اتحاد عرفا في القضية المتيقنه و المشكوكه سواء أ كان وجوده بقاء من سنخ وجوده حدوثا أم لا، كما إذا شك في عداله زيد بعد موته، فان وجوده حال اليقين بعدالته كان خارجيا، و في زمان الشك يكون تقرىا.

و هنا احتمال ثالث، و هو اعتبار بقاء الموضوع خارجا في ظرف الشك، و سيأتى بيانه عند شرح كلام المصنف إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). المستدل بهذا الدليل العقلى جمع من الأصحاب كصاحبى الفصول و المناهج و تبعهما شيخنا الأعظم (قدس سرهم) حيث قال فى الخاتمه: «ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط فى جريان الاستصحاب واضح، لأنه لو لم يعلم تحققه لاحقا فإذا أريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به فإما أن يبقى فى غير محل و موضوع،

و هو محال.

و إما أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، و من المعلوم أن هذا ليس إبقاء لنفس ذلك العارض، و إنما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبقاً بالعدم فهو المستصحب دون وجوده... إلخ» فانه قد استدل على اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب بما حاصله لزوم أحد محذورين من جريانه مع عدم إحراز موضوعه.

توضيحه: أنه إذا جرى الاستصحاب في بقاء العارض للموضوع الذي لم يعلم وجوده لاحقاً لزم (إما) بقاء العرض بلا موضوع، و هو محال، للزوم بقاء المعلول بلا عله، حيث ان الموضوع من علل تشخص العرض في الخارج، فيمتنع بقاؤه بلا موضوع. (و إما) انتقاله إلى موضوع آخر، و هذا أيضاً مما لا- يمكن الالتزام به، لعدم كونه إبقاء لنفس ذلك العارض، بل هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد، إذ البقاء هو الوجود الثانوي لنفس ما كان موجوداً أولاً، مثلاً إذا كانت عداله زيد متيقنه سابقاً و أريد استصحابها مع الشك في بقاء زيد، فلا يعلم أن استصحابها هل يكون إبقاء لعداله زيد أم لا؟ هذا.

مضافاً إلى: لزوم تحقق العرض و لو آناً ما لا في موضوع، مع وضوح انعدامه بانتفاء موضوعه كانتفاء كل معلول بانعدام علته.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لاستحاله انتقال العرض، و قد أوضحناه بقولنا: «مضافاً إلى تحقق العرض و لا آناً ما لا في موضوع» و ضمير «لتقومه» راجع إلى العرض.

(٢). قال المحقق الطوسي (قده) في التجريد: «و الموضوع من جمله المشخصات»<sup>(١)</sup> فلو انتقل العرض عن الموضوع زال تشخصه فيزول تشخصه كما في الشوارق<sup>(٢)</sup>، مثلاً- امتياز وجود بياض الثلج عن بياض العاج لا يكون إلا بالمحل و الموضوع، لاشتراكهما في ماهية البياض و لوازمها و أجزاءها. و حيث إن الماهية المبهمة لا تتحقق في الخارج، و لا وجود للعرض بدون معروضه، كان تشخص

العرض منوطا بتشخص موضوعه، فلو انعدم المعروض انتفى العرض القائم به أيضا، لانتفاء المحتاج عند انتفاء المحتاج إليه. و هذا معنى كون الموضوع من جمله المشخصات. و ضمير «تشخصه» راجع إلى العرض، و ضمير «به» إلى الموضوع.

\*\*\*\*\*

(١). خبر قوله: «و الاستدلال» و إشكال عليه بما أفاده المصنف و بعض تلامذه الشيخ كالمحقق الآشتياني (قدس سرهم) (١) و محصله: أن البقاء على قسمين حقيقي و تعبدى و الأول لا ينفك عن معروضه، و إلا يستلزم أحد المحذورين المذكورين من بقاء العارض بلا- محل، و انتقال العرض من موضوع إلى آخر. و الثانى لا- يستلزم شيئا من هذين المحذورين، إذ مفاد الاستصحاب ترتيب آثار وجود المستصحب كالعدالة مثلا فى ظرف الشك فى بقائها، و هذا حكم ظاهرى مقتضاه ترتيب آثار العدالة شرعا على العدالة المشكوكه، و ليس مقتضى الاستصحاب بقاء العدالة الواقعيه حتى يلزم أحد المحذورين المذكورين.

و عليه فلا مانع من الحكم ببقاء المحمول تعبدا بمعنى لزوم ترتيب آثار وجوده مع الشك فى بقاء موضوعه كالتعبد بلزوم ترتيب أحكام العدالة و الاجتهاد و الزوجيه و غيرها شرعا مع الشك فى موضوعاتها، كما هو الحال فى مثل قاعدتى الطهاره و الحليه، حيث ان الشارع حكم بحليه و طهاره مشكوكهما كاللباس حتى تجوز الصلاه فيه، و كذا الحال فى سائر التنزيلات التعبدية.

(٢). أى: أن استحاله انتقال العرض حقيقه كما هو مقتضى البرهان العقلى المذكور لا تستلزم استحاله انتقال العرض تعبدا كما هو مقتضى الاستصحاب، لأنه حكم ظاهرى كما عرفت آنفا، و ضمير «لاستحالته» راجع إلى «انتقال».

و لا يخفى أن المصنف اقتصر هنا فى رد الدليل العقلى بإمكان انتقال العرض تعبدا من موضوعه إلى موضوع آخر كما عرفت توضيحه. و لكنه فى الحاشيه جعل إمكان التعبد بالعرض و لو بدون إحراز معروضه جوابا عن كلا شقّى الدليل أعنى استحاله الانتقال و البقاء بلا موضوع، قال فيها: «فان المحال إنما هو الانتقال

و الكون فى الخارج بلا موضوع بحسب وجود العرض حقيقه لا بحسب وجوده تعبدا...»(١).

\*\*\*\*\*

(١). عطف تفسيرى لقوله: «تعبدا»، فان التعبد هو الالتزام بالآثار شرعا.

فتحصل: أن البرهان العقلى المزبور يثبت استحاله انتقال العرض حقيقه من موضوع إلى آخر، و لا يشتهها تعبدا حتى يكون دليلا على اعتبار بقاء الموضوع فى الاستصحاب، بل الدليل على اعتباره هو ما ذكرناه من صدق نقض اليقين مع بقائه و عدم صدقه بدونه.

=====

(-). و للمصنف فى الحاشيه إشكال آخر على هذا الاستدلال و تبعه جمع، و هو إشكال الأخصيه، قال فيها: «مع أنه أخص من المدعى، فان المستصحب ليس دائما من مقولات الأعراض، بل ربما يكون هو الوجود، و ليس هو من إحدى المقولات العشر، فلا جوهر بالذات و لا عرض و إن كان بالعرض...»(١).

لكن يمكن أن يقال: ان ظاهر الدليل العقلى المتقدم و إن كان اختصاصه بالعرض المقابل للجوهر، و هو يوهم أخصيته من المدعى كما أفاده، إلا أنه لا يرد عليه الإشكال بعد ملا-حظه أمرين تبه عليهما الشيخ الأ-عظم، أحدهما: تفسير موضوع الاستصحاب بمعرض المستصحب، و ثانيهما: تصريحه بجريان الاستصحاب فى الوجود العينى و الذهنى و الأمر الاعتبارى الذى موطنه وعاء الاعتبار الذى هو برزخ بين الوجودين، بل و جريانه فى العدم أيضا.

و بالنظر إلى هذين الأمرين لا بد أن يكون مقصوده بالعرض المستحيل انتقاله إلى معرض آخر أو بقاؤه بلا معرض هو كل ما يقابل الذات و يحمل عليها، و هذا المعنى ينطبق على الوجود الجوهرى و العرضى و على العدم الذى معرضه الماهيه كاستصحاب عدم زيد، و على استصحاب الحكم الشرعى، و لا- مشاحه فى إطلاق العرض على ما يقابل الذات، فان الوجود عارض الماهيه، مع أن الوجود ليس

و أما (١) بمعنى إحراز وجود الموضوع خارجا فلا يعتبر قطعاً في جريانه (٢)، لتحقق (٣) أركانها بدونها.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «بمعنى اتحاد القضية المشكوكه مع المتيقنه» و هذا إشاره إلى المعنى الثالث لبقاء الموضوع الذى أشرنا إليه بقولنا: «و هنا احتمال ثالث و هو احتمال بقاء الموضوع خارجا» و قد نسب هذا المعنى إلى صاحب الفصول، و محصل ما حكى عنه فى ذلك هو: أن الشك فى بقاء الموضوع خارجا يمنع عن استصحاب الحكم المترتب عليه، لكن يرتفع هذا المانع بجريان الاستصحاب أولاً- فى نفس الموضوع ثم فى حكمه ثانياً، ففى الشك فى عداله زيد مع الشك فى حياته يجرى الاستصحاب أولاً فى حياته و ثانياً فى عدالته.

و بالجمله: فإحراز بقاء الموضوع و لو تعبدت معتبر فى استصحاب عارضه، و هو كاف فى جريانه، فلا وجه لاعتبار العلم ببقاء الموضوع فى جريانه.

(٢). أى: فى جريان الاستصحاب فى المستصحب الذى هو عارض الموضوع كالعده التى هى من عوارض الحياه.

(٣). تعليل لقوله: «فلا يعتبر قطعاً» و محصله: عدم توقف استصحاب العارض على إحراز الموضوع خارجا بعد عدم كون الشك فى العارض ناشئاً من الشك

=====

من سنخ المقولات العرضيه المصطلحه.

و لعل تعبير شيخنا الأعظم فى جمله كلامه: «لكن استصحاب الحكم كالعده مثلاً لا يحتاج إلى إبقاء حياه زيد» قرينه على أن المراد بالعرض هو مطلق المحمول، لعدم كون العده حكماً بمعناه المصطلح.

و عليه فمحتمل كلام الشيخ من العرض هو مطلق المحمول، حيث يستحيل انتقاله من موضوعه كاستحاله بقاءه بلا موضوع. و لعله لما ذكرناه أغمض المصنف عن إشكال الأخصيه و لم يتعرض له فى المتن، فتأمل. و الإشكال الوارد على الدليل العقلى هو ما فى المتن من عدم تقوم الإبقاء التعبدى بقاء الموضوع واقعا، مضافاً إلى إشكال الميرزا من أنه تعيد للمسافه.

ص: ٧٣٣

نعم (١) ربما يكون مما لا بد منه في ترتيب بعض الآثار، ففي

في الموضوع كنشو الشك في عداله زيد عن صدور فعل منه أوجب الشك في سقوطه عن العداله، فان استصحاب العداله بعد موت زيد يجرى إن كان لها أثر كجواز تقليده و لو بقاء على القول به، فان زيدا كان عادلا سابقا و صارت عدالته مشكوكه لاحقا، للشك في زوال ملكاته بالموت مثلا، فأركان الاستصحاب من اليقين و الشك متحققه، و رفع اليد عن عدالته نقض لليقين بالشك.

فان قلت: ان مقتضى قاعده «ثبوت شىء لشىء فرع ثبوت المثبت له» هو تحقق المثبت له في الخارج، إذ مع عدم وجود مثل زيد في وعاء الخارج كيف يحمل عليه عارضه كالقيام و العداله و نحوهما من المحمولات المترتبة على ماهيه بلحاظ وجودها العيني؟ و عليه فما هو ظاهر عباره الفصول من اعتبار إحراز وجود المعروض خارجا ليس إلا مقتضى تفرع وجود العرض على وجود معروضه، و لا سبيل لإنكاره.

قلت: لا تقتضى قاعده الفرعيه المتقدمه إلا إناطه ثبوت شىء بثبوت المثبت له في الوعاء المناسب للعروض و الحمل، فان كان ظرف العروض الوجود الخارجى اعتبر وجود المعروض خارجا كما هو الحال في المقولات العرضيه كزيد قائم، و إن كان ظرف العروض الذهن اعتبر وجود المعروض ذهنا كما في «الإنسان نوع»، فان المتصف بالتنوعه ليس مصداق الإنسان حتى يلزم وجوده في الخارج أخذا بقاعده الفرعيه، بل الموضوع هو الإنسان الكلى لا موطن له إلا الذهن.

و عليه فلا بد من الفرق بين كون المستصحب من الأمور الخارجيه و الذهنيه كما أفاده الشيخ و من تبعه. و ضمير «أركان» راجع إلى الاستصحاب، و ضمير «بدونه» إلى «إحراز».

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على قوله: «فلا يعتبر قطعاً» و توجيه لكلام الفصول، و محصله:

أن إحراز وجود الموضوع لازم في بعض الموارد، و هو ما إذا كان الأثر الشرعى مترتبا على وجود الموضوع خارجا كعداله زيد للاقتداء به أو إطعامه و نحو ذلك،

ص: ٧٣٤

استصحاب عداله زيد لا يحتاج إلى إحراز حياته لجواز تقليده (١) و إن كان محتاجا إليه (٢) في جواز الاقتداء به أو وجوب إكرامه أو الإنفاق عليه. و إنما (٣) الإشكال كله في هذا الاتحاد هل هو بنظر العرف أو بحسب دليل الحكم أو بنظر العقل، فلو كان (٤) مناط الاتحاد هو نظر العقل

ففى مثل هذه الموارد لا بد من إحراز وجود الموضوع لترتيب هذه الآثار الشرعيه، لا لأجل اعتباره فى جريان الاستصحاب، بل لأجل اقتضاء تلك الآثار وجود الموضوع خارجا.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بناء على عدم دخل حياته فى جواز تقليده مطلقا كما عن بعض أو بقاء كما عن جماعه.

(٢). الضمير راجع إلى «إحراز» يعنى: و إن كان إحراز حياه زيد محتاجا إليه فى ترتيب جواز الاقتداء به، و ضميرا «إكرامه، إنفاقه» راجعان إلى زيد، و المراد بوجوب الإنفاق وجوبه على من تجب نفقته عليه كالزوجه و الأولاد.

(٣). معطوف على قوله: «لا إشكال فى اعتبار بقاء الموضوع» بعد أن نفى المصنف الإشكال عن اعتبار اتحاد القضية المشكوكه مع المتيقنه تصدى لبيان المراد من الاتحاد المزبور، و أنه هل هو بنظر العرف أم بحسب الدليل الدال على الحكم أم بنظر العقل؟ فان هذه الوجوه الثلاثه متصوره ثبوتا، فهنا مقامان: الأول مقام الثبوت، و الثانى مقام الإثبات.

أما المقام الأول: فهو ما عرفته من الاحتمالات الثلاثه، و تعرض المصنف (قده) لما يترتب عليها من اللوازم و الثمرات. و أما المقام الثانى فسيأتى بعد الفراغ عن المقام الأول.

(٤). هذه إحدى الثمرات، و محصلها: أنه لو كان مناط الاتحاد نظر العقل فلازمه عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام إن كان الشك فى بقاء الحكم ناشئا من زوال حال من حالات الموضوع، لاحتمال دخل الزائل فى الموضوع الذى هو بنظر



فلا مجال للاستصحاب في الأحكام، لقيام (١) احتمال تغير الموضوع في كل مقام شك في الحكم بزوال (٢) بعض خصوصيات موضوعه، لاحتمال (٣) دخله فيه، ويختص (٤) بالموضوعات، بداهه (٥) أنه إذا شك

العقل مقتض للحكم، فزواله يوجب الشك في بقاء الموضوع، و من المعلوم عدم جريان الاستصحاب مع الشك في بقاءه كعدم جريانه مع القطع بارتفاعه. و عليه فيختص الاستصحاب بالموضوعات الخارجيه كحياه زيد و غيرها مما يكون الموضوع في القضية المشكوكه عينه في القضية المتيقنه عقلا.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا- مجال» و حاصله الّذى مرّ آنفا مفصله بقولنا: «لاحتمال دخل الزائل في الموضوع» هو: أنه يحتمل تغير الموضوع بزوال بعض خصوصياته، لاحتمال كون القيود المأخوذه في الحكم حدوثا و بقاء راجعه إلى الموضوع. و عليه فيصير الشك في الرفع ذاتا و صفه سببا للشك في الموضوع، فلا مجال حينئذ للاستصحاب، لعدم العلم ببقاء الموضوع. و قد تبّه على ذلك أيضا في أوائل الاستصحاب، حيث قال: «و أما الأحكام الشرعيه... إلى أن قال: فيشكل حصوله فيها لأنه لا يكاد يشك في بقاء الحكم إلا من جهه الشك في بقاء موضوعه بسبب تغير بعض ما هو عليه... إلخ».

(٢). متعلق ب «شك» و غرضه كون الشك في الحكم ناشئا من زوال بعض خصوصيات موضوعه، كالشك في نجاسه الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه.

(٣). متعلق ب «تغير» يعنى: منشأ التغير هو احتمال دخل بعض الخصوصيات في الموضوع، و ضمير «موضوعه» راجع إلى الحكم.

(٤). معطوف على «فلا مجال» يعنى: و يختص الاستصحاب بالشبهات الموضوعيه.

(٥). تعليل لاختصاص الاستصحاب بالموضوعات، فان زيدا مثلا الّذى هو معروض الحياه المشكوكه المستصحبه عين زيد الّذى هو معروض الحياه المعلومه.

و قوله: «حقيقه» قيد ل «شك في نفس».

ثم ان المقصود باختصاص الاستصحاب بالموضوعات إذا كان المناط النّظر

فى حياه زىء شك فى نفس ما كان على يقين منه حقيقه؁ بخلاف (١) ما لو كان بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل؁ ضروره (٢) أن انتفاء

الدقى العقلى هو جريانه فى الموضوعات التى يحكم العقل بوحداتها فى القضيتين المتيقنه و المشكوكه؁ فلو لم تحرز وحدتها فى بعض الموارد كان حالها حال الشبهات الحكميه فى عدم الجريان؁ و من المعلوم أن العرف إذا تردد فى حكمه بوحدته القضيتين أحياناً؁ فعدم جريان الاستصحاب حينئذ بناء على اعتبار النظر العقلى يكون بالأولويه القطعيه.

و على هذا فلا تتوهم منافاه حكم المصنف هنا باختصاص الاستصحاب بالموضوعات بناء على التعويل على نظر العقل لما تقدم منه فى صدر الاستصحاب من منعه حتى فى بعض الشبهات الموضوعيه بقوله: «و هذا مما لا غبار عليه فى الموضوعات الخارجيه فى الجمله» مع أن مبنى المنع عن جريانه فيها هو التعويل على النظر العرفى. وجه بطلان التوهم: أن منعه (قده) عن جريانه مع كون المناط نظر العرف يقتضى منعه بناء على إناطته بالنظر العقلى بالأولويه القطعيه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: بخلاف ما لو كان مناط الاتحاد بنظر العرف أو بحسب لسان الدليل؁ و يتبّه بهذا على اختلاف الثمره.

(٢). هذا بيان وجه الفرق بين كون مناط الاتحاد نظر العقل و بين كونه نظر العرف أو لسان الدليل؁ و أن الاستصحاب ربما يجرى على الأخيرين دون الأول كما سيظهر. و حاصل الفرق هو: أن انتفاء بعض خصوصيات الموضوع و إن كان بدوا موجبا للشك فى بقاء الحكم لاحتمال دخله فى الموضوع كالفرض السابق؁ و هو ما إذا كان مناط الاتحاد نظر العقل و زال بعض خصوصيات الموضوع؁ إلا أن نظر العرف الذى هو المتبع فى فهم الخطابات الشرعيه ربما يساعد بحسب المناسبات المغروسه فى أذهانهم على أن الزائل ليس من مقومات الموضوع حتى يكون له دخل فى الحكم؁ بل من الحالات المتبادله عليه؁ فيحكم بوجود الحكم مع زواله كالحكم بوجوده مع بقاءه.

ص: ٧٣٧

بعض الخصوصيات و إن كان موجبا للشك في بقاء الحكم، لاحتمال (١) دخله في موضوعه، إلا أنه ربما لا يكون بنظر العرف و لا في لسان الدليل من مقوماته (٢)، كما أنه (٣) ربما لا يكون موضوع الدليل بنظر العرف

\*\*\*\*\*

(١). هذا منشأ الشك في بقاء الحكم، حيث ان منشأ احتمال دخل الخصوصيه الزائله في موضوع الحكم، و ضمير «دخله» راجع إلى «بعض» و ضمير «موضوعه» إلى «الحكم».

(٢). بل يكون بنظر العرف من حالات الموضوع المتبادله، و قوله: «الا أنه» متعلق ب «و ان كان موجبا».

(٣). بعد بيان الفرق بين كون مناط الاتحاد نظر العقل و بين كونه نظر العرف و بحسب دليل الحكم، أراد بيان الفرق بين هذين الأخيرين أيضا، و قبل بيان الفرق بينهما أشار إلى توهم و هو: أنه كيف يكون الموضوع في نظر العرف مغايرا للموضوع في لسان الدليل، مع أن المرجع في فهم معنى الدليل هو العرف أيضا لأنه المخاطب به؟ و معه لا يبقى مجال لتوهم تعددهما و تغييرهما حتى يبحث عن الفرق بينهما.

و دفع هذا التوهم بأنه ربما يكون ظاهر الدليل - من جهة ظهور العنوان المأخوذ فيه في الموضوعيه - دوران الحكم مداره وجودا و عدما، لكن العرف بحسب القرائن المرتكزه و المناسبات المغروسه في أذهانهم يجعلون الموضوع أعم مما أخذ موضوعا في لسان الدليل، كما إذا جعل «العنب إذا غلى» موضوعا للحرمة، و حيث ان العنوان المأخوذ في كل دليل ظاهر في الموضوعيه التي يدور الحكم معها وجودا و عدما، فلا محاله يحكم العرف بأن موضوع الحرمة هو عنوان العنب.

هذا بحسب النظر العرفي البدوي السطحي. و أما بحسب النظر الثانوى العمقى يرى أن الموضوع ذات العنب، و ليست العنبيه مقومه للموضوع، بل من حالاته المتبادله و الوسائط الثبوتيه، فهذا الجسم موضوع سواء أ كان في حال الرطوبه

ص: ٧٣٨

بخصوصه موضوعاً، مثلاً إذا ورد «العنب إذا غلى يحرم» كان العنب بحسب (١) ما هو المفهوم عرفاً هو خصوص العنب،

و هو المسمى بالعنب أم في حال الجفاف و هو المسمى بالزبيب. فمعنى الموضوع العرفي حينئذ هو: أن العرف مرجع في تمييز ما هو مقوم للموضوع عمّا ليس مقوماً له، و معنى الموضوع الدليلي هو الرجوع إلى العرف في معنى الكلام و معرفه ظاهره.

و بيان آخر: ان للعرف نظرين، أحدهما: بما هو من أهل المحاوره، و بهذا النظر يرجع إليه في تحديد الموضوع الدليلي، و ثانيهما: بما ارتكز في ذهنه من المناسبه بين الحكم و موضوعه و إن كان على خلاف ظاهر الكلام، و هذا النظر الثاني هو مناط الاتحاد في الاستصحاب دون النظر الأول، فإذا ورد «الماء المتغير نجس» فظاهر الدليل الشرعي بحسب النظر البدوي العرفي هو كون الموضوع للنجاسه الماء بوصف كونه متغيراً، لكن المرتكز في ذهن العرف من المناسبات هو كون معروض النجاسه ذات الماء، و أن التغير واسطه في الثبوت، كما أن ملاقيه الماء القليل للنجاسه واسطه ثبوتيه في انفعاله، و بعد زوال التغير بنفسه و الشك في بقاء نجاسته لا مانع من استصحابها، لبقاء موضوعها و هو نفس الماء، و الشك نشأ من احتمال كون التغير عله حدوثاً فقط أو حدوثاً و بقاءً.

هذا ما أفاده المصنف في الحاشيه من الفرق بين الموضوع العرفي و الدليلي بعد سؤال الفرق بينهما بقوله: «قلت: الفرق أن المرجع في الوجه السابق هو ما يفهمونه من الدليل، بخلاف هذا الوجه، فإن المتبع فيه هو نظرهم بحسب ما ارتكز في أذهانهم من الملازمه و المناسبه بين الأحكام و الموضوعات بلا- توسط مساعده الدليل، بل و لو مع دلالتة على خلافه، مثلاً يكون الموضوع في خطاب - الكلب نجس - حسبما يساعده ظاهر الخطاب حسب فهم العرف منه هو الكلب في حال حياته، لأنه اسم لحيوان خاص، و بحسب نظرهم هو جسمه و لو في حال مماته» و راجع بقيه كلامه زيد في علو مقامه، فانه يحتوى على فوائد مهمه.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كان العنب بحسب الموضوع الدليلي الذي يفهمه العرف بدوا هو

ص: ٧٣٩

و لكن (١) العرف بحسب ما يرتكز في أذهانهم و يتخلون منه من (٢) المناسبات بين الحكم و موضوعه يجعلون الموضوع للحرمه ما يعم «-» .

-----  
خصوص العنب و إن تغير بعد ذلك لأجل المناسبات.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى دفع توهم أنه كيف يكون الموضوع العرفي مغايرا لموضوع الدليل؟ مع أن المرجع في فهم معنى الدليل هو العرف أيضا، و قد أوضحناه بقولنا: «و دفع هذا التوهم بأنه ربما يكون ظاهر الدليل... إلخ».

(٢). بيان ل «ما» الموصول.

=====

(-). ثم إنه لا بأس بالإشاره إلى ما بين الموضوع العقلي و العرفي و الدليلي من النسب، فنقول: ان النسبه بينها عموم من وجه. أما العقلي و العرفي فلتصادقهما على الموضوعات كزيد إذا شك في حياته، فان الموضوع بنظر كل من العقل و العرف هو ماهيه زيد، و تفارقهما في الشك في الأحكام الناشئ من زوال حال من حالات الموضوع كما في الماء المتغير الزائل تغيره بنفسه، فانه بناء على الموضوع العرفي يجرى الاستصحاب، و بناء على الموضوع العقلي لا يجرى.

و في الشك في جواز تقليد المجتهد بعد موته، فانه بناء على الموضوع العقلي يجرى الاستصحاب، لأن موضوع جواز تقليده بنظر العقل هو النفس الناطقه الباقية بعد الموت، و لا يجرى بناء على الموضوع العرفي، لأن موضوع جواز التقليد بنظر العرف هو الإنسان المركب من البدن و النفس الناطقه.

و أما العقلي و الدليلي فلتصادقهما على مثل حياه زيد إذا شك فيها، فان استصحابها يجرى، لكون الموضوع بكلا النظيرين أي العقلي و الدليلي هو ماهيه زيد، و تفارقهما في جواز التقليد المزبور، فان الاستصحاب بنظر العقل يجرى و بنظر الدليل لا يجرى، لأن ظاهر مثل قوله تعالى: (فاسئلوا أهل الذّكر) و (لو لا- نفر من كل فرقه منهم طائفه) و غير ذلك كون الموضوع نفس الأشخاص الذين لا ريب في كونهم أبدانا و نفوسا ناطقه، و الموت يسقطهم عن الموضوعيه للمرجعيه، و مع انتفاء الموضوع لا مسرح للاستصحاب.

ص: ٧٤٠

\*\*\*\*\*

(١). أى: الحالات التى لا- يوجب انتفاؤها ارتفاع الموضوع، بخلاف أوصافه المقومه التى يوجب زوالها انتفاء الموضوع. و من الموارد التى يمتاز فيها الوصف المقوم عن غيره ما ذكره فى الفقه من أنه إذا قال البائع: «بعتك هذا الفرس بكذا» فبان كونه شاه كان البيع باطلا، لأن الصورة النوعيه الفرسيه مقومه للمبيع، بخلاف ما لو قال: «بعتك هذا العبد الكاتب» فانكشف كونه أميا، فالبيع صحيح، لعدم كون الوصف مقوما للمبيع بنظر العرف، بل من أوصاف الكمال، و تخلفه يوجب الخيار للمشتري.

(٢). غرضه إقامه الأماره على كون الزائل من الحالات المتبادلله على الموضوع

=====

و أما العرفى و الدليلى فلتصادقهما على مثل وجوب صلاه الجمعه إذا شك فى وجوبها تعيينا أو مطلقا فى عصر الغيبه، إذ يجرى فيه الاستصحاب، حيث ان موضوع وجوبها فى الآيه الشريفة «يا أيها الذين آمنوا إذا نودى للصلاه من يوم الجمعه فاسعوا إلى ذكر الله» هو المؤمن من دون دخل لحضور الإمام عليه الصلاه و السلام فى وجوبها، فإذا شك فى زمان الغيبه فى وجوبها لاحتمال اعتبار حضوره عليه السلام فى ذلك جرى فيه الاستصحاب، لكون موضوعه أعنى به المؤمنين باقيا على كلا النظيرين أى العرفى و الدليلى.

و تفارقهما فى أحكام العنب المتبدل بالزبيب إذا شك فى بقائها لأجل تبدله بالزبيب، فانه بناء على الموضوع العرفى يجرى الاستصحاب فى جميع أحكام العنب من الفعلية و التعليقيه، و بناء على الموضوع الدليلى لا يجرى، لكونه نفس العنب، و الزبيب أجنبى عنه، فالموضوع غير باق.

و فى موارد الاستحاله، كما إذا ورد «كل جسم لاقى نجسا ينجس» فإذا لاقى خشب نجاسه ثم صار رمادا، فانه بناء على الموضوع العرفى لا- يجرى استصحاب نجاسته، لمغايره الرماد للخشب عرفا، و بناء على الموضوع الدليلى يجرى، لبقاء الموضوع و هو الجسم.

لو لم يكن الزبيب محكوما بما حكم به العنب كان (١) عندهم من ارتفاع الحكم عن موضوعه، و لو كان (٢) محكوما به كان من بقاءه، و لا ضير (٣) فى أن يكون الدليل بحسب فهمهم على خلاف ما ارتكز فى أذهانهم بسبب ما تخيلوه من الجهات و المناسبات فيما (٤) إذا لم تكن

لا من مقوماته، و حاصل تلك الأماره: أنه إذا صدق ارتفاع الحكم عن موضوعه على عدم كون الزبيب محكوما بأحكام العنب و صدق على ترتيب أحكامه على الزبيب بقاء الحكم على موضوعه كان الوصف الزائل كالعنبيه فى المثال من حالات الموضوع المتبادله، لا من مقوماته التى يكون الدليل ظاهرا فيها.

و إذا لم يكن كذلك بأن لم يصدق البقاء و الارتفاع على ترتيب أحكام العنب على الزبيب و عدم ترتيبها عليه كان الوصف الزائل من المقومات التى ينتفى الموضوع بانتفائها.

\*\*\*\*\*

(١). أى: كان عدم محكوميه الزبيب بحكم العنب عندهم من ارتفاع... إلخ.

(٢). معطوف على «لو» فى قوله «لو لم يكن» يعنى: بحيث لو كان الزبيب محكوما بما حكم به العنب كان من بقاء الحكم على موضوعه، و من المعلوم الضرورى توقف صدق البقاء و الارتفاع على وحده الموضوع.

(٣). غرضه التنبيه على أن المغايره بين الموضوع الدليلى و العرفى غير قادحه لما استعرف.

(٤). متعلق بقوله: «و لا ضير» يعنى: لا ضير فى اختلاف الموضوع الدليلى مع الموضوع العرفى فيما إذا لم تكن الجهات بمثابة... إلخ، و غرضه من هذا البيان توجيه عدم قدح الاختلاف بين الموضوع الدليلى و العرفى مع كون المرجع فى فهم الدليل هو العرف أيضا، و توضيح توجيهه: أن المناسبه بين الحكم و الموضوع تاره تكون لوضوحها كالقرينه الحافه بالكلام المانع عن انعقاد الظهور فى خلاف ما تقتضيه تلك المناسبه، كما فى قولهم عليهم السلام: «إذا بلغ الماء قدر كر

ص: ٧٤٢

بمثابه تصلح (١) قرينه على صرفه عما هو ظاهر فيه «-» .

لم ينجسه شىء» فان المناسبه بين انفعال الماء بالنجاسه تقتضى انفعاله بالملاقاه لا مطلقا و لو بالمجاوره، و لذا لم يفت أحد ظاهرا بانفعاله بالمجاوره، مع عدم ورود دليل بالخصوص على اعتبار الملاقاه فى الانفعال.

و أخرى لا تكون بذلك الوضوح، كمثل «العنب حلال» أو «إذا غلى يحرم» فان العرف يرى بالنظر البدوى نفس العنب من حيث هو موضوعا للحكم، و لا- يحكم بموضوعيه ذاته و كون العنبيه و الزبيبيه من حالاته المتبادله إلا- بعد التأمل فى أن الرطوبه و اليبوسه فى نظر العرف من حالات الموضوع، لا من القيود المقومه له بحيث يدور الحكم مدارها، فمناسبه الحكم و الموضوع هنا ليست كالقرينه المتصله المانع عن انعقاد الظهور كما كانت كذلك فى «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شىء».

فان كانت المناسبه من قبيل القسم الأول بأن تكون كالقرينه الحافه بالكلام اتحد الموضوع الدليلي و العرفي. و إن كانت المناسبه من قبيل القسم الثانى بأن تكون كالقرينه المنفصله غير المانع عن انعقاد الظهور فلا محاله يتعدد الموضوع الدليلي و العرفي، فتأمل.

\*\*\*\*\*

(١). إذ لو كانت المناسبات بمثابه تصلح لصرف الدليل عما هو ظاهر فيه من موضوعيه العنوان المذكور فيه كالعنب و جعله من حالات الموضوع المتبادل اتحد الموضوع الدليلي مع الموضوع العرفي، فتعددهما يكون فى القسم الثانى من المناسبات، فتأمل. و ضميرا «صرفه، هو» راجعان إلى «الدليل» و ضمير «فيه» إلى «ما» الموصول.

هذا تمام الكلام فى المقام الأول المتكفل لبيان احتمالات اتحاد القضيه المشكوكه مع المتيقنه ثبوتا، و قد عرفت أنها ثلاثه دليلى و عرفي و عقلي.

=====

(-). سيأتى عدم الفرق بين القرائن و الجهات و المناسبات المتصله و المنفصله إلا فى منع الأولى عن انعقاد الظهور، و منع الثانيه عن حجتيه، إذ هما على حد سواء فى تحديد الموضوع الدليلي.

ص: ٧٤٣



\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى المقام الثانى أى مقام الإثبات و تعيين أحد الاحتمالات الثلاثه بحسب اقتضاء الدليل، حيث ان النقض يختلف باختلاف الموضوع دليلا- و عقلا و عرفا، فيصدق بالنسبه إلى موضوع الدليل مثلا، و لا يصدق بالنسبه إلى الموضوع العرفى، فلا- يصدق النقض على عدم ترتيب أحكام العنب على الزبيب بحسب موضوع الدليل، و يصدق بحسب الموضوع العرفى، فلا بد من تعيين الموضوع بالدليل حتى يكون هو المناط فى الاتحاد.

و توضيح ما أفاده المصنف (قده) فى ذلك هو: أن خطاب «لا تنقض» الذى هو مستند الاستصحاب من الخطابات الشرعيه الملقاه إلى العرف، و من المعلوم أن المرجع فى فهمها و تشخيص مرادات الشارع منها هو العرف، إذ لو لم يكن نظرهم فى ذلك حجه مع أنهم هم المخاطبون بها فلا بد من نصب قرينه عليه، كأن يقول: «استظهار العرف من جميع الخطابات حجه الا فى باب الاستصحاب فان المعتبر فيه هو حكم العقل بصدق النقض» و الا يلزم الإخلال بالغرض، و حيث انه لم يرد هذا التخصيص من الشارع فيستكشف منه اعتبار ما يستفيدونه من الخطابات و ان لم يساعده العقل و لا ظاهر الدليل. و عليه فيكون مناط الاتحاد هو الموضوع العرفى دون الموضوع الدقى العقلى و الدليلى.

و بالجمله: فحمل أدله الاستصحاب على نظر العقل تخصيص فى الخطابات بلا قرينه توجه.

و يمكن أن يكون كلام المصنف ناظرا إلى منع ما يتوهم من «أن المحذور فى التعويل على نظر العقل فى المقام هو اقتضاؤه لاختصاص الاستصحاب بالشك فى الرفع» لوضوح عدم سلامه هذا التعليل عن العله، لأن الشيخ (قده) التزم باختصاص أدله الاستصحاب بالشك فى الرفع استنادا إلى الشك فى صدق النقض عرفا، و ليس منشأ ذلك التفصيل عرض أدله الاستصحاب على النظر العقلى حتى يكون الحاكم بعدم حجيه الاستصحاب فى الشك فى المقتضى هو العقل.

من الموضوع (١)، فيكون نقضا بلحاظ موضوع (٢) و لا- يكون بلحاظ موضوع آخر، فلا بد في تعيين أن المناط في الاتحاد هو الموضوع العرفي أو غيره من بيان أن خطاب «لا تنقض» قد سبق بأى لحاظ (٣)؟ فالتحقيق (٤) أن يقال: ان قضيه إطلاق خطاب «لا- تنقض» هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي، لأنه المنساق من الإطلاق في المحاورات العرفيه، و منها الخطابات الشرعيه (٥)، فما لم يكن هناك دلاله على أن النهي (٦) فيه بنظر آخر غير ما هو الملحوظ في محاوراتهم

و عليه فتمام الإشكال في حمل أدله الاستصحاب على نظر العقل هو ما تقدم من لزوم التخصيص في الخطابات بلا قرينه توجبه.

\*\*\*\*\*

(١). من كونه عقليا أو عرفيا أو دليليا.

(٢). كنفى أحكام العنب عن الزبيب، فانه نقض بلحاظ الموضوع العرفي دون الدليلي، لما مر من أن الموضوع الدليلي هو العنب بعنوانه، فنفي أحكامه عن الزبيب ليس نقضا لأحكام العنب عن العنب، بل عن موضوع آخر، كما أن إثبات أحكامه للزبيب ليس إبقاء لأحكام العنب، بل تسريه حكم موضوع إلى موضوع آخر.

(٣). من لحاظ الموضوع عقليا أو عرفيا أو دليليا حتى يتميز به اتحاد القضية المشكوكه و المتيقنه.

(٤). و قد تقدم تقريب هذا التحقيق بقولنا: «و توضيح ما أفاده المصنف... إلخ».

(٥). لأنهم المخاطبون بتلك الخطابات، و لو لم يكن فهمهم فيها حجه لوجب على المتكلم التنبيه على ذلك و بيان مراده منها كما أشرنا إليه آنفا، و ضمير «لأنه» راجع إلى لحاظ الموضوع العرفي.

(٦). أى: أن النهي عن النقض في خطاب «لا تنقض» بنظر آخر غير النظر العرفي الملحوظ في محاوراتهم، فلا بد من الحمل على أن النهي عن النقض يكون باللحاظ العرفي.

ص: ٧٤٥

لا محيص (١) عن الحمل على أنه بذاك اللحاظ (٢)، فيكون (٣) المناط في بقاء الموضوع هو الاتحاد بحسب نظر العرف و إن لم يحرز بحسب العقل (٤) أو لم يساعده النقل (٥)، فيستصحب (٦) مثلا ما يثبت

\*\*\*\*\*

(١). جواب «فما لم يكن» و الأولى اقترانه بالفاء.

(٢). أى: اللحاظ العرفى، و ضمير «أنه» راجع إلى النهى، يعنى: فلا- محيص عن الحمل على أن النهى عن النقض يكون بذاك اللحاظ العرفى لا العقلى و لا الدليلى.

(٣). هذه نتيجة عدم نصب قرينه على لحاظ نظر آخر غير ما هو الملحوظ فى محاورات العرف، و حاصله: أن المعيار فى بقاء الموضوع - حتى يصدق على إثبات الحكم له فى ظرف الشك إبقاؤه و على نفيه عنه نقضه - هو الموضوع العرفى لا العقلى و لا الدليلى، و لذا يجرى الاستصحاب فى أحكام العنب المتبدل بالزبيب، لكون الموضوع عند العرف و هو ذات العنب لا عنوانه باقيا حال الزبيبه، و لا يجرى فيما إذا كان المشكوك من مراتب المتيقن، كالاستحباب العدى هو من مراتب الوجوب إذا ارتفع الوجوب و شك فى بقاء الاستحباب العدى هو أيضا من الطلب، و ليس التفاوت بينه و بين الوجوب إلا بشده الطلب و ضعفه، فالموضوع العقلى و هو الطلب و إن كان باقيا، لكن الموضوع العرفى منتف، لكون الوجوب و الاستحباب بنظر العرف متباينين.

(٤). كما مر فى مثل «الماء المتغير» إذا كان الشك فى البقاء ناشئا من زوال وصف من أوصاف الموضوع.

(٥). كما فى مثال العنب، إذ بعد جفافه و تبدله بالزبيب لا يصدق عليه موضوع الدليل.

(٦). يعنى: بعد البناء على كون المعيار فى الاتحاد نظر العرف يجرى الاستصحاب فى أحكام العنب العدى صار زبيبا، لبقاء الموضوع عرفا، و هو ذات العنب المحفوظ بين حالتى الرطوبه و الجفاف، و المراد ب «ما يثبت» هى الأحكام.

ص: ٧٤٤

بالدليل للعنب إذا صار زيبيا، لبقاء (١) الموضوع و اتحاد القضيتين عرفا، و لا يستصحب (٢) فيما لا اتحاد كذلك (٣) و إن كان هناك اتحاد عقلا كما مرت الإشارة إليه في القسم الثالث (٤) من أقسام استصحاب الكلّي، فراجع «-» .

\*\*\*\*\*

- (١). متعلق ب «يستصحب» و «للعنب» متعلق ب «يثبت».
- (٢). معطوف على «يستصحب» يعنى: و لا يستصحب ما يثبت بالدليل فى الموارد التى لا اتحاد فيها عرفا بين القضيتين.
- (٣). أى: عرفا و إن كان هناك اتحاد عقلا كما مر فى مثال الوجوب و الندب.
- (٤). و هو ما إذا كان المشكوك من مراتب المتيقن كالشك فى الاستحباب بعد القطع بارتفاع الإيجاب، و قد تعرض له فى أواخر التنبيه الثالث، حيث قال هناك:

«إلا أن العرف حيث يرى الإيجاب و الاستحباب المتبادلين فردين متباينين... إلخ» و قد تحصل مما أفاده المصنف: أن المرجع فى تشخيص مفهوم «لا تنقض» هو العرف، و الرجوع إليهم إنما هو فى تمييز المفهوم لا فى تطبيقاتهم المسامحيه غير المعتمره.

(-). ينبغى لتنتيخ البحث التعرض لجهات ثلاث، الأولى: فى بيان المراد بالموضوع، الثانیه: فى الدليل على اعتباره، الثالثه: فيما يحرز به الموضوع.

أما الجهه الأولى فمحصلها: أن المراد بالموضوع هو معروض المستصحب بجميع ما له دخل فى عروضه و قيامه به من الخصوصيات الدخيله فى العروض، و هذا يختلف بحسب اختلاف المقامات، إذ قد يكون المعروض الماهيه الموجوده كما إذا كان المحمول فى القضييه الأوصاف الخارجيه المعبر عنها فى لسان بعض الأساطين بالمحمولات المترتبه كالقيام و الجلوس و المشى و الركوب و نحوها من الأعراض الخارجيه، و كذا الأحكام الشرعيه من الوجوب و الحرمة و غيرهما. فان الموضوع فى الأعراض الخارجيه هو وجود الماهيه كوجود زيد الذى هو معروض

القيام و الجلوس مثلا. و قد يكون المعروض نفس الماهيه، كما إذا كان المحمول فى القضيه هو الوجود الذى يسمى بالمحمول الأؤلى فى مقابل المحمولات المترتبه من الأعراض الخارجيه، فيكون معروض الوجود فى مثل قضيه «زيد موجود» ماهيه زيد القابله لكل من الوجود و العدم.

و أما إذا كان المحمول فى القضيه من لوازم الماهيه كالزوجيه للأربعه فهو خارج عن المقام، لعدم تصور الشك فى بقاء المحمول حتى يجرى فيه الاستصحاب.

و كيف كان فيظهر مما ذكرنا صحه التعبير عن اعتبار بقاء الموضوع بما فى المتن من اتحاد القضيه المشكوكه مع المتيقنه موضوعا و محمولا، و انحصار التغاير بينهما فى القطع و الشك بالنسبه إلى المحمول كقيام زيد، فانه كان معلوما ثم صار مشكوكا فيه. كما يظهر مما مر أن المراد ببقاء الموضوع فى الاستصحاب بقاءه فى الوعاء المناسب له سواء أ كان وجودا خارجيا أم غيره. فتوهم اعتبار بقاءه بحسب الوجود الخارجى فاسد كما مر تفصيله فى التوضيح.

و أما الجهه الثانيه، فمحصل الكلام فيها: أنه قد استدل على المدعى بوجه:

الأول: الإجماع المصرح به فى كلام بعض. و فيه: أنه ليس المقام موردا للإجماع، لأنه راجع إلى تحقق موضوع الاستصحاب حتى يشمل دليل اعتباره، و ليس راجعا إلى ما يؤخذ من الشارع حتى يكون الإجماع حجه فيه، فان المقام مندرج فى الشبهات الموضوعيه لا الحكميه، ضروره أن تشخيص معنى الخمر مثلا الذى هو موضوع حكم الشارع بالحرمة ليس وظيفه الشارع حتى يرجع فيه إليه.

الثانى: الدليل العقلى، و هو الذى تمسك به جماعه كشيخنا الأعظم و جمع من مشايخه و غيرهم (قدس سرهم) و قد اتضح تقريره فى التوضيح عند شرح قول المصنف «و الاستدلال عليه باستحاله انتقال العرض إلى موضوع آخر» كما اتضح أيضا هناك جوابه و عدم صحه الاستدلال به، فراجع.

الثالث: حكم العرف بذلك بالنظر إلى الأخبار المتضمنه للنهي عن نقض اليقين بالشك، حيث انه لا يصدق هذا النقص إلا مع اتحاد القضييه المتيقنه و المشكوكه من جميع الجهات إلا- من حيث القطع و الشك، لأن ثبوت المحمول للموضوع فى الزمان الأول قطعى و فى الزمان الثانى مشكوك فيه، فلو لم تكن القضييه المشكوكه عين المتيقنه و لو باختلال وصف من أوصاف الموضوع لم يتحقق موضوع الاستصحاب، لعدم إحراز الوحده، فمع الشك فى الاتحاد لا يمكن التمسك بالأخبار، للشك فى موضوعها. و هذا الوجه هو الذى اختاره المصنف و غيره كما تقدم فى التوضيح.

و يظهر مما ذكرنا فى اشتراط بقاء الموضوع اعتبار وحده المحمول أيضا، لتوقف وحده القضيتين على ذلك كما هو واضح.

و أما الجهه الثالثه - و هى ما يحرز به الموضوع - فمحصلها: أن الميزان فى إحرازه أحد أمور على سبيل منع الخلو:

أحدها: العقل، بأن يقال: ان مقتضاه اتحاد القضيتين من جميع الجهات و الاعتبارات التى يحتمل دخلها فى الحكم سواء أ كانت من الأمور الوجوديه أم العدميه، فلو اختل بعضها كان اختلاله موجبا للشك فى بقاء الموضوع و مانعا عن إحراز وحده القضيتين.

و عليه فلا يجرى الاستصحاب فى الشبهات الحكميه إلا فى الشك فى الرفع ذاتا أو صفه. لكن يجرى فى الشبهات الموضوعيه، لأن الموضوع فى استصحاب وجود الموضوعات و هو الماهيه القابله لكل من الوجود و العدم باق و غير زائل، هذا.

و فيه أولا- أنه لا- دليل على لزوم متابعه العقل هنا مع كون الخطابات ملقاه إلى العرف، و اقتضاء إلقائها إليهم مرجعيتهم فى تشخيص مفاهيمها من ألفاظها، فلو لم يكن فهمهم فى هذا الباب حجه لكان اللازم التنبيه على ذلك و الإرجاع إلى العقل، و لم ينبه عليه، فلا بد من متابعه العرف فى تشخيص موضوع الاستصحاب من

أخباره كغيرها من الخطابات الشرعيه.

نعم بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن لا بد من إحراز الموضوع بالدقه العقليه، إذ بدون إحرازه بجميع ماله دخل في الحكم لا- يحصل الظن و لو نوعا بالحكم، لامتناع حصوله مع الشك في الموضوع المذمى هو كالعلة للحكم، حيث ان لازمه حصول الظن بالمعلول مع الشك في العله كما لا يخفى.

و ثانيا: أنه بناء على لزوم إحراز الموضوع بالدقه العقليه لا يبقى فرق بين الشك في المقتضى و الشك في الرفع وجودا أو رفعا في عدم حجيه الاستصحاب، حيث ان لعدم الرفع أيضا دخلا في مناط الحكم و ملاكه، فلا بد من إحراز عدمه كلزوم إحراز أجزاء الموضوع و قيوده، و هو خلاف ما التزم به القائلون بحجيه الاستصحاب من اعتباره في الشك في وجود الرفع و رافعيه الموجود، فتأمل.

ثانيها: الرجوع إلى دليل الحكم الشرعي، فالموضوع حينئذ هو ما حمل عليه الحكم في دليله، و عليه فالموضوع في الحكم بالنجاسه في الماء المتغير بها هو ذات الماء إن كان لسان الدليل هكذا «الماء ينجس إذا تغير» و الماء بوصف التغير إن كان لسان الدليل «الماء المتغير ينجس» و مقتضى هذا الوجه الجمود على ظاهر العنوان المأخوذ في الدليل، ففي الفرض الأول إذا زال التغير بنفسه و كان للدليل إطلاق يشمل حالات الموضوع يتمسك به و لا يرجع معه إلى الاستصحاب، و إلا فهو المرجع. و في الفرض الثاني يحكم بانتفاء الموضوع، و لا- يجرى فيه الاستصحاب، بل يرجع فيه إلى قاعده الطهاره. و لازم هذا الوجه عدم جريان الاستصحاب فيما إذا كان الدليل ليا أو مجملا لفظيا من حيث الموضوع، إذ لا سبيل إلى إحراز الموضوع حينئذ.

ثالثها: الرجوع إلى العرف في تشخيص الموضوع، ففي كل مورد حكم فيه العرف بوحده القضيتين و أن هذا كان كذا يجرى فيه الاستصحاب مطلقا سواء علم بكون المشار إليه بالدقه العقليه أو بالنظر إلى دليل الحكم موضوعا أم لا، إلا مع

قيام الدليل على خلاف ما يقتضيه الاستصحاب كما فى بعض الموارد، كالإنسان بعد الموت، فان الموضوع للطهاره و النجاسه بنظر العرف واحد و هو البدن، و لذا يقولون بأن طهارته ارتفعت بالموت، و إن كان موضوع الطهاره بالدقه العقليه غير موضوع النجاسه، لمغايره الحى عقلا الذى هو موضوع الطهاره للميت الذى هو موضوع النجاسه.

و كذا بالنظر إلى الموضوع الدليلي، فان موضوع الطهاره هو الإنسان الذى لا يصدق على الميت، لكونه جمادا. و أما العرف فهم يجعلون الموضوع أعم من الحى و الميت، و مقتضى الاستصحاب حينئذ هو طهاره الإنسان بعد الموت، لكن الدليل قام على نجاسته بالموت.

و بالجملة: فالمدار فى وحده القضيتين هو العرف الارتكازى لا الموضوع العقلى أو الدليلي. هذا ما يستفاد من كلمات الأعلام.

أما عدم اعتبار الموضوع العقلى فى المقام الراجع إلى استظهار المعانى من ألفاظ الخطابات الشرعيه فواضح. و أما عدم اعتبار الموضوع الدليلي فى مقابل الموضوع العرفي و جعل المدار فى تشخيص وحده القضيتين على الثانى دون الأول فغير ظاهر بعد بنائهم على اعتبار وحده الموضوع فى القضيتين، حيث إن تحقق هذه الوحده مع مغايره الموضوع الدليلي للموضوع العرفي ممتنع، إذ العنب الموضوع للحرمة حال الغليان فى لسان الدليل غير ما هو أعم منه و من الزبيب و لا يتحدثان.

و الوجوه المذكوره لدفع هذه الشبهه و إثبات وحده القضيتين مع الالتزام بتغاير الموضوع الدليلي مع العرفي لا- تخلو من الإشكال، فان منها: ما أفاده المحقق الآشتياني (قده) فى الشرح من قوله: «ان الوجه فى اعتبار المسامحه العرفيه فى المقام هو: أنه بعد حكمهم باتحاد القضيتين يصدق النقض على ترك الالتزام بما كان محمولا فى القضية الأوليه المتيقنه قطعا، كما أنه يصدق على الالتزام به أنه إبقاء للمتيقن السابق جزما، فالمسامحه و إن وقعت منهم فى جعل المعروض



الأعم من الواجد للوصف العنوانى الذى كان موضوعا فى الأدله الشرعيه و الفاقد له، إلا أن صدق النقض و البقاء على التقديرين حقيقى غير مبنى على المسامحه.

و المفروض أن المتبع بناء على القول باعتبار الاستصحاب ليس إلا- صدق المفهومين بحكم العرف، فانه المتبع فى باب الألفاظ»)).

و محصل مرامه (قده) هو اعتبار المسامحه العرفيه فى المقام دون سائر المقامات كما صرح بذلك قبيل هذا، بيان: أن العرف يتسامح فى جعل الموضوع أعم من الواجد للوصف المأخوذ فى موضوع الحكم فى لسان الدليل و الفاقد له، و بعد هذه المسامحه يكون صدق النقض و الإبقاء حقيقيا.

إذ فيه أولا: أنه لا ملزم بالالتزام بهذه المسامحه بعد إمكان حمل الموضوع الأولى على هذا المعنى الأعم من أول الأمر حتى لا يلزم تسامح و مجاز أصلا.

و ثانيا: أن هذه المسامحه لا- توجب وحده القضيتين و هما «العنب إذا غلى يحرم» و «الزبيب إذا غلى يحرم» بل توجب عدم الاعتناء بالموضوع الدليلى و هو «العنب إذا غلى يحرم» و كون الموضوع خصوص العرفى الارتكازى الذى هو أعم من الموضوع الدليلى.

و عليه فالمراد من العنب مثلا- بمقتضى مرتكزات العرف هو المعنى العام الشامل للزبيب، و المفروض مرجعيه العرف فى هذه الخطابات، فصدق النقض و الإبقاء حقيقه برهان إتنى على كون العنب مثلا فى الخطاب الأولى هو هذا المعنى العام.

و الحاصل: أن النقض و الإبقاء حقيقه منوطان بوحده الموضوع فى القضيتين، فلا بد أن يضافا إلى موضوع الدليل، لأنه موضوع القضيه المتيقنه، فيلاحظ النقض و الإبقاء بالنسبه إلى ذلك الموضوع لا- إلى غيره، فالمناسبات الثابته بين الموضوع و الحكم الموجه لسعه دائره الموضوع أو ضيقها تلاحظ بالنسبه إلى موضوع

الدليل، لأن الاستصحاب يوجب بقاء ذلك و استمراره، لا تعيينه و تشخيصه، فان دليل الاستصحاب ناظر إلى ما ثبت بدليل الحكم و متفرع عليه، لأنه متكفل لبقاء ما علم به سابقا، و ليس فى مقام تشخيص موضوع القضية المشكوكه و تعيينه حتى يقال بعدم قدح مسامحه العرف هنا، لكونه من موارد الشك فى الصدق دون الشك فى المصداق ليكون من المسامحه العرفيه غير المعبره فى مقام تطبيق المفهوم المبين بجميع حدوده و قيوده على ما ليس مصداقا له حقيقه، كتطبيق الكر على ما دونه بمثقال، و المسافه على ما دونها بذراع مثلا، و هكذا سائر المفاهيم المبينه.

فتحصل: أنه لم يظهر وجه للترديد بين الموضوع الدليلي و العرفي و جعلهما متقابلين، بل الموضوع هو الدليلي فقط، و استظهاره بحدوده و قيوده منوط بنظر العرف، فالموضوع العرفي الارتكازي هو عين الموضوع العرفي الدليلي لا غيره حتى يتجه الترديد بينهما و جعلهما متقابلين، فلاحظ و تأمل.

و منها: ما عن المحقق النائيني فى مقام دفع الإشكال عما أفاده الشيخ الأعظم من الترديد فى أخذ الموضوع بين العقل و العرف و الدليل. أما الإشكال فيقرر تاره بأن الرجوع إلى العقل إنما بتقسيم فى المستقلات العقلية دون الموضوعات الشرعية التى ليس للعقل إلى ملاكاتها سبيل.

و أخرى: بأنه لا وجه للمقابلة بين ما أخذ فى الدليل موضوعا و بين ما يراه العرف موضوعا، إذ العرف ليس مشرعا لموضوع فى مقابل موضوع الدليل.

و إن أريد من الرجوع إلى العرف الرجوع إليه فى معرفه معنى موضوع الدليل فهو صحيح، إلا أنه لا يختص بالمقام، بل تشخيص معنى اللفظ و مفهومه إنما يرجع فيه إلى العرف مطلقا، فلا معنى لجعل الموضوع العرفي مقابلا لموضوع الدليل فى خصوص باب الاستصحاب.

و إن أريد من الموضوع العرفي ما يتسامح فيه العرف و يراه من مصاديق موضوع الدليل مع أنه ليس منها حقيقه فقد عرفت أنه لا عبره بالمسامحات العرفيه.

و أما دفع الإشكال فهو: أن التردد بين العقل و العرف و الدليل إنما يكون بلحاظ بقاء الموضوع و اتحاد القضية المشكوكه مع القضية المتيقنه، لا بلحاظ مقام تعيين أصل الموضوع حتى يقال: ان تعيين الموضوع إنما يكون بيد الشرع و ليس للعقل و العرف إلى ذلك سبيل، فان ذلك مما لا- ينبغى توهمه فى المقام، بل المقصود هو أنه هل يعتبر فى اتحاد القضيتين أن يكون المشكوك فيه عين المتيقن عقلا- مطلقا؟ أو أنه يكفى فى الاتحاد العينه العرفيه مطلقا، أو أنه لا- هذا و لا- ذاك، بل تختلف الموارد حسب اختلاف ما يقتضيه ظاهر الدليل (١٠).

أقول: الظاهر أنه لا يتوهم أحد كون العرف مشرعا لموضوع فى قبال الشارع، إذ تحديد موضوع كل حكم بيد الحاكم لا كل أحد. و أما التردد بين العقل و أخويه فجعل مورده بقاء الموضوع لا- تعيينه غير ظاهر، إذ لو أريد بقاؤه مع الغض عن تعيينه حدوثا أى ما أخذ موضوعا فى دليل الحكم فلا معنى له، إذ البقاء وجود استمرارى لموضوع القضية المتيقنه، و ليس مغايرا له، و إلا كان أجنيا عن الاستصحاب، إذ لا فرق بين القضية المتيقنه و المشكوكه إلا فى الإدراك الذى هو فى المتيقنه جزمى و فى المشكوكه شكى. و عليه فلا بد أن يكون مورد التردد تعيين موضوع الدليل الذى هو موضوع القضية المتيقنه، فان البحث عن البقاء مع إجمال الموضوع لغو.

و إن أريد بقاؤه مع لحاظ الحدوث كما هو كذلك فى الاستصحاب فلا بد أن يكون موضوع المشكوكه عين موضوع الدليل، لأنه موضوع المتيقنه دون غيره، فان العنب المغلى مثلا- الذى هو موضوع الحرمة فى الدليل و فى القضية المتيقنه غير الزبيب المغلى الذى هو موضوع القضية المشكوكه. و اتحاد الموضوع فى هاتين القضيتين منوط بتوسعه دائره موضوع الدليل حتى يعم الزبيب، و إلا فلا يعقل الاتحاد و العينه فى موضوع القضيتين مع تغاير موضوع المتيقنه الذى هو

موضوع الدليل مع موضوع القضية المشكوكه و لو كان التغير بالأعميه و الأخصيه كما لا يخفى.

و عليه فلا بد فى تعيين موضوع الدليل من مراعاة المرتكزات العرفيه و المناسبات الموجوده بين الحكم و الموضوع الدخيله فى استظهار المعانى من الخطابات الشرعيه.

و الحاصل: أنه لا مورد للموضوع العرفى الارتكازى فى قبال الموضوع الدليلى حتى يقع التردد بينهما، بل الموضوع الدليلى هو عين الموضوع العرفى الارتكازى، إذ الدلاله التصديقيه الكاشفه عن مراد المتكلم فى الجمل التركيبه منوطه بمراعاة جميع ماله دخل فى تشخيص الموضوع الدليلى من الأمور الارتكازيه سواء أ كانت من قبيل القرائن المتصله أم المنفصله، و لا وجه لملاحظتها فى غير دليل الحكم، إذ يضاف البقاء إلى ما يستفاد من دليل الحكم لا إلى غيره، لتوقف صدق النقض و الإبقاء على لحاظ ما أخذ موضوعا فى لسان دليل الحكم، فالتوسعه و التضييق بحسب النظر العرفى يلاحظان فى موضوع الدليل لا فى غيره.

و بالجملة: فإشكال التردد بين الموضوع الدليلى و العرفى لا يندفع ظاهرا بما نسب إلى المحقق النائينى، و لا بد من مزيد التأمل فيما أفاده أعلى الله مقامه.

و منها: ما تعرض له المصنف (قده) فى المتن و حاشيته على الرسائل و أوضحناه بقولنا: «هذا ما أفاده المصنف فى حاشيته من الفرق بين الموضوع العرفى و الدليلى بعد سؤال الفرق بينهما بقوله قلت» لكنه لا يجدى أيضا، لأن دليل الحكم لا يكون دليلا فعليا إلا بعد تحقق دلالة التصديقيه المتوقفه على لحاظ جميع القرائن و المناسبات فيه، لدخلها فى تحديد الموضوع الدليلى سواء أ كانت تلك القرائن و المرتكزات العرفيه من قبيل القرينه المتصله بالكلام المانعه عن انعقاد الظهور، أم من قبيل القرينه المنفصله المانعه عن حجته دون أصله، و لا نتصور شيئا آخر يسمى بالموضوع العرفى.

ففى مثل «الماء المتغير نجس» و إن كان ظاهره بدوا موضوعيه الماء المتصف بالتغير للنجاسه، لكن العرف بمقتضى ما ارتكز عنده من المناسبات يرى أن موضوعها ذات الماء، و أن التغير واسطه لعروض النجاسه عليه. و كذا «الكلب نجس» فان ظاهره بمقتضى اللغه أو غيرها و إن كان موضوعيه الكلب الحى للنجاسه، لكن العرف بنظره الثانوى يرى أن موضوعها جسمه المعروض للموت و الحياه.

و كذا نظائر هذين الموردين.

و الحاصل: أن كل ماله دخل فى تحديد الموضوع الدليلى من مرتكزات العرف لا بد من لحاظه، لتوقف دليله الخطاب و حجيته حتى يصح الاستناد إليه و الاستدلال به على لحاظه، و معه لا يتصور موضوع عرفى فى مقابل الموضوع الدليلى حتى يقع التردد بينهما، بل الموضوع واحد و هو الدليلى، و إن شئت فسّمه بالعرفى أيضا، لكون مستظهره من الدليل هو العرف، و لا مشاحه فى الاصطلاح.

نعم يمكن توجيه التردد بين الموضوعين بوجه آخر و إن كان بعيدا بل فاسدا، و هو أن يقال: ان المراد بالموضوع الدليلى معناه الإفرادى الثابت له بالعرف الخاص من اللغه أو غيرها، و هو المدلول عليه بالدلاله التصوريه من دون لحاظ المعنى الجملى الذى هو مركب الدلاله التصديقيه، و المراد بالموضوع العرفى هو المعنى الجملى التصديقى الذى يصح إسناده إلى المتكلم، بأن يقال: انه قال كذا، فحيثئذ يكون كل من الموضوعين مغايرا للآخر، و يتجه التردد بينهما.

لكن هذا التوجيه غير وجيه، إذ مرجعه إلى التردد بين العرف الخاص و العرف العام، و من الواضح تقدم الثانى على الأول بلا تردد.

و بيان آخر: ليس المدار فى استظهار مرادات المتكلمين على المعانى الإفراديه، بل على المعانى الجمليه المنوطه بمراعاة القرائن و المناسبات الارتكازيه، و من المعلوم أنه لا- بد أن يكون التردد بين موضوعين فعليين، لا- موضوع فعلى و موضوع شأنى كالمقام، لتوقف الحكم على فعليه موضوعه.

و بالجمله: فلم يظهر وجه صحيح للترديد المزبور، فالمتعين بلا إشكال و ترديد الأخذ بالموضوع العرفى الذى هو عين الموضوع الدليلي.

نعم الإشكال كله فى جريان الاستصحاب فى الشك فى الحكم الشرعى إذا كان منشأ الشك انتفاء بعض خصوصيات الموضوع أو وجود ما كان فاقدا له، حيث ان العرف حينئذ إما جازم ببقاء الموضوع أو ارتفاعه و إما شاك فى بقاءه، و على التقادير الثلاثه لا مجال للاستصحاب، للعلم ببقاء الموضوع فى الأول، و ارتفاعه فى الثانى، و الشك فى بقاءه فى الثالث، و من المعلوم أن الشك فى بقاءه كالعلم بعدمه فى عدم جريان الاستصحاب، فينحصر جريانه فى موردين:

أحدهما: الشك فى النسخ، لأن الشك فى الحكم مع بقاء موضوعه بتمام خصوصياته لا يتصور إلا فى الشك فى النسخ. لكنه لا حازه حينئذ إلى الاستصحاب لوجود الدليل على بقاء الحكم و هو إطلاقه الأحوالى و الأزمانى إن كان، و إلا فهو ما دل على استمرار الحلال و الحرام إلى يوم القيامة.

ثانيهما: الشك فى وجود الرفع و رافعيه الموجود.

لا يقال: كما فى حاشيه المحقق الآشيتانى (قده) انه يمكن منع جريان الاستصحاب فيه أيضا، لكون عدم الرفع قيذا للموضوع، حيث ان وجوده رافع للموضوع، فإذا كانت الطهاره مقيده بعدم النوم و نحوه من النواقض، فلا بد من إحراز هذا القيد العدمى حتى يحرز بقاء الموضوع، إذ بدونه يشك فى بقاءه، فلا يجرى فيه الاستصحاب.

فانه يقال: بامتناع التقييد بعدم الرفع، لأن التقييد فرع إمكان الإطلاق، و من المعلوم استحالته هنا، إذ الطهاره و الحدث ضدان، و ليس عدم أحدهما مقدمه لوجود الآخر كما ثبت فى محله، و إطلاق الطهاره معناها وجودها مطلقا و لو مع الحدث، و هو مستحيل، لاستحاله اجتماع الضدين، و استحاله الإطلاق

توجب امتناع التقييد بناء على كون تقابل الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة.

و بعبارة أخرى: الرفع و المرفوع لا يجتمعان حتى يمكن التقييد.

و بالجملة: فاعتبار الاستصحاب يكون في موردين، أحدهما: كون الشك في الرفع وجودا و رفعا، و الآخر كون الشك في كيفية عليه العنوان كالتغير، و أنه عله لنجاسه الماء حدوثا و بقاء، فيرتفع الحكم بارتفاعه، أو حدوثا فقط، فلا يرتفع بارتفاعه بل هو باق. فلا- يجرى في النسخ، و لا- في اختلال حال من حالات الموضوع، لما مر آنفا من أن الموضوع حينئذ إن كان باقيا بنظر العرف فنفس دليل الحكم محكم، و إن لم يكن باقيا فلا يجرى الاستصحاب، لانتفاء الموضوع.

و كذا الحال فيما إذا شك العرف في بقاء الموضوع. و هذا الإشكال أى الشك في بقاء الموضوع هو العمده في وجه عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية لا معارضه الاستصحاب الوجودي مع العدمي فيها كما ذهب إليه بعض الأجله على ما تقدم في التنبيه الرابع.

و لا- يخفى أن ما ذكرناه من انحصار مجرى الاستصحاب بالموردين المذكورين لا ينافي ما تقدم في أولى صحاح زواره من حجيته في الشك في المقتضى أيضا، لأن المانع عن جريانه في المقام هو عدم إحراز الموضوع بتبدل حال من حالاته، لرجوع الشك فيه إلى عدم إحراز بقاء الموضوع لعدم إحراز مقتضيه، بخلاف الشك في المقتضى، فان الموضوع محرز، و إنما يشك في بقائه في عمود الزمان لعدم العلم بمداه عمره.

و بعبارة أخرى: منشأ الشك في المقتضى هو الشك في مقدار عمر المستصحب و بقائه في عمود الزمان، و منشأ الشك في المقام الشك في بقاء نفس الموضوع، للشك في دخل أمر زمني فيه يوجب عدم إحراز وحدته في القضيتين، فتفتن كيلا يلتبس عليك الأمر.

هذا تمام الكلام في المقام الأول. و أما المقام الثاني فسيأتي.

: أنه لا شبهه فى عدم جريان الاستصحاب مع الأماره المعتبره فى مورده (٢)، و إنما الكلام فى أنه (٣) للورود أو الحكومه (٤) أو التوفيق (٥) بين دليل اعتبارها و خطابه.

المقام الثاني: تقدم الأماره على الاستصحاب بالورود

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من بيان هذا المقام هو التعرض لوجه تقدم الأماره المعتبره غير العلميه على الاستصحاب بعد أن نفى الشبهه عن تقدمها عليه، و لكنه لا بد من حمل نفى الشبهه على كون الاستصحاب أصلا عمليا، و أما بناء على أماريته فمقتضى القاعده تعارضهما و تساقطهما لا- تقدم الأماره عليه، فما يترأى فى كلمات بعض من معامله التعارض مع الأماره و الاستصحاب مبنى على كونه من الأمارات لا من الأصول العمليه.

(٢). أى: فى مورد الاستصحاب، كما إذا كان الثوب مثلا متنجسا و شكك فى طهارته، و شهدت بينه بطهارته، فانه تقدم شهاده هذه البينه على استصحاب نجاسته و يحكم بطهارته.

(٣). أى: فى أن عدم جريان الاستصحاب مع الأماره المعتبره و تقديمها عليه هل هو للورود أم غيره؟ و الورود عباره عن خروج شىء عن دائره موضوع دليل حقيقه بعنايه التعبد، فى مقابل التخصص الذى هو الخروج الموضوعى أيضا، لكن لا بالتعبد بل بالتكوين، كخروج الجاهل عن موضوع «أكرم العلماء».

(٤). و هى بنحو الإجمال خروج شىء عن موضوع دليل بالتعبد و إثباته للمؤدى، كخروج وجوب السوره مثلا فى الصلاه عن موضوع دليل البراءه الشرعيه بقيام أماره معتبره غير علميه على وجوبها، فان هذه الأماره بإثباتها لوجوب السوره تقدم على أصل البراءه حكومه. و قد تقدم تفصيل الحكومه و أخواتها فى رساله قاعده نفى الضرر، فراجع.

(٥). للتوفيق العرفى إطلاقان:



أحدهما: نحو خاص من الجمع العرفي بين الدليلين المتعارضين بالنظر البدوي، و هو في قبال سائر أنحاء الجمع بينهما كالورود و الحكومه و التخصيص.

و ثانيهما: معنى عام لمطلق الجمع الدلالي بين المتعارضين، فيندرج فيه الورود، و الحكومه، و التخصيص، و حمل الظاهر على النصّ أو الأظهر، و حمل أحدهما على الحكم الاقتضائي و الآخر على الفعلي. و المقصود من التوفيق العرفي في آخر هذا البحث هو المعنى الثاني، كما أن المراد به في المقام بقرينه مقابلته للورود و الحكومه هو الأول، فهو عباره عن حمل أحد الدليلين المعروفين على العرف على الحكم الاقتضائي و الآخر على الفعلي، كالجمع بين دليلى وجوب الوضوء و نفي الضرر بحمل الأول على الاقتضائي و الآخر على الفعلي، أى نفي الوجوب فعلا لأجل الضرر. و تقريبه في المقام أن يقال: ان البناء على حاله السابقه المتيقنه ثابت لو لا اعتبار الأماره شرعا قائمه على خلافها، فالحكم الاستصحابى اقتضائى، و الحكم الثابت بالأماره فعلى. و ضمير «اعتبارها» راجع إلى الأماره و ضمير «خطابه» إلى الاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). أى: أن عدم جريان الاستصحاب مع الأماره المعتبره يكون للورود، هذا ما اختاره المصنف هنا و فى تعليقه على استصحاب الرسائل، لكنه عدل فى ما علّقه على بحث البراءه من الرسائل إلى الحكومه، و جعل مورد الورود خصوص الدليل العلمى على الأصل العلمى، حيث قال فى جملة كلامه: «و إما حاكم عليه برفع موضوعه حكما كما هو الحال فى الدليل غير العلمى بالنسبه إلى كل أصل كان مدركه النقل».

(٢). تعليل لقوله: «و التحقيق» و بيان له. و يمكن تقريب الورود بوجهين:

الأول: ما أفاده فى حاشيه الرسائل من اقتضاء الأماره لليقين الراجع للشك حقيقه، و توضيحه: أن موضوع أدله الاستصحاب هو «نقض اليقين بالشك» لتعلق النهى المدلول عليه ب «لا» ب «تنقض» و ليس الموضوع نفس «الشك» حتى

يدعى بقاء الشك وجدانا فيما تيقنه سابقا بعد قيام الأماره على أحد طرفى الشك، و يبطل دعوى الورد، لما عرفت من تعلق النهى بنفس «نقض اليقين بالشك» و حينئذ فان كان السبب فى رفع اليد عن اليقين السابق نفس الشك فى البقاء كان ذلك منها عنه بمقتضى «لا تنقض» و إلا فلا.

و على هذا فان قامت أماره معتبره كخبر العدل و البيه على أمر كان اللازم الأخذ بها سواء وافقت الحاله السابقه أم خالفته، و ذلك لارتفاع موضوع الاستصحاب - أعنى نقض اليقين بالشك - بقيامها، لكون نقض اليقين حينئذ باليقين لا بالشك، فان الأماره المعبره و إن لم توجب اليقين بالواقع، لإمكان مخالفتها للواقع، لكن مفاد دليل اعتبار الأماره هو اليقين بالحكم بعنوان ثانوى كعنوان «ما أخبر به العادل» أو «ما شهدت البيه به» و نحو ذلك من العناوين المستفاده من أدله الاعتبار، مثلا إذا علمنا بنجاسه الثوب و أخبرت البيه بتطهيره، فالطهاره الواقعيه و إن لم تكن معلومه بعنوانها الأولى، إلا أن طهارته بعنوان «ما شهدت به البيه» معلومه، و يكون نقض اليقين بالنجاسه بسبب اليقين بالطهاره لا بالشك فيها حتى يكون منها عنه.

نعم لو كان موضوع الاستصحاب نفس اليقين و الشك لم ينطبق ضابط الورد على المقام، لبقاء الشك وجدانا فى الطهاره بعد قيام البيه. و لكن لما كان الموضوع «نقض اليقين بالشك» لم يكن نقض اليقين بالنجاسه بعد قيام البيه نقضا له بالشك، بل نقضا له باليقين بطهارته و إن كان يقينا بها بعنوان ثانوى أى بعنوان «ما أخبرت به البيه» و هذا معنى الورد الذى يرتفع به موضوع الاستصحاب حقيقه ببركه دليل اعتبار الأماره. و الشك فى الحكم الواقعي كالتطهاره فى المثال المتقدم و إن كان باقيا بعد قيام الأماره، إلا أنه لا منافاه بين الشك فى شىء من وجه و العلم به من وجه آخر ثانوى أعنى بعنوان ما قامت الأماره عليه».

ليس (١) من نقض اليقين بالشك، بل (٢) باليقين. و عدم (٣) رفع اليد عنه

الثانى: ما يستفاد من كلماته فى الاستدلال بالأخبار و فى التنبه الثانى من أن موضوع الاستصحاب هو نقض الحجة باللاحجه، و الأماره المعتمده حجه رافعه لهذا الموضوع، و بيانه: أنه قد تقدم فى الاستدلال بصحاح زراره و غيرها كون قوله عليه السلام: «فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك» إرشادا إلى قضيه ارتكازيه عقلائيه و هى أنه لا ينبغى نقض اليقين لكونه أمرا مبرما بالشك لكونه موهونا، و من المعلوم أن التعليل بهذه الكبرى لا يختص باليقين و الشك، بل هو شأن كل حجه فى قبال ما ليس بحجه، فالمذموم عند العقلاء رفع اليد عن الدليل بغير الدليل.

و حيث ان المفروض حجه الأماره غير العلميه كخبر العدل و البيه كان نقض اليقين السابق بسبب الحجه مما ينبغى بنظرهم، هذا.

و الفرق بين هذين التقرابين واضح، لابتناء الوجه الأول على أن مؤدى الأماره حكم معلوم بعنوان ثانوى أى بعنوان ما قامت الأماره عليه، فيتحقق اليقين الناقض بقيام الأماره، و هذا بخلاف الوجه الثانى، لعدم ابتناؤه على إفاده الأماره لليقين بالواقع بعنوان ثانوى، و إنما يبنى على التصرف فى اليقين و الشك بإرادته الحجه و اللاحجه منهما، لأن العرف الملقى إليه خطاب «لا تنقض» لا يرى خصوصيه فى وصفى اليقين و الشك، لأن المناط عنده فى عدم حسن النقض هو رفع اليد عن الحجه بما لا يكون حجه، و حيث ان الأماره حجه تعبدا فهى رافعه لموضوع الاستصحاب و إن لم تورث اليقين. و يرد على كلا الوجهين إشكال تقديم الأماره على الاستصحاب مع أنه حجه أيضا، و سيأتى التعرض له و لجوابه عند تعرض المصنف له.

\*\*\*\*\*

(١). خبر «فان» و «بسبب» متعلق ب «رفع» و ضمير «خلافه» راجع إلى «اليقين»:

(٢). يعنى: بل من نقض اليقين باليقين، أى بالاحجه الموجهه لليقين بعنوان ثانوى، و هذا إشاره إلى أول الوجهين المتقدمين لتقريب الورود.

(٣). إشاره إلى إشكال، و هو: أنه على تقدير الورود - المبنى على إرادته الحجه

ص: ٧٤٢

مع الأماره على وفقه ليس (١) لأجل أن لا يلزم نقضه (٢) به، بل من جهة لزوم العمل بالحجه (٣).

من اليقين حتى تشمل الأماره غير العلميه المعتبره شرعا - يلزم العمل على طبق الأماره المعتبره مطلقا سواء وافقت اليقين السابق أم خالفته، مع أنه ليس كذلك، لأنه مع موافقه الأماره لليقين السابق يكون العمل به استنادا إلى الاستصحاب و عدم لزوم نقض اليقين بالشك أيضا، لا- إلى الأماره، فلو كانت الأماره وارده على الاستصحاب كانت وارده عليه مطلقا سواء وافقت أم خالفته، فتقديمه عليها في صورته الموافقه كاشف عن عدم ورودها عليه، و ضميرا «عنه، وفقه» راجعان إلى «اليقين».

\*\*\*\*\*

(١). خبر «و عدم» و إشاره إلى دفع الإشكال المزبور، و محصله: أن العمل باليقين مع موافقه الأماره له ليس مستندا إلى الفرار من النهى عن لزوم نقض اليقين بالشك حتى يقال: ان العمل به إنما هو لأجل الاستصحاب لأجل الأماره.

بل العمل به مستند إلى تلك الأماره المطابقه لليقين السابق على ما يقتضيه دليل اعتبارها من تنزيلها منزله العلم و رفع الشك تعبدا، و من المعلوم أنه هادم للشك الموضوع للاستصحاب، فالبناء على اليقين السابق للعلم التعبدى ببقائه غير البناء عليه مع الشك في بقاءه، هذا.

و لعل تغيير أسلوب العبارة - حيث عبّر في صورته المخالفه بنقض اليقين باليقين و في صورته الموافقه بلزوم العمل بالحجه - للإشارة إلى تقريب الورود بالوجهين المتقدمين. و ليس غرضه (قده) تخصيص أول الوجهين بصوره المخالفه و ثانيهما بصوره الموافقه. و ذلك لوضوح بطلانه، فان مقتضى دليل اعتبار الأماره فعليه المؤدى و تنجزه بالوصول، كما أن مقتضى دليل الاستصحاب على ما صرح به كرارا هو إنشاء حكم مماثل، و يمتنع فعليه كل من مؤدى الأماره و الاستصحاب، لامتناع اجتماع الفعلين سواء أ كانا مثلين أم ضدّين.

(٢). أى: نقض اليقين بالشك.

(٣). النافيه للشك الذى هو موضوع الاستصحاب، فالعمل بالدليل الموافق

لا يقال: نعم (١)، هذا لو أخذ بدليل الأماره فى موردہ، و لكنه لم لا يؤخذ بدليله و يلزم (٢)الأخذ بدليلها؟ فانه يقال (٣): ذلك  
انما هو لأجل انه لامحذور فى الاخذ

إنما هو لأجل عدم الموضوع معه للاستصحاب، فلا يقال: بحجته فى عرض الأماره الموافقه له، و عدم ورود الأماره حينئذ عليه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا استدراك على قوله: «بل باليقين» و إشكال على دعوى ورود الأماره على الاستصحاب، و محصل هذا الإشكال: أن العمل بالأماره المخالفه لليقين السابق إنما يكون نقضا لليقين باليقين و مخرجا للمورد عن مصاديق نقض اليقين بالشك بناء على حجه دليل الأماره فى مورد الاستصحاب كما ذكره المدعى للورود، و هو أول الكلام، لإمكان الأخذ بدليل الاستصحاب و العمل به دون دليل الأماره، و مع إمكان الأخذ بدليله لا- مجال للتمسك بدليل الأماره، لتنافيهما و امتناع الجمع بينهما، إذ المفروض مخالفه الأماره لما يقتضيه الاستصحاب، فالأخذ بدليل الأماره و رفض دليل الاستصحاب محتاج إلى مرجح، فالمشار إليه فى قوله:

«هذا» كون رفع اليد عن اليقين السابق بالأماره المخالفه له من نقض اليقين باليقين.

و ضميرا «مورده، بدليله» راجعان إلى الاستصحاب، و ضمير «و لكنه» للشأن.

(٢). بالرفع معطوف على «لا- يؤخذ» يعنى: و لم يلزم الأخذ بدليل الأماره حتى يكون رفع اليد عن اليقين السابق بها من نقض اليقين باليقين، و ضمير «دليلها» راجع إلى الأماره.

(٣). هذا جواب الإشكال المزبور، و محصله: أن دليلى الاستصحاب و الأماره لَمَّا كانا متنافيين امتنع الأخذ بكليهما، فلا بد من العمل بأحدهما و طرح الآخر، فان أخذ بدليل الأماره لم يلزم محذور تخصيص دليل الاستصحاب، لأن رفع اليد عن اليقين السابق بالأماره المعتره ليس نقضا لليقين بالشك حتى يخالف دليل الاستصحاب، بل هو نقض اليقين باليقين أى بالحجه، فالأخذ بدليل الأماره جمع حقيقه بين دليلها

و دليل الاستصحاب. أما الأول فواضح، و أما الثانى فلأنه من مصاديق «و لكن تنقضه بيقين آخر».

و إن أخذ بدليل الاستصحاب فى مورد الأماره لزم منه محذور تخصيص دليل الأماره اقتراحا أو بوجه دائر. و الوجه فى لزوم هذا المحذور واضح، إذ مع وجود الأماره لا- موضوع للاستصحاب، إذ معها لا- يلزم نقض اليقين بالشك حتى يكون موردا للاستصحاب، فتحقق موضوع الاستصحاب فى مورد الأماره موقوف على إخرجه عن عموم دليل الأماره و تخصيصه بدليل الاستصحاب، و هذا التخصص إما اقتراحى أى بلا وجه، و إما دورى، و كلاهما فاسد، إذ الأول مستلزم لمخالفه عموم دليل الأماره بلا وجه صحيح يوجب الخروج عن أصله العموم التى هى من الأصول اللفظيه العقلانيه المعمول بها.

و الثانى مستلزم للمحال، لأن شمول دليل الاستصحاب لمورد الأماره منوط بصدق نقض اليقين بالشك، و كونه كذلك موقوف على إخرجه عن مورد دليل اعتبار الأماره، و إلا- لم يتحقق موضوع الاستصحاب، فلو توقف إخرجه عن عموم دليل اعتبار الأماره على دليل اعتباره لزم الدور، و هو محال.

و بعبارة أخرى: مخصصيه دليل الاستصحاب لعموم دليل الأماره موقوفه على حجيتها، و حجيتها موقوفه على مخصصيته، و هذا دور. أما توقف المخصصيه على الحجيه فواضح، إذ التخصص كالتقييد تصرف فى الدليل و هو العام و المطلق، و المتصرف فى الدليل لا بد أن يكون حجه حتى يصلح للتصرف فى الدليل، و إلا يلزم رفع اليد عن ظاهر الحجه بغير دليل. و أما توقف الحجيه على المخصصيه، فلأنه لو لم يخصص دليل الاستصحاب عموم دليل الأماره كانت الأماره يقينا تعبديا رافعا لموضوع الاستصحاب.

و لا- ينعكس الأمر، فلا- يقال: «مخصصيه دليل الاستصحاب لدليل الأماره موقوفه على حجيه الأماره، و حجيتها موقوفه على مخصصيه الاستصحاب لها» و ذلك لأن

المقدمة الأولى و ان كانت مسلمه، إذ التخصيص يرد على ما هو الحجه، لكن المقدمه الثانيه ممنوعه، لعدم توقف حجه الأماره على مخصصيه الاستصحاب لها، بل لا ارتباط بينهما أصلاً، فلا يصح تقرير الدور في طرف العكس.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لزوم الأخذ بدليل الأماره و ترك دليل الاستصحاب، و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «بدليلها» راجع إلى الأماره، و ضمير «بدليله» إلى الاستصحاب، و قد عرفت وجه عدم المحذور فى الأخذ بدليل الأماره، إذ لا يلزم من الأخذ بدليلها نقض اليقين بالشك، بل يلزم نقض اليقين باليقين.

(٢). يعنى: فان الأخذ بدليل الاستصحاب، و غرضه بيان محذور الأخذ بدليله و رفض دليل الأماره، و قد عرفت آنفاً توضيحه بقولنا: «و إن أخذ بدليل الاستصحاب فى مورد الأماره لزم منه محذور... إلخ» و قد مرّ بطلان كل من الاقتراح و الدور.

(٣). أى: بلا وجه، و هو المعبر عنه بالاقتراح، و لم يتعرض لوجه بطلانه لوضوحه.

=====

(-). الأولى أن يقال: «فانه يستلزم طرح دليلها بلا مجوز» فالتعبير «بالتخصيص» كما فى المتن و فى حاشيه الرسائل أيضاً لا يخلو من مسامحه، و ذلك لأن التخصيص الذى هو نوع جمع عرفى بين دليلين متعارضين صورياً و إخراج حكمى لأحدهما عن الآخر لا موضوع له هنا، لأنه كما عرفت فرع التعارض الذى يتوقف على محفوظيه موضوع واحد فى المتعارضين، و من المعلوم انتفاء الموضوع فى الدليل المورد بسبب التعبد بالدليل الوارد كما فى المقام، فان الموضوع فى الاستصحاب و هو الشك ينتفى بالأماره، فلا دليل للاستصحاب حينئذ حتى يعارض دليل الأماره و تصل النوبه إلى تخصيص دليلها بدليله، بل ينحصر الدليل فى الأماره كسائر موارد ورود أحد الدليلين على الآخر، نظير ارتفاع عدم البيان الذى هو موضوع قاعده البراءه العقلية بمجرد إيجاب الاحتياط فى الشبهات البدويه.

إذ التخصيص (١) به يتوقف على اعتباره معها، و اعتباره (٢) كذلك يتوقف على التخصيص به، إذ لولاه (٣) لا مورد له (٤) معها كما عرفت آنفاً (٥).

\*\*\*\*\*

(١). هذا شروع في تقريب الدور الذي عرفت تفصيله، و ضمير «به» راجع إلى دليل الاستصحاب، و ضمير «اعتباره» راجع إلى الاستصحاب، و ضمير، «معها» راجع إلى الأماره.

(٢). يعنى: و اعتبار الاستصحاب مع الأماره يتوقف على تخصيص دليل الأماره بالاستصحاب، و توضيح العبارة بإبراز مراجع الضمائر هكذا: «إذ التخصيص بدليل الاستصحاب يتوقف على اعتبار الاستصحاب مع الأماره، و اعتبار الاستصحاب مع الأماره يتوقف على تخصيص دليل الأماره بالاستصحاب» فضمير «به» راجع إلى الاستصحاب.

(٣). يعنى: لو لا تخصيص دليل اعتبار الأماره بالاستصحاب، و هذا تعليل لاعتبار الاستصحاب، و حاصله: أن اعتباره مع الأماره موقوف على تخصيصه للأماره، إذ مع وجودها يكون نقض اليقين باليقين أى بالحجه، و لا يكون من نقض اليقين بالشك الذى هو مورد الاستصحاب، إلا إذا لم يكن مورداً للأماره، و عدم موردته للأماره موقوف على تخصيص دليل الاستصحاب لعموم دليل الأماره، و منعه عن اعتبار الأماره فى هذا المورد حتى يخرج عن مصاديق نقض اليقين باليقين و يندرج فى مصاديق نقض اليقين بالشك.

(٤). أى: لا مورد للاستصحاب مع الأماره.

(٥). من أن مورد الأماره غير العلميه من مصاديق نقض اليقين باليقين أى بالحجه، لا من مصاديق نقض اليقين بالشك الذى هو مورد الاستصحاب، فصيوره مورد الأماره مصداقاً لنقض اليقين بالشك منوطه بتخصيص دليلها بالاستصحاب.

و بالجملة: فوجه تقدم الأماره المعتبره غير العلميه على الاستصحاب عند المصنف هو الورد، و قد عرفت تقريبه بوجهين، فلاحظ.

ص: ٧٦٧



\*\*\*\*\*

(١). و هو الذى اختاره الشيخ الأعظم (قده) فانه جعل تقدم أدله الأمارات على أدله الاستصحاب على وجه الحكومه، فانه جعل الحكومه تنزيل شىء خارج عن موضوع دليل منزله ذلك الموضوع فى الآثار الشرعيه، كتزليل الطواف منزله الصلاه فى الأحكام، أو تنزيل شىء داخل فى موضوع منزله ما هو خارج عنه فى عدم ترتيب أحكامه عليه، كتزليل الصلاه رياء أو بلا ولايه أو بلا طهاره منزله عدمها فى عدم ترتيب أحكام الصلاه عليها.

قال الشيخ فى الأمر الثالث مما يعتبر فى جريان الاستصحاب: «و معنى الحكومه أن يحكم الشارع فى ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لو لا هذا الدليل الحاكم، أو بوجوب العمل فى مورد بحكم لا يقتضيه دليله لو لا الدليل الحاكم... ففيمما نحن فيه إذا قال الشارع: اعمل بالبينه فى نجاسه ثوبك، و المفروض أن الشك موجود مع قيام البينه على نجاسه الثوب، فان الشارع جعل الاحتمال المخالف للبينه كالعدم، فكأنه قال: لا تحكم على هذا الشك بحكمه المقرر فى قاعده الاستصحاب و افرضه كالمعدوم» فحكومه البينه على الاستصحاب على ما أفاده عبارته عن تنزيل احتمال الخلاف الذى هو مفاد الاستصحاب منزله العدم فى عدم ترتيب حكم نقض اليقين بالشك عليه، و ترتيب آثار ضد الحاله السابقه و هو ما قامت البينه عليه من نجاسه الثوب فى المثال، فلا يجرى استصحاب طهارته المتيقنه سابقا المشكوكه لاحقا، لأن احتمال الطهاره ملغى بمقتضى البينه القائمه على النجاسه.

و ببيان أوضح: دليل اعتبار الأماره - ك آيه النبأ - يدل على وجوب تصديق العادل و إلغاء احتمال خلافه، فإذا أخبر العادل بحرمة العصير العنبى المغلى قبل ذهاب ثلثيه مثلا كان مقتضى وجوب تصديقه إلغاء احتمال خلاف حرمة و هو حليته، و من المعلوم أن هذا الاحتمال مورد استصحاب الحليه، و هو منفى تنزيلا- بخبر العادل بالحرمة، فالأماره المعتبره نافية لموضوع الاستصحاب تنزيلا و إن كان باقيا تكوينيا،

و هذه الحكومه من الحكومه المضيّقه، لأنها تضيّق الموضوع بإخراج فرد منه، و حصر حجيه الاستصحاب بغير مورد الأماره.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «فلا أصل له» و بيان لوجه الإشكال الذي أورده على الحكومه التي فسرها الشيخ بكون الحاكم بمدلوله اللفظي متعرضا لحال الدليل الآخر و مبيّنا لمقدار مدلوله و مسوقا لبيان حاله، على ما أفاده (قده) في أوائل التعادل و الترجيح. توضيح الإشكال: أن هذا الضابط للحكومه لا ينطبق على الأماره غير العلميه حتى يكون تقدمها على الاستصحاب بنحو الحكومه، و ذلك لفقدان شرطها و هو نظر الحاكم بمدلوله اللفظي إلى الدليل المحكوم و شرحه له، ضروره أن دليل الأماره ك آيه النبأ مثلا لا تعرض و لا نظر له إلى مدلول دليل الاستصحاب إثباتا و شرحا له بحيث يعد مفسيرا و مبيّنا لحاله، و إن كان ينافيه ثبوتا من حيث ان لازم كل دليلين متعارضين نفى كل منهما مدلول الآخر، لما بين مدلوليهما من التنافي واقعا، و ذلك أجنبي عن الدلاله اللفظيه على هذا التنافي. مثلا قوله: «أكرم العلماء» ينافى قوله: «لا تكرم العالم الفاسق» لاقتضاء الأمر مطلوبيه إكرام العالم الفاسق و اقتضاء النهي مبغوضيته، و لأجل هذا التنافي الثبوتى لا يمكن الأخذ بهما فى المجمع، و لكن يقدم النهى على الأمر لأقوائيه ظهور الخاص من العام، فالمناطق فى التقديم هو مقام الدلاله و الإثبات. و عليه فالمعول فى موارد الجمع الدلالى و منها الحكومه على دلاله اللفظ، لا ملاحظه الواقع و نفس الأمر.

و بعبارة أخرى: الحكومه من كفيات دلاله اللفظ، فالخارج عن حيطه الدلاله اللفظيه أجنبي عن الحكومه، فمجرد التنافي بين مدلولى الدليلين واقعا من دون دلاله اللفظ عليه إثباتا لا ينطبق عليه حدّ الحكومه. و عليه فالبينه القائمه على نجاسه الثوب تقتضى لزوم ترتيب آثار النجاسه عليه، و استصحاب طهارته يقتضى ترتيب آثار طهارته عليه، فالبينه تنفى استصحاب الطهاره، كما أن الاستصحاب ينفى النجاسه.

لكن نفى البينه لما يقتضيه الاستصحاب ليس مستندا إلى الدلاله اللفظيه بأن

إثباتا (١) و بما هو مدلول الدليل (٢) و إن كان (٣) دالاً على إلغائه معها ثبوتاً (٤)

تكون البيئه بمدلولها اللفظي نافية للشك الاستصحابي، لعدم كون دليل اعتبار البيئه كروايه مسعده بن صدقه شارحا للمراد من قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» و محدداً لموارده حتى ينطبق عليه ضابط حكومه أحد الدليلين على الآخر.

فمفاد البيئه ليس إلا نجاسه الثوب واقعا، و أما نفى اعتبار الشك في طهاره الثوب فليس مدلولاً للبيئه بالدلاله اللفظيه حتى تكون حاكمه على الاستصحاب.

فالتجيه: أن التنافي بين مدلولي الأماره و الاستصحاب ناش من التضاد و التهافت بين نفس المدلولين ثبوتاً كالطهاره و النجاسه في المثال من دون دلاله عليه إثباتاً.

و ضمير «فانه» للشأن، و ضمير «لدليلها» راجع إلى الأماره، و ضمير «دليله» إلى الاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). قيد لقوله: «لا نظر» يعنى: فانه لا نظر إثباتاً - و في مقام الدلاله - لدليل الأماره إلى مدلول دليل الاستصحاب، كما يلتزم به الشيخ في تعريف الحكومه.

(٢). بيان و موضح لقوله: «إثباتاً» و هذا يؤكد كون الحكومه عند الشيخ من شئون دلاله اللفظ و كفياتها، فلا بد في الحكومه من النظر للحاكم إلى المحكوم إثباتاً لا ثبوتاً.

(٣). معطوف على قوله: «لا نظر» يعنى: لا نظر لدليل الأماره إلى مدلول دليل الاستصحاب لفظاً و إثباتاً و إن كان ذلك الدليل دالاً على إلغاء الاستصحاب المخالف له ثبوتاً، إلا أن هذه الدلاله لا تجدى عند الشيخ في الحكومه، لعدم كونها ناشئه من دلاله اللفظ، بل هي ناشئه من تنافي ذات المدلولين، ضروره منافاه البناء على طهاره الثوب للاستصحاب و نجاسته للبيئه في المثال المذكور، و ضمير «إلغائه» راجع إلى «مدلول» و ضمير «معها» إلى الأماره.

(٤). أى: واقعا من جهه امتناع اجتماع مدلوليهما، لما فيهما من التنافي الذاتى لا إثباتاً من جهه دلاله اللفظ.

و بالجملة: فالتنافى بين الأماره و الاستصحاب معنوى لا لفظى.

و واقعا، لمنافاه (١) لزوم العمل بها مع العمل به لو كان على خلافها.

كما أن (٢) قضيه دليله إلغاؤها كذلك (٣)، فان (٤) كلاً من الدليلين

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لكون دلاله دليل الأماره على إلغاء الاستصحاب ثبوتيه لا إثباتيه مستنده إلى دلاله اللفظ، و حاصل التعليل: أن نفس اعتبار الأماره و لزوم العمل بمؤداها ينافي عقلا-العمل بالاستصحاب. و كذا العكس، فان البناء على طهاره الثوب فى المثال المزبور استنادا إلى اعتبار الاستصحاب ينافي البناء على نجاسته اعتمادا على الأماره و هى البيئه، فلزوم العمل بكل منهما يطرد الآخر عقلا، لامتناع اجتماع مفاديهما و هما الطهاره و النجاسه، لتضادهما و تنافيهما، و ضميرا «بها، خلافها» راجعان إلى «الأماره» و ضميرا «به» و المستتر فى «كان» راجعان إلى الاستصحاب.

(٢). غرضه أن الإلغاء ثبوتا لا- يختص بدليل الأماره، فكما أن دليلها يلغى ثبوتا ما يقتضيه دليل الاستصحاب، فكذلك دليله يقتضى إلغاء الأماره ثبوتا، فالدلاله الثبوتيه على الإلغاء - لا الإثباتيه - لا تختص بدليل الأماره، بل تشترك بين كلا دليلي الأماره و الاستصحاب، و هذه الدلاله الثبوتيه ليست مناطا للحكومه التى فسرها الشيخ بالشرح و الدلاله اللفظيه، فلا حكومه للأمارات غير العلميه على الاستصحاب. و ضمير «دليله» راجع إلى الاستصحاب، و ضمير «إلغاؤها» إلى الأماره.

(٣). يعنى: ثبوتا و واقعا، فلم لا يكون دليل الاستصحاب حاكما على الأماره؟

(٤). تعليل لإلغاء كل منهما ما يقتضيه الآخر، و محصله: أنه لَمَّا كان كل من الدليلين بصدد بيان وظيفه الجاهل بالحكم، فلا محاله يطرد كل منهما الآخر المخالف له فى المؤدى بملاك المضاده و المنافره بين لزوم العمل بأماره تدل على وجوب شىء و لزوم العمل باستصحاب يقتضى حرمة، فان من البديهي طرد كل من الأماره و الاستصحاب للآخر، لكمال المنافره بين المستصحب و مؤدى الأماره و هما الوجوب و الحرمة.

ص: ٧٧١

بصدد بيان ما هو الوظيفة للجاهل، فيطرد كل منهما الآخر مع المخالفه (١)، هذا. مع (٢) لزوم اعتباره معها فى صورته الموافقه. و  
لا أظن

و الحاصل: أن كلاً من الأماره و الاستصحاب يلغى الآخر بملاك التضاد الواقع بين مؤدييهما، فهذا الإلغاء ليس مستندا إلى دلالة  
اللفظ، بل هو ناش من تضاد مضمونى الدليلين ثبوتا، فلا وجه للحكومه الشارحه اللفظيه للأمارات غير العلميه على الاستصحاب  
كما ذهب إليه شيخنا الأعظم قدس سره.

\*\*\*\*\*

(١). أى: مع مخالفه كل من الأماره و الاستصحاب فى المؤدى كمثل نجاسه الثوب و طهارته. و أما مع موافقتهما فى المؤدى فلا  
تنافر بينهما حتى يلغى كل منهما الآخر.

(٢). هذا إشكال آخر على الحكومه، و محصل هذا الإشكال: أنه بناء على كون دليل الأماره ناظرا إلى إلغاء احتمال الخلاف  
يلزم اعتبار الاستصحاب مع موافقته لمؤدى الأماره، كما إذا كان مقتضى كل منهما طهاره الثوب، و اختصاص حكومه الأماره  
على الاستصحاب بصوره المخالفه، و لا يظن ذلك من القائل بالحكومه.

و هذا الإشكال يتجه على ظاهر تعريف الشيخ (قده) للحكومه فى أوائل التعادل و الترجيح، حيث قال: «فبقول: قد جعل الشارع  
للشئ المحتمل للحل و الحرمة حكما شرعيا أعنى الحل، ثم حكم بأن الأماره الفلانيه كخبر العادل الدال على حرمة العصير  
حجه، بمعنى أنه لا- يعبأ باحتمال مخالفه مؤداه للواقع، فاحتمال حليه العصير المخالف للأماره بمنزله العدم لا يترتب عليه حكم  
شرعى كان يترتب عليه لو لا- هذه الأماره» فإذا كان دليل الأماره دالا على إلغاء احتمال خلاف مؤداه للواقع، فلا محاله تختص  
حكومه الأماره بصوره مخالفه الاستصحاب لمؤداهها، و أما مع موافقته له فلا ل عدم احتمال خلاف فى البين حتى يلغيه دليل  
الأماره.

و بالجملة: فما أورده المصنف على حكومه الأماره على الاستصحاب وجهان أحدهما: عدم نظر دليل الأماره إثباتا إلى دليل  
الاستصحاب، و الآخر: اختصاص هذه الحكومه بصوره مخالفه المستصحب لمؤدى الأماره دون صورته الموافقه له.

أن يلتزم به القائل بالحكومة «-» فافهم (١)، فإن المقام لا يخلو عن دقه.

و ضمير «به» راجع إلى الاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى إمكان رد الجواب الثانى و هو اختصاص الحكومة بصوره المخالفه بتعميم الحكومة لصوره الموافقه بعدم القول بالفصل بين صورتى المخالفه و الموافقه. أو إلى: إمكان تصحيح الحكومة إما بكفايه النظر مطلقا و لو ثبوتا فيها، و إما بجعل التصديق جنائيا بمعنى الأمر بالاعتقاد بصدق الخبر و النهى عن الاحتمال مطلقا موافقا كان أو مخالفا، كما فى بعض الحواشى.

و الكل كما ترى، إذ فى الأول: أنه لا- مجال لعدم القول بالفصل فى هذه المسأله المستحدثه الخلافيه. و فى الأخيرين: أنهما خلاف ما يظهر من الشيخ (قده) من اعتبار الدلاله اللفظيه و من إلغاء احتمال الخلاف، لا الاحتمال مطلقا، و الظاهر أن الأمر بالفهم المتعقب بعدم خلوّ المطلب عن دقه ليس إشاره إلى مطلب.

=====

(-). قد يورد على هذا الجواب بما حاصله: أن تسليم نظر الدليل يقتضى عدم اختصاص الحكومة بصوره المخالفه، لأن إطلاق الدليل فى جميع الحالات يقتضى تقدم الأماره على الاستصحاب حتى فى صوره الموافقه التى هى من الحالات التى يشملها الإطلاق.

لكنه لا- يلائم كلام الشيخ «بمعنى أنه لا- يعبأ باحتمال مخالفه مؤداه للواقع» حيث ان ظاهره انحلال الدليل الناظر إلى عقدين إيجابى و هو «اعمل بمؤدى الأماره» و سلبى، و هو «لا تعتن باحتمال خلافه» فان كان كذلك فلا إطلاق فيه حتى يشمل صوره الموافقه، فالجواب الثانى صحيح. و هذا الإيراد غير وارد عليه.

إلا أن يقال فى تصحيح حكومه الأماره على الاستصحاب فى كلتا صورتى الموافقه و المخالفه و عدم اختصاص الحكومة بصوره المخالفه بما يظهر من مطاوى الأبحاث المتقدمه، و حاصله: أن احتمال الخلاف فى الأماره بناء على حجيتها من باب التعبد يكون ملغى فى وعاء التشريع و محكوما بالعدم، بخلاف الاستصحاب، فانه مع وجوده فيه و عدم إلغاء الشارع له المستكشف من الشك الذى هو موضوع

الاستصحاب و متقوم بوجود كلا احتمالى الوفاق و الخلاف يحكم الشارع بإبقاء المتيقن السابق عملا، و من المعلوم تقدم الدليل الملقى لاحتمال الخلاف على الدليل الذى يكون احتمال الخلاف مقوما لموضوعه، و ذلك لارتفاع موضوعه بذلك الدليل، و وضوح عدم تكفل شىء من الأدله لحفظ موضوعه كعدم تكفله لإيجاده، فإذا كان المستصحب و مؤدى الأماره - كالبينه - طهاره شىء قدّمت الأماره على الاستصحاب حكومه، لأن احتمال الخلاف فيها و هو النجاسه معدوم شرعا و موجود فى الاستصحاب.

فالنتيجه: حكومه الأماره على الاستصحاب مطلقا و إن كان موافقا لها بناء على اقتضاها نفي احتمال الخلاف. فقول المصنف: «مع لزوم اعتباره معها فى صوره الموافقه» محل التأمل و النظر. نعم يقع الكلام فى صحه المبنى فى حجيه الأمارات.

و أما الإشكال الأول فهو و إن كان واردا بدوا على تفسير الشيخ للحكومه، لكنه مندفع عنه بالتأمل فى مجموع كلماته، إذ ليس مراده بالنظر تحديد مقدار ما يراد من الدليل المحكوم بالدلاله اللفظيه، بل المقصود مجرد النظر فى مقتضاه، و يشهد له كلامه المتقدم فى التوضيح، و قوله بعده: «فمؤدى الأمارات بحكم الشارع كالمعلوم لا- يترتب عليه الأحكام الشرعيه المجعوله للمجهولات»... و قوله بعد أسطر: «لأن معنى حجيه الظن جعل احتمال مخالفه مؤداه للواقع بمنزله العدم فى عدم ترتب ما كان يترتب عليه من الأثر لو لا- حجيه هذه الأماره...» فلاحظ كلماته فى أول بحث التعادل و الترجيح. و الظاهر من مجموعها أن الحكومه و إن كانت متوقفه على نظر دليل الحاكم إلى دليل المحكوم و وفاء مقام الإثبات به، إلا أن الشيخ يدعى تكفل نفس أدله اعتبار الأمارات لإلغاء الشك و طرح احتمال الخلاف، و من المعلوم ارتفاع موضوع الأصول العمليه - و هو الشك - بنفس دليل اعتبار الأماره، فتدبر فى كلامه زيد فى علو مقامه.

و أما التوفيق (١) فان كان بما ذكرنا (٢) فنعم الاتفاق، و إن كان بتخصيص دليله بدليلها (٣) فلا وجه له (٤)،

\*\*\*\*\*

(١). قد ذكرنا في أول هذا المقام الثاني أن التوفيق العرفي يطلق على معنيين خاص و عام، و المراد به هنا بقريته جعل «الورود» من أقسامه مطلق الجمع العرفي.

(٢). من الورود فنعم الاتفاق، لكن إطلاق التوفيق العرفي على الورود لا يخلو من مسامحة، إذ الخروج الموضوعي عن حيز أحد الدليلين ليس جمعا بينهما، لعدم تصادقهما على ما هو الخارج موضوعا عن أحدهما. إلا أن يوجه بأن الخروج التكويني كخروج الجاهل عن موضوع وجوب إكرام العلماء أجنبي عن الجمع العرفي. و أما الخروج التشريعي كخروج مؤدى الأماره عن نقض اليقين بالشك تبعا - لبقاء الشك وجدانا بعد قيام الأماره أيضا على خلاف الحاله السابقه المعلومه - فيعدّ جمعا عرفيا أيضا، إذ العرف المخاطب بالدليل الوارد يقدمه على الدليل المورد، فتأمل جيدا.

(٣). أى: بدليل الأماره، و توضيحه: أنه قد نسب إلى جماعه كون النسبه بين الأماره و الاستصحاب عموما من وجه و تقديم الأماره عليه في مورد الاجتماع، كما إذا كان مؤدى الأماره كاليينه طهاره شىء و مقتضى الاستصحاب نجاسته، لوجهين المذكورين في أوثق الوسائل:

«أحدهما: كون الأماره أقل موردا من الاستصحاب، و أقلية أفراد أحد العامين من المرجحات، فتخصص أدله الاستصحاب بأدله الأماره.

ثانيهما: أن من جمله المرجحات استلزام تقديم أحد الدليلين على الآخر إلغاءه، فيقدم الآخر عليه حينئذ، و تقديم الاستصحاب على الأماره مستلزم لذلك، و ذلك لأن الاستصحاب من حيث حكم المعارضه مع سائر الأدله مساو لسائر الأصول من البراءه و التخيير و الاحتياط، فلو قدم عليها لزم تقديمها عليها أيضا، فيلزم إلغاء سائر الأدله حينئذ لا محاله».

(٤). يعنى: و إن كان التوفيق العرفي بتخصيص دليل الاستصحاب بدليل الأماره



لما عرفت (١) من أنه لا يكون مع الأخذ به نقض يقين بشك، لا أنه (٢) غير منهي عنه مع كونه من نقض اليقين بالشك.

فلا- وجه له، لعدم انطباق ضابط التخصيص عليه، حيث ان ضابطه هو التصرف في الحكم برفعه عن الخاص مع بقاء الموضوع على حاله و عدم التصرف فيه، كتخصيص عموم دليل وجوب القصر على المسافر بما دل على وجوب الإتمام على من شغله السفر مثلا، فانه مسافر موضوعا، و المخصص أخرجه عن حكم المسافر و لم يخرججه عن موضوعه. و فى المقام يكون دليل الأماره متصرفا فى الموضوع و هو نقض اليقين بالشك و رافعا له بجعله من نقض اليقين باليقين، لا أنه من نقض اليقين بالشك - لكنه غير منهي عنه بسبب قيام الأماره على خلافه - حتى يكون من باب التخصيص.

\*\*\*\*\*

(١). حيث قال: «و التحقيق أنه للورود، فان رفع اليد عن اليقين السابق بسبب أماره معتبره على خلافه ليس من نقض اليقين بالشك بل باليقين» و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «به» راجع إلى «دليلها».

(٢). يعنى: لا- أن الأخذ بدليل الأماره يكون داخلا فى الاستصحاب موضوعا لصدق «نقض اليقين بالشك» عليه و خارجا عنه حكما، لعدم حرمه نقضه بسبب الأماره، و غرضه من قوله: «لا أنه غير منهي عنه» الإشارة إلى ضابط التخصيص الذى هو إخراج حكمى كما بيناه آنفا، و عدم انطباقه على المقام، لكون الأماره رافعه لموضوع الاستصحاب، حيث انها ترفع الشك و توجب صدق نقض اليقين باليقين، و ليست الأماره رافعه للحكم مع بقاء الموضوع و هو نقض اليقين بالشك حتى ينطبق عليه ضابط التخصيص.

فحاصل إشكال المصنف على التوفيق العرفى إن أريد به التخصيص هو عدم انطباق ضابطه على الأماره، لأن التخصيص إخراج حكمى من دون تصرف فى الموضوع، و الأماره رافعه لموضوع الاستصحاب، فضايط الورود ينطبق على المقام دون التخصيص. و ضمير «كونه» راجع إلى «الأخذ بدليلها».

ص: ٧٧٦

: لا بأس ببيان النسبه بين الاستصحاب و سائر الأصول العمليه، و بيان التعارض بين الاستصحابيين.

أما الأول (٢) فالنسبه (٣) بينه و بينها هي بعينها النسبه بين الأماره و بينه، فيقدم عليها (٤)، و لا مورد معه

ورود الاستصحاب على سائر الأصول العمليه

\*\*\*\*\*

(١). المذكور في الخاتمه أمران، الأول: بيان النسبه بين الاستصحاب و سائر الأصول العمليه من البراءه و الاشتغال و التخيير. الثاني: بيان حكم تعارض الاستصحابيين. و عقد لبيان حكم تعارض الاستصحاب مع اليد و القواعد الأخر و الأصول التنزيليه تذبيا.

(٢). هذا الأمر يتضمن جهتين: الأولى: بيان النسبه بين الاستصحاب و بين سائر الأصول النقليه، و الثانيه بيان النسبه بينه و بين الأصول العقلية.

(٣). هذه هي الجبهه الأولى، و حاصلها: أن النسبه بين الاستصحاب و بين الأصول الشرعيه هي الورد، فهو وارد على الأصول كورود الأماره على الاستصحاب، و في قبالة قولان آخران، أحدهما الحكومه، و ثانيهما التخصيص. و ضميرا «بينه» في الموضوعين راجعان إلى الاستصحاب، و ضمير «بينها» إلى الأصول، و ضميرا «هي، بعينها» راجعان إلى النسبه.

(٤). هذا الضمير راجع إلى «الأصول» يعني: فيقدم الاستصحاب ووردا على الأصول العمليه.

ثم ان المصنف (قده) أوضح وجه الورد في حاشيه الرسائل بقوله: «ثم ان وجه تقديم الاستصحاب على سائر الأصول هو بعينه وجه تقديم الأمارات عليه، فان المشكوك معه يكون من وجه و بعنوان مما علم حكمه و إن شك فيه بعنوان آخر، و موضوع الأصول هو المشكوك من جميع الجهات. و قد انقدح مغالطه المعارضه هاهنا أيضا بما ذكرناه في اندفاعها في تقديم الأمارات على الاستصحاب

لها (١)، للزوم (٢) محذور التخصيص إلا بوجه دائر في العكس (٣)،

و سائر الأصول».

و محصل ما أفاده في الحاشية في ورود الاستصحاب على غيره من الأصول النقليّة: أن موضوع الاستصحاب هو المشكوك من وجه و هو الشك في الحكم الواقعي في مرحله البقاء، و موضوع سائر الأصول هو المشكوك مطلقا أى حدوثا و بقاء، فالاستصحاب يوجب العلم بالحكم بعنوان كونه مشكوك البقاء، و مع العلم به يخرج حقيقه عن موضوع الأصول و هو الجهل بالواقع و عدم العلم به، لحصول العلم به من وجه. فإذا حرم حيوان بالجلل مثلا ثم شك في زوال الجلل عنه، فاستصحاب جليله أو حرمة يوجب العلم بحكمه بعنوان كونه مما شك في بقاء حكمه، لاقتضاء دليل الاستصحاب جعل حكم مماثل للحكم المتيقن. و الشك في الحليه و الحرمة الواقعيّتين و إن لم يرتفع بالاستصحاب، لكنه بعنوانه الاستصحابي معلوم ظاهرا، و مع العلم بحكمه ظاهرا لا يبقى موضوع لأصالة الحل، إذ موضوعها هو الشك من جميع الجهات حتى من جهه كونه مشكوك الحكم بقاء، فاستصحاب الحرمة يدرجه في الغايه و هي «حتى تعلم أنه حرام» و لا نعني بالورود إلا ارتفاع الموضوع.

فالمتحصل: أن الاستصحاب رافع لموضوع غيره من الأصول، فمعه لا مورد لها.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير راجع إلى «الأصول» و ضمير «معه» راجع إلى الاستصحاب.

(٢). تعليل لعدم المورد لسائر الأصول مع الاستصحاب، توضيحه: أنه إذا قدم الاستصحاب على سائر الأصول لا يلزم محذور أصلا، إذ لا موضوع لها مع الاستصحاب، لما عرفت من ارتفاعه به، بخلاف تقديمها على الاستصحاب، فإنه مستلزم للتخصيص بلا وجه إلا بوجه دائر، لأن اعتبارها مع الاستصحاب موقوف على مخصصيتها الدليل الاستصحاب، و مخصصيتها له موقوفه على اعتبارها، إذ لا بد أن يكون المخصص معتبرا حتى يصلح للتخصيص.

(٣). متعلق ب «لزوم» و المراد بالعكس تقديم سائر الأصول على الاستصحاب،

ص: ٧٧٨

و عدم (١) محذور فيه أصلا. هذا في النقليه منها.

و أما العقلية (٢) فلا يكاد يشتهه وجه تقديمه عليها، بداهه (٣) عدم

فان هذا التقديم يستلزم الدور الذي عرفت تقريبه.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «لزوم» يعنى: و لعدم محذور في تخصيص الاستصحاب للأصول و تقديمه عليها أصلا، فان محذور الدور لا يلزم فيه جزما، لما مر من أن الاستصحاب رافع لموضوع الأصول، و مع رفعه لموضوعها كيف يتوقف جريانه عليها؟ و ضمير «فيه» راجع إلى التخصيص، و ضمير «منها» إلى الأصول.

(٢). هذه هي الجهة الثانيه أعنى ورود الاستصحاب على الأصول العقلية و هي البراءه و الاشتغال و التخيير، و محصل تقريب وروده عليها: أنه يرفع حقيقه ما هو موضوع لتلك الأصول، فان موضوع البراءه العقلية - و هو عدم البيان أى الحججه على التكليف - يرتفع بالاستصحاب الذي هو حججه و بيان على التكليف.

و كذا يرتفع الشك في المؤمن - الذي هو موضوع قاعده الاشتغال المقتضى عقلا- لزوم الاحتياط تحصيلا للمؤمن - ببركه الاستصحاب، فانه صالح للمؤمنيه و رافع لاحتمال العقوبه، فإذا علم إجمالا- بوقوع قطره دم مثلا- إما على ثوب نجس أو ثوب طاهر، فاستصحاب طهاره الثوب الذي كان طاهرا يجرى و يرتفع موضوع الاحتياط العقلي و هو احتمال العقوبه. نعم إذا كان للمعلوم الإجمالى أثر زائد كما إذا كان بولا و النجاسه السابقه دما، فحينئذ لا يجرى، بل تجرى قاعده الاشتغال.

و كذا الحال في ارتفاع موضوع قاعده التخيير و هو تساوى الاحتمالين، كما إذا دار الأمر بين وجوب شىء و حرمة و جرى الاستصحاب في الوجوب، إذ به يخرج عن تساويهما الموجب للتخيير، كاستصحاب شهر رمضان في يوم شك في كونه منه أو من شوال، فانه يرفع التخيير.

(٣). تعليل لقوله: «فلا- يكاد» و قد مر آنفا توضيحه بقولنا: «و محصل تقريب وروده» و ضميرا «معه، أنه» راجعان إلى الاستصحاب، و ضمير «لها» إلى الأصول العقلية.

الموضوع معه لها، ضروره (١) أنه إتمام حجه و بيان و مؤمن من العقوبه و به الأمان (٢)، و لا شبهه في أن الترجيح به عقلا صحيح (٣).

و أما الثاني (٤) فالتعارض بين الاستصحابين إن كان لعدم إمكان

\*\*\*\*\*

(١). بيان لعدم الموضوع، و قوله: «انه إتمام حجه و بيان» إشاره إلى البراءه العقلية، فان موضوعها - و هو عدم البيان - يرتفع بالاستصحاب، حيث انه حجه و بيان على التكليف.

(٢). هذا إشاره إلى الاشتغال العقلي الذي موضوعه عدم الأمن من العقوبه، و هو يرتفع بالاستصحاب، لكونه مؤمنا من العقوبه، كما إذا جرى استصحاب وجوب القصر أو الإتمام في بعض الموارد التي يقتضى الاحتياط فيها الجمع بينهما، فان استصحاب وجوب أحدهما مبرأ للذمه و مؤمن من العقوبه عند الاكتفاء بمستصحب الوجوب.

(٣). هذا إشاره إلى التخيير العقلي الذي موضوعه تساوى الاحتمالين الموجب للتخير، و لا شبهه في أن الاستصحاب يرجح أحد الاحتمالين، فيرتفع به الموضوع و هو التساوى، كما مر في استصحاب شهر رمضان في يوم احتمال كونه منه أو من شوال، فان الاستصحاب يرفع التخيير الموضوع للتخيير.

تعارض الاستصحابين

(٤). هذا شروع في الأمر الثالث مما يبحث عنه في الخاتمه و هو حكم تعارض الاستصحابين، و توضيحه: أن التعارض - الذي يراد به هنا ما هو أعم من التعارض في مقام الجعل و التشريع الناشئ من تراحم الملاكات، و هذا هو التعارض المصطلح المسمى بالتراحم الآمري، و من التعارض في مقام الامتثال الناشئ من عدم قدره المكلف على الإطاعه، و هذا هو التراحم المصطلح المسمى بالتراحم المأمورى - (تاره) يكون بدون العلم بانتقاض الحاله السابقه في أحدهما حتى يعلم بكذب أحدهما في مقام الجعل و يندرج في التعارض المصطلح، كما إذا جرى الاستصحاب

ص: ٧٨٠

العمل بهما (١) بدون علم بانتقاض الحاله السابقه فى أحدهما (٢)، كاستصحاب وجوب أمرين (٣) حدث بينهما التضاد فى زمان الاستصحاب، فهو (٤) من باب تراحم (Z) الواجين.

فى وجوب إنقاذ غريقين أو إطفاء حريقين أو تجهيز ميتين من دون تعارض بين الاستصحابين فى مقام التشريع، غايه الأمر أن المكلف لا يقدر على امتثال كلا الأمرين.

و أخرى: يكون مع العلم إجمالاً- بانتقاضها فى أحدهما، و هذا يتصور على وجهين: الأول: أن يكون أحد الشكين مسيباً عن الشك الآخر و فى طوله.

الثانى: أن يكون الشكان عرضيين و معلولين لعله ثالثه، و هذا الوجه الثانى قد يكون جريان الاستصحاب فيهما مستلزماً للمخالفة العمليه، و قد لا- يكون مستلزماً لها. هذه أصول صور تعارض الاستصحابين، و ستأتى أحكامها إن شاء الله تعالى عند تعرض المصنف لها.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالاستصحابين، و هذه هى الصوره الأولى أعنى عدم العلم بانتقاض الحاله السابقه فى أحد المستصحبين مع حصول التضاد المعجز للمكلف عن الامتثال فى زمان الاستصحاب.

(٢). إذ بدون العلم بانتقاضها لا- يكون تعارض بين الاستصحابين، لعدم مانع من تشريعهما معا كاستصحاب وجوب إنقاذ الغريقين، و هذا هو التراحم المصطلح.

(٣). كوجوب إطفاء حريقين مثلاً لا يقدر المكلف على امتثال كليهما من باب الاتفاق، لا دائماً حتى يندرج فى باب التعارض، و لذا قيد التضاد ب «زمان الاستصحاب» المراد به زمان الامتثال.

(٤). إشاره إلى حكم الصوره الأولى، يعنى: أن تعارض الاستصحابين اللذين لم يعلم انتقاض الحاله السابقه فى أحدهما و لم يمكن العمل بهما يندرج فى باب

(Z). فيتخير بينهما ان لم يكن أحد المستصحبين أهم، و إلا فيتعين الأخذ

و إن (١) كان مع «-» العلم بانتقاض الحالة السابقه فى أحدهما، فتاره يكون المستصحب (٢) فى أحدهما

تراحم الواجيين، فان كان أحدهما أهم من الآخر تعين الأهم، و إلا فالحكم التخيير بينهما. ففى الغريقين إن كان أحدهما أهم كما إذا كان وليا من أوليائه تبارك و تعالى تعين إنقاذه، و إلا تخير.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «ان كان» يعنى: و إن كان التعارض لأجل العلم بانتقاض الحالة السابقه فى أحدهما لا لعجز المكلف عن امتثال كليهما كإنقاذ الغريقين فتأتى فيه الأقسام التى تقدمت إجمالاً، و سيجىء تفصيلها عند تعرض المصنف لها إن شاء الله تعالى.

(٢). هذا هو المعروف بالشك السببى و المسببى، و التعبير بكون المستصحب \_\_\_\_\_ بالأهم، و لا مجال لتوهم أنه لا يكاد يكون هناك أهم لأجل أن إيجابهما إنما يكون من باب واحد و هو استصحابهما من دون مزيه فى أحدهما أصلاً كما لا يخفى.

و ذلك لأن الاستصحاب إنما يتبع المستصحب، فكما يثبت به الوجوب، و الاستصحاب يثبت به كل مرتبه منهما، فتستصحب، فلا تغفل.

=====

(-). حق العبارة أن تكون هكذا: «و إن كان للعلم بانتقاض الحالة السابقه... إلخ» إذ المقصود من قوله: «ان كان» بيان التعارض المأمورى و هو التراحم المصطلح، و لذا جعله من باب تراحم الواجيين، و من قوله: «و ان كان مع العلم... إلخ» بيان التعارض المصطلح، إذ العلم الإجمالى بانتقاض الحالة السابقه فى أحدهما مانع عن تشريع أحد الاستصحابيين.

و بالجملة: قوله: «فالتعارض بين الاستصحابيين» معنى عام و مقسم للتراحم المصطلح، و هو قوله: «ان كان لعدم إمكان العمل» و للتعارض المصطلح و هى صور العلم الإجمالى بانتقاض الحالة السابقه فى أحد المستصحيين، فكأنه قال: «التعارض بين الاستصحابيين إن كان لعدم قدره المكلف على الامتثال فهو من باب تراحم الواجيين، و إن كان للعلم الإجمالى بانتقاض الحالة السابقه فى أحدهما فتاره... إلخ».

من الآثار الشرعية (١) لمستصحب الآخر، فيكون الشك فيه (٢) مسيبا عن الشك فيه، كالشك في نجاسة الثوب «-» المغسول بماء مشكوك

في أحدهما مسيبا عن الآخر أو من الآثار الشرعية لمستصحب الآخر كما في المتن وغيره لا يخلو عن مسامحة واضحه، لأن المسبب في الشك المسيبي هو الشك في بقاء مستصحبه كبقاء نجاسة الثوب المغسول بالماء المستصحب الطهاره، ضروره نشوء الشك في بقاء نجاسته عن الشك في طهاره الماء، فالمستصحب في الثوب و هو نجاسته ليس من الآثار الشرعية لطهاره الماء التي هي مورد الاستصحاب، بل ارتفاعها من آثار طهاره الماء كما هو المطلوب.

و كيف كان فالمقصود من الشك المسيبي هو الشك المعلول عن شك آخر بحيث يكون أصله رافعا لموضوع أصل الشك المسيبي.

\*\*\*\*\*

(١). و أما إذا كان من الآثار العقلية لمستصحب الآخر كتسبب بقاء الكلي عن الشك في حدوث الفرد الباقي فلا يكون المسبب و هو بقاء الكلي من لوازم وجود الفرد شرعا بل من لوازمه العقلية، فلا يكون استصحابه حاكما على استصحاب الكلي كما تقدم تفصيله في التنبيه الثالث. و الأولى تبديل قوله: «لمستصحب الآخر» ب «للمستصحب في الآخر» ليكون نظيرا لقوله: «في أحدهما».

(٢). أى: فيكون الشك في أحدهما مسيبا عن الشك في الآخر.

=====

(-). لا- يخفى أنه مثال لتسبب الشك المسيبي عن الشك السببي، بداهه أن عله الشك في بقاء نجاسه الثوب هي الشك في طهاره الماء، و ليس مثلا لكون المستصحب في الشك المسيبي من الآثار الشرعية للمستصحب في الشك السببي كما هو ظاهر العبارة، لوضوح أن أثر طهاره الماء شرعا هو طهاره الثوب لا نجاسته كما مر في التوضيح، فالأولى أن يعبر عن الشك السببي و المسيبي بتسبب أحد الشكين عن الآخر مع كون ارتفاع مستصحب الأصل المسيبي من الآثار الشرعية لمستصحب الأصل السببي، و هذا التعريف ينطبق على مثال الثوب المذكور و غيره من الأمثلة بلا تكلف.

ص: ٧٨٣



الطهاره «-» و قد كان طاهرا (١)، و أخرى (٢) لا يكون كذلك.

فان كان (٣) أحدهما أثرا للآخر، فلا مورد إلا للاستصحاب

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و قد كان الماء طاهرا، و غرضه من هذا القيد التنبيه على أن اندراج هذا المثال فى أمثله تعارض الاستصحابين فى الشك السببى و المسببى منوط بطهاره الماء سابقا حتى يجرى فيه الاستصحاب، و إلا فالحكم بطهاره الثوب المغسول بالماء المشكوك الطهاره و النجاسه ليس منوطا بجريان الاستصحاب فى طهاره الماء، لكفايه ثبوت طهاره الماء بقاعدتها فى طهاره الثوب، لحكومتها على استصحاب نجاسه الثوب، حيث ان مقتضى طهاره الماء الثابته باستصحابها أو بقاعدتها هو طهاره المتنفس المغسول به كارتفاع الحدث مطلقا به، و غيره من الآثار المترتب على طهارته.

(٢). معطوف على «فتاره» يعنى: و أخرى لا يكون المستصحب فى أحدهما من الآثار الشرعيه لمستصحب الاستصحاب الآخر بأن لا يكون شكه مسبا عن الشك فيه و ناشئا منه، كما إذا كان الشك ان عرضيين من دون ترتب و طوليه بينهما.

(٣). هذا إشاره إلى الشك السببى و المسببى، و قد اختلفت كلماتهم فى حكمه،

=====

(-). و أما تسبب كل منهما عن الآخر بحيث يكون كل منهما عله للآخر و معلولا له فغير معقول كما أفاده الشيخ، لاستلزامه اجتماع النقيضين، لأن كلاً من الشكين لعليته للآخر موجود قبله، و لمعلوليته له معدوم كذلك، و من المعلوم امتناع وجود شىء و عدمه فى رتبه واحده، و التمثيل له بالعامين من وجه بتقريب: أن الشك فى أصله العموم فى كل منهما مسبب عن الشك فى أصله العموم فى الآخر غير صحيح، لما فى الرسائل من أن منشأ الشك فى شىء ثالث و هو العلم الإجمالى بتخصيص أحد العامين، فالشك ان عرضيان و كلاهما معلول لعله ثالثه، و ليس كل منهما عله للآخر، ففى مثل إكرام الأمير الفاسق الذى هو مورد اجتماع «أكرم الأمراء» و «لا- تكرم الفاسق» يكون الشك فى أصله العموم فى كل من هذين العامين ناشئا من العلم الإجمالى بتخصيص أحدهما.

ص: ٧٨٤

فذهب المحقق القمى و بعض المتأخرين إلى إجراء حكم المتعارضين عليهما، و المعروف من زمن الشيخ الأعظم إلى عصرنا تقديم الأصل السببى على المسببى و إن اختلفوا فى كونه للورود أو الحكومه أو التخصيص، فالمستظهر من بعض كلمات الشيخ أن التقديم من باب الورود، و وافقه الماتن هنا و فى حاشيه الرسائل، و المستفاد من بعضها الآخر هو الحكومه و وافقه المحقق النائنى و غيره. و ظاهر كلام المحقق الأصفهانى (قده) بعد مناقشته فى الحكومه بوجه عديده هو الثالث، حيث قال فى آخر البحث: «فلو فرض كونه - أى التقديم - تخصيصا و دوران الأمر بين تخصيصين لكان أحدهما أرجح من الآخر».

و حيث انك عرفت إجمالا- اختلاف الكلمات فى وجه التقديم، فينبغى توضيح المتن بعد التنبيه على عبارته الشيخ الأعظم المستفاد منها الورود، قال (قده) فى ثانى الأدله التى أقامها على تقديم الأصل السببى على المسببى ما لفظه: «ان قوله عليه السلام: لا- تنقض اليقين بالشك باعتبار دلالته على جريان الاستصحاب فى الشك السببى مانع للعام عن قابليه شموله لجريان الاستصحاب فى الشك المسببى يعنى: أن نقض اليقين له يصير نقضا بالدليل لا بالشك، فلا يشمل النهى فى لا تنقض» و قد ذكر ما يقرب من هذا الكلام أيضا بعد أسطر، فراجع ما أفاده قبل قوله:

«و إن شئت قلت» و أما وجه دلالة على كون التقديم للورود فهو: أنه بعد التصرف فى اليقين و الشك بإرادته الدليل و اللادليل منهما يصير نقض اليقين فى المسبب بالدليل، فينتفى موضوع الأصل المسببى أعنى «نقض اليقين بالشك» بإجراء الأصل فى السبب.

و كيف كان فما أفاده المصنف فى المتن من وجه التقديم هو الوجه العام الذى سبق منه فى تقديم الأمااره على الاستصحاب و فى تقديمه على سائر الأصول و محصله: لزوم التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر، و توضيحه: أن المناط فى تقديم الأصل السببى على المسببى ترتب الثانى على الأول ترتبا شرعيا مع اقتضاء الأصل

السببى زوال الشك فى المسبب، كما فى المثال المعروف أعنى غسل الثوب المتنجس بماء مستصحب الطهاره، حيث ان الشك فى بقاء نجاسه الثوب ناش عن الشك فى طهاره الماء و نجاسته، و لو كان الماء طاهرا لكان أثره الشرعى المستفاد من النصوص: «ما يغسل بالماء الطاهر طاهر» هو طهاره الثوب، فطهاره الماء سبب شرعى لطهاره الثوب.

و لا- عكس يعنى: ليس نجاسه الماء أثرا شرعيا لنجاسه الثوب، فان الملاقى و إن كان تابعا لحكم ملاقاه، و مقتضى هذه التبعيه نجاسه ما يلاقى النجس، إلا- أن المقام أجنبى عن مسأله الملاقى للنجس، للفرق بين تطهير المتنجس بالماء و بين ملاقاه الماء القليل للمتنجس، إذ لو كان مطلق الملاقاه بينهما حتى بنحو الصّب للتطهير موجبا لانفعال القليل لتعذر التطهير به، و انحصر التطهير فى الكر و نحوه.

و هذا اللازم واضح البطلان، و يكشف بطلانه عن عدم كون انفعال القليل أثرا لنجاسه الثوب، فالتسبب من طرف واحد، فبقاء نجاسه الثوب لازم نجاسه الماء من أول الأمر، لا نجاسته الحاصله بالغسل.

و على هذا فبعد غسل الثوب بالماء و إن تحقق فى كل منهما يقين و شك، و لمتوهم أن يتوهم شمول دليل الاستصحاب لكل منهما على حد سواء، لكن قد تقدم فى بحث ورود الأماره على الاستصحاب أن موضوع التبعيد الاستصحابى «نقض اليقين بالشك» لا- نفس اليقين و الشك، و حيث ان المراد باليقين الناقض هو الدليل، فيتعين جريان الأصل فى الماء، و جريانه فيه يقتضى ترتيب آثار الطهاره السابقه و منها معامله الطهاره مع الثوب المتنجس المغسول به، بحيث لو لم يعامل مع الثوب معامله الطاهر لكان ذلك نقضا للاستصحاب الجارى فى الماء، ضروره اقتضاء النهى عن نقض اليقين بطهاره الماء ترتيب جميع الآثار الشرعيه المترتبه على طهارته التى منها طهاره الثوب المغسول به، و يكون رفع اليد عن اليقين بنجاسه الثوب بحجه على الطهاره لا بالشك فيها.

و توهم العكس بأن يجرى الأصل فى الثوب و يحكم بسببته لنجاسه الماء مندفع باستلزامه التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر، و بيانه: أن عنوان «نقض اليقين بطهاره الماء بالشك فيه» مصداق فعلى لعموم «لا تنقض اليقين بالشك» و إخراجة عن هذا العموم يتوقف على مخصص، إذ لو لم يكن مخصص فى البين لكان العام شاملا- للأصل السببى بلا شبهه، لكونه فردا فعليا له، و ما يتوهم من كونه مخصصا منحصر فى الأصل الجارى فى المسبب بأن يكون جريانه فيه مانعا عن جريان الأصل فى السبب.

لكن هذا التخصيص محال، لأن مخصصيه الأصل المسببى موقوفه على فرديته لعموم «لا- تنقض» حتى يكون حجيته موجبة لخروج الأصل السببى عن العام مع أن دخول الأصل المسببى فى عموم «لا تنقض» متوقف على خروج الأصل السببى عنه، إذ لو كان فردا لعموم «لا تنقض» لانتفى موضوع الأصل المسببى.

و نتيجه توقف خروج السببى عن العموم على شمول العموم للمسببى، مع أن شموله له منوط بخروج السببى عنه، و هو دور صريح. و هذا بخلاف العمل بالأصل السببى، فانه عمل بأصالة العموم بلا لزوم محذور أصلا، لعدم توقف فعلية فرديته له على شىء.

فان قلت: مقتضى قوله عليه السلام: «و لكن تنقضه بيقين آخر» حصر الناقض فى خصوص اليقين، و من المعلوم أن الأصل السببى و إن كان حجه، إلا أنه لا يوجب اليقين بصد الحاله السابقه فى المتيقن، و لا عبره بصدق نقض اليقين بالدليل مع كون الناقض بحسب الخبر هو خصوص اليقين لا مطلق الحجه.

قلت: النقض بالدليل أيضا نقض باليقين، لكن لا اليقين بالحكم الواقعى، بل بالحكم الظاهرى، و لا يلزم تعلق اليقين الناقض بعين ما تعلق به اليقين المنقوض، بداهه نقض اليقين بالحرمة الواقعية باليقين بالحليه الظاهريه أو الاضطراريه، كما إذا قامت أماره معتبره على الحليه ظاهرا أو اضطرارا. و المقام كذلك، فيكون

فان (١) الاستصحاب فى طرف المسبب موجب لتخصيص الخطاب (٢) و جواز (٣) نقض اليقين بالشك فى طرف السبب بعدم (٤) ترتيب أثره الشرعى، فان (٥) من آثار طهاره الماء طهاره الثوب المغسول به و رفع (٦) نجاسته، فاستصحاب (٧) نجاسه الثوب نقض لليقين بطهارته، بخلاف (٨)

اليقين الناقض فى المسبب نفس عموم خطاب «لا تنقض» للسبب. هذا تمام ما أفاده المصنف هنا و فى الحاشيه لتقريب الورود.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «فلا مورد» و بيان للورود، و قد عرفته مفصلا.

(٢). و هو «لا تنقض اليقين بالشك» و قد عرفت توضيحه، و أن البناء على نجاسه الثوب نقض لليقين بالشك، و هذا تخصيص فى عموم «لا تنقض» فى طرف الاستصحاب السببى و هو طهاره الماء، لأن البناء على بقاء نجاسه الثوب نقض لليقين بطهاره الماء بالشك فيها كما مر.

(٣). معطوف على «تخصيص» و مفسر له، يعنى: و موجب لجواز نقض اليقين.

(٤). متعلق ب «نقض» و ضمير «أثره» راجع إلى «اليقين».

(٥). غرضه بيان لزوم نقض اليقين بالشك من طرف السبب، و حاصله: ما عرفته من أن النقص يتحقق بعدم ترتيب آثار اليقين، و من آثار اليقين بطهاره الماء التى هى مورد الاستصحاب السببى طهاره الثوب المغسول به شرعا، فلو بنى على بقاء نجاسته باستصحابها كان هذا البناء نقضا لليقين بطهاره الماء بالشك فيها، و هو منهى عنه.

(٦). بالنصب معطوف على «طهاره الثوب» و مفسر له، لكن المفسر - بالفتح - أوضح منه.

(٧). بعد أن أثبت كون طهاره الثوب من آثار طهاره الماء اتضح أن بقاء نجاسه الثوب المغسول به نقض لليقين بطهاره الماء، و ضمير «بطهارته» راجع إلى الماء.

(٨). يعنى: بخلاف استصحاب طهاره الماء و هو الاستصحاب الجارى فى

استصحاب طهارته، إذ لا يلزم منه نقض يقين بنجاسه الثوب بالشك، بل باليقين بما هو رافع لنجاسته، و هو غسله بالماء المحكوم شرعا بطهارته (١).

و بالجملة: فكل من السبب و المسبب و إن كان موردا للاستصحاب (٢)، إلا أن الاستصحاب فى الأول بلا محذور، بخلافه فى الثانى (٣)، ففيه محذور التخصيص بلا وجه إلا بنحو محال (٤)،

الشك السببى، فانه لا يلزم منه المحذور المذكور و هو نقض اليقين بنجاسه الثوب بالشك فيها، بل يلزم نقض اليقين بما جعل شرعا رافعا لنجاسته، حيث ان الماء الذى غسل به الثوب جعله الشارع طاهرا، و طهارته و لو ظاهرا كافيته فى طهاره المتنجس الذى يغسل به الثوب، فقولته: «إذ لا يلزم» تعليل لقوله: «بخلاف استصحاب طهارته» و ضمير «منه» راجع إلى استصحاب طهاره الماء، و ضمير «هو» راجع إلى «ما» الموصول، و ضمير «لنجاسته» إلى الثوب.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بطهاره الماء ببركه استصحابها.

(٢). لكون كل منهما واجدا لليقين و الشك الفعلين، و هذا يوجب جريان الاستصحاب فى كل منهما و تعارضهما كما تقدم آنفا ذهاب جماعه إليه. إلا أن الاستصحاب فى الأول و هو السبب لا محذور فيه، بخلافه فى الثانى أعنى المسبب كما هو مختار الشيخ الأعظم و جمع من المحققين (قدس سرهم) فان فى جريان الاستصحاب فيه محذور التخصيص اقتراحا أو بنحو دائر كما مر توضيحه.

(٣). و هو المسبب، فان فى استصحابه محذور التخصيص بلا وجه أى اقتراحا.

(٤). قد عرفت تقريب كلا محذوري الدور و عدم الوجه. و يمكن تقريب الدور بوجه آخر و هو: أن خروج الاستصحاب السببى عن عموم «لا تنقض» منوط بدخول الاستصحاب المسببى تحت عمومته حتى يصلح للمخصصيه، و دخوله كذلك منوط بخروج الاستصحاب السببى عن عمومته، إذ لو لم يخرج عنه كان رافعا لموضوع الاستصحاب المسببى و موجبا لنقض يقينه باليقين لا بالشك، فخرج

ص: ٧٨٩

السببي عن العموم منوط بدخول المسببي فيه، و هو منوط بخروج السببي عن العموم، و هذا هو الدور.

\*\*\*\*\*

(1). حيث ان محذور الأخذ بالاستصحاب المسببي من الدور و عدم الوجه أوجب الأخذ بالاستصحاب السببي.

(Z). و سرّ ذلك أن رفع اليد عن اليقين في مورد المسبب يكون فردا لخطاب «لا تنقض اليقين» و نقضا لليقين بالشك مطلقا بلا شك، بخلاف رفع اليد عن اليقين في مورد المسبب، فانه إنما يكون فردا له إذا لم يكن حرمة النقض يعم النقض في مورد السبب، و إلاّ لم يكن بفرد له، إذ حينئذ يكون من نقض اليقين باليقين، ضروره أنه يكون رفع اليد من نجاسه الثوب المغسول بماء محكوم بالطهاره شرعا باستصحاب طهارته لليقين بأن كل ثوب نجس يغسل بماء كذلك يصير طاهرا شرعا.

و بالجملة: من الواضح لمن له أدنى تأمل أن اللازم في كل مقام كان للعام فرد مطلق و فرد كان فرديته معلقه على عدم شمول حكمه لذلك الفرد المطلق كما في المقام، كما لو كان هناك عامان كان لأحدهما فرد مطلق و للآخر فرد كان فرديته معلقه على عدم شمول حكم ذلك العام لفرد المطلق كما هو الحال في الطرق في مورد الاستصحاب هو الالتزام بشمول حكم العام لفرد المطلق حيث لا مخصص له، و معه لا يكون فرد آخر يعمه أو لا يعمه. و لا مجال لأن يلتزم بعدم شمول حكم العام للفرد المطلق ليشمل حكمه لهذا الفرد، فانه يستلزم التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر، كما لا يخفى على ذوى البصائر.

=====

(-). و يمكن توجيه هذا اللزوم مضافا إلى ما في المتن و غيره بأن المقام من صغريات المقتضى و اللامقتضى، حيث ان الأصل السببي يقتضى بمدلوله ارتفاع موضوع الأصل المسببي، و من المعلوم تبعيه الحكم لموضوعه حدوثا و بقاء، فبارتفاعه ينتفى الحكم، و لا يصلح الحكم لحفظ موضوعه، فلا يبقى شك في الأصل المسببي

حتى يجرى فيه الاستصحاب. و عليه فالأصل يقتضى ارتفاع موضوع المسببى، و الأصل المسببى لا يقتضى بقاء موضوعه، فيكون التعارض بينهما من تعارض المقتضى مع اللا مقتضى، و من المعلوم تقدم الأول على الثانى. ففى المثال المعروف المذكور فى المتن و غيره تقتضى الطهاره الثابته للماء بالاستصحاب ارتفاع الحدث و الخبث به، فغسل الثوب المتنجس و نحوه به يوجب طهارته و ارتفاع نجاسته، فلا يبقى شك فى نجاسته حتى يجرى فيها الأصل المسببى، و المفروض تبعيه الحكم لوجود موضوعه، و عدم صلاحيه الحكم لحفظه. و لا عكس أى لا يكون بقاء نجاسه الثوب عله لنجاسه الماء، بل بقاءها معلول نجاسه الماء، بدهه أنه مع طهاره الماء يطهر الثوب، فاستصحاب طهارته مقتضى لطهاره المتنجس المغسول به، إذ المستفاد من النصوص هو أن المتنجس يطهر بغسله بماء طاهر و إن ثبتت طهارته بالتعبد كالأستصحاب و قاعده الطهاره. و أما استصحاب نجاسه الثوب المتنجس المغسول به فهو غير مقتضى لنجاسه الماء، بل بقاء نجاسته كما مر آنفا لازم لنجاسه الماء و معلول لها لا مقتضى لها، إذ لو كان الماء طاهرا لأزال نجاسه الثوب، فنجاسته المستصحبه معلقه على عدم نهوض حجه على طهارته، فلا مقتضى لبقائها مع اقتضاء استصحاب طهاره الماء لارتفاع نجاسته، و من الواضح تقدم المقتضى على اللا مقتضى.

فلا ينبغى الإشكال فى تقدم الأصل السببى على المسببى و إن كان كل من الشك السببى و المسببى فردا فعليا لعموم «لا تنقض» و ذلك لعدم كون الترتب العلى بينهما مانعا عن شمول العام لهما مع فرض فرديه كليهما فعلا بحسب الوجود الخارجى للعام، لفعليه اليقين و الشك فى كل منهما، فان مجرد الترتب العلى الموجب لصدور أحدهما عن الآخر غير مانع عن الفرديه للعام، فإذا ورد أن حمل مشكوك النجاسه فى الصلاه مانع فلا شبهه فى شموله لكل من الملاقى و ملاقيه.

فالوجه فى تقدم السببى على المسببى هو ما تقدم من اندراجهما فى المقتضى و اللا مقتضى، و اختلاف الخطابين فى الاقتضاء كاختلافهما كذلك فى باب الترتب



الموجب لصحته كما تقدم في محله، هذا.

ثم ان في تقريرات سيدنا الفقيه الأعظم الأصفهاني (قده): «نعم يترتب على استصحاب نجاسته نجاسه ماء الغساله الخارجه عن الثوب بعد الغسل» (١). و لم يظهر المراد منه، فانه بناء على نجاسه الغساله يكون الماء الخارج من الثوب المتنجس محكوما بالنجاسه مطلقا سواء جرى استصحاب نجاسه الثوب أم لم يجر، لأن الثوب كان نجسا قطعاً، و الشك في نجاسته نشأ من غسله بالماء المستصحب الطهاره كما هو مفروض المتن و غيره، فالماء المستعمل في تطهيره نجس يقينا، إما لنجاسته في نفسه قبل غسل الثوب به، و إما لكونه غساله، فجعل نجاسه الماء المغسول به الثوب المتنجس ثمره لاستصحاب نجاسه الثوب غير ظاهر، فليتأمل في كلامه زيد في علو مقامه.

نعم ثمره استصحاب نجاسته نجاسه ملاقيه، و نجاسه ما عدا الغساله مما بقى من الماء بناء على حجيه الأصل المثبت، حيث ان بقاء نجاسه الثوب بالاستصحاب بعد غسله بالماء المزبور مع اجتماع شرائط التطهير من لوازم نجاسه الماء قبل غسل الثوب به، فنجاسه الماء غير الغساله ليست مسببه عن نجاسه الثوب و ناشئه منها، بل بقاء نجاسه الثوب من لوازم نجاسه ذلك الماء الذى غسل ببعضه الثوب. و أما نجاسه غير الغساله فهى من اللوازم العقليه لبقاء نجاسه الثوب دون الشرعيه، ضروره أن انفعاله شرعا مستند إلى ملاقاته سابقا للنجاسه، إذ المفروض أن بقيه الماء و هى غير الغساله لم تلاق الثوب حتى تنتجس بملاقاتها له. نعم بقاء نجاسه الثوب و عدم طهره بالماء المستصحب الطهاره يستلزم عقلا نجاسه بقيه الماء التى لم تستعمل في تطهير الثوب، و إلا لم يكن وجه لبقاء نجاسه الثوب بعد الغسل به. و حجيه الاستصحاب في اللوازم منوطه باعتبار الأصول المثبتة.

ثم ان الظاهر عدم الفرق في تقدم الاستصحاب في الشك السببي في المثال المزبور بين كون نجاسه الثوب حين غسله بالماء المحكوم بالطهاره للاستصحاب أو لقاعده الطهاره معلومه و بين كونها مستصحبه، فان استصحاب طهاره الماء أو قاعدتها

يرفع تلك النجاسه ظاهرا بكلا قسميها، غايه الأمر أنه في صوره العلم يكون شروع الاستصحاب المسببى بعد غسل الثوب، و هذا غير قراح في تقدم الاستصحاب السببى على المسببى. لكن نظرهم في هذا المثال إلى الفرض الأول و هو كون الثوب معلوم النجاسه، و الشك في بقاء نجاسته ناشئا من غسله بماء مستصحب الطهاره.

و أما تقريب الورود بما في المتن فيتوقف على ما اختاره في تقدم الأماره على الاستصحاب من الورود حيث جعل قيام الأماره مفيدا لليقين بالحكم بعنوان ثانوى، فيكون نقض الحاله السابقه باليقين لا بأمر آخر. و هو كما ترى منوط بالتصرف في متعلق اليقين، لظهور «لا- تنقض اليقين بالشك و لكن انقضه بيقين آخر» في تعلق اليقين الناقض بنفس ما تعلق به اليقين المنقوض و هو نفس الحكم الواقعى بعنوانه لا بعنوان «مما قامت الأماره عليه» و لو لا هذا التصرف لا يقين بطهاره الثوب، و إنما هو يقين بغسل الثوب بماء محكوم بالطهاره تعبدا، و بينهما فرق واضح.

نعم لا بأس بهذا الكلام بناء على ثبوت الحاله السابقه بالأماره أيضا، لاتحاد متعلقى اليقينين. و كذا لو تصرفنا في اليقين و الشك بإرادته الحجه و اللاحجه منهما كما هو كذلك، فان الاستصحاب الجارى في السبب حجه شرعيه على طهاره الثوب بضميمه ما يدل على أن «ما يغسل بالماء الطاهر طاهر» فيندرج نقض اليقين بالنجاسه بالحجه على الطهاره لا بالشك فيها، و يتم المطلوب.

و بناء على هذا التصرف لا فرق في الأصل الجارى في السبب بين كونه استصحاب الطهاره و قاعدتها، إذ المهم صدق نقض الحجه على النجاسه بالحجه على الطهاره سواء أ كانت أصلا محرزا أم غيره. فما يظهر من المحقق الأصفهاني (قده) من تقريب الورود بإرادته الحجه و اللاحجه من اليقين و الشك ثم تخصيصه بما كان الأصل الجارى في السبب الاستصحاب لا قاعده الطهاره «إذ ليست القاعده حجه منجزه للواقع أو واسطه في وصوله عنوانا حتى يرتفع بها موضوع الاستصحاب» لا يخلو

نعم (١) لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه لكان الاستصحاب المسيبي جاريا، فانه (٢) لا محذور فيه حينئذ (٣) مع وجود أركانه (٤)

\*\*\*\*\*

(١). هذا استدراك على لزوم الأخذ بالاستصحاب السببي، و غرضه أن الأخذ بالاستصحاب المسيبي إنما يكون فيما إذا لم يجر الاستصحاب السببي لمحذور كابتلائه بمعارض، كما إذا غسل الثوب المتنجس بأحد المائين المشتبهين اللذين علم إجمالاً بنجاسه أحدهما، فإن استصحاب نجاسه الثوب الذي هو استصحاب مسبي يجرى، و لا يجرى استصحاب طهاره الماء الذي هو أصل سببي، لكونه معارضا بالاستصحاب فى الآناء المشتبه الآخر.

و الوجه فى جريان الأصل فى المسبب هو: أن كل واحد من الأصلين فرد لعموم «لا تنقض» و إنما المانع عن جريانه فى المسبب هو كون الأصل السببي فردا فعليا للعام، بخلاف الأصل المسيبي، فان فرديته للعام تقديريه، فإذا سقط الأصل الفعلى ارتفع المانع عن شمول العام للفرد الآخر، لصيرورته فردا محقق الوجود، فيجرى.

(٢). تعليل لجريان الاستصحاب المسيبي، و قد عرفت توضيحه. و ضمير «فانه» للشأن، و ضمير «فيه» راجع إلى الجريان المفهوم من قوله: «جاريا».

(٣). أى: حين عدم جريان الأصل السببي مع وجود أركان الاستصحاب المسيبي من اليقين و الشك و عموم خطابه مثل «لا تنقض» و الحاصل: أن المقتضى لجريان الاستصحاب المسيبي موجود و المانع و هو الاستصحاب السببي مفقود.

(٤). يعنى: مع وجود المقتضى لجريانه، و قوله: «لا محذور فيه» إشاره

من تأمل، فان القاعده و إن لم تكن موصله إلى الواقع، لكن حجيتها بمعنى المنجزيه عند الإصابه و الاعذار عند المخالفه، فهى حجه على الأحكام الواقعيه و تصلح لنقض اليقين السابق بها.

و أما تقريب الحكومه بما فى كلمات الشيخ و المحقق النائيني و غيرهما فلا- يخلو من إشكالات تَبه على جمله منها المحقق الأصفهانى، فراجع.

و عموم خطابه.

و إن (١) لم يكن المستصحب في أحدهما من الآثار للآخر فالأظهر

إلى عدم المانع. و ضميرا «أركانها، خطابه» راجعان إلى الاستصحاب، و الأولى تقديم المقتضى على عدم المانع، بأن يقال: «لكان الاستصحاب المسبب جاريا، لوجود أركانه و عموم خطابه و عدم محذور فيه».

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «فان كان أحدهما أثرا للآخر» و هذا إشاره إلى صورته كون الشكين عرضيين مع العلم إجمالا بانتقاض أحد المستصحبين و عدم لزوم المخالفه العمليه من جريان الاستصحاب فيهما، و محصل ما أفاده فيه هو: أن الاستصحاب يجرى فى كليهما، لوجود المقتضى و عدم المانع.

أما الأول فلعوم دليل الاستصحاب الشامل لأطراف العلم الإجمالى، لكون كل منهما معلوما سابقا مشكوكا لاحقا، فالمحدث المتوضى غفله بمائع مردد بين الماء و البول يجرى استصحاب الحدث و طهاره الأعضاء، لكون كل منهما متعلقا لليقين و الشك، و لا يلزم من جريانها مخالفة عمليه لتكليف فعلى معلوم إجمالا.

أما جريان استصحاب الطهاره فلاحتمال كون المائع ماء، فالأعضاء باقيه على طهارتها و إن ارتفعت واقعا، و أما جريان استصحاب الحدث فلعدم العلم بارتفاعه، و تقتضى قاعده الاشتغال حينئذ لزوم إحراز الطهاره للصلاه و غيرها من المشروط بالطهاره.

و عليه فلا يلزم من إجراء الاستصحابين مخالفة عمليه لتكليف إلزامى فعلى معلوم.

و بالجملة: ففى هذا المثال لا يكون شىء من الشكين مسببا عن الآخر، بل هما عرضيان مسببان عن عله ثالثه، و هى دوران أمر المائع بين البول و الماء، فانه منشأ الشك فى بقاء كل من الحدث و طهاره البدن، فيجرى كلا الاستصحابين مع العلم الإجمالى بانتقاض أحد المستصحبين، لارتفاع طهاره البدن إن كان ذلك المائع بولا أو ارتفاع الحدث إن كان ماء. لكن هذا العلم الإجمالى بالانتقاض مع عدم لزوم المخالفه العمليه غير مانع عن جريانها، إذ لا تنافى بين نفس المستصحبين ضروره اجتماع الحدث القائم بالنفس، و الطهاره القائم بالبدن.

ص: ٧٩٥

جريانها فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية للتكليف الفعلي المعلوم إجمالاً، لوجود المقتضى إثباتاً (١)

نعم يقع التناقض بينهما باعتبار لوازهما، إذ لا يلزم بولي المائع بقاء الحدث و نجاسه البدن، و لازم مائته ارتفاع الحدث و بقاء طهاره الأعضاء، فلا يمكن الجمع - لأجل هذه اللوازم - بين بقاء الحدث و طهاره البدن. لكن التفكيك في اللوازم في مرحله الظاهر مما لا محذور فيه، و إنما المحذور هو المخالفة العمليه، و ذلك غير لازم من الحكم بوجود الوضوء و طهاره الأعضاء. و الحاصل: أن المانع - أعنى المخالفة - غير لازم، و اللازم و هو التفكيك في اللوازم ظاهراً غير مانع.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن المقتضى لجريان كلا الاستصحابين و هو دلالة الدليل - التى هى مقام الإثبات - موجود، و قوله: «إثباتاً» تعريض بما أفاده الشيخ الأعظم (قده) من قصور دليل الاستصحاب إثباتاً عن شموله لأطراف العلم الإجمالى، بتقريب:

أن مقتضى عموم «لا- تنقض» حرمة نقض اليقين بالشك مطلقاً و إن كان مقروناً بالعلم الإجمالى، و مقتضى «انقضه بيقين آخر» وجوب نقضه بيقين آخر و لو كان إجمالياً، فيقع التعارض بين الصدر و الذيل، فإذا علم إجمالاً بنجاسه أحد إناءين كانا طاهرين فقد علم بانتقاض الطهاره فى أحدهما، و لا- وجه لجريان استصحاب الطهاره فى كليهما، للمناقضه مع اليقين بنجاسه أحدهما إجمالاً- مناقضه السلب الكلى للإيجاب الجزئى، و لا فى أحدهما المعين، لكونه بلا مرجح، و لا فى غير المعين، لأنه ليس للعام فرد آخر غير الفردين المتشخصين فى الخارج.

و بالجمله: فمقتضى عموم الصدر عدم جواز النقض فى كليهما، و مقتضى الذيل جوازه فى أحدهما، و هذا التناقض يوجب إجمال الدليل و قصوره عن الشمول لأطراف العلم الإجمالى و سقوط الأصول فيها. هذا ملخص إشكال الشيخ (قده) على شمول دليل الاستصحاب لأطراف العلم الإجمالى. و قد تكرر ذكر كلام الشيخ فى مواضع كبحث الموافقه الالتزاميه و مقدمات الانسداد و أوائل الاشتغال، و نقلنا نصّ كلامه فى الموافقه الالتزاميه، فراجع.

ص: ٧٩٦

و فقد المانع عقلا (١). أما وجود المقتضى فلا إطلاق الخطاب و شموله (٢) للاستصحاب فى أطراف المعلوم بالإجمال، فان (٣) قوله عليه السلام

\*\*\*\*\*

(١). لعدم لزوم المعصية كما سيأتى. و المخالفه الالتزاميه ليست مانعه عقلا و لا شرعا كما سبق فى محله.

(٢). عطف تفسيرى ل «إطلاق الخطاب» و الأولى تبديل الإطلاق بالعموم كما سيأتى فى قوله: «عن عموم النهى». و وجه شموله هو وقوع جنس اليقين فى حيز النهى، و مبغوضيه الجنس تقتضى مبغوضيه جميع أفرادها، كمبغوضيه جميع أفراد الخمر المستفاده من قوله: «لا تشرب الخمر» و هذا هو السلب الكلى.

(٣). شروع فى الجواب عن الإشكال المتقدم عن الشيخ. و قد أجاب عنه فى حاشيه الرسائل بوجه ثلاثه، تعرض لاثنين منها فى المتن، الأول: ما أشار إليه بقوله: «لو سلم و هو الذى جعله فى الحاشيه ثانى الوجه، و بيانه: أن قوله عليه السلام: «و لكن تنقضه بيقين آخر» ليس حكما تعبديا بجواز النقض باليقين مطلقا و لو إجماليا حتى يناقض مدلول «لا تنقض» و هو حرمة نقض اليقين بالشك و لو كان مقرونا بالعلم الإجمالى، بل هو حكم عقلى ذكر تأييدا و تأكيداً للنهى، و إرشادا إلى أن اليقين لَمَّا كان أمرا وثيقا فلا بد من استمرار الجرى على مقتضاه و عدم رفع اليد عنه إلى أن يحصل ما هو مثله فى الوثاقه و الإبرام، و يتعلق بعين ما تعلق به اليقين السابق، و ليس ذلك إلا العلم التفصيلي، إذ العلم الإجمالى مشوب بالشك أولا، و غير متعلق بعين متعلق ذلك اليقين ثانيا، لتعلق العلم التفصيلي بواحد معين أو بصوره تفصيليه معينه، و تعلق العلم الإجمالى بعنوان «أحدهما» أو بالصوره الإجماليه المرده بين أمرين، فيتعدد متعلق العلمين. و حيث ان ارتفاع أثر اليقين السابق يكون بالحجه الذاتيه و هى العلم، فالنقض به ليس حكما تعبديا، فحمل الذيل على الإرشاد كما أفاده فى الحاشيه فى محله، فوجود الذيل حينئذ كعدمه. و عليه فلا مانع من الاستدلال بالصدر على جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى، إذ لا موضوع للمناقضه بين الصدر و الذيل.

ص: ٧٩٧

فى ذبل بعض أخبار الباب «و لكن تنقض اللىقن باللىقن» لو سلم أنه (١) يمنع عن شمول قوله عليه السلام فى صدره: «لا تنقض اللىقن بالشك» لللىقن (٢) و الشك فى أطرافه، للزوم (٣) المناقضة فى مدلوله، ضروره (٤) المناقضة بين السلب الكلى و الإيجاب الجزئى، إلا أنه (٥) لا يمنع

\*\*\*\*\*

(١). أى: أن الذبل، و هذا كلام الشىخ فى مناقضه الصدر للذبل.

(٢). متعلق ب «شمول» و قوله: «فى أطرافه» متعلق بمحذوف صفه لللىقن و الشك.

(٣). متعلق ب «يمنع عن الشمول» للزوم المناقضة التى مرّ بيانها، و ضمير «أطرافه» راجع إلى «المعلوم بالإجمال» و ضمير «مدلوله» إلى قوله فى صدره:

«لا تنقض» يعنى: أن الذبل يوجب المناقضة فى مدلول الصدر.

(٤). هذا بيان المناقضة، و قد مرّ آنفا تقريب المراد بالسلب الكلى. و أما الإيجاب الجزئى فالمراد به ما يستفاد من وقوع طبيعه اللىقن فى الذبل فى حيز الإثبات، فالمراد به النقض بيقين ما الصادق على العلم الإجمالى. ثم ان كلام المصنف من «أنه يمنع عن شمول» إلى قوله: «و الإيجاب الجزئى» كان فى مقام تقريب إشكال الشىخ على التمسك بأخبار الاستصحاب لجريانه فى أطراف العلم الإجمالى، و قد تقدم توضيحه مفصلا.

(٥). يعنى: إلا أن الذبل لا يمنع عن عموم النهى فى سائر الأخبار، و هذا إشاره إلى الجواب الثانى، و حاصله: أنه بعد الغض عن الجواب الأول - و تسليم أن الذبل ليس فى مقام الإرشاد بل سيق لبيان حكم تعبدى فى قبال حكم الصدر يمنع عن شمول الصدر لأطراف العلم الإجمالى لما مرّ فى كلام الشىخ من المناقضة - يجاب عن الإشكال بوجه آخر، و هو: أنه يكفينا سائر الأخبار مما لم يشتمل منها على هذا الذبل، و هو «نقض اللىقن باللىقن» فان عموم «لا تنقض» يشمل أطراف العلم الإجمالى من دون محذور. و إجمال ما اشتمل على الذبل المزبور لا يسرى إلى سائر

عن عموم النهى فى سائر الأخبار مما ليس فيه (١) هذا الذيل، و شموله (٢) لما (٣) فى أطرافه، فان (٤) إجمال ذاك الخطاب لذلك (٥) لا يكاد يسرى إلى غيره مما (٦) ليس فيه ذلك «-» .

الأخبار الخالية عنه، و لا يوجب إجمالها، لانفصال هذا الذيل عنها و عدم اتصاله بها حتى يصلح لصرفها عن ظاهرها، فإطلاق الأخبار المجردة عن هذا الذيل محكم و لا- مانع من الاستدلال به لجريان الأصول فى أطراف العلم الإجمالى. هذا محصل الجواب الثانى.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير راجع إلى «ما» الموصول المراد به الأخبار التى ليس فيها هذا الذيل، فانها تدل على عدم نقض شىء من أفراد اليقين و الشك و إن كان مقرونا بالعلم الإجمالى.

(٢). معطوف على «عموم» يعنى: إلا أن الذيل لا يمنع عن عموم النهى و عن شموله لأطراف المعلوم بالإجمال.

(٣). متعلق ب «شموله» و ضمير «أطرافه» راجع إلى المعلوم بالإجمال، و المراد ب «ما» فى «لما» هو اليقين و الشك، و حاصله: أن الذيل لا يمنع عن شمول النهى فى سائر الأخبار لليقين و الشك المتعلقين بأطراف العمل الإجمالى.

و لو سقط الموصول و الظرف و قيل: «و شموله لأطرافه» لكفى و كان أخصر.

(٤). تعليل لقوله: «لا يمنع عن عموم النهى» و قد عرفت أننا تقريبه، و حاصله:

عدم سرايه إجمال الخطاب المقرون بذلك الذيل إلى غيره مما ليس فيه هذا الذيل، و ذلك لظهور الأخبار المجردة عنه فى العموم بلا مانع، إذ المفروض عدم احتفائه بما يمنع ظهوره فى العموم.

(٥). أى: لذلك الذيل، و ضمير «غيره» راجع إلى ذلك الخطاب و هو المقرون بالذيل.

(٦). يعنى: من الأخبار التى ليس فيها ذلك الذيل، فضمير «فيه» راجع إلى

=====

(-). لا يخلو من تأمل، فان إجمال الذيل فى الأخبار المذيله و إن لم يوجب



إلى «ما» و قوله: «ذلك» إشاره إلى الذيل. هذا تمام الكلام فى إثبات وجود المقتضى لجريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى مع عدم لزوم مخالفه عمليه من جريانه فيها، بعد الجواب عن إشكال الشيخ (قده) فى المتن بوجهين تقدم بيانهما.

\*\*\*\*\*

(1). بعد أن أثبت وجود المقتضى لجريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى صار بصدد تحقيق عدم المانع عن تأثير المقتضى، و قد أفاد فى ذلك أن المانع من جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى هو المخالفه العمليه للتكليف الفعلى، و هى لا تلزم فى مفروض كلامنا، كما قال فى صدر البحث: «فالأظهر

=====

إجمال الأخبار الخاليه عنه، لمكان الانفصال، إلا أنه يوجب عدم حجيه ظهور المطلق الخالى عن القيد، و لا فرق فى عدم الحجيه بين عدم الظهور أصلا و عدم حجيته مع وجوده. و عليه فحال الأخبار المجرده عن الذيل حال الأخبار المذيله فى عدم حجيه الإطلاق، فتأمل. هذا ما يتعلق بالوجهين المذكورين فى المتن.

و أما الوجه الثالث الذى أفاده فى تعليقه الرسائل و لم يتعرض له فى المتن لا صراحه و لا إشاره فهو: أن ظهور الصدر فى شموله لليقين و الشك فى أطراف العلم الإجمالى أقوى من ظهور قوله: «و لكن تنقضه» فى شموله لليقين بانتقاض الحاله السابقه إجمالا فى أحد الأطراف، و ذلك لوقوع «اليقين» فى حيز النهى الواقع فى مقام بيان الكبرى، بخلافه فى الذيل، فانه لا موجب لدلالته على العموم لا- وضعا كما هو واضح، و لا إطلاقا، لعدم سوق القضييه فى مقام البيان من هذه الجبهه. و عليه فالمقتضى بمعنى العموم اللفظى للاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى موجود، و ليس العلم بارتفاع الحاله السابقه فى بعض الأطراف بنفسه مانعا من شمول العموم لها. نعم يمنع عن جريانه فيها مخالفه التكليف الفعلى المعلوم، و بدون مخالفته له عملا- لا- مانع من جريانه. و قد تقدم فى أول بحث الاشتغال التعرض للوجه المذكوره و غيرها مما أورده المصنف على كلام الشيخ، فراجع.

لا يوجب إلا المخالفة الالتزامية «-» و هو ليس بمحذور لا شرعا و لا عقلا (١).

و منه (٢) قد انقذح عدم جريانه فى أطراف العلم بالتكليف فعلا (٣)

جريانهما فيما لم يلزم منه محذور المخالفة القطعية».

و عليه فيجرى استصحاب الحدث و طهاره البدن فى التوضؤ بمائع مردد بين الماء و البول مع العلم إجمالا بارتفاع الحدث أو طهاره الأعضاء. و كذا يجرى استصحاب النجاسه فى الإناءين النجسين اللذين علم إجمالا بطهاره أحدهما، دون العكس، و هو ما إذا كانا طاهرين و علم إجمالا- بنجاسه أحدهما، فان استصحاب الطهاره لا يجرى، للزوم المخالفة العمليه فيه، دون المثالين الأولين.

\*\*\*\*\*

(١). لما تقدم فى الأمر الخامس من مباحث القطع من عدم وجوبها.

(٢). أى: و مما تقدم من أن المانع من جريان الاستصحاب هى المخالفة العمليه دون الالتزامية ظهر... إلخ، و هذا إشاره إلى صورته عرضيه الشكين و العلم الإجمالى بانتقاض أحد المستصحبين، و لزوم المخالفة القطعية العمليه من جريان الاستصحاب فيهما، و المخالفة الاحتماليه من جريانه فى بعضها. و محصل ما أفاده فى حكمها:

عدم جريان الاستصحاب لا فى جميع الأطراف، للقطع بالمخالفة، و لا فى بعضها لاحتمال المخالفة، و كلاهما محذور عقلى مع فرض العلم بفعليه التكليف على كل تقدير كما تقدم تفصيل ذلك فى مباحث العلم الإجمالى من مباحث القطع و فى أوائل الاشتغال.

(٣). قيد للتكليف، يعنى: أن عدم جريان الاستصحاب فى أطراف العلم الإجمالى إنما يكون فيما كان المعلوم بالإجمال حكما فعليا على كل تقدير.

=====

(-). بل لا- يوجبها أيضا، لتحقق موافقه الالتزامية بالالتزام بالتكليف على ما هو عليه من دون توقفه على معرفته بخصوصيته، فجرىان الاستصحاب فى الأطراف لا يوجب المخالفة الالتزامية.

أصلا و لو (١) فى بعضها، لوجوب (٢) الموافقه القطعيه له عقلا فى جريانه لا- محاله يكون محذور المخالفه القطعيه أو الاحتماليه (٣) كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). قيد لقوله: «أصلا» يعنى: لا يجرى الاستصحاب مطلقا لا فى جميع الأطراف و لا فى بعضها، و ضمير «له» راجع إلى التكليف المعلوم بالإجمال.

(٢). تعليل لعدم جريان الاستصحاب، و حاصله: أنه مع فعلية التكليف على كل تقدير يحكم العقل بوجوب موافقته القطعيه، لعدم حصول الأمن من العقوبه إلاّ- بها، و ضمير «بعضها» راجع إلى «أطراف» و ضميرا «جريانه» فى الموضوعين راجعان إلى الاستصحاب.

(٣). هذا فى جريان الاستصحاب فى بعض الأطراف، و ما قبله فى جريانه فى جميع الأطراف، و ممنوعيه المخالفه عقلا إنما هى لكونها ترخيصا فى المعصيه التى يستقل العقل بقبحها، و باستحقاق مرتكبها للعقوبه.

ص: ٨٠٢

: لا يخفى أن مثل (٢) قاعده التجاوز (٣) في حال الاشتغال (٤)

تذنيب: النسبه بين الاستصحاب و القواعد

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا التذنيب بيان النسبه بين الاستصحاب و بين الأصول التنزيليه و القواعد الجارويه في الشبهات الموضوعيه كقاعدهتي التجاوز و الفراغ، و أصاله الصحه في عمل الغير، و القرعه و غيرها، و اقتصر على ذكر نسبتها مع الاستصحاب، و لم يتعرض لمباحثها، لكونها قواعد فقهيه أجنبيه عن علم الأصول، و لذا تعرض لها بعنوان التذنيب. و الظاهر أن ما أفاده من تقديم هذه القواعد الثلاث على الاستصحاب بالتخصيص منوط بكونها أصولا- تنزيليه، إذ بناء على كونها أمارات تكون وارده على الاستصحاب.

(٢). التعبير بالمثل للإشاره إلى عدم اختصاص البحث بها، و جريانه في سائر القواعد الجارويه في الشبهات الموضوعيه كقاعده الفراش.

(٣). و هي قاعده مجعوله لحكم الشك في وجود الشئ ء بمفاد كان التامه بعد الخروج عن محله و الدخول في غيره، و هو البناء على وجود المشكوك فيه و عدم الاعتناء بالشك. و يدل عليه جمله من الروايات كصحيح زراره: «إذا خرجت من شئ ء و دخلت في غيره فشككك ليس بشئ ء» و روايه إسماعيل بن جابر «كل شئ ء شكك فيه مما قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه» و غير ذلك من النصوص الداله على ذلك. و تقريب الدلاله: أن المراد من الشك في شئ ء الشك في أصل وجوده، و المراد من التجاوز عن الشئ ء الخروج عن محل الشئ ء و الدخول في غيره، كما إذا شكك في وجود جزء الصلاه كالقراءه بعد تجاوز محلها بالدخول في الركوع، و مقتضى الخبرين عدم الاعتناء بالشك، و البناء على وجوده.

(٤). الظاهر أن مراده (قده) خصوصا بقرينه قوله: «و قاعده الفراغ بعد الفراغ

بالعمل، و قاعده (١) الفراغ بعد الفراغ عنه، و أصاله (٢) صحه عمل الغير

عنه» اختصاص مورد قاعده التجاوز بالشك في نفس الأجزاء حال الاشتغال بالعمل المركب قبل الفراغ عنه. و لعل وجهه عدم إطلاق كلمه «في غيره» في صحيحه زراره لغير أجزاء المركب من الأعمال الأجنبيةه عن أجزاءه، بل لا بد أن يكون الغير المترتب على المشكوك فيه مثل المشكوك فيه من حيث الجزئيه. و عليه فلا تجرى قاعده التجاوز بعد الفراغ عن العمل. لكن فيه بحث طويل لا يسعنا التعرض له فعلا.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «قاعده» و ضمير «عنه» راجع إلى العمل. و قاعده الفراغ شرّعت للحكم بصحه العمل الموجود إذا شك في صحته بمفاد كان الناقصه بعد الفراغ عن العمل الذي شك في صحته. و يدل عليه موثق محمد بن مسلم: «كلما شككت فيه مما قد مضى فامضه كما هو» (١) فان ظهور «فامضه» في الأمر بالبناء على وجود المشكوك فيه على النحو الذي ينبغي أن يقع عليه و هو وجوده على الوجه الصحيح مما لا ينكر.

و كذا قوله عليه السلام: «مما قد مضى» إذ معناه مما قد أتى به، إذ بدون الإتيان به لا يصدق المضى عليه، فلا يتطرق فيه احتمال إرادته المضى عن المحل لا عن نفس الشىء ليكون مساوقا لمثل روايه ابن جابر المتقدمه مما يشتمل على لفظ التجاوز الظاهر في التجاوز عن محل الشىء المنطبق على قاعده التجاوز.

و عليه فمفاد الأخبار بنظر المصنف كما صرح به في الحاشيه جعل قاعدتين إحداهما: البناء على وجود الشىء بمفاد كان التامه، و هى قاعده التجاوز، و ثانيتهما:

البناء على وجود الشىء على النحو الذي ينبغي أن يقع عليه من كونه واجدا لشرطه و جزئه و هى قاعده الفراغ.

(٢). معطوف على «قاعده» و هذا الأصل أيضا من الأصول الجارويه في صحه عمل الغير في قبال صحه عمل النفس بترتيب آثار صحه الشىء لا فساد، و القدر المتيقن منه جريانه بعد إحراز أمرين، أحدهما: أهليه الفاعل لصدور الفعل الصحيح منه،

ص: ٨٠٤

إلى غير ذلك من القواعد المقرره فى الشبهات الموضوعيه (١) إلا القرعه (٢) تكون مقدمه (٣) على استصحاباتها المقتضيه

و ثانيهما: قابليه المورد. و قد استدل الشيخ (قده) على اعتبارها بوجوه من الإجماع و السيره و غيرهما من أراد الوقوف عليها فليراجع الرسائل، قال المصنف فى الحاشيه بعد المناقشه فى الإجماع القولى و العملى الذى استدل به الشيخ: «نعم سيره عامه الناس بدليل عدم ردعهم عنها يكشف عن إمضائها و الرضا بها، و إلا- كان عليهم الردع عنها. فالأولى كان التمسك بسيره العقلاء كما لا يخفى و إن كان الإنصاف استقلال العقل به لأجل اختلال نظام المعاش و المعاد كما أفاد»(١).

\*\*\*\*\*

(١). كقاعده الفراش و أصاله الحريره فى الإنسان و قاعده اليد بناء على كونها من الأصول لا الأمارات.

(٢). استثناء من القواعد المقدمه على الاستصحاب، يعنى: أن تلك القواعد غير القرعه مقدمه على الاستصحاب، و أما القرعه فالاستصحاب يقدم عليها لما سيأتى.

(٣). وجه تقدم هذه القواعد على الاستصحابات الجاربه فى مواردنا هو أخصيتها من الاستصحاب حقيقه أو حكما. و الأخصيه الحقيقه تكون فى قاعده التجاوز، لأن وجود الحادث مسبوق بالعدم، فالشك فى وجوده مورد الاستصحاب العدمى، كالشك فى القراءه بعد تجاوز محلها. و الأخصيه الحكميه تكون فيما إذا كانت النسبه بين الاستصحاب و بعض تلك القواعد عموما من وجه، و لكن لو قدّم الاستصحاب فى مورد الاجتماع استلزم ذلك قله المورد لتلك القواعد بحيث يكون سوق الدليل لبيان أحكام الموارد القليله مستهجنه عند أهل اللسان، فان موارد اليد غير المسبوقه بيد الغير فى غايه القله بحيث يكون سوق دليلها لبيان تلك الموارد القليله مستهجنه عند أبناء المحاوره، كاستهجان حمل المطلق على الفرد النادر، هذا.

مضافا إلى الإجماع على عدم الفصل بين مواردنا من كونها مسبوقه باليقين السابق و عدمه، فالنسبه و إن كانت عموما من وجه، إلا أن هذا الإجماع يوجب

ص: ٨٠٥

لفساد (١) ما شك فيه من الموضوعات، لتخصيص (٢) دليله بأدلتها. و كون (٣)

تخصيص دليل الاستصحاب فى مورد الاجتماع و تقديم أدله تلك القواعد على دليله فيه، فان فى التخصيص جمعا بين الدليلين، و ضمير «استصحاباتها» راجع إلى الشبهات.

\*\*\*\*\*

(١). كاستصحاب عدم الإتيان بالركوع المشكوك فيه بعد التجاوز عن محله، فان قاعده التجاوز تقتضى الصحة، إلا- أن الاستصحاب يقتضى الفساد. لكن ليس الفساد مطلقا مقتضى الاستصحاب، إذ المشكوك فيه إن لم يكن ركنا لا- يقتضى استصحاب عدم الإتيان به فساد الصلاة، فقاعده التجاوز تجرى و تنفى سجده السهو أو قضاء المتروك مما يقتضيه استصحاب عدمه.

(٢). تعليل لتقديم أدله القواعد على دليل الاستصحاب، و ضمير «دليله» راجع إلى الاستصحاب، و ضمير «بأدلتها» إلى القواعد. و حاصل التعليل كما مر آنفا تخصيص عموم دليل الاستصحاب بأدله القواعد، فالمقام من صغريات العام و الخاص، و لا شبهه فى اقتضاء القاعده تخصيص العام به.

(٣). هذا إشكال على تخصيص دليل الاستصحاب بأدله تلك القواعد، و محصله:

أن نسبه بعض تلك القواعد إلى الاستصحاب ليست بالأخصيه حتى تقدم عليه، بل بالعموم و الخصوص من وجه. و توضيحه منوط ببيان نسبه كل واحده من هذه القواعد مع الاستصحاب، فنقول: أما نسبه الاستصحاب مع قاعده الفراغ فهى العموم من وجه، لجريان الاستصحاب فى جميع الشبهات الحكميه و الموضوعيه كوجوب صلاه الجمعة فى عصر الغيبه و عداله زيد، و لا معنى لجريان قاعده الفراغ. و أما جريانها دونه فهو فيما إذا توارد حالتان على المكلف قبل الصلاه و شك بعد الفراغ فى المتقدم و المتأخر منهما كالحدث و الطهاره، فانه لا يجرى فيه الاستصحاب إما لقصور المقتضى و إما لوجود المانع و هو المعارضه المقتضيه للسقوط. و تجرى القاعده و يحكم لأجلها بصحة الصلاه. و مورد الاجتماع هو أغلب موارد قاعده الفراغ إذا كان الشك فى إتيان جزء المركب أو شرطه، لاقتضاء الاستصحاب عدم تحققه، لكون

ص: ٨٠٦

عدمه متيقنا فيستصحب، و اقتضاء القاعده التعبد بإتيانه لقوله عليه السلام: «بلى قد ركعت» أو «فامضه كما هو».

نعم إذا كان الشك في صحه العمل ناشئا من الشك في الزيادة المانع كان مقتضى الاستصحاب أيضا صحه العمل، لأصاله عدم الزيادة كما كان يقتضيها قاعده الفراغ، فالصلاه محكومہ بالصحة حتى لو لم تشرع قاعده الفراغ أصلا، لكفايه الاستصحاب في إثبات صحتها. مع أن مورد بعض أخبار القاعده هو الشك في النقيصه بحيث لا يمكن حمل القاعده على خصوص الشك في الزيادة. و عليه فتصحیح الصلاه بخصوص القاعده منحصر في ما كان الشك في النقيصه، و من المعلوم أنه لو قدم الاستصحاب فيه للزم اختصاص القاعده بمورد نادر و هو توارد الحالتين الّلهى لا يجرى فيه الاستصحاب، فلا بد من تقديم القاعده فرارا من محذور تنزيل الأخبار على الفرد النادر.

و أما نسبه الاستصحاب مع أصاله الصحه الجاربه في عمل الغير فهي أيضا عموم من وجه، فتجرى القاعده دون الاستصحاب فيما إذا علمنا بوقوع عقد من المكلف و شككنا في كيفية وقوعه و أنه هل وقع باللفظ العربى أم وقع بالفارسى؟ مع فرض كون موضوع الأثر هو العقد العربى خاصه، فأصاله الصحه تقتضى التعبد بوقوعه عربيا. و حيث انه لا علم بالحاله السابقه فلا يجرى الاستصحاب، إذ ليس الشك في أصل الوقوع بل في كفيته، إلا بناء على جريانه في الأعدام الأزليه. و كذا لو شك في صحه عقد لأجل الشك في وقوعه حال الإحرام أو الإحلال. و مورد الافتراق من ناحيه الاستصحاب جميع الشبهات الحكميه و الموضوعيه التى لا تتعلق بفعل الغير.

و مورد الاجتماع الشبهات الموضوعيه المتعلقة بفعل الغير، فأصل الصحه يقتضى التعبد بوجود الشرط و الجزء و فقد المانع، و الاستصحاب يقتضى الفساد بعدم تحقق الجزء و الشرط.

و الاستصحاب يكون حكما تارة و موضوعيا أخرى، فالأول كاستصحاب عدم ترتب النقل و الانتقال على العقد الفارسى، لاحتمال اعتبار العربية فيه.



لا يمنع (١) عن تخصيصه بها - بعد الإجماع على عدم الفصل بين مواردها - مع لزوم (٢) قله الموارد لها جداً لو قيل

و الثاني كاستصحاب عدم تحقق عقد البالغ الذي هو موضوع الأثر.

و أما نسبة قاعده اليد مع الاستصحاب، فهي أيضا عموم من وجه، فمورد الاجتماع أغلب موارد اليد المسبوقه بيد الغير، و مورد الافتراق من ناحيه اليد تعاقب حالتين من يد واحده على مال كما إذا كان المال لزيد في زمان و كان عاريه عنده في زمان آخر، فالاستصحاب لا- يجرى. و من ناحيه الاستصحاب ما إذا كانت حال اليد معلومه كما إذا كانت عين وديعه ثم شك في تملك الودعي لها، فان الاستصحاب فيها يجرى دون اليد.

إذا عرفت النسبه بين هذه القواعد و الاستصحاب فاعلم أنه لا بد من إعمال قواعد التعارض في مورد الاجتماع لا تقديم تلك القواعد على الاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). خبر «كون» و إشاره إلى دفع الإشكال المزبور، بوجهين، أحدهما الإجماع و الآخر اللغويه. و تقريب الأول: أن الإجماع على عدم الفصل بين موارد تلك القواعد و تقديمها مطلقا على الاستصحاب يجعلها حكما كالخاص في تخصيصها للاستصحاب و تقديمها عليه.

فالتبجيه: أن تلك القواعد الثلاث و إن كانت أعم من وجه من الاستصحاب، لكنها بحكم الخاص في تخصيصها للاستصحاب، و ضمير «تخصيصه» راجع إلى «دليله» أي دليل الاستصحاب، و ضمير «بها» إلى «أدلتها» و ضمير «مواردها» إلى «القواعد».

(٢). هذا هو الوجه الثاني لتقديم تلك القواعد على الاستصحاب، و محصله:

أنه مضافا إلى الإجماع المزبور لا بد من تقديمها أيضا على الاستصحاب، إذ لو قدم عليها لقلّ موردها، لقله مورد منها لم يكن فيه استصحاب على خلافه، و قد ثبت في محله من التعادل و الترجيح أن قله المورد لأحد العامين - إذا قدم عليه الآخر في المجمع - من مرجحات باب التعارض. و قد مثّلوا له بتقديم أدله اعتصام الماء

ص: ٨٠٨

بتخصيصها (١) بدليله، إذ قلّ مورد منها لم يكن هناك استصحاب على خلافها كما لا يخفى.

و أما القرعة (٢) فالاستصحاب في موردها يقدم عليها،

الجارى القليل على مفهوم أدله عاصميه الكر، لاقتضاء إطلاق المفهوم انفعال القليل راكدا كان أم جاريا، إذ لو قدم دليل عاصميه الكر و حكم بانفعال القليل الجارى لزم كون مناط الاعتصام دائما هو الكر، و لغويه عنوان الجارى عن موضوعيته للاعتصام. بخلاف عدم الأخذ بمفهوم أدله عاصميه الكر، لكثرة الماء الراكد القليل الذى هو موضوع الانفعال بمفهوم «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شىء».

\*\*\*\*\*

(١). أى: أدله القواعد، يعنى: لو قيل بتخصيص أدله القواعد بدليل الاستصحاب لزم المحذور المذكور و هو قله المورد لها، بخلاف تخصيصه بأدلتها و تقديمها على الاستصحاب، فانه لا يلزم ذلك المحذور أصلا، لكثرة موارد الاستصحاب، و ضمائر «لها، منها، خلافها» راجعه إلى «القواعد».

(٢). قد عرفت آنفا استثناء القرعة من سائر القواعد التى مر الكلام فى تقدمها على الاستصحاب، و وجه استثنائها و تقدم الاستصحاب عليها أمران:

أحدهما: الأخصيه، و الآخر: و هن دليل القرعة بكثرة التخصيص. أما الأول و هو أخصيه دليل الاستصحاب من دليل القرعة فلظهور دليلها فى اعتبارها مطلقا من غير فرق فيه بين العلم بالحاله السابقه و عدمه، بخلاف الاستصحاب، فان مورده خصوص العلم بالحاله السابقه، و مقتضى قاعده تخصيص العام بالخاص تخصيص عموم دليل القرعة بدليل الاستصحاب.

و حاصل الوجه فى أعميه دليل القرعة هو أن الأخبار المستدل بها على اعتبارها طائفتان: إحداهما خاصه و هى الأخبار الوارده فى موارد متفرقه كقطع غنم نزا الراعى على واحده منه«»، و الوصيه بعق ثلث مماليكه و هم ستون مملوك«»، و اشتباه الحرّ

ص: ٨٠٩

لأخصيه (١) دليله من دليلها، لاعتبار (٢) سبق الحاله السابقه فيه، دونها. و اختصاصها (٣) بغير الأحكام إجماعا

بالعبد فى سقوط بيت على قوم لم يبق منهم إلاّ صبيان»، و تعيين مولود جاريه اجتمع عليها رجلان أو ثلاثه»، و غير ذلك مما ورد فى أبواب الوصيه و العتق و الميراث و الطلاق»، و دل على حجيه القرعه فى تلك الشبهات الموضوعيه المقرونه بالعلم الإجمالى.

ثانيتها: الأخبار العامه المشتمله على عنوان «المشكل و المجهول و المشتبه» و أن «القرعه سنه». و المقصود من أخصيه دليل الاستصحاب من دليل القرعه هو أخصيته من الطائفه الثانيه الشامله لما إذا كانت الحاله السابقه معلومه و مجهوله، إذ بهذا اللحاظ يكون دليل الاستصحاب أخص منها. و أما الطائفه الأولى فلا ريب فى لزوم العمل بها فى مواردنا عند اجتماع شرائط الحجيه. هذا كله فى إثبات الوجه الأول، و أما الثانى فسيأتى.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الأمر الأول المتقدم بقولنا: «أما الأول و هو أخصيه دليل الاستصحاب من دليل القرعه...» و ضميرا «دليله، فيه» راجعان إلى الاستصحاب، و ضمائر «دليلها موردها، عليها، دونها» راجعه إلى «القرعه».

(٢). تعليل ل «لأخصيه دليله» و قد مر آنفا تقريب الأخصيه.

(٣). أى: و اختصاص القرعه بغير الأحكام إجمالا... إلخ. ثم ان هذا إشكال على أخصيه دليل الاستصحاب من دليل القرعه بما حصله: أن النسبه بين دليلى القرعه و الاستصحاب تنقلب من الأخص المطلق إلى الأخص من وجه، فلا بد حينئذ من معامله التعارض معهما، لا تخصيص دليل القرعه بدليل الاستصحاب. توضيح انقلاب النسبه: أن الإجماع على عدم اعتبار القرعه فى الأحكام أوجد خصوصيه فيها صارت القرعه بها أخص من وجه من الاستصحاب، لاختصاصها لأجل هذا الإجماع بالشبهات

ص: ٨١٠

لا يوجب (١) الخصوصية في دليلها بعد عموم (٢) لفظها لها «-» هذا،

الموضوعية، كما أنها أعم من الاستصحاب، لاعتبارها مع العلم بالحاله السابقه و بدونه. و الاستصحاب أعم من القرعه، لكون مورده كلتا الشبهتين الحكيميه و الموضوعيه، و أخص منها، لاختصاصه بصوره العلم بالحاله السابقه، فيتعارضان في مورد الاجتماع و هى الشبهه الموضوعيه المسبوقه باليقين.

\*\*\*\*\*

(١). خبر «و اختصاصها» و دفع للإشكال المذكور، و محصله: أن المعيار فى لحاظ النسبه بين الدليلين من حيث العموم و الخصوص - بحيث تكون نسبه الأخصيه محفوظه بين المخصصات على كثرتها و غير منقلبه إلى نسبه أخرى، لتساويها فى الأخصيه، و عدم تقدم بعضها رتبه على الآخر حتى يتعين تخصيص العام به، فتقلب نسبه مع سائر المخصصات من الأخصيه إلى الأعم من وجه - هو ظاهر لفظ العام من دون نظر إلى شىء معه، مثلا إذا قال: «أكرم الأمراء» ثم قال: «لا تكرم مبدعيهم و أهن أعداءهم لأهل البيت عليهم الصلاه و السلام و اقتل ناصبيهم» إلى غير ذلك من المخصصات، فان نسبه كل واحد من هذه الخصوصات إلى «الأمراء» نسبه الخاص إلى العام، و من المعلوم أن دليل القرعه المشتمل على عنوان «المشكل و المشتبه و المجهول» عام يشمل الشبهات الموضوعيه و الحكيميه و المسبوقه باليقين و غيرها، و دليل الاستصحاب أخص منه، فيخصه، فيختص القرعه بما لم يكن مسبوqa باليقين. و تخصيص دليل القرعه بعدم جريانها فى الأحكام لا يوجب انقلاب النسبه بينها و بين الاستصحاب إلى الأعم من وجه حتى يتعارض فى المجمع و هو المشتبه المقرون باليقين السابق.

(٢). أى: عموم لفظ القرعه، و فى عبارته مسامحه، إذ المقصود عموم الألفاظ الوارده فى دليل القرعه من «المشكل و المشتبه و المجهول» و ضمير «لها» راجع إلى الأحكام المراد بها الشبهات الحكيميه.

=====

(-). هذا فى المخصص المنفصل الذى لا يزاحم ظهور العام فى العموم صحيح.

و أما فى المتصل المانع عن انعقاد ظهوره فيه فلا محيص فيه عن انقلاب النسبه،

مضافا (١) إلى: وهن دليلها بكثره (٢) تخصيصه حتى صار العمل به في مورد محتاجا إلى الجبر «-» بعمل المعظم كما قيل، وقوه (٣) دليله بقله (٤)

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الأمر الثاني من الأمرين الموجبين لتقدم الاستصحاب على القرعه و حاصله: أن كثره تخصيص دليل القرعه أوجبت ضعف ظهوره في العموم المانع عن جريان أصاله الظهور فيه، ولذا اشتهر بينهم أن العمل به في كل مورد منوط بعمل المشهور. و عليه فلا مجال للعمل بالقرعه في مورد الاستصحاب استنادا إلى عمومها.

(٢). متعلق ب «وهن» و الباء للسببيه، يعنى: مضافا إلى وهن دليل القرعه بسبب... إلخ.

(٣). معطوف على «وهن» يعنى: مضافا إلى وهن دليل القرعه، فلا سبيل إلى العمل بعمومه، وقوه دليل الاستصحاب، فلا مانع من العمل بأصاله العموم فيه.

(٤). الباء للسببيه، يعنى: وقوه دليل الاستصحاب بسبب قله تخصيصه، حيث ان كثره التخصيص - في عمومات القرعه - الموجه لضعف الظهور ربما تمنع عن

=====

فإذا قال: «أكرم الأمراء البصريين» ثم قال: «لا- تكرم الأمراء المبدعين» فلا- إشكال في كون النسبه بينهما عموما من وجه، لاجتماعهما في الأمير المبدع البصرى، و افتراقهما في المبدع غير البصرى و في البصرى غير المبدع، لكون الأول موردا لدليل النهى فقط، و الثانى موردا لدليل الأمر كذلك. و يأتى التفصيل فى التعادل و الترجيح إن شاء الله تعالى.

(-). لفظ الجبر ظاهر فى جبر ضعف السند، لكنه غير مراد للمصنف هنا، لتعليل الوهن بكثره التخصيص، و هى توجب ضعف الدلاله دون السند. مضافا إلى صحه أسناد بعض روايات القرعه، و حيث إن بناءهم على عدم انجبار ضعف الدلاله بعمل الأصحاب، و أنه جابر لضعف السند فقط، فلا- بد أن يكون مراد المصنف من الجبر بعمل المعظم ما تبه عليه بعض أعظم المحشين (قده) من تلامذه المصنف من: أنه لَمَّا قام الإجماع على خروج مصاديق عديده عن عموم دليل القرعه و لم نعلمها بعينها، فلا بد فى التمسك بعموم دليلها فى مورد من إحراز عدم كونه مما

تخصيصه بخصوص دليل (١).

لا يقال: كيف (٢) يجوز تخصيص دليلها بدليله؟

جريان الأصل العقلاني و هو أصاله العموم فيه، فيعامل معه معامله المجمل، و ضمير «تخصيصه» راجع إلى «دليله» و ضميره راجع إلى الاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). كتخصيص دليله بأدله البناء على الأكثر في الركعتين الأخيرتين، إذ الاستصحاب يقتضى البناء على الأقل، لكن تلك الأدله خصّصته، و لذا لا يجوز البناء فيهما على الأقل، فتأمل.

(٢). يعنى: كيف يجوز تخصيص دليل القرعه بدليل الاستصحاب؟ و الحال أن دليل القرعه رافع لموضوع دليل الاستصحاب، و غرضه من «لا يقال» الإشكال على ما أفاده قبل ذلك من تقديم دليل الاستصحاب على دليل القرعه بالأخصيه، لا ما ذكره أخيرا من صيروره المراد من دليل القرعه مجملا لكثرة التخصيص، إذ مع الإجمال لا معنى لتقديم دليل القرعه ورودا أو حكومه على الاستصحاب كما هو مقصود المستشكل كما سيظهر، و على هذا كان الأولى ذكر الإشكال و جوابه قبل قوله: «مضافا إلى و هن دليلها» لئلا يتوهم ارتباط الإشكال بالوجه الثانى.

و كيف كان فتوضيح الإشكال: أن القرعه على ما يظهر من بعض الروايات تكون من الأمارات كقوله عليه السلام فى خبر محمد بن حكيم: «كلما حكم الله به فليس

=====

خرج عنه بالإجماع، و لا يحرز هذا الخروج إلا بتمسك الأصحاب بدليل القرعه فى ذلك المورد، ضروره أن تمسكهم به حيثند يكشف إنا عن عدم كون ذلك المورد من الموارد الخارجه عن عموم دليلها.

و هذا أجنبى عن جبر ضعف الدلاله بالعمل، بل المقام نظير الرجوع إلى العرف فى الشبهه الموضوعيه، كالرجوع إليهم فى تشخيص كون هذا المائع خمرا أو خلا، حيث ان ظهور دليل القرعه فى العموم مسلّم لكن المخصص مشتبه، و فى تمييزه يرجع إلى أهل الخبره، فان تمسكوا بالعموم فى مورد كشف تمسكهم إنا عن عدم تخصيص العموم به و بقائه تحته.

ص: ٨١٣

و قد (١) كان دليلها رافعا لموضوع دليله لا لحكمه (٢)، و موجبا (٣) لكون نقض اليقين باليقين بالحجه على خلافه، كما هو (٤) الحال بينه و بين أدله سائر الأمارات، فيكون هاهنا أيضا (٥) من دوران الأمر بين

بمخطئ « و قوله صلى الله عليه و آله فيما رواه أبو بصير عن أبي جعفر عليه السلام: «ليس من قوم تقارعوا ثم فوضوا أمرهم إلى الله إلاّ خرج سهم المحق » لظهورهما في إصابه القرعه بالواقع، و من المعلوم أن ما جعله الشارع حجه بلحاظ كشفه عن الواقع يكون أماره، و قد ثبت أن الأماره رافعه للشكّ الّذى هو موضوع الأصول التى منها الاستصحاب، و عليه فلا وجه لتقديمه على القرعه بما تقدم من تخصيص دليلها بدليله.

\*\*\*\*\*

(١). الواو للحاليه، يعنى: كيف يقدم دليل الاستصحاب على دليل القرعه؟ و الحال أن دليلها رافع للشكّ الّذى هو موضوع دليل الاستصحاب. و هذا ناظر إلى بعض روايات القرعه الظاهره فى كشف القرعه عن الواقع و كونها واسطه إثباتيه له، و هذا شأن الأماره، و ليس فى الاستصحاب جهه كشف و حكايه عن الواقع، بل هو حكم على الشكّ الّذى يرتفع بالقرعه، فهى كسائر الأمارات وارده أو حاكمه على الاستصحاب، و ضمير «دليلها» راجع إلى القرعه، و ضمير «دليله» إلى الاستصحاب.

(٢). يعنى: لا- لحكم الاستصحاب مع بقاء موضوعه حتى يبقى مجال للبحث عن تقدمه على القرعه بدعوى تحقق موضوع كل منهما و كونهما متعارضين.

(٣). معطوف على «رافعا» و مفسّر له، حيث ان الأماره الكاشفه عن الواقع ترفع الشكّ و توجب كون نقض اليقين باليقين بالحجه - و هى القرعه - على خلاف اليقين السابق، و ضمير «خلافه» راجع إلى اليقين فى قوله: «نقض اليقين» و قوله:

«بالحجه» متعلق ب «باليقين» أى: القطع بحجيه القرعه فى موارد الشبهه.

(٤). أى: رفع الموضوع حال سائر الأمارات مع الاستصحاب، و ضمير «فيكون» راجع إلى تقديم الاستصحاب.

(٥). يعنى: كغير القرعه من سائر الأمارات فى دوران الأمر (بين) تخصيص

التخصيص بلا وجه غير دائر (١) و التخصيص (٢).

فانه يقال (٣): ليس الأمر كذلك (٤)، فان (٥) المشكوك فيما كانت

دليل القرعه بدليل الاستصحاب بلا- وجه أى اقتراحا و بلا ميزان أو بوجه دائر، حيث ان مخصّصيته لدليل القرعه موقوفه على اعتباره، و هو موقوف على مخصّصيته، بالتقريب الذى تقدم فى تقديم الاستصحاب على سائر الأصول، و هذا دور محال (و بين) التخصيص أعنى به الخروج الموضوعى، حيث إن الأخذ بالقرعه يوجب ارتفاع الموضوع، و هو نقض اليقين بالشك، و الاندراج فى نقض اليقين باليقين بالحجه على الخلاف. لكن المراد بالتخصيص هنا هو الورد، فان الخروج و إن كان موضوعيا، لكنه تشريعى لا تكوينى.

\*\*\*\*\*

(١). و هو الوجه الاقتراحى الخارج عن الموازين.

(٢). معطوف على «التخصيص» و قد مر آنفا ما يراد من التخصيص.

(٣). هذا جواب الإشكال المزبور، و مرجع هذا الجواب إلى فساد قياس القرعه بسائر الأمارات المقدمه على الاستصحاب ورودا أو حكومه، توضيحه: أن موضوع سائر الأمارات مجهول الحكم بالعنوان الأولى كحرمه شرب الخمر و حليه الخل و نظائرها من أحكام العناوين الأولى، فإذا قام خبر الثقة على حرمه شرب التتن مثلا كان رافعا للشك الذى هو موضوع الاستصحاب و واردا أو حاكما عليه، و موضوع القرعه هو مجهول الحكم مطلقا و بكل عنوان - لا- فى الجملة - فلو علم الحكم بعنوان الاستصحاب ارتفع المشكل الذى هو موضوع القرعه، لكون الاستصحاب رافعا لموضوعها، فيقدم عليها، و اختلاف الموضوع فى القرعه و سائر الأمارات أوجب الفرق بينهما فى تقدم الاستصحاب على القرعه، و تقدم سائر الأمارات على الاستصحاب.

(٤). أى: دائرا بين التخصيص بلا- وجه غير دائر، و التخصيص، على التفصيل الذى تقدم فى الحاشيه المتعلقه بقوله: «أيضا من دوران الأمر بين التخصيص بلا وجه».

(٥). تعليل لقوله: «ليس الأمر كذلك» و بيان لعدم كون القرعه مقدمه على



له حاله سابقه و إن كان من المشكل و المجهول و المشتبه (١) بعنوانه الواقعي، إلا- (٢) أنه ليس منها بعنوان ما طرأ عليه من نقض اليقين بالشك، و الظاهر من دليل القرعه أن يكون منها بقول مطلق (٣) لا في الجملة (٤)،

الاستصحاب كتقدم سائر الأمارات عليه، و حاصله ما تقدم من: أن الموضوع في القرعه هو المجهول من جميع الجهات و العناوين و لو بعنوان نقض اليقين بالشك، إذ الظاهر من لفظ «المشكل» و نظائره هو الجهل و الاشتباه بقول مطلق و بكل عنوان، و الاستصحاب بيان لحكم المجهول بعنوان ثانوي و هو نقض اليقين بالشك، و رافع لموضوع دليل القرعه بهذا العنوان الثانوي، فالمشكوك الذي يجري فيه الاستصحاب لا يشمل دليل القرعه، لعدم كونه مجهول الحكم بقول مطلق.

\*\*\*\*\*

(١). و غيرها كعنوان «الملتبس» مما هو مذكور في أدله القرعه، يعني: و إن كان المشكوك في الاستصحاب مجهول الحكم بعنوانه الواقعي كسائر الأمارات غير القرعه، و لذا يرتفع الشك في الاستصحاب بالأماره القائمه على الحكم الواقعي، لكن القرعه ليست كذلك، لأن موضوعها هو الجهل المطلق و بجميع العناوين، و من المعلوم ارتفاعه بالاستصحاب، لأنه موجب لوضوح الحكم في الجملة بعنوان ثانوي و هو نقض اليقين بالشك.

(٢). أي: إلا أن المشكوك الذي له حاله سابقه ليس من «المشكل و نظائره» بعنوان ثانوي، إذ المراد به هو المجهول في الجملة لا- مطلقا، بخلاف الجهل في دليل القرعه، فانه الجهل المطلق، و لذا يرتفع بوضوح الحكم في الجملة و لو بعنوان نقض اليقين بالشك.

(٣). إذ المشكل المطلق و مثله «المجهول و المشتبه و الملبس» ظاهر في الجهل الذي لا سبيل إلى رفعه كما مرت الإشارة إليه آنفا، و الضمير المستتر في «أن يكون» راجع إلى المشكوك، و ضمير «منها» إلى عناوين «المشكل و المجهول و المشتبه».

(٤). يعني: كما في سائر الأمارات، فان الموضوع فيها هو مجهول الحكم

ص: ٨١٦

فدليل (١) الاستصحاب الدال على حرمه النقض الصادق (٢) عليه حقيقه رافع لموضوعه أيضا (٣)، فافهم (٤). فلا بأس (٥) برفع اليد عن دليلها

بعنوانه الواقعي لا مطلقا.

\*\*\*\*\*

(١). هذه نتيجة كون موضوع دليل القرعه المجهول المطلق و بكل عنوان، و مقتضاه تقدم الاستصحاب على القرعه، لكونه بيانا للحكم بعنوان ثانوي، و رافعا للجهل المطلق بوجه.

(٢). هذا و «الدال» نعتان ل «دليل» و ضمير «عليه» راجع إلى «المشكوك» الذي له حاله سابقه، و ضمير «لموضوعه» راجع إلى دليل القرعه، يعنى: فدليل الاستصحاب يدل على أمرين: الأول حكم الشك الذي له حاله سابقه و هو حرمه النقض، و الثانى: رفع الجهل الذي يكون موضوع دليل القرعه بعد صدق المشكوك عليه حقيقه.

(٣). يعنى: كما أن دليل الاستصحاب يكون مثبتا لحكم موضوعه أعنى الشك المسبوق باليقين كذلك يكون رافعا لموضوع دليل القرعه.

(٤). يحتمل قويا أن يكون إشاره إلى ضعف التفصيل بين القرعه و الاستصحاب فى كون الجهل فى القرعه هو الجهل المطلق و فى الاستصحاب هو الجهل فى الجملة، بل المراد بالجهل فى كليهما واحد، و هو إما عام فى كل منهما و إما خاص كذلك.

نعم قيل بظهور عنوان «المشكل» فى بعض أخبار القرعه فيما ادعاه المصنف من عدم وضوح الوظيفة لا واقعا و لا ظاهرا، إذ مع تعيين الوظيفة بالاستصحاب و جعل الحكم المماثل يتعين العمل به و إن لم ينكشف الواقع به، و يرتفع الإشكال الموضوع فى دليل القرعه، و هذا بخلاف عنوان «المجهول» لظهوره فى الجهل بالواقع خاصة، فتأمل.

(٥). سوق الكلام يقتضى تفرّعه على ما أفاده من كون دليل الاستصحاب رافعا لموضوع دليل القرعه، لكن لا يناسبه حينئذ التعليل بقوله: «لوهن عمومها» لعدم المناسبه بينه و بين المعلل، بل لا بد من التعليل برافعيه دليل الاستصحاب لموضوع دليل القرعه. و لذا احتملنا قويا كون الأمر بالفهم إشاره إلى ضعف ما أفاده فى وجه

عند دوران الأمر بينه (١) و بين رفع اليد عن دليله، لو هن عمومها و قوه عمومه «-» .

تقديم الاستصحاب على القرعه من التفصيل بينهما في الجهل الذي مرجعه إلى رافعيته لموضوع دليل القرعه، و بعد تضعيفه اختار في تقديمه على القرعه الوجه الذي ذكره قبل ذلك بقوله: «مضافا إلى و هن دليلها بكثرة تخصيصه حتى صار العمل به في مورد محتاجا إلى الجبر» و لذا أعاده هنا معتمدا عليه و معللا به، و قال:

«لو هن عمومها و قوه عمومه» و هذا التعليل يشهد بتضعيف التفصيل المزبور بقوله:

«فافهم» و اختيار الوجه السابق بشهادته هذا التعليل.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بين رفع اليد عن دليل القرعه و بين رفع اليد عن دليل الاستصحاب و ضمير «عمومها» راجع إلى القرعه، و ضمير «عمومه» إلى الاستصحاب.

=====

(-). لا يخفى أن الوجوه المحتملة في تقديم الاستصحاب كثيره، منها: الوجهان المذكوران في المتن.

ثالثها: أخصيه الاستصحاب من القرعه، لشمولها للمشكوك المسبوق باليقين و عدمه، و اختصاص الاستصحاب بالمسبوق باليقين.

و فيه: أن النسبه بينهما عموم من وجه، لشمول الاستصحاب للشبهه الحكميه و الموضوعيه، فيجتمعان في الشبهه الموضوعيه المسبوقه باليقين.

رابعها: عدم اجتماعهما موردا، لاختصاص الاستصحاب بالشبهات البدويه، و القرعه بالعلم بالحكم مع تردد موضوعه بين المتباينين.

و فيه: أن المعيار في لحاظ النسبه بين الدليلين هو معنى اللفظ مع الغض عن القرائن الخارجيه، و من المعلوم أن كلاً من دليلي القرعه بالمعيار المزبور عام.

ثم ان ما ذكر في التذنيب من القواعد المهمه المبتلى بها مما ينبغى استقصاء البحث فيه، إلا أن اختلال الحال و تراكم الأحوال منعى عن ذلك، و لذا اقتضرت على شرح كلمات المصنف من بيان النسبه بينها و بين الاستصحاب، سائلا منه سبحانه و تعالى أن يوفقني عاجلا للتعرض له مفصلا في رساله مستقله.



كما أشير إليه آنفا (١)، والحمد لله أولاً وآخراً، وصلى الله على محمد وآله باطنا وظاهرا.

\*\*\*\*\*

(١). وهو ما نقلناه قبيل هذا، وهو: «مضافا إلى وهن دليلها بكثرة تخصيصه».

إلى هنا انتهى ما وفقني الله تعالى له من شرح مباحث الاستصحاب من كفايه الأصول للمحقق الخراساني قدس سره في الأرض الأقدس الغروييه على مشرفها أفضل الصلاة و أكمل التحية، و نحمده تبارك و تعالى على ما أنعم به عليّ من التعليق على كتاب الكفايه من أوله إلى هنا، و أسأله جل شأنه متوسلا بساده خلقه محمد و آله الأئمه الطاهرين و أمهم الصديقه الكبرى صلى الله عليها و عليهم من الآن إلى يوم الدين و أشد اللعائن على أعدائهم أجمعين أن يوفقني لشرح ما بقى من الكتاب مخلصا لوجهه الكريم، فانه الرؤوف الرحيم.

ص: ٨١٩

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ  
الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدّم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.



مركز  
الغمامة  
اصبحان  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

