

التَّبَيُّحُ

التبكي

تعلية مَوْسَعَة عَلَى فَرَائِدِ الْأُصُولِ
لِلشَّيْخِ الْأَنْصَارِيِّ بَيْتْرَة قَلْبِس

الجزء الخامس

تأليف

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ سَعِيدِ الطَّبَّاطِبَايِ الْحَكِيمِ (مدّ ظله)



دار الأمل
طباعة، نشر، توزيع

المؤلف	: الطباطبائي الحكيم، محمد سعيد، ١٩٣٥م - ...
العنوان	: التنقيح
توضيح	: تعليقة موسعة على فرائد الأصول للشيخ الأنصاري <small>رحمته الله</small>
الجزء	: الخامس
الناشر	: دار الهلال، ١٣٩٥ هـ. ش.
اللغة	: العربية
الموضوع	: Islamic law, Shiites -- Interpretation and construction
الطبعة	: الثانية
تصنيف BP	: ١٣٩٥ ٨ ط ٢ / ٨ / ١٥٩ BP
تصنيف ديوي	: ٣١٢ / ٢٩٧
الايداع في المكتبة الوطنية	: ٤٢٣٩٢٤٩

الطبعة الثانية

١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م

جميع الحقوق محفوظة

اسم الكتاب التنقيح / ج ٥
تأليف: السيد الحكيم (مدّله)
المطبعة نينوا
العدد ١٠٠٠ نسخة
الناشر دار الهلال
الدورة ISBN 978-600-6992-44-0
ISBN 978-600-6992-49-5



المقام الثاني

في الاستصحاب



المقام الثاني

في الاستصحاب

وهو لغة: أخذ الشيء مصاحباً (١)، ومنه: استصحاب أجزاء ما لا
الاستصحاب لغة واصطلاحاً

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيدنا ونبينا محمد وآله الطاهرين
ولعنة الله على أعدائهم أجمعين.

اللهم أعن ووفق وسدد يا أرحم الراحمين.

(١) الظاهر ان الأخذ غير دخيل في المعنى، لعدم دخله لا في مادة
الاستصحاب ولا في هيئته.

أما المادة فلوضوح أن الصحبة قد لا تكون مع الأخذ كصحبة الرفيق في
الطريق.

نعم قد تتوقف عليه خارجاً لخصوصية في المستصحب، لكونه مما لا يستقل
بنفسه، كما في استصحاب اجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاة، ونحوه.

وأما الهيئة فعدم دخل الأخذ فيها أوضح ضرورة صدقها مع ما لا يقبل

يؤكل لحمه في الصلاة.

وعند الأصوليين عرف بتعاريف (١)، أسدها وأخصرها: (إبقاء ما كان)، والمراد بالإبقاء الحكم بالبقاء، ودخل الوصف (٢) في الموضوع مشعر بعليته للحكم، فعلة الإبقاء هو أنه كان (٣)، فيخرج إبقاء الحكم لأجل وجود علته أو دليله.

الأخذ كالاستعجال والاستعمار واستصحاب الصديق والاستقذار والاستهجان وغيرها.

ثم إن هيئة الاستفعال:

تارة: تفيد جعل المادة وتحقيقها خارجاً، كما في استصحاب الصديق واستعمال الشيء واستعمار الأرض.

وأخرى: تفيد طلب المادة، كما في الاستغفار والاسترضاء.

وثالثة: تفيد ادعاء المادة والحكم بها والبناء عليها، كما في الاستحسان والاستقذار والاستهجان اما الاستصحاب في المقام فلا يبعد رجوعه إلى الوجه الثالث، من حيث ان مقتضاه الحكم بمصاحبة المتيقن السابق في الزمان اللاحق وعدم انقطاعه بانقطاع اليقين.

نعم ربما يرجع المعنى الثالث إلى المعنى الأول بتكلف تنزيل الوجود الادعائي منزلة الوجود الحقيقي. فلاحظ.

(١) قال بعض المحشين: «بلغت إلى نيف وعشرة».

(٢) وهو وصف الموضوع بأنه كان.

(٣) لكن الاستفادة من دليله ان العلة العلم بأنه كان لا مجرد سبق وجوده، فالعلم في المقام مقوم للموضوع لا كاشف عنه وطريق له. ويأتي بعض الكلام في ثمرة ذلك في الأمر الخامس إن شاء الله تعالى.

وإلى ما ذكرنا يرجع تعريفه في الزبدة بأنه: «إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً (١) على ثبوته في الزمان الأول»، بل نسبه شارح الدروس إلى القوم، فقال: إن القوم ذكروا أن الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه.

تعريف صاحب
القوانين
والمناقشة فيه

وأزيف التعاريف تعريفه بأنه: «كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق» (٢)، إذ لا يخفى (٣) أن كون حكم أو وصف كذلك، هو محقق مورد الاستصحاب ومحلّه، لا نفسه. ولذا صرح في المعالم - كما عن غاية المأمول - : بأن استصحاب الحال، محلّه أن يثبت حكم في وقت، ثم يجيء وقت آخر، ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم، فهل يحكم ببقائه على ما كان، وهو الاستصحاب؟ انتهى.

توجيه
تعريف القوانين

ويمكن توجيه التعريف المذكور (٤): بأن المحدود هو الاستصحاب المعدود من الأدلة (٥)، وليس الدليل إلا ما أفاد العلم أو الظن بالحكم،

(١) هذا قد يشعر بكون الثبوت في الزمان السابق دليلاً وامارة على ثبوته في الزمان اللاحق.

وهو مبني على كون الاستصحاب من الامارات والتحقيق انه من الأصول، لانحصار الدليل عليه في الأخبار الظاهرة في ذلك كما يتضح في محله.

(٢) حكي هذا التعريف عن المحقق القمي رحمته الله.

(٣) بيان لوجه بطلان التعريف المذكور.

(٤) وهو التعريف المحكي عن المحقق القمي رحمته الله.

(٥) يعني: أن التعريف المذكور إنما صدر ممن يرى أن الاستصحاب من

الأدلة لا من الأصول.

والمفيد للظن بوجود الحكم في الآن اللاحق ليس إلا كونه يقيني الحصول في الآن السابق، مشكوك البقاء في الآن اللاحق (١)، فلا مناص عن تعريف الاستصحاب المعدود من الأمارات إلا بما ذكره عليه السلام.

لكن فيه: أن الاستصحاب - كما صرح به هو عليه السلام في أول كتابه - إن اخذ من العقل كان داخلا في دليل العقل، وإن اخذ من الأخبار فيدخل في السنة، وعلى كل تقدير، فلا يستقيم تعريفه بما ذكره، لأن دليل العقل هو حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي، وليس هنا إلا حكم العقل ببقاء ما كان على ما كان (٢)، والمأخوذ من السنة ليس إلا وجوب الحكم ببقاء ما كان على ما كان، فكون الشيء معلوما سابقا مشكوكا فيه لاحقا لا ينطبق على الاستصحاب بأحد الوجهين (٣).

عدم تمامية التوجيه المذكور

نعم ذكر شارح المختصر (٤): «أن معنى استصحاب الحال أن الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء».

تعريف شارح المختصر

-
- (١) ما ذكره عليه السلام لو تم فانما يتم في اليقين السابق، دون الشك اللاحق، لوضوح ان الشك اللاحق لا أثر له في الظن بالبقاء.
- (٢) وأما اليقين السابق فهو أمر حقيقي تكويني، لا دخل لحكم العقل فيه، بل يكون هو موضوعاً لحكم العقل المذكور.
- (٣) هذا وإن كان مسلماً، إلا أنه مبني على عدم كون الاستصحاب بنفسه أمانة الحكم، وإنما هو نفس الحكم، أما لو قيل بأنه بنفسه أمانة تعين ما سبق من تعريفه بنفس اليقين في الزمان السابق.
- (٤) وهو العضدي في شرحه لمختصر ابن الحاجب.

فإن كان الحد هو خصوص الصغرى (١) انطبق على التعريف المذكور (٢)، وإن جعل خصوص الكبرى (٣) انطبق على تعاريف المشهور (٤).

تعريف
صاحب الوافية

وكان صاحب الوافية استظهر منه كون التعريف مجموع المقدمتين (٥)، فوافقه في ذلك، فقال: الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت في وقت أو حال على بقاءه فيما بعد ذلك الوقت أو في غير تلك الحال، فيقال: إن الأمر الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه، وكل ما كان كذلك فهو باق، انتهى. ولا ثمرة مهمة في ذلك (٦).

(١) وهي قوله: «إن الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه».

(٢) وهو تعريف المحقق القمي رحمته الله.

(٣) وهي قوله: «كلما كان كذلك فهو مظنون البقاء».

(٤) هذا لا يخلو عن اشكال، لأن تعاريف المشهور راجعة إلى أنه نفس الحكم بالبقاء والحكم المذكور ليس عين الظن بالبقاء - الذي هو مفاد الكبرى - بل هو مترتب على الظن المذكور. فلاحظ.

(٥) ظاهر كلام الوافية أن الاستصحاب نفس الحكم بالبقاء الراجع إلى التمسك بثبوت الشيء في حال على بقاءه فيما بعد ذلك الحال.

وأما القياس الذي ذكره فظاهره أن الصغرى مذكورة تمهيداً للاستصحاب الذي هو الكبرى، فيكون راجعاً إلى تعريف المشهور. فتأمل جيداً.

(٦) لو صرح ان عنوان الاستصحاب لم يؤخذ في لسان أدلته، وإنما هو عنوان اصطلاحى ماخوذ من مفاد الأدلة، فالنزاع فيه راجع إلى النزاع في الاصطلاح لا في مفاد الأدلة، ولا ثمرة في ذلك.

بقي الكلام في أمور:

الأول

هل الاستصحاب
أصل عملي
أو أمارة ظنية؟

أن عد الاستصحاب من الأحكام الظاهرية الثابتة للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم - نظير أصل البراءة وقاعدة الاشتغال - مبني على استفادته من الأخبار (١)، وأما بناء على كونه من أحكام العقل فهو دليل ظني (٢) اجتهادي، نظير القياس والاستقراء، على القول بهما.

(١) فإنه حينئذ يكون أصلاً تعبدياً غير ملحوظ فيه الكشف.

اللهم إلا أن يقال: المستفاد من الأخبار الاشارة إلى القضية الارتكازية العقلائية وامضاؤها، وهي قضية عدم نقض اليقين بالشك، فلو فرض كون القضية المذكورة مبنية على الامارية والكشف كانت الأخبار دالة على حجية تلك الامارة، ولا يكون حينئذ الاستصحاب المستفاد من الأخبار اصلاً، كما هو الحال فيما دل على امضاء قاعدة اليد، فإنه لو فرض كون اليد من الامارات عند العقلاء كان مفاد تلك الأدلة أماريتها وحجيتها ولا تكون أصلاً.

(٢) هذا ممنوع إذ لا يبعد كونه حينئذ أصلاً عقلائياً أو حكماً عقلياً في مقام العمل، نظير حكم العقل بلزوم الاحتياط مع الشك في القدرة وبالبراءة مع الشك في التكليف، من دون أن يبتني على كونه أمارة، فيكون نظير قاعدة المقتضي عند الشك

وحيث إن المختار عندنا هو الأول، ذكرناه في الأصول العملية المقررة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم، لكن ظاهر كلمات الأكثر - كالشيخ والسيد والفاضلين والشهيد وصاحب المعالم - كونه حكماً عقلياً، ولذا لم يتمسك أحد هؤلاء فيه بخبر من الأخبار.

المختار كونه من
الأصول العملية

نعم، ذكر في العدة - انتصاراً للقائل بحجتيه - ما روي عن النبي ﷺ من: «أن الشيطان ينفخ بين أيتي المصلي فلا ينصرفن أحدكم إلا بعد أن يسمع صوتاً أو يجد ريحاً».

ومن العجب أنه انتصر بهذا الخبر الضعيف المختص بمورد خاص، ولم يتمسك بالأخبار الصحيحة العامة المعدودة - في حديث الأربعائة - من أبواب العلوم (١).

وأول من تمسك بهذه الأخبار - فيما وجدته - والد الشيخ البهائي قده، فيما حكى عنه في (٢) العقد الطهماسبي، وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس، وشاع بين من تأخر عنهم.

في المانع فإنها - لومت - من الأصول العقلائية غير المبنية على الكشف والامارية على عدم وجود المانع.

ومنه يظهر أنه لا مجال لقياس الاستصحاب بالاستقراء والقياس، لوضوح كون الكاشفية ملازمة لهما سواء كانا ظنيين أم قطعيين. فلاحظ.

(١) لا تخلو هذه العبارة عن غموض، وكذا عبارة بعض أعظم المحشين قده حيث قال: «المعدود بعضها في حديث الأربعائة».

(٢) متعلق بقوله: «تمسك...» لا بقوله: «حكى عنه».

نعم، ربما يظهر من الحلّي في السرائر الاعتماد على هذه الأخبار، حيث عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه، بـ: «عدم نقض اليقين إلا باليقين».

وهذه العبارة، الظاهر أنها مأخوذة من الأخبار (١).

(١) ذكر بعض أعظم المحشين عليه السلام أن الإتفاق في التعبير مع الروايات لا يدل على الاستناد إليها، والا فالتعبير بذلك موجود في كلام الشيخ عليه السلام في مواضع من مبسوطه... إلى آخر ما ذكره وهو في محله كما اعترف به المصنف عليه السلام حيث حكى عن الحلّي أنه عبر عن قاعدة اليقين بالعبارة المذكورة عنهم في روايات الاستصحاب، ثم ذكر أن تعبيره بذلك لا يدل على أخذه لها من تلك الروايات فراجع ما يأتي منه عليه السلام في الشرط الثاني لجريان الاستصحاب في الخاتمة.

الثاني

إن عد الاستصحاب - على تقدير اعتباره من باب إفادة الظن - من الأدلة العقلية، كما فعله غير واحد منهم، باعتبار (١) أنه حكم عقلي يتوصل به إلى حكم شرعي بواسطة خطاب الشارع، فنقول: إن الحكم الشرعي الفلاني ثبت سابقاً ولم يعلم ارتفاعه، وكل ما كان كذلك فهو باق، فالصغرى شرعية (٢)، والكبرى عقلية ظنية، فهو والقياس والاستحسان والاستقراء - نظير المفاهيم والاستلزامات - من العقلية الغير المستقلة (٣).

الوجه في عدّ
الاستصحاب
من الأدلة العقلية

(١) خبر (إن) في قوله: «إن عدّ الاستصحاب...».

(٢) كون الصغرى شرعية موقوف على أن موضوع الاستصحاب نفس ثبوت الحكم سابقاً، أما بناءً على أن موضوعه اليقين بالثبوت سابقاً، فالصغرى ليست شرعية، بل متفرعة على حكم شرعي. فلاحظ.

(٣) الأحكام العقلية المستقلة هي الأحكام أو المدركات العقلية التي يثبت بها الحكم الشرعي بلا توسط جعل شرعي أو غيره، كحكم العقل بقبح الظلم وحسن

العدل، والأحكام العقلية غير المستقلة هي الأحكام العقلية التي لا يثبت بها وحدها الحكم الشرعي بل بتوسط جعل شرعي أو غيره، كباب الملازمات العقلية، مثل ملازمة وجوب الشيء لوجوب مقدمته وحرمة ضده، فإن اثبات وجوب خصوص مقدمة شرعية كالوضوء مشروط بثبوت وجوب ذي المقدمة شرعاً، والا فمجرد الملازمة لا ينهض به، لأن صدق الشرطية لا يستدعي صدق طرفيها. والاستصحاب في المقام كذلك، لأن اثبات الحكم الشرعي في الزمان اللاحق موقوف مع الحكم العقلي المذكور على ثبوته شرعاً في الزمان السابق. فلاحظ.

ومنه يظهر الحال في مثل المفاهيم وانها ليست من المستقلات، فإن العقل إنما يحكم بلزوم ارتفاع الحكم عند ارتفاع علته التامة، واثبات الحكم الشرعي بذلك موقوف على اثبات ظهور القضية الشرطية في عليية الشرط للجزاء مثلاً.

نعم ليس ذلك أمراً شرعياً، بل ظهوراً عرفياً، وعلى كل حال فالعقل لا يستقل باثبات الحكم الشرعي وما ذكرناه هنا تابعنا فيه بعض أعظم المحشين في الجملة. فراجع وتأمل جيداً.

الثالث

أن مسألة الاستصحاب على القول بكونه من الأحكام العقلية مسألة أصولية يبحث فيها عن كون الشيء دليلاً على الحكم الشرعي، نظير حجية القياس والاستقراء.

هل الاستصحاب مسألة أصولية أو فقهية؟

نعم، يشكل ذلك بما ذكره المحقق القمي رحمته الله في القوانين وحاشيته: من أن مسائل الأصول ما يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلاً (١)، لا عن دلالية الدليل.

بناءً على كونه حكماً عقلياً فهو مسألة أصولية

وعلى ما ذكره رحمته الله، فيكون مسألة الاستصحاب - كمسائل حجية الأدلة الظنية، كظاهر الكتاب وخبر الواحد (٢) ونحوهما - من المبادئ

(١) إذ حينئذ يكون البحث عن دلالية الدليل بحثاً عما يتقوم به موضوع علم الأصول فيكون من المبادئ، لا بحثاً عن عوارضه الذاتية الثابتة له بوصف كونه موضوعاً كي يدخل في مسائل العلم.

(٢) لكن تقدم من المصنف رحمته الله في مسألة خبر الواحد تقريب دخولها في المسائل الأصولية حينئذ، بدعوى: ان البحث فيها بحث عن ثبوت السنة بخبر

التصديقية للمسائل الأصولية، وحيث لم تتبين في علم آخر احتياج إلى بيانها في نفس العلم، كأكثر المبادئ التصورية.

نعم ذكر بعضهم (١): أن موضوع الأصول ذوات الأدلة (٢) من حيث يبحث عن دليلتها أو عما يعرض لها بعد الدليلية.

ولعله موافق لتعريف الأصول بأنه: (العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الفرعية من أدلتها) (٣).

بناءً على كونه
من الأصول
العملية ففي كونه
من المسائل
الأصولية غموض

وأما على القول بكونه من الأصول العملية، ففي كونه من المسائل الأصولية غموض، من حيث إن الاستصحاب حينئذ قاعدة مستفادة من السنة، وليس التكلم فيه تكلماً في أحوال السنة (٤)، بل هو نظير سائر القواعد المستفادة من الكتاب والسنة (٥)، والمسألة الأصولية هي التي

الواحد، فهو بحث عن عوارض السنة بعد الفراغ عن دليلتها. فراجع.

(١) كما هو المحكي عن صاحب الفصول رحمته.

(٢) فيكون البحث عن دليلتها بحثاً عن عوارض الموضوع، فيدخل في

العلم ولا يكون من المبادئ.

(٣) لأن دلالية الدليل مما يتوقف عليه استنباط الأحكام الفرعية.

(٤) كي يكون بحثاً عن عوارض الموضوع ويدخل في العلم.

(٥) لكن إذا فرض كون القواعد المذكورة مما يترتب عليه استنباط

الأحكام الفرعية - كما في الاستصحاب - كانت داخلة في التعريف المتقدم للمسألة الأصولية.

وإن كان لا يلائم فرض كون الموضوع هو الأدلة بناءً على أن الموضوع هذا

الذي يبحث في العلم عن عوارضه الذاتية.

بمعونتها يستنبط هذه القاعدة من قولهم **عَلَيْهِ السَّلَامُ**: « لا تنقض اليقين بالشك »، وهي المسائل الباحثة عن أحوال طريق الخبر وعن أحوال الألفاظ الواقعة فيه، فهذه القاعدة - كقاعدة (البراءة) و(الاشتغال) (١) - نظير قاعدة (نفي الضرر والخرج)، من القواعد الفرعية المتعلقة بعمل المكلف.

نعم، تندرج تحت هذه القاعدة مسألة أصولية يجري فيها الاستصحاب (٢)، كما تندرج المسألة الأصولية أحياناً تحت أدلة نفي الخرج، كما ينفي وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه (٣) بنفي الخرج.

نعم، يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعية: بأن إجرائها

الإشكال في كون
الاستصحاب من
المسائل الفرعية

وبعبارة أخرى: التعريف المتقدم لا يلائم كون الموضوع هو الأدلة لا بذواتها ولا بما هي أدلة، فلا بد من رفع اليد عن أحد الأمرين، ولا يبعد رفع اليد عن الثاني، كما حقق في محله فيتعين كون الاستصحاب من المسائل الأصولية فتأمل.

(١) الكلام فيهما هو الكلام في الاستصحاب. نعم يفترقان عنه بأنها لا يقعان في طريق استنباط حكم فرعي، وإنما هما من القواعد الباحثة في المعذرية والمنجزية. ومن ثم أضاف المحقق الخراساني **رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ** إلى تعريف المسألة الأصولية ما يوجب دخول هاتين المسألتين ونحوهما. فراجع.

وأما قاعدتا نفي الضرر والخرج، فهما يتضمنان بنفسيهما رفع الحكم الخرجي والضرري، الذي هو من الأحكام الفرعية، فيتعين كونهما من القواعد الفقهية ولا وجه لقياسهما بالمقام.

(٢) كما في موارد استصحاب الحجية ونحوها.

(٣) بل يكتفي بالفحص حتى يحصل اليأس، كما سبق الكلام فيه في شروط

جريان أصل البراءة.

في موردها - أعني: صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي السابق، كنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره - مختص بالمجتهد (١) وليس وظيفة للمقلد، فهي مما يحتاج إليه المجتهد فقط ولا ينفع للمقلد، وهذا من خواص المسألة الأصولية (٢)، فإن المسائل الأصولية لما مهدت للاجتهد واستنباط الأحكام من الأدلة اختص التكلم فيها بالمستنبط، ولا حظ لغيره فيها.

فإن قلت: إن اختصاص هذه المسألة بالمجتهد، لأجل أن موضوعها - وهو الشك في الحكم الشرعي وعدم قيام الدليل الاجتهادي عليه - لا يتشخص إلا للمجتهد، وإلا فمضمونه وهو: العمل على طبق الحالة السابقة وترتيب آثارها، مشترك بين المجتهد والمقلد.

قلت: جميع المسائل الأصولية كذلك، لأن وجوب العمل بخبر الواحد وترتيب آثار الصديق عليه ليس مختصا بالمجتهد. نعم، تشخيص مجرى خبر الواحد وتعيين مدلوله وتحصيل شروط العمل به مختص

(١) لأنه الذي يتسنى له تمييز موارد فقد الدليل على الحكم الشرعي الذي هو شرط في جريان الاستصحاب.

(٢) هذا غير ظاهر، بل قد تكون المسألة الفرعية مما يرجع في تشخيص مواردها وتطبيقها على جزئياتها إلى المجتهد، كما إذا أخذ في موضوعها أمر لا يتسنى للعامي تشخيصه، كما في وجوب التفقه على الزوجة لو فرض الشك فيه من جهة الشك في زوجية المعقود عليها بالعقد الفارسي، فإنه لا سبيل للعامي حينئذٍ إلى تشخيص كون المورد من صغريات مسألة وجوب التفقه على الزوجة بل لابد من رجوعه إلى المجتهد في ذلك. فجعل ذلك من خواص المسألة الأصولية في غير محله.

بالمجتهد، لتمكنه من ذلك وعجز المقلد عنه، فكأن المجتهد نائب (١) عن المقلد في تحصيل مقدمات العمل بالأدلة الاجتهادية وتشخيص مجاري الأصول العملية، وإلا فحكم الله الشرعي في الأصول والفروع مشترك بين المجتهد والمقلد.

كلام السيد بحر العلوم فيما يرتبط بالمقام

هذا، وقد جعل بعض السادة الفحول (٢) الاستصحاب دليلاً على الحكم في مورده (٣)، وجعل قولهم عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» دليلاً على الدليل - نظير آية النبأ بالنسبة إلى خبر الواحد - حيث قال: إن استصحاب الحكم المخالف للأصل في شيء، دليل شرعي رافع لحكم الأصل، ومخصص لعمومات الحل - إلى أن قال في آخر كلام له سيأتي نقله (٤) - : وليس عموم قولهم عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» بالقياس

(١) لا ملزم بذلك، بل الظاهر أن المجتهد يفحص ليحصل العلم والعامي يتبعه في علمه بعد عجزه عن إحراز الحكم وتشخيص موضوعه، فالحكم الأصولي وإن كان شاملاً للعامي، إلا أن عجز العامي عن تشخيص مورده وموضوعه موجب لسقوطه في حقه وعدم كونه فعلياً، فالعامي يقلد الفقيه في الحكم الفرعي الذي علم به بسبب الفحص، لا في تشخيص موضوع الحكم الأصولي. فتأمل.

هذا وفي بعض النسخ: «فكأن المجتهد نائب عنه».

(٢) حكى عن السيد بحر العلوم الطباطبائي قدس سره.

(٣) وحينئذ فيكون من الأدلة، وتكون المسألة التي يبحث فيها عن حجيتها من المسائل الأصولية بناءً على ما سبق من أنه يعتبر في المسألة الأصولية البحث عن أصول الأدلة، لأن موضوع علم الأصول هو الأدلة من حيث هي.

(٤) يأتي التعرض لنظير هذا الكلام في التنبيه العاشر من تنبيهات

الاستصحاب.

إلى أفراد الاستصحاب وجزئياته، إلا كعموم آية النبأ بالقياس إلى آحاد الأخبار المعتمدة، انتهى.

المناقشة فيما
أفاده بحر العلوم

أقول: معنى الاستصحاب الجزئي في المورد الخاص - كاستصحاب نجاسة الماء المتغير - ليس إلا الحكم بثبوت النجاسة في ذلك الماء النجس سابقاً، وهل هذا إلا نفس الحكم الشرعي (١)؟! وهل الدليل عليه إلا قولهم عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» (٢)؟! وبالجملة: فلا فرق بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات (٣).

هذا كله في الاستصحاب الجاري في الشبهة الحكمية المثبت للحكم الظاهري الكلي.

الاستصحاب
الجاري في الشبهة
الموضوعية

وأما الجاري في الشبهة الموضوعية - كعدالة زيد ونجاسة ثوبه وفسق

(١) يعني: الظاهري.

(٢) والحاصل: ان مفاد الاستصحاب في الموارد الجزئية ابقاء الحكم السابق، وهو عين مفاد القضية الكلية المستفادة من قولهم عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» بخلاف مفاد خبر الواحد مثلاً، فإنه يتضمن الحكم الفرعي، وهو مغاير لمفاد آية النبأ التي فرض دلالتها على حجية خبر الواحد، لاختلاف سنخ الحكم فيهما واختلاف موضوعه، فلا وجه لقياس الاستصحاب بذلك.

ويأتي في آخر التنبيه العاشر كلام للسيد المذكور عليه السلام مبني على ما ذكره هنا، ويأتي تعقيبه هناك إن شاء الله تعالى.

(٣) عرفت الفرق بينه وبينها من حيث وقوعه في طريق استنباط الأحكام الفرعية دونها، لأنها هي بنفسها متعرضة للحكم الفرعي.

عمرو وطهارة بدنه - فلا إشكال في كونه حكماً فرعياً (١)، سواء كان التكلم فيه من باب الظن، أم كان من باب كونها قاعدة تعبدية مستفادة من الأخبار، لأن التكلم فيه على الأول، نظير التكلم في اعتبار سائر الأمارات، كـ(يد المسلمين) و(سوقهم) و(البينة) و(الغلبة) ونحوها في الشبهات الخارجية. وعلى الثاني، من باب أصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ، ونحو ذلك.

(١) لتعرضه للأحكام الشرعية الجزئية.

الرابع

أن المناط في اعتبار الاستصحاب على القول بكونه من باب التعبد الظاهري (١)، هو مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة (٢).
وأما على القول بكونه من باب الظن، فالمعهود من طريقة الفقهاء عدم اعتبار إفادة الظن في خصوص المقام (٣)، كما يعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الأصول كلية (٤) مع عدم اعتبارهم أن يكون العامل بها ظاناً ببقاء الحالة السابقة، ويظهر ذلك بأدنى تتبع في أحكام العبادات

مناط الاستصحاب بناءً على كونه من باب التعبد ليس المناط الظن الشخصي بناءً على كونه من باب الظن

(١) يعني: المستفاد من الأخبار.

(٢) يعني: سواءً ظن ببقائها أم لا، ظن بارتفاعها أم لا. ويأتي التعرض لوجهه في التنبيه الثاني عشر.

(٣) يعني: لا يعتبر حصول الظن الشخصي في مورده.

(٤) قال بعض أعظم المحشين رحمهم الله في توضيحه: «ويدل عليه كما في الكتاب حكمهم بمقتضيات الأصول المثبتة والنافية من أول الفقه إلى آخره من دون الاشتراط بشيء من افادتها الظن في اشخاص الموارد أو عدم قيام الظن على الخلاف».

والمعاملات والمرافعات والسياسات (١).

نعم، ذكر شيخنا البهائي عليه السلام في الحبل المتين - في باب الشك في الحدث بعد الطهارة - ما يظهر منه اعتبار الظن الشخصي، حيث قال:

لا يخفى أن الظن الحاصل بالاستصحاب فيمن تيقن الطهارة وشك في الحدث، لا يبقى على نهج واحد، بل يضعف بطول المدة شيئاً فشيئاً، بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان، بل ربما يصير الراجح مرجوحاً، كما إذا توضأ عند الصبح وذهل عن التحفظ، ثم شك عند المغرب في صدور الحدث منه، ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة إلى ذلك الوقت. والحاصل: أن المدار على الظن، فما دام باقياً فالعمل عليه وإن ضعف. انتهى كلامه، رفع في الخلد مقامه.

كلام الشيخ
البهائي في أن
المناط الظن
الشخصي

ويظهر من شارح الدروس ارتضاؤه، حيث قال بعد حكاية هذا الكلام:

ظاهر شارح
الدروس
ارتضاؤه ذلك

ولا يخفى أن هذا إنما يصح لو بنى المسألة على أن ما تيقن بحصوله في وقت ولم يعلم أو يظن طرو ما يزيله، يحصل الظن ببقائه، والشك في

(١) وهذا مؤيد لما سبق منا من أن استفادة الاستصحاب من حكم العقل لا يستلزم كونه من الأمارات، لإمكان كونه أصلاً عقلياً عملياً. ودعوى: أن الملحوظ فيه الظن النوعي لا الشخصي، فلا مانع من كونه امارة مع عدم افادته الظن الشخصي. بعيدة عن المرتكزات، وإن كانت ممكنة في نفسها، بل ظاهرة من بعض كلماتهم.

نقيضه (١) لا يعارضه، إذ الضعيف لا يعارض القوي.

لكن، هذا البناء ضعيف جداً، بل بناؤها على الروايات مؤيدة بأصالة البراءة في بعض الموارد، وهي تشمل الشك والظن معاً، فأخراج الظن منها مما لا وجه له أصلاً، انتهى كلامه.

استظهار ذلك
من كلام الشهيد
في الذكرى

ويمكن استظهار ذلك من الشهيد عليه السلام في الذكرى حيث ذكر أن:
قولنا: «اليقين لا ينقضه الشك»، لا نعني به اجتماع اليقين والشك، بل المراد أن اليقين الذي كان في الزمن الأول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني، لأصالة بقاء ما كان، فيؤول إلى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد، فيرجح الظن عليه، كما هو مطرد في العبادات (٢)، انتهى كلامه.

ومراده من الشك مجرد الاحتمال (٣)، بل ظاهر كلامه أن المناط في

(١) وهو ارتفاع الحالة السابقة. والمراد من الشك هنا الوهم المقابل للظن الحاصل معه، لا ما يتساوى معه الطرفان الذي يمتنع اجتماعه مع الظن، كما لا يخفى.
(٢) الذي يظهر من بعض أعظم المحشين عليه السلام أن مراده الإشارة إلى حجية الظن في عدد الركعات وفي الأفعال.

(٣) إذاً كان الشك بمعنى تساوى الطرفين لا يجتمع مع الظن، وحينئذٍ فيكون مشعراً أو ظاهراً في اعتبار كون الاحتمال موهوماً.

لكن يأتي من المصنف عليه السلام في التنبيه الثاني عشر دفع ذلك أيضاً بما حاصله: أن كون الاحتمال موهوماً إنما هو بملاحظة جريان أصالة بقاء ما كان، وأما مع قطع النظر عن ذلك فلا ملزم بكونه موهوماً، وحينئذٍ فلا يكون مراد الشهيد اعتبار الظن الشخصي في المقام، لإمكان حصول الظن بانتقاض الحالة السابقة، إلا أنه بملاحظة

اعتبار الاستصحاب من باب أخبار عدم نقض اليقين بالشك، هو الظن أيضاً (١)، فتأمل.

أصالة بقاء ما كان يظن ببقائها. فراجع، وتأمل.

(١) يعني: أنه يظهر من كلام الشهيد اعتبار الظن في جريان الاستصحاب حتى بناء على كونه حكماً تعبدياً مأخوذاً من الأخبار.

وكان وجهه تعبير الشهيد عليه السلام بعبارة النصوص بدعوى ظهوره في أخذه منها.

وقد عرفت الإشكال في ذلك في الأمر الأول.

خصوصاً مع قول الشهيد: «قولنا: اليقين...» حيث لم ينسب العبارة للنصوص، بل ظاهره نسبتها للعلماء أو له عليه السلام، كما نبه إلى ذلك بعض أعظم المحشين عليه السلام.

الخامس

تقوم
الاستصحاب
بأمرين:
اليقين بالحدوث،
والشك في البقاء

أن المستفاد من تعريفنا السابق - الظاهر في استناد الحكم بالبقاء إلى مجرد الوجود السابق - أن الاستصحاب يتقوم بأمرين:
أحدهما: وجود الشيء في زمان، سواء علم به في زمان (١) وجوده أم لا.

نعم، لا بد من إحراز ذلك حين إرادة الحكم بالبقاء بالعلم أو الظن المعبر (٢)، وأما مجرد الاعتقاد بوجود شيء في زمان مع زوال ذلك الاعتقاد

-
- (١) تقدم أن موضوع الاستصحاب ليس مجرد وجود الشيء في زمان، بل العلم به، فالعلم مأخوذ في موضوع حكم الاستصحاب، لا طريق محرز لموضوعه.
- (٢) الاكتفاء بالظن المعبر بناء على مختار المصنف من كون الموضوع هو الثبوت الواقعي والعلم طريقي لا غير واضح الوجه، لما سبق في أول الكتاب من قيام الامارات مقام القطع الطريقي بلا اشكال.
- وأما بناءً على ما ذكرناه من كون العلم مأخوذاً في موضوع الاستصحاب. فقد أطل المتأخرون عن المصنف رحمته في توجيهه.

في زمان آخر (١)، فلا يتحقق معه الاستصحاب الاصطلاحي وإن توهم بعضهم: جريان عموم (لا تنقض) فيه، كما سننبه عليه (٢).

والثاني: الشك في وجوده في زمان لاحق عليه، فلو شك في زمان سابق عليه فلا استصحاب، وقد يطلق عليه الاستصحاب القهقري (٣) مجازاً (٤).

الاستصحاب
القهقري

ثم المعتبر هو الشك الفعلي (٥) الموجود حال الالتفات إليه، أما لو لم

المعتبر هو
الشك الفعلي

ولعل الوجه فيه: ظهور الأدلة الشرعية في إمضاء القضية الارتكازية للاستصحاب، وموضوع القضية الارتكازية ليس هو العلم بما هو صفة خاصة، بل بما هو حجة، فيقوم مقامه سائر الحجج المجعولة للشارع، على ما سبق الكلام فيه في أوائل الكتاب. فلاحظ.

(١) وهو المعبر عنه بقاعدة الشك المساوي.

(٢) يأتي الكلام في القاعدة في الرواية الرابعة من روايات الاستصحاب، وفي الشرط الثاني من شروط الاستصحاب في مباحث الخاتمة.

(٣) وكأن أصالة عدم النقل عند الشك فيه مبنية عليه. وإن كان التحقيق أنها كسائر الأصول اللفظية ليست مبنية على الاستصحاب التعبدي، بل هي أصل عقلائي قائم بنفسه. يأتي التعرض على ذلك في آخر التنبيه السابع من تنبيهات الاستصحاب.

(٤) المجازية بلحاظ المعنى الاصطلاحي، والا فالجميع مناسب للمعنى اللغوي. فلاحظ.

(٥) لظهور الأدلة فيه، كما في جميع العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام، لظهورها في الموضوعات الحقيقية الفعلية لا التقديرية.

ومنه يظهر أن اليقين المعتبر هو الفعلي أيضاً لا التقديري، بناءً على ما سبق منا

يلتفت فلا استصحاب وإن فرض الشك فيه على فرض الالتفات.
فالمتيقن للحدث إذا التفت إلى حاله في اللاحق فشك، جرى
الاستصحاب في حقه، فلو غفل عن ذلك وصلى بطلت صلاته، لسبق
الأمر بالطهارة (١)، ولا يجري في حقه حكم الشك في الصحة بعد
الفراغ عن العمل، لأن مجراه الشك الحادث بعد الفراغ، لا الموجود من
قبل (٢).

نعم، لو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث وصلى، ثم التفت وشك
في كونه محدثاً حال الصلاة أو متطهراً، جرى في حقه قاعدة الشك بعد
الفراغ، لحدوث الشك بعد العمل وعدم وجوده قبله حتى يوجب الأمر
بالطهارة (٣) والنهي عن الدخول فيه بدونها.

من أخذه في موضوع الاستصحاب.

(١) هذا لا يصلح تعليلاً لإعادة بعد فرض كون الأمر بالطهارة ظاهرياً
استصحابياً متقوماً بالشك واليقين، فمع ارتفاعها بالغفلة حين الصلاة يرتفع الأمر
المذكور، ولا وجه لتأثيره، كما أوضحناه في شرح الكفاية.

مع أن الاستصحاب لو جرى مع الغفلة كفت قاعدة الفراغ في الحكومة
عليه لو فرض جريانها، كما يأتي في صورة عدم الالتفات إلا بعد الفراغ من الصلاة،
فالعمدة ما يأتي من منع جريانها، فلا يخرج عن مقتضى استصحاب الحدث الجاري
بعد الفراغ.

(٢) لقصور أدلة قاعدة الفراغ عن شموله. وقد عرفت أن هذا هو العمدة
في بطلان الصلاة في محل الكلام.

(٣) عرفت أنه لا أثر للأمر بالطهارة مع الغفلة عنه حين الصلاة. فالعمدة في

نعم، هذا الشك اللاحق يوجب الإعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة، لولا حكومة (١) قاعدة الشك بعد الفراغ عليه، فافهم.

الفرق بين هذا الفرع وسابقه جريان قاعدة الفراغ فيه دون الفرع السابق. ومنه يظهر أنه لا وجه لما ذكره المصنف رحمته من تفريع الفرق بين الفرعين على عدم عموم موضوع الاستصحاب للشك التقديري واختصاصه بالشك الفعلي. (١) يأتي الكلام فيها في الشرط الثالث لجريان الاستصحاب في مباحث الخاتمة.

السادس

تقسيم
الاستصحاب
من وجوه:

في تقسيم الاستصحاب إلى أقسام، ليعرف أن الخلاف في مسألة
الاستصحاب في كلها أو في بعضها، فنقول:
إن له تقسيماً باعتبار المستصحب.
وآخر: باعتبار الدليل الدال عليه (١).
وثالثاً: باعتبار الشك المأخوذ فيه.

(١) يعني: على المستصحب، لا على الاستصحاب، إذ سيأتي الفرق من حيث
كون الدليل الدال على المستصحب اجماعاً أو حكماً عقلياً وغير ذلك.

[تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب]

تقسيمه باعتبار
المستصحب

أما بالاعتبار الأول فمن وجوه:
الوجه الأول:

من حيث إن المستصحب قد يكون أمراً وجودياً - كوجوب شيء أو
طهارة شيء أو رطوبة ثوب أو نحو ذلك - وقد يكون عدمياً.
وهو على قسمين:

المستصحب
إمّا وجودي
وإمّا عدمي

أحدهما: عدم اشتغال الذمة بتكليف شرعي، ويسمى عند بعضهم
بـ(البراءة الأصلية) و(أصالة النفي).

والثاني: غيره، كعدم نقل اللفظ عن معناه، وعدم القرينة، وعدم
موت زيد ورطوبة الثوب وحدث موجب الوضوء أو الغسل، ونحو
ذلك.

ولا خلاف في كون الوجودي محل النزاع.

وأما العدمي، فقد مال الأستاذ رحمته إلى عدم الخلاف فيه، تبعاً لما حكاه
عن استاذة السيد صاحب الرياض رحمته: من دعوى الإجماع على اعتباره في
العدميات. واستشهد على ذلك - بعد نقل الإجماع المذكور - باستقرار

كلام شريف
العلماء في
خروج العدميات
من محل النزاع

سيرة العلماء على التمسك بالأصول العدمية، مثل: أصالة عدم القرينة والنقل والاشترار وغير ذلك، وبنائهم هذه المسألة (١) على كفاية العلة المحدثه للإبقاء (٢).

أقول: ما استظهره ﷺ لا يخلو عن تأمل:

المناقشة فيما أفاده
شريف العلماء

أما دعوى الإجماع، فلا مسرح لها في المقام مع ما سيمر بك من تصريحات كثير بخلافها، وإن كان يشهد لها ظاهر التفتازاني في شرح الشرح، حيث قال: «إن خلاف الحنفية المنكرين للاستصحاب إنما هو في الإثبات دون النفي الأصلي» (٣).

قيام السيرة على
التمسك بالأصول
الوجودية
والعدمية في
باب الألفاظ

وأما سيرة العلماء، فقد استقرت في باب الألفاظ على التمسك

(١) يعني: مسألة حجية الاستصحاب.

(٢) يعني: انهم بنوا مسألة حجية الاستصحاب على النزاع في البقاء هل يحتاج إلى علة مستقلة، أو يكفي فيه علة الحدوث، فعلى الأول لا يكون الاستصحاب حجة وعلى الثاني يكون حجة، ومن الظاهر أن هذا يقتضي الاتفاق على حجية الاستصحاب في العدميات، لعدم الإشكال في أنه يكفي في استمرار العدم عدم العلة المحدثه له. فلاحظ.

(٣) فإنه دال على أن الحنفية متفقون مع غيرهم في حجية الاستصحاب في النفي الأصلي.

لكن هذا قد يظهر منه اتفاق الحنفية مع غيرهم في جريان الاستصحاب في البراءة الأصلية لا في مطلق العدميات.

مع أنه مختص بالحنفية ولا يدل على عدم خلاف غيرهم في الاستصحاب النفي الأصلي فصلا عن غيره من العدميات.

بالأصول الوجودية (١) والعدمية كليهما.

قال الوحيد البهبهاني في رسالته الاستصحابية - بعد نقل القول بإنكار اعتبار الاستصحاب مطلقاً عن بعض، وإثباته عن بعض، والتفصيل عن بعض آخر - ما هذا لفظه:

كلام الوحيد
البهبهاني في ذلك

لكن الذي نجد من الجميع - حتى من المنكر مطلقاً - أنهم يستدلون بأصالة عدم النقل، فيقولون: الأمر حقيقة في الوجوب عرفاً، وكذا لغة، لأصالة عدم النقل، ويستدلون بأصالة بقاء المعنى اللغوي، فينكرون الحقيقة الشرعية، إلى غير ذلك، كما لا يخفى على المتبع، انتهى.

وحيثُذ، فلا شهادة في السيرة الجارية في باب الألفاظ على خروج العدميات.

وأما استدلالهم على إثبات الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثر (٢) الظاهر الاختصاص (٣) بالوجودي - فمع أنه معارض

ما يظهر منه
الاختصاص
بالوجوديات
ومناقشته

(١) كأصالة بقاء المعنى اللغوي، على ما يأتي في كلام الوحيد البهبهاني رحمته.

(٢) لا يخفى أن قصور الدليل عن الدعوى لا يدل على خصوص الدعوى وعدم عمومها، إلا أن الذي تقدم الاستشهاد به على اختصاص النزاع بالوجوديات. ليس هو الاستدلال على الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثر، بل هو بناؤهم الكلام في حجية استصحاب على النزاع في كفاية العلة المحدثه للإبقاء، وظاهر ذلك انحصار الدليل بذلك، وهو مستلزم للاتفاق في العدميات. فلاحظ.

(٣) يعني: في اختصاص النزاع بالوجودي مع كون جريان الاستصحاب في العدمي متفقاً عليه.

باختصاص بعض أدلتهم الآتية بالعدمي (١)، وأنه يقتضي أن يكون النزاع مختصاً بالشك من حيث المقتضي لا من حيث الرفع (٢) - يمكن توجيهه: بأن الغرض الأصلي هنا لما كان هو التكلم في الاستصحاب الذي هو من أدلة الأحكام الشرعية، اكتفوا بذكر ما يثبت الاستصحاب الوجودي (٣). مع أنه يمكن أن يكون الغرض تميم المطلب في العدمي بالإجماع المركب، بل الأولوية، لأن الوجود إذا لم يحتج في بقاءه إلى المؤثر فالمعدوم كذلك بالطريق الأولى.

نعم، ظاهر عنوانهم للمسألة بـ (استصحاب الحال)، وتعريفهم له، ظاهر الاختصاص بالوجودي، إلا أن الوجه فيه: بيان الاستصحاب الذي هو من الأدلة الشرعية للأحكام، ولذا عنونه بعضهم - بل الأكثر - بـ (استصحاب حال الشرع).

ومما ذكرنا يظهر عدم جواز الاستشهاد على اختصاص محل النزاع بظهور قولهم في عنوان المسألة: (استصحاب الحال)، في الوجودي، وإلا لدل تقييد كثير منهم العنوان بـ (استصحاب حال الشرع)، على اختصاص

(١) وهو ظاهر في وقوع النزاع فيه إذ لو كان اتفاقاً لم يحتج إلى الاستدلال

فتأمل.

(٢) إذ استغناء الباقي عن المؤثر لا ينافي احتمال المانع، فلا بد من فرض المفروغية عن جريان الاستصحاب في الشك في المانع، كي ينفع استصحاب الأمر الوجودي بناءً على استغناء الباقي عن المؤثر. فلاحظ.

(٣) لكن الاستصحاب العدمي مما ينفع في الأحكام الشرعية أيضاً

كاستصحاب البراءة الأصلية.

النزاع بغير الامور الخارجية.

ومن يظهر منه دخول العدميات في محل الخلاف الوحيد البهبهاني فيما تقدم منه، بل لعله صريح في ذلك بملاحظة ما ذكره قبل ذلك في تقسيم الاستصحاب (١).

وأصرح من ذلك في عموم محل النزاع، استدلال النافين في كتب الخاصة والعامّة: بأنه لو كان الاستصحاب معتبراً لزم ترجيح بينة النافي، لاعضاده بالاستصحاب، واستدلال المشبتين - كما في المنية - : بأنه لو لم يعتبر الاستصحاب لانسد باب استنباط الأحكام من الأدلة، لتطرق احتمالات فيها لا تندفع إلا بالاستصحاب (٢).

ومن أنكر الاستصحاب في العدميات صاحب المدارك، حيث أنكر اعتبار استصحاب عدم التذكية الذي تمسك به الأكثر لنجاسة الجلد المطروح (٣).

(١) قال بعض أعظم المحشين رحمته: «لأنه قسم الاستصحاب قبل الكلام المذكور إلى أقسام عديدة منها التقسيم باعتبار كون المستصحب وجودياً وعدمياً، فنسب انكار اعتباره مطلقاً بعده إلى جماعة».

(٢) فإن الاستصحاب المنافي للاحتتمالات المذكورة هو الاستصحاب العدمي، كأصالة عدم القرينة وعدم التخصيص وغير ذلك.

(٣) قال بعض أعظم المحشين رحمته: «حكى الاستاذ العلامة أنه علل انكار الاستصحاب المذكور بوجهين: احدهما: المنع من اعتبار الاستصحاب مطلقاً ثانيهما: معارضته باستصحاب عدم موت الحنف. فكلامه صريح في المنع عن اعتبار الاستصحاب حتى في العدميات».

التبع يشهد بعدم
خروج العدميات
عن محل النزاع

وبالجملـة: فالظاهر أن التبع يشهد بأن العدميات ليست خارجة عن محل النزاع، بل سيجيء - عند بيان أدلة الأقوال - أن القول بالتفصيل بين العدمي والوجودي - بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن - وجوده بين العلماء لا يخلو من إشكال، فضلا عن اتفاق النافين عليه، إذ ما من استصحاب وجودي إلا ويمكن معه فرض استصحاب عدمي يلزم (١) من الظن به الظن بذلك المستصحب الوجودي، فيسقط فائدة نفي اعتبار الاستصحابات الوجودية. وانتظر لتام الكلام.

ومما يشهد بعدم الاتفاق في العدميات: اختلافهم في أن النافي يحتاج إلى دليل أم لا؟ فلاحظ ذلك العنوان تجده شاهد صدق على ما ادعينا.

ظاهر جماعة
خروج بعض
العدميات
عن محل النزاع

نعم، ربما يظهر من بعضهم خروج بعض الأقسام من العدميات من محل النزاع، كاستصحاب النفي المسمى بـ(البراءة الأصلية)، فإن المصرح به في كلام جماعة - كالمحقق والعلامة والفاضل الجواد - : الإطباق على العمل عليه. وكاستصحاب عدم النسخ، فإن المصرح به في كلام غير واحد - كالمحدث الأسترابادي والمحدث البحراني - : عدم الخلاف فيه، بل مال الأول إلى كونه من ضروريات الدين، وألحق الثاني بذلك استصحاب عدم المخصص والمقيد.

(١) يعني: وحيث فرض أن الاستصحاب من الامارات وكانت الامارات حجة في لوازم مؤدياتها تعين البناء على اثبات مضمون الاستصحاب الوجودي لملازمته للاستصحاب العدمي فلا أثر لانكار حجية الاستصحاب الوجودي مع الاعتراف بجريان الاستصحاب العدمي. ويأتي تمام الكلام في ذلك في محله.

والتحقيق: أن اعتبار الاستصحاب - بمعنى التعويل في تحقق شيء في الزمان الثاني على تحققه في الزمان السابق عليه - مختلف فيه، من غير فرق بين الوجودي والعدمي. نعم، قد يتحقق في بعض الموارد قاعدة أخرى توجب الأخذ بمقتضى الحالة السابقة، كـ (قاعدة قبح التكليف من غير بيان) (١)، أو (عدم الدليل دليل العدم) (٢)، أو (ظهور الدليل الدال على الحكم في استمراره أو عمومته أو إطلاقه) (٣)، أو غير ذلك، وهذا لا ربط له باعتبار الاستصحاب.

ثم إننا لم نجد في أصحابنا من فرق بين الوجودي والعدمي. نعم، حكى شارح الشرح هذا التفصيل عن الحنفية.

الوجه الثاني:

أن المستصحب قد يكون حكماً شرعياً، كالطهارة المستصحبة (٤)

المستصحب إما حكم شرعي وإما من الأمور الخارجية

(١) التي مقتضاها البناء على البراءة الأصلية.

(٢) التي قد يتمسك بها للبراءة الأصلية، خصوصاً في المسائل التي تعم بها البلوى، لكنها حينئذٍ من الأدلة لا من الأصول.

(٣) التي يرفع اليد بها عن احتمال النسخ والتخصيص والتقييد. ومنه يظهر أن الأصول المذكورة لا تبني على الاستصحاب المصطلح، بل هي أصول عقلانية لا تدخل للاستصحاب فيها بوجه، ولذا اتفقوا عليها مع خلافهم في الرجوع للاستصحاب، أمكن التمسك بها في نفس دليل الاستصحاب، مع أنها لو كانت مبنية عليه لكان التمسك بها فيه دورياً. فلاحظ.

(٤) بناءً على ما هو الظاهر من أنها من الأحكام الشرعية، لا الامور الواقعية التي كشف عنها الشارع الاقدس، وكذا الحال في النجاسة.

بعد خروج المذي، والنجاسة المستصحبة بعد زوال تغير المتغير بنفسه (١)، وقد يكون غيره، كاستصحاب الكرية، والرطوبة، والوضع الأول عند الشك في حدوث النقل أو في تأريخه.

وقوع الخلاف
في كليهما

والظاهر بل صريح جماعة وقوع الخلاف في كلا القسمين.

نعم، نسب إلى بعض التفصيل بينهما بإنكار الأول والاعتراف بالثاني، ونسب إلى آخر العكس، حكاها الفاضل القمي في القوانين.

للحكم الشرعي
إطلاقان:
١- الحكم الكلي
٢- ما يعم
الحكم الجزئي

وفيه نظر، يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعي وغيره، فنقول: الحكم الشرعي يراد به تارة الحكم الكلي الذي من شأنه أن يؤخذ من الشارع، كطهارة من خرج منه المذي أو نجاسة ما زال تغيره بنفسه، واخرى يراد به ما يعم (٢) الحكم الجزئي الخاص في الموضوع الخاص، كطهارة هذا الثوب ونجاسته، فإن الحكم بهما - من جهة عدم ملاقاته للنجس أو ملاقاته - ليس وظيفة للشارع. نعم، وظيفته إثبات الطهارة كلية لكل شيء شك في ملاقاته للنجس وعدمها (٣).

إنكار الأخباريين
جريان
الاستصحاب
في الحكم
بالإطلاق الأول

وعلى الإطلاق الأول جرى الأخباريون، حيث أنكروا اعتبار الاستصحاب في نفس أحكام الله تعالى، وجعله الأستر ابادي من أغلاط

اللهم إلا أن يكون مرادهم من الحكم الشرعي ما يعم ذلك.

(١) يعني: النجاسة المستصحبة في الماء المتغير بالنجاسة الذي زال تغير من قبل نفسه.

(٢) يعني: ما يعم الحكم الكلي والحكم الجزئي الخاص.

(٣) الذي هو مفاد أصالة الطهارة. لكنه حكم ظاهري لا يراد استصحابه.

من تأخر عن المفيد، مع اعترافه باعتبار الاستصحاب في مثل طهارة الثوب ونجاسته وغيرهما مما شك فيه من الأحكام الجزئية لأجل الاشتباه في الامور الخارجية.

وصرح المحدث الحر العاملي: بأن أخبار الاستصحاب لا تدل على اعتباره في نفس الحكم الشرعي، وإنما تدل على اعتباره في موضوعاته ومتعلقاته.

والأصل في ذلك عندهم: أن الشبهة في الحكم الكلي لا مرجع فيها إلا الاحتياط (١) دون البراءة أو الاستصحاب، فإنهما عندهم مختصان بالشبهة في الموضوع.

وعلى الإطلاق الثاني (٢) جرى بعض آخر.

قال المحقق الخوانساري في مسألة الاستنجاء بالأحجار:

وينقسم الاستصحاب إلى قسمين، باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه إلى شرعي وغيره.

ومثل للأول بنجاسة الثوب أو البدن، وللثاني برطوبته، ثم قال: ذهب بعضهم إلى حجيته بقسميه، وبعضهم إلى حجية القسم الأول فقط، انتهى.

إذا عرفت ما ذكرناه، ظهر أن عد القول بالتفصيل بين الأحكام

تقسيم المحقق
الخوانساري
الاستصحاب
في الحكم
بالإطلاق الثاني

(١) هذا مختص عندهم بالشبهة التحريمية، أما الشبهة الوجوبية فلا يقول بوجود الاحتياط فيها الا نادر، كما سبق في محله.

(٢) يعني: الذي يراد بالحكم الشرعي فيه ما يعم الكلي والجزئي.

الشرعية والامور الخارجية قولين متعاكسين ليس على ما ينبغي، لأن المراد بالحكم الشرعي:

إن كان هو الحكم الكلي الذي أنكره الأخباريون فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه ونفيه في غيره (١)، فإن ما حكاه المحقق الخوانساري واستظهره السبزواري هو اعتباره في الحكم الشرعي بالإطلاق الثاني الذي هو أعم من الأول.

وإن اريد بالحكم الشرعي الإطلاق الثاني الأعم، فلم يقل أحد باعتباره في غير الحكم الشرعي وعدمه في الحكم الشرعي، لأن الأخباريين لا ينكرون الاستصحاب في الأحكام الجزئية (٢).

الأقوى في حجة
الاستصحاب من
حيث هذا التقسيم

ثم إن المحصل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين في هذا التقسيم ثلاثة:

الأول: اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقاً (٣) - جزئياً كان كنجاسة الثوب، أو كلياً كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير - وهو

(١) لأن القائل بنفيه في غير الحكم الشرعي يريد به نفيه في الموضوع الخارجي، لا الحكم الجزئي.

(٢) والحاصل ان الحكم الشرعي الجزئي يتفق الطرفان على جريان الاستصحاب فيه ويتعاكسان في الحكم الكلي والموضوع الخارجي لا غير، فليس التعاكس بين القولين تاماً بل ناقصاً.

(٣) يعني دون الأمور الخارجية. وهذا القول هو الذي جعله المصنف قوله القول الرابع من الأقوال في الاستصحاب فيما يأتي.

الظاهر مما حكاه المحقق الخوانساري (١).

الثاني: اعتباره في ما عدا الحكم الشرعي الكلي وإن كان حكما جزئيا، وهو الذي حكاه في الرسالة الاستصحابية عن الأخباريين (٢).

الثالث: اعتباره في الحكم الجزئي دون الكلي ودون الامور الخارجية (٣)، وهو الذي ربما يستظهر مما حكاه السيد شارح الوافية عن المحقق الخوانساري في حاشية له على قول الشهيد قده في تحريم استعمال الماء النجس والمشتبه.

الوجه الثالث:

من حيث إن المستصحب قد يكون حكما تكليفيا، وقد يكون وضعيا شرعيا كالأسباب والشروط والموانع.

وقد وقع الخلاف من هذه الجهة، ففصل صاحب الوافية بين التكليفي وغيره، بالإنكار في الأول دون الثاني.

وإنما لم ندرج هذا التقسيم في التقسيم الثاني مع أنه تقسيم لأحد قسميه (٤)، لأن ظاهر كلام المفصل المذكور وإن كان هو التفصيل

المستصحب إما حكم تكليفي وإما حكم وضعي

القول بالتفصيل بين التكليفي وغيره

(١) يعني: في كلامه السابق. وقد سبق أن السبزواري قد استظهر القول المذكور.

(٢) وهو الذي جعله المصنف قده فيما يأتي القول الخامس من الأقوال في الاستصحاب بعد استثناء أصالة عدم النسخ.

(٣) وهو الذي جعله المصنف قده فيما يأتي القول السادس من الأقوال في الاستصحاب.

(٤) وهو الحكم الشرعي.

بين الحكم التكليفي والوضعي، إلا أن آخر كلامه ظاهر في إجراء الاستصحاب في نفس الأسباب والشروط والموانع (١)، دون السببية والشرطية والمانعية (٢)، وسيوضح ذلك عند نقل عبارته عند التعرض لأدلة الأقوال.

(١) التي هي قد تكون من الأمور الخارجية.

(٢) التي هي من الأحكام الوضعية.

[تقسيم الاستصحاب باعتبار دليل المستصحب]

وأما بالاعتبار الثاني (١)، فمن وجوه أيضاً:
أحدها:

من حيث إن الدليل المثبت للمستصحب إما أن يكون هو الإجماع، وإما أن يكون غيره. وقد فصل بين هذين القسمين الغزالي، فأنكر الاستصحاب في الأول. وربما يظهر من صاحب الحقائق - فيما حكي عنه في الدرر النجفية - أن محل النزاع في الاستصحاب منحصر في استصحاب حال الإجماع. وسيأتي تفصيل ذلك عند نقل أدلة الأقوال إن شاء الله.

دليل المستصحب
إما الإجماع
وإما غيره

الثاني:

من حيث إنه قد يثبت بالدليل الشرعي، وقد يثبت بالدليل العقلي. ولم أجد من فصل بينهما، إلا أن في تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي - وهو الحكم العقلي المتوصل به إلى حكم شرعي - تأملاً، نظراً إلى أن الأحكام العقلية كلها مبينة مفصلة من حيث مناط الحكم (٢)،

المستصحب إما
يثبت بالدليل
العقلي وإما
بالدليل الشرعي

(١) يعني: تقسيم الاستصحاب باعتبار الدليل الدال على المستصحب.

(٢) إذ الحكم العقلي عبارة عن حكم الانسان نفسه ويمتنع جهل الحاكم

الإشكال في
الاستصحاب
مع ثبوت الحكم
بالدليل العقلي

والشك في بقاء المستصحب وعدمه لا بد وأن يرجع إلى الشك في موضوع الحكم، لأن الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن والقبح كلها راجعة إلى قيود فعل المكلف، الذي هو الموضوع. فالشك في حكم العقل حتى لأجل وجود الرافع لا يكون إلا للشك في موضوعه، والموضوع لا بد أن يكون محرزاً معلوم البقاء في الاستصحاب، كما سيجيء.

ولا فرق فيما ذكرنا، بين أن يكون الشك من جهة الشك في وجود الرافع، وبين أن يكون لأجل الشك في استعداد الحكم، لأن ارتفاع الحكم العقلي لا يكون إلا بارتفاع موضوعه، فيرجع الأمر بالأخرة إلى تبدل العنوان (١)، ألا ترى أن العقل إذا حكم بقبح الصدق الضار، فحكمه

بمناط حكمه.

(١) لكن المراد بالموضوع الذي يعتبر بقاؤه في الاستصحاب ليس هو العنوان المأخوذ في موضوع الحكم، بل معروض الحكم، بنحو يصدق كان هذا كذا فهو كما كان، سواء تبدل عنوانه أم لا كما سيأتي.

نعم تبدل العنوان إنما يوجب ارتفاع الموضوع إذا كان الموضوع أمراً كلياً احتمال كون العنوان قيداً له، كالصدق المقيد بعنوان الضار أما إذا كان أمراً خارجياً - كهند المعروضة لعنوان الزوجية - فتبدل عنوانه لا يستلزم ارتفاع الموضوع حتى يمتنع الاستصحاب، كما وهذا هو المعيار في جريان الاستصحاب في الأحكام المستفادة من الأدلة الشرعية أيضاً، على ما يأتي في محله إن شاء الله تعالى فلا فرق بين الأحكام المستفادة من الأدلة الشرعية والعقلية في ذلك.

ثم أنه قد تمتاز الأحكام المستفادة من الأدلة الشرعية بأنه قد يستفاد من دليلها أن بعض الخصوصيات والعناوين غير مقومة للموضوع الكلي، بل هي خارجة عنه وإن احتمال دخلها في الحكم، فلا يكون انخراهما موجباً لتبدل الموضوع حتى يمتنع

يرجع إلى أن الضار من حيث إنه ضار حرام، ومعلوم أن هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً، لأن قولنا: «المضر قبيح» حكم دائم لا يحتمل ارتفاعه أبداً، ولا ينفع في إثبات القبح عند الشك في بقاء الضرر.

ولا يجوز أن يقال: إن هذا الصدق (١) كان قبيحاً سابقاً فيستصحب

الاستصحاب، بخلاف الأحكام المستفادة من الأدلة العقلية فإنه لا يبعد كون جميع ما يؤخذ فيها قيوداً راجعة إلى الموضوع يكون انخراطها موجباً لتبدله، ولا أقل من احتمال ذلك فيمتنع الاستصحاب، إذ المعتبر فيه العلم ببقاء الموضوع ولا يكفي الشك.

وينحصر استصحابها بما إذا كان الحكم وارداً على الموضوع الخارجي الجزئي، لما ذكرنا.

لكن هذا فرض لا واقع له على الظاهر، لأن الأحكام العقلية لا تكون الا كلية لموضوعات كلية وبمناطات كلية.

ثم إنه يظهر من المصنف رحمته أن مناط الحكم العقلي - كالضرر في المثال السابق - هو موضوعه، فمع الشك فيه يشك في بقاء الموضوع، بخلاف مناط الحكم الشرعي المستفاد من الأدلة، فإنه قد يكون أمراً آخر غير الموضوع فالشك فيه لا يستلزم الشك في بقاء الموضوع وما ذكره من الفرق وإن كان قريباً جداً إلا أنه محتاج إلى التأمل.

(١) إن أريد به الإشارة إلى الصدق الخارجي المتشخص بوجوده فليس له حالة سابقة ولا أثر عملي لمعرفة حكمه، لوقوعه على كل حال.

وإن أريد الإشارة إلى كلي الصدق فليس هو موضوع الحكم الشرعي ولا العقلي، بل موضوعها خصوص الضار منه فلا يجرز انطباقه مع فرض الشك في الضرر، بل يعلم بعدم انطباقه مع العلم بعدم الضرر.

قبحه، لأن الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق، بل عنوان المضر، والحكم له مقطوع البقاء، وهذا بخلاف الأحكام الشرعية، فإنه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراماً، ولا يعلم أن المناط الحقيقي فيه باق في زمان الشك أو مرتفع (١) فيستصحب الحكم الشرعي (٢).

فإن قلت: على القول بكون الأحكام الشرعية تابعة للأحكام العقلية (٣)، فما هو مناط الحكم وموضوعه في الحكم

نعم لو كان المتعلق الأمور الجزئية الشخصية الجزئية التي لها نحو استقرار في الوجود فلا مانع من استصحاب حكمه مع تبدل عنوانه، لعدم كون العنوان مقوماً له، وقد ذكرنا قريباً عدم تحقق ذلك في متعلقات الأحكام العقلية. نعم سيأتي إمكان ذلك في غير متعلق التكليف كما في المكلف.

(١) بناءً على ما أشرنا إليه من عدم كون موضوع الحكم الشرعي هو مناطه، بل أمر آخر.

(٢) هذا مختص بما إذا ظهر من الدليل عدم أخذ الخصوصية التي يشك مع ارتفاعها في بقاء الحكم - قيداً في الموضوع وأنها على تقدير اعتبارها قيد للحكم لا غير. أما لو ظهر من الدليل أو احتمال كونها قيداً في الموضوع الكلي امتنع الاستصحاب لما أشرنا إليه ويأتي في محله إن شاء الله تعالى.

(٣) المراد بتبعية الأحكام الشرعية للأحكام العقلية هنا ليس بتبعيةها للأحكام العقلية الفعلية التي تكون دليلاً عليها - بناء على قاعدة الملازمة - كحرمة الظلم التابعة لحكم العقل فعلاً بقبحه المستدل عليها به.

وذلك لسوق هذا المطلب في مقام الأشكال على ما ذكره أخيراً من جريان الاستصحاب في الأحكام المستفادة من الأدلة الشرعية والفرق بينها وبين ما يستفاد من الأحكام العقلية كما سبق.

العقلي (١) بقبح هذا الصدق فهو المناط والموضوع في حكم الشرع بحرمة، إذ المفروض بقاعدة التطابق، أن موضوع الحرمة ومناطها هو بعينه موضوع القبح ومناطه.

قلت: هذا مسلم، لكنه (٢) مانع عن الفرق بين الحكم الشرعي

بل المراد هو تبعية الأحكام الشرعية المستفاد من الأدلة الشرعية للأحكام العقلية الشأنية التقديرية.

ومراده بذلك الإشارة إلى قاعدة تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد وكون الأحكام الشرعية الطافاً في الواجبات العقلية الراجعة إلى دعوى ان الحكم الشرعي لا يكون إلا بلحاظ المصالح والمفاسد الخفية التي لو اطلع العقل عليها لحكم على طبقها وعدم حكمه بها فعلاً إنما هو لعدم اطلاعه عليها.

إذا عرفت هذا فمراد المستشكل أنه لا فرق بين الأحكام الشرعية المستفاد من الأدلة الشرعية والأحكام الشرعية المستفاد من الأحكام العقلية في عدم جريان الاستصحاب، لأن ما هو الموضوع والمناط في الأحكام الشرعية المستفاد من الأدلة الشرعية هو الموضوع والمناط في الحكم العقلي لو فرض التفات العقل للمناط المذكور، فمع الشك في الحكم الشرعي للشك في مناطه لا مجال للاستصحاب، لعدم إحراز الموضوع في الحكم العقلي التقديري الذي حكم الشارع تبعاً له، فلا يحرز موضوع الحكم الشرعي أيضاً، كما سبق في الأحكام الشرعية المستفاد من الأحكام العقلية الفعلية.

(١) يعني التقديري الشأني.

(٢) يعني: أننا ذكر في الاشكال إنما يقتضي عدم الفرق بين الأحكام الشرعية المستفاد من الأحكام العقلية والأحكام المستفاد من الأدلة الشرعية في جريان الاستصحاب بناء على أن الاستصحاب من الأمارات الظنية، وذلك لأنه إذا شك في بقاء الحكم فقد شك في بقاء المناط، فإذا فرض حصول الظن من الاستصحاب

والعقلي من حيث الظن بالبقاء في الآن اللاحق (١)، لا من حيث جريان أخبار الاستصحاب وعدمه، فإنه تابع لتحقيق موضوع المستصحاب ومعرّضه بحكم العرف، فإذا حكم الشارع بحرمة شيء في زمان، وشك في الزمان الثاني، ولم يعلم أن المناط الحقيقي واقعا - الذي هو المناط والموضوع في حكم العقل (٢) - باق هنا أم لا، فيصدق هنا أن الحكم الشرعي الثابت لما هو الموضوع له في الأدلة الشرعية كان موجودا سابقا وشك في بقاءه (٣)، ويجري فيه أخبار الاستصحاب. نعم، لو علم مناظ

ببقاء المناظ والموضوع الواقعي لزم الظن ببقاء الحكم الشرعي سواء كان مستفاداً من الدليل الشرعي أم من الحكم العقلي، وإلا لم يحصل الظن في المقامين.

أما بناءً على أن الاستصحاب من الأصول التعبدية المستفادة من الأخبار فالوجه المذكور لا يمنع من الفرق بين الحكمين، وذلك لأن المعيار في التعبد الاستصحابي على بقاء الموضوع العرفي المستفاد للعرف من الأدلة لا على إحراز بقاء الموضوع والمناظ الواقعيين، فلو فرض الشك في المناظ مع إحراز الموضوع عرفاً أمكن الاستصحاب، بخلاف ما إذا كان الحكم الشرعي مستفاداً من الحكم العقلي فإن الموضوع فيه ليس الا الموضوع العقلي، وقد عرفت انه تابع للمناظ، فمع الشك في حصول المناظ يشك في الموضوع فيمتنع الاستصحاب.

هذا حاصل ما يقال في المقام، رجعنا فيه إلى ما ذكره بعض أعظم المحشين رحمهم الله في شرح كلام المصنف رحمهم الله الذي هو غامض جداً. فلاحظ.

(١) يعني: بناءً على كون الاستصحاب من الامارات الظنية.

(٢) يعني: حكم العقل الشأني والتقديري.

(٣) الضمير يرجع إلى الحكم الشرعي.

هذا الحكم وموضوعه المعلق عليه في حكم العقل (١) لم يجز الاستصحاب،
لما ذكرنا من عدم إحراز الموضوع.

ومما ذكرنا يظهر: أن الاستصحاب لا يجري في الأحكام العقلية (٢)،
ولا في الأحكام الشرعية المستندة إليها، سواء كانت وجودية أم عدمية،
إذا كان العدم مستندا إلى القضية العقلية (٣)، كعدم وجوب الصلاة مع

عدم جريان
الاستصحاب
في الأحكام
العقلية والشرعية
المستندة إليها

(١) بأن كان الحكم مستفاداً من الحكم العقلي الفعلي الذي سبق الكلام فيه
أول الأمر، أما لو استفيد من الأدلة الشرعية وعلم بموضوعه ومناطه الواقعي إلا
أنه شك في بقاء المناط وكان الموضوع العرفي محرزاً معلوم البقاء فلا مانع من جريان
الاستصحاب، لما عرفت من أن المدار فيه على إحراز الموضوع العرفي، لا الواقعي
التابع للمناط.

(٢) الوجه فيه - مضافاً إلى ما سبق - : أن دليل التعبد بالاستصحاب مختص
بالأحكام الشرعية وموضوعاتها، ولا يجري في غيرها كالأحكام العقلية.
ودعوى: أن الحكم العقلي موضوع للحكم الشرعي بناءً على الملازمة بين
الأحكام الشرعية والعقلية.

ممنوعة، لأن مجرد الملازمة بينهما لا يقتضي موضوعيته له، إذ المراد بالموضوع
ما أخذ في كبرى القضية الشرعية، والقضية العقلية لا دخل لها في موضوع القضية
الشرعية وإن كانت كاشفة عنها.

نعم قد يدعي جريان الاستصحاب لإحراز المناط في القضية العقلية المتبع
للحكم العقلي، بناءً على جريان الاستصحاب بحكم العقل.

لكنه استصحاب عقلي، وليس من الاستصحاب الشرعي الذي نحن بصدد.

(٣) عرفت أن المعيار في المنع من جريان الاستصحاب كون الموضوع أمراً
كلياً قابلاً للتقييد مع احتمال كون الخصوصية الزائلة قيده، فلو لم يكن كلياً بل

السورة على ناسيها، فإنه لا يجوز استصحابه بعد الالتفات (١)، كما صدر

جزئياً - كزيد - أو كان كلياً وعلم بعدم أخذ الخصوصية قيداً فيه فلا مانع من جريان الاستصحاب من دون فرق بين الحكم المستفاد من الأدلة الشرعية والعقلية.

(١) أشرنا إلى أن الخصوصية الزائلة إن لم يحتمل كونها قيداً في متعلق الحكم وإنما احتمل كونها شرطاً في الحكم مع إطلاق المتعلق فلا مانع من جريان الاستصحاب، وذلك كما يجري في الأحكام المستفادة من الأدلة الشرعية كذلك يجري في الأحكام المستفادة من الأحكام العقلية، ومن الظاهر أن النسيان ليس قيداً في السورة التي يسقط وجوبها، بل هو غاية ما يحتمل كونه شرطاً في سقوط وجوب السورة وحينئذٍ فإذا احتمل سقوط السورة حتى بعد الالتفات فلا مانع من استصحاب. عدم وجوبها وإن كان سقوطها حال النسيان مستفاداً من حكم العقل.

إن قلت: لما كان مناط حكم العقل هو قبح تكليف الناسي فمع فرض ارتفاع النسيان يعلم بارتفاع المناط، فيعلم بارتفاع حكم الشارع السابق.

نعم يحتمل حكم الشارع بالاجزاء بملاك آخر غير ملاك قبح تكليف الناسي وهو حكم شرعي تعبدي غير الحكم السابق فلا مجال لإحرازه بالاستصحاب، بل الأصل عدمه.

قلت: ارتفاع ملاك الحكم العقلي لا يستلزم ارتفاع الحكم الشرعي، لاحتمال بقائه بملاك آخر، وتعدد المناط لا يوجب تعدد الحكم حتى يمتنع الاستصحاب.

فالعمدة في منع الاستصحاب في المقام: أن المتيقن سابقاً حين النسيان ليس هو ارتفاع الوجوب واقعاً بل ظاهراً، وحينئذٍ فبعد انكشاف الحال وارتفاع النسيان يعلم بارتفاع الحكم الظاهري، لامتناع جعل الحكم الظاهري مع العلم بالحال، وإنما يحتمل الاجزاء واقعاً، وهو حكم جديد لا دليل على ثبوته، والأصل عدمه.

بل قد يقال: إن مقتضى إطلاق دليل الواجب التام بقاؤه ما لم يمثل سواء

من بعض من مال إلى الحكم بالإجزاء في هذه الصورة وأمثالها من موارد الأعدار العقلية الرافعة للتكليف مع قيام مقتضيه.

وأما إذا لم يكن العدم مستنداً إلى القضية العقلية، بل كان لعدم المقتضي وإن كان القضية العقلية موجودة أيضاً، فلا بأس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضية العقلية.

ومن هذا الباب استصحاب حال العقل، المراد به في اصطلاحهم استصحاب البراءة والنفى، فالمراد استصحاب الحال (١) التي يحكم

استصحاب حال
العقل لا يستند
إلى القضية العقلية

جاء بالناقص نسياناً أم لا، والاطلاق المذكور مانع من جريان استصحاب عدم وجوب المقام من حين النسيان، بناء على ما هو الظاهر من الرجوع في أمثال ذلك إلى عموم العام لا إلى استصحاب حكم المخصص، هذا مع قطع النظر عما عرفت من عدم جريان الاستصحاب ذاتاً. فتأمل جيداً.

(١) لكن حتى لو فرض كون مرادهم استصحاب الحال المستندة إلى العقل فلا مانع منه، لما أشرنا إليه من أن الحالة المتبدلة إذا كانت من طائفة على الأمر الجزئي المستقر في الوجود فتبدلها لا يوجب تعدد الموضوع، لعدم إمكان تقييد الجزئي بل ليس الموضوع إلا الأمر الواحد المعروف للحالتين المتبادلتين وهو في المقام ذات المكلف الذي سبق له عدم التمييز، ومن الظاهر أن عدم التمييز ليس من الحالات المأخوذة في نفس الفعل الذي يتمسك في نفي التكليف عنه بالبراءة الأصلية، حتى يمكن فرض كونه قيداً له، لأنه أمر كلي، بل في نفس المكلف لأن من شروط التكليف هو التمييز، وهو أمر لا يقبل التقييد، كما ذكرنا. فلاحظ.

ومن جميع ما سبق يظهر أن الخصوصية المحتملة دخلها ان احتمال أخذها في متعلق الحكم التكليفي وهو فعل المكلف الكلي امتنع الاستصحاب، وإن احتمل أخذها قيداً في الحكم كما هو مفاد القضية الشرطية أو في المكلف فلا مانع من

العقل على طبقها - وهو عدم التكليف - لا الحال المستندة إلى العقل، حتى يقال: إن مقتضى ما تقدم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية، وهي قبح تكليف غير المميز أو المعدوم.

ومما ذكرنا ظهر أنه لا وجه للاعتراض (١) على القوم - في تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفي والبراءة - بأن (٢) الثابت بالعقل قد يكون عديمياً وقد يكون وجودياً، فلا وجه للتخصيص، وذلك (٣) لما

الاستصحاب من دون فرق بين الأحكام المستفادة من الأدلة العقلية والشرعية. فتأمل. وقال بعض أعظم المحشين رحمته: «أما استدلال المثبتين فهو قولهم: إن المقتضى للحكم الأول موجود والعارض لا يصلح أن يكون رافعاً... إلى آخر ما سيجيء».

وأما استدلال النافين فهو أنه لو كان الاستصحاب حجة لكانت بنية النفي أولى لاعتزادها بالاستصحاب، بناء على ما استظهره الاستاذ العلامة من كون الشك في ارتفاع العدم من الشك في الرفع حسب ما سيجيء».

(١) قال في الفصول: «واعلم أنه ينقسم الاستصحاب باعتبار مورده إلى استصحاب حال العقل والمراد به كل حكم ثبت بالعقل سواء كان تكليفاً كالبراءة حال الصغر، وإباحة الأشياء الخالية عن إماراة المفسدة قبل الشرع وكتحريم التصرف في مال الغير... أو كان وضعياً... كشرطية العلم لثبوت التكليف... وعدم الزوجية وعدم الملكية الثابتين قبل تحقق موضوعهما وتخصيص جمع من الأصوليين لهذا القسم - أعني استصحاب حال العقل - بالمثال الأول - أعني البراءة الأصلية - مما لا وجه له...».

(٢) متعلق بقوله: «للاعتراض».

(٣) تعليل لقوله: «ومما ذكرنا ظهر...».

وحاصل ما ذكره رحمته أن هذا إنما يرد عليهم لو كان مرادهم من استصحاب

عرفت: من أن الحال المستند إلى العقل المنوط بالقضية العقلية لا يجري فيه الاستصحاب وجوديا كان أو عدميا، وما ذكره (١) من الأمثلة يظهر الحال فيها مما تقدم (٢).

الثالث:

أن دليل المستصحاب: إما أن يدل على استمرار الحكم إلى حصول رافع أو غاية (٣)، وإما أن لا يدل.

دليل المستصحاب
قد يدل على
الاستمرار
وقد لا يدل

حال العقل استصحاب الحال المستندة إلى العقل، وليس مرادهم ذلك، بل مرادهم استصحاب الحال المقارنة لحكم العقل، وحيثُذِّفَ بالتخصيص بالبراءة الأصلية في محله.

لكن حمل مرادهم على ذلك، واختصاص البراءة الأصلية به، كلاهما لا يخلو عن اشكال، ولا مجال لاطالة الكلام في ذلك وقد ذكر بعض أعظم المحشين رحمهم الله في المقام ما ينبغي مراجعته والتأمل فيه.

(١) يعني: المعارض وهو صاحب الفصول في كلامه المتقدم وغيره.

(٢) ظاهر كلامه امتناع الاستصحاب فيها لأنه من استصحاب الحال المستندة لحكم العقل، ولذا صح للقوم تخصيص استصحاب حال العقل بالبراءة الأصلية وذلك لا يخلو عن إشكال. فلاحظ.

(٣) يعني: فيكون مقتضى الدليل المذكور كون الحكم من شأنه البقاء لو لا الرفع. وقد يدعي أن منه جميع الأحكام الوضعية كالطهارة والنجاسة والزوجية وغيرها.

ثم إن الفرق بين الرفع والغاية أن الرفع يقتضي ارتفاع ما يكون من شأنه البقاء كالحادث الرفع للطهارة، والغاية ما ينتهي به الشيء ولو لانتفاء أحد مقتضيه.

لكن الظاهر عدم ارادته الفرق هنا، بل الغاية بمعنى الرفع لا بمعنى آخر.

وقد فصل بين هذين القسمين المحقق في المعارج، والمحقق الخوانساري في شرح الدروس، فأنكرا الحجية في الثاني واعترفا بها في الأول، مطلقاً كما يظهر من المعارج، أو بشرط كون الشك في وجود الغاية (١) كما يأتي من شارح الدروس.

وتحليل بعضهم - تبعاً لصاحب المعالم - : أن قول المحقق رَضِيَ اللهُ عَنْهُ موافق للمنكرين، لأن (٢) محل النزاع ما لم يكن الدليل مقتضياً للحكم في الآن

فلاحظ.

(١) يعني: لا في كون الشيء غاية ورافعاً بنحو الشبهة الحكمية، كما لو شك في كون الغسلة الواحدة رافعة للنجاسة.

(٢) حاصل مراده أن صاحب المعالم تحيل كون جريان الاستصحاب مع إحراز المقتضي والشك في الرافع اتفاقياً حتى عند المنكرين، وأن النزاع إنما هو في جريان الاستصحاب مع الشك في المقتضي لا غير. وحينئذ توجه عليه ما يأتي من الإشكال.

لكن لا يبعد - كما استظهر بعض أعظم المحشين رَضِيَ اللهُ عَنْهُ - أن يكون مراد صاحب المعالم حمل كلام المحقق على أن مراده من الحكم بالبقاء هو الحكم به للدليل الدال على الثبوت لا من جهة الاستصحاب، فيكون منكرًا لحجية الاستصحاب مطلقاً حتى مع إحراز المقتضي والشك في الرافع.

وإن شئت قلت: الدليل الدال على الثبوت تارة: يقتضي ثبوت الحكم الفعلي في جميع الأزمنة، فتكون نسبة الزمان الثاني إلى الدليل كنسبة الآن الأول، بحيث لو فرض دلالة الدليل على ارتفاع الحكم في الزمان الثاني كان منافياً للدليل الأول ومخصصاً له.

وأخرى: يقتضي ثبوت الحكم في الزمن الأول مع دلالة على أن الحكم من

اللاحق لولا الشك في الرفع. وهو (١) غير بعيد بالنظر إلى كلام السيد والشيخ وابن زهرة وغيرهم، حيث إن المفروض في كلامهم هو كون دليل الحكم في الزمان الأول قضية مهملة ساكنة (٢) عن حكم الزمان الثاني ولو مع فرض عدم الرفع.

إلا أن الذي يقتضيه التدبر في بعض كلماتهم - مثل: إنكار السيد لاستصحاب البلد المبني على ساحل البحر مع كون الشك فيه نظير الشك

شأنه الاستمرار لولا الرفع لاستمرار مقتضيه من دون دلالة على استمراره فعلاً، فلو فرض دلالة الدليل على ارتفاعه لم يكن منافياً للدليل الأول بوجه

وثالثة: يقتضي ثبوت الحكم في الزمن الأول مع السكوت عن الأزمنة اللاحقة فلا يقتضي ثبوت الحكم فعلاً ولا ثبوت مقتضيه فيها.

لا اشكال في عدم حمل كلام المحقق على الأخير، إلا أن ظاهر المصنف عليه السلام حمله على الثاني: ولذا نسب إليه التفصيل المذكور، ونسب إلى صاحب المعالم دعوى خروج الاستصحاب في الثاني عن محل النزاع، لأنه ادعى أن ما ذهب إليه المحقق راجع إلى قول المنكرين.

ولا يبعد أن يكون مراد صاحب المعالم حمل كلام المحقق على الأول الذي لا يكون البناء على البقاء فيه مبنياً على الاستصحاب، بل عملاً بنفس الدليل، فيكون منكراً للاستصحاب مطلقاً.

أما كلام المحقق فلا يخلو عن إجمال لظهور صدره وذيله فيما يظهر من صاحب المعالم، وظهور تمثيله فيما فهمه المصنف عليه السلام. فراجع كلامه وتأمل فيه.

(١) يعني: اختصاص النزاع بما إذا لم يجرز المقتضي، والاتفاق على جريان الاستصحاب مع إحراز المقتضي.

(٢) وهو الوجه الثالث الذي ذكرناه.

في وجود الرافع للحكم الشرعي، وغير ذلك مما يظهر للمتأمل، ويقتضيه الجمع بين كلماتهم وبين ما يظهر من بعض استدلال المثبتين (٣) والنافين -: هو عموم النزاع لما ذكره المحقق (٤)، فما ذكره في المعارج أخيراً ليس رجوعاً عما ذكره أولاً (٥)، بل لعله بيان لمورد تلك الأدلة التي ذكرها

(٣) لعله إشارة إلى ما سبق عنهم في الاستصحاب العدمي من استدلالهم بأنه لو لا الاستصحاب لما أمكن استنباط الأحكام من الأدلة، لتطرف احتمالات فيها لا تندفع إلا بالاستصحاب بدعوى أن أكثر تلك الاحتمالات راجعة إلى الشك في الرافع.

وقال بعض أعظم المحشين رحمته: «أما استدلال المثبتين فهو قولهم: إن مقتضى للحكم الأول موجود والعارض لا يصلح أن يكون رافعاً... إلى آخر ما سيجيء». وأما استدلال النافين فهو أنه لو كان الاستصحاب حجة لكانت بينة النفي أولى لاعتزادها بالاستصحاب بناء على ما استظهره الاستاذ العلامة من كون الشك في ارتفاع العدم من الشك في الرافع حسبما سيجيء».

(٤) وهو الشك في الرافع. وقد أراد بهذا ردّ ما نسبته إلى المعالم من الاتفاق حتى من المنكرين على جريان الاستصحاب في الشك في الرافع. وقد عرفت الكلام فيه.

(٥) تعريض بصاحب المعالم حيث قال بعد الاستدلال بوجوه أربعة لجريان الاستصحاب: «فاعلم ان المحقق ذكر في أول كلامه ان العمل بالاستصحاب محكي عن المفيد رحمته، وقال: انه المختار، واحتج له بهذه الوجوه الأربعة، ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها، وقال بعد ذلك: والذي نختاره نحن أن ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم...» ثم نقل الكلام المتضمن للتفصيل الذي سبق عن المحقق وسبق الكلام فيه ثم قال: «وهذا الكلام جيد، لكنه عند التحقيق رجوع عما اختاره أولاً، ومصير إلى القول الآخر... فكأنه رحمته استشعر ما يرد على احتجاجه من المناقشة

لاعتبار الاستصحاب (١)، وأنها لا تقتضي اعتباراً أزيد من مورد يكون
الدليل فيه مقتضياً للحكم مطلقاً ويشك في رافعه.

فاستدرك بهذا الكلام...».

(١) وهي الوجوه الأربعة التي ذكرها في المعالم.

[تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك المأخوذ فيه]

وأما باعتبار (٢) الشك في البقاء، فمن وجوه أيضاً:
أحدها:

منشأ الشك إما
اشتباه الأمر
الخارجي
وإما اشتباه
الحكم الشرعي

من جهة أن الشك قد ينشأ من اشتباه الأمر الخارجي - مثل: الشك في حدوث البول، أو كون الحادث بولاً أو ودياً - ويسمى بالشبهة في الموضوع، سواء كان المستصحب حكماً شرعياً جزئياً كالطهارة في المثالين (٣)، أم موضوعاً كالرطوبة والكرية ونقل اللفظ عن معناه الأصلي، وشبه ذلك. وقد ينشأ من اشتباه الحكم الشرعي الصادر من الشارع، كالشك في بقاء نجاسة المتغير بعد زوال تغيره، وطهارة المكلف بعد حدوث المذي منه، ونحو ذلك.

دخول القسمين
في محل النزاع

والظاهر دخول القسمين في محل النزاع، كما يظهر من كلام المنكرين، حيث ينكرون (٤) استصحاب حياة زيد بعد غيبته عن النظر، والبلد المبني

(٢) يعني: وأما تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك في البقاء.

(٣) هذا لو أريد استصحاب الطهارة، أما لو أريد استصحاب عدم خروج البول فالمستصحب موضوع أيضاً.

(٤) مع ان الاستصحاب في امثال ذلك موضوعي لا حكمي.

على ساحل البحر (١)، ومن كلام المثبتين حيث يستدلون بتوقف نظام معاش الناس ومعادهم على الاستصحاب (٢).

ويحكي عن الأخباريين اختصاص الخلاف بالثاني، وهو الذي صرح به المحدث البحراني، ويظهر من كلام المحدث الأسترابادي، حيث قال في فوائده:

المحكي عن
الأخباريين
اختصاص النزاع
بالشبهة الحكمية

اعلم أن للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الامة، بل أقول: اعتبارهما من ضروريات الدين.

كلام المحدث
الاسترآبادي في
الفوائد المدنية

إحدهما: أن الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا ﷺ إلى أن يجيء ناسخه.

الثانية: أنا نستصحب كل أمر من الامور الشرعية - مثل: كون الرجل مالك أرض، وكونه زوج امرأة، وكونه عبد رجل، وكونه على وضوء، وكون الثوب طاهرا أو نجسا، وكون الليل أو النهار باقيا، وكون ذمة الإنسان مشغولة بصلاة أو طواف - إلى أن يقطع بوجود شيء جعله الشارع سببا لنقض تلك الامور. ثم ذلك الشيء قد يكون شهادة العدلين، وقد يكون قول الحجام المسلم (٣) أو من في حكمه (٤)، وقد يكون قول

(١) كما تقدم التمثيل به عن السيد المرتضى رحمته الله عليه.

(٢) مع أن نظام المعاش لا يتوقف إلا على الاستصحابات الموضوعية.

(٣) يعني: في تطهير موضع الحجامة.

(٤) لعل المراد به من يستخلفه الحجام على التطهير ويطلب منه القيام به

القصار أو من في حكمه، وقد يكون بيع ما يحتاج إلى الذبح والغسل في سوق المسلمين، وأشبه ذلك من الأمور الحسية، انتهى.

ولولا تمثيله باستصحاب الليل والنهار (١) لاحتمل أن يكون معقد إجماعه الشك من حيث المانع وجوداً أو منعا، إلا أن الجامع بين جميع أمثلة الصورة الثانية ليس إلا الشبهة الموضوعية، فكأنه استثنى من محل الخلاف صورة واحدة من الشبهة الحكمية - أعني الشك في النسخ - (سبباً مزيلاً لنقض تلك الأمور)، ولا يخفى ما فيه. وجميع صور الشبهة الموضوعية.

كلامه ﷺ في
الفوائد المكية

وأصرح من العبارة المذكورة في اختصاص محل الخلاف بالشبهة الحكمية، ما حكي عنه في الفوائد أنه قال - في جملة كلام له - : إن صور الاستصحاب المختلف فيه راجعة إلى أنه إذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته تجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه. ومن المعلوم أنه إذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين، فالذي سموه استصحاباً راجع في الحقيقة إلى إسراء حكم لموضوع إلى موضوع آخر متحد معه بالذات مختلف بالقيد والصفات، انتهى.

الثاني:

الشك في البقاء قد
يكون مع تساوي
الطرفين وقد
يكون مع رجحان
البقاء أو الارتفاع

من حيث إن الشك بالمعنى الأعم الذي هو المأخوذ في تعريف الاستصحاب:

(١) حيث أن الشك فيها ليس لاحتمال الواقع مع إحراز المقتضى، بل للشك

في المقتضى.

قد يكون مع تساوي الطرفين، وقد يكون مع رجحان البقاء، أو الارتفاع (١).

ولا إشكال في دخول الأولين في محل النزاع، وأما الثالث (٢) فقد يترأى من بعض كلماتهم عدم وقوع الخلاف فيه.

قال شارح المختصر: معنى استصحاب الحال أن الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه، وكل ما كان كذلك فهو مظنون البقاء، وقد اختلف في صحة الاستدلال به لإفادته الظن، وعدمها لعدم إفادته، انتهى.

والتحقيق: أن محل الخلاف إن كان في اعتبار الاستصحاب من باب التعبد والطريق الظاهري (٣)، عم صورة الظن الغير المعترف بالخلاف (٤).

محل الخلاف
في هذه الصور

وإن كان من باب إفادة الظن - كما صرح به شارح المختصر - فإن كان من باب الظن الشخصي، كما يظهر من كلمات بعضهم - كشيخنا البهائي في الجبل المتين وبعض من تأخر عنه - كان محل الخلاف في غير صورة الظن بالخلاف، إذ مع وجوده لا يعقل ظن البقاء (٥)،

(١) تقدم في الأمر الرابع ما ينفع في المقام.

(٢) وهو ما يكون مع رجحان الارتفاع.

(٣) يعني: بحيث يكون الاستصحاب من الأصول لا الأمارات.

(٤) إذ لا يعتبر في جريان الأصول التي بأيدينا الا مجرد عدم العلم، لأنه

المأخوذ في أدلتها.

(٥) لكن مقتضاه عدم الجريان مع الشك أيضاً.

وإن كان (١) من باب إفادة نوعه الظن لو خلي وطبعه - وإن عرض لبعض أفراد ما يسقطه عن إفادة الظن - عم الخلاف صورة الظن بالخلاف أيضاً. ويمكن أن يحمل كلام العضدي على إرادة أن الاستصحاب من شأنه بالنوع أن يفيد الظن عند فرض عدم الظن بالخلاف، وسيجى زيادة توضيح لذلك إن شاء الله.

الثالث (٢):

الشك إما في
المقتضي وإما
في الرافع

من حيث إن الشك في بقاء المستصحاب:

قد يكون من جهة المقتضي، والمراد به: الشك من حيث استعداده وقابليته في ذاته للبقاء، كالشك في بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الأول.

إلا أن يكون المراد من الشك والظن بالارتفاع في محل الكلام هما الظن والشك في المورد من حيث هو مع قطع النظر عن مقتضى الاستصحاب، وإن كانا بلحاظه يتبدلان بالظن بالبقاء.

وحينئذ فلا مانع من جريان الاستصحاب معهما مع الشك والظن بالارتفاع معاً. ولعله يأتي من المصنف رحمته في التنبيه الثاني عشر ما يشير بها ذكرنا. فلاحظ.

(١) عطف على قوله: « فإن كان من باب الظن الشخصي ».

(٢) جعل هذا التقسيم باعتبار المستصحاب أولى من جعله باعتبار الشك. مع إن هذا التقسيم راجع إلى التقسيم الثالث الذي تقدم من المصنف باعتبار الدليل الدال على المستصحاب لأنه وإن فرض التقسيم هناك بلحاظ الدليل، إلا أنه لا موضوعية للدليل هناك، بل ليس هو إلا محض طريق كاشف عن حال الحكم وأن مقتضيه محرراً أولاً وذلك هو الملحوظ هنا. فلاحظ.

وقد يكون من جهة طرو الرافع مع القطع باستعداده للبقاء، وهذا على أقسام: لأن الشك إما في وجود الرافع، كالشك في حدوث البول، وإما أن يكون في رافعية الوجود، إما لعدم تعيين المستصحب وتردده بين ما يكون الوجود رافعا وبين ما لا يكون، كفعل الظهر المشكوك كونه رافعا لشغل الذمة بالصلاة المكلف بها قبل العصر يوم الجمعة من جهة تردده بين الظهر والجمعة (١)، وإما للجهل بصفة الوجود (٢) من كونه رافعا كالمذي، أو مصداقا لرافع معلوم المفهوم كالرطوبة المرددة بين البول والودي، أو مجهول المفهوم (٣).

أقسام الشك
من جهة الرافع

ولا إشكال في كون ما عدا الشك في وجود الرافع محلا للخلاف، وإن كان ظاهر استدلال بعض المثبتين: بأن المقتضي للحكم الأول موجود... إلى آخره، يوهم الخلاف (٤).

محل الخلاف
من هذه الأقسام

(١) فإن الشك في بقاء التكليف بالصلاة مع فعل إحدى الصلاتين ناشئ من تردد الصلاة التي علم سابقاً بوجوبها بينهما.

ونظير ذلك استصحاب النجاسة مع الغسل مرة واحد فيما لو ترددت بين نجاسة البول ونجاسة غيره مما لا يعتبر فيه تعدد الغسل، وكذا استصحاب الحدث بعد الوضوء لمن تردد حدثه بين الأكبر والأصغر.

(٢) يعني: للجهل بحكمه الصادر من الشارع الأقدس.

(٣) لعله كالغسل بتحريك البدن تحت الماء الذي يشك في رافعيته للحدث للشك في مفهوم الغسل المعتبر في رفع الحدث بنحو ينطبق على ذلك.

(٤) يعني: خلاف ما ذكره من تحقق الخلاف في غير الشك في وجود الرافع.

ووجهه: أن أخذ وجود المقتضى في حجة المثبتين يشعر في المفروغية عن عدم

وأما هو (١) فالظاهر أيضا وقوع الخلاف فيه (٢)، كما يظهر من إنكار السيد عليه السلام للاستصحاب في البلد المبني على ساحل البحر، وزيد الغائب عن النظر، وأن الاستصحاب لو كان حجة لكان بينة النافي أولى، لاعضادها بالاستصحاب (٣).

وكيف كان، فقد يفصل بين كون الشك من جهة المقتضي وبين كونه من جهة الرافع، فينكر الاستصحاب في الأول.

وقد يفصل في الرافع بين الشك في وجوده والشك في رافعيته، فينكر الثاني مطلقا، أو إذا لم يكن الشك في المصداق الخارجي (٤).

هذه جملة ما حضرني من كلمات الأصحاب.

والمتحصل منها في بادئ النظر أحد عشر قولاً:

جريان الاستصحاب مع الشك فيه. فلاحظ.

(١) يعني: الشك في وجود الرافع.

(٢) خلافاً لما سبق منه استظهاره من صاحب المعالم من الاتفاق على جريان

الاستصحاب فيه.

(٣) كأنه لأن الوجود رافع للعدم فيبينة النفي ترجع إلى دعوى بناء العدم

وعدم ارتفاعه، فلو كان الاستصحاب مع الشك في الرافع لزم متفقاً عليه ترجحها. فتأمل.

(٤) يعني: فلو كان في المصداق الخارجي قبل، كما في لو ترددت الرطوبة

بين البول والمذي، دون ما لو كان في الحكم الشرعي اما لاحتمال كون الشيء رافعاً مستقلاً كالمذي، أو احتمال كونه مصداقاً للرافع، لإجمال مفهوم الرافع كما تقدم في تحريك البدن تحت الماء.

[الأقوال في حجية الاستصحاب]

الأول: القول بالحجية مطلقاً.

الثاني: عدمها مطلقاً.

الثالث: التفصيل بين العدمي والوجودي.

الرابع: التفصيل بين الامور الخارجية وبين الحكم الشرعي مطلقاً (١)، فلا يعتبر في الأول.

الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره، فلا يعتبر في الأول (٢) إلا في عدم النسخ (٣).

السادس: التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره (٤)، فلا يعتبر في غير الأول، وهذا هو الذي تقدم أنه ربما يستظهر من كلام المحقق الخوانساري في حاشية شرح الدروس، على ما حكاه السيد في شرح الوافية.

(١) يعني: سواء كان كلياً أم جزئياً.

(٢) كما تقدم نقله عن الأخباريين.

(٣) لما تقدم في كلام المحدث الاستربادي.

(٤) وهو الحكم الشرعي الكلي، والموضوع الخارجي.

السابع: التفصيل بين الأحكام الوضعية - يعني نفس الأسباب والشروط والموانع - والأحكام التكليفية التابعة لها، وبين غيرها من الأحكام الشرعية، فيجري في الأول دون الثاني.

الثامن: التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره، فلا يعتبر في الأول.

التاسع: التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله أو من الخارج استمراره (١) فشك في الغاية الرافعة له، وبين غيره، فيعتبر في الأول دون الثاني، كما هو ظاهر المعارج.

العاشر: هذا التفصيل مع اختصاص الشك بوجود الغاية (٢)، كما هو الظاهر من المحقق السبزواري فيما سيحى من كلامه.

الحادي عشر: زيادة الشك (٣) في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصدقي (٤) دون المفهومي (٥)، كما هو ظاهر ما سيحى من المحقق الخوانساري.

(١) يعني استمراره شأناً لثبوت المقتضي، لا فعلاً، وإلا كان خارجاً عن الاستصحاب، كما تقدم الكلام فيه.

(٢) يعني: بنحو الشبهة الموضوعية، كما لو احتل خروج البول.

(٣) يعني: فيجري الاستصحاب فيه أيضاً.

(٤) كما لو ترددت الرطوبة بين البول والمدي.

(٥) كما تقدم في مثل تحريك البدن تحت الماء، كما لا يجري الاستصحاب على هذا القول فيما لو احتل كون الشيء رافعاً مستقلاً، كما لو احتل كون المذي رافعاً.

ثم إنه لو بني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة في الأصول والفروع، لزادت الأقوال على العدد المذكور بكثير، بل يحصل لعالم واحد قولان أو أزيد في المسألة، إلا أن صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي.

[أقوى الأقوال في الاستصحاب]

مختار المصنف
والمحقق حجية
الاستصحاب عند
الشك في الرفع
دون المقتضي

والأقوى: هو القول التاسع، وهو الذي اختاره المحقق (١)، فإن المحكي عنه في المعارج أنه قال:

إذا ثبت حكم في وقت، ثم جاء وقت آخر ولم يقدّم دليل على انتفاء ذلك الحكم، هل يحكم ببقائه ما لم يقدّم دلالة على نفيه؟ أم يفتقر الحكم في الوقت الثاني إلى دلالة؟

كلام المحقق
في المعارج

حكي عن المفيد رحمته: أنه يحكم ببقائه، وهو المختار. وقال المرتضى رحمته: لا يحكم.

ثم مثل بالتميم الواجد للماء في أثناء الصلاة، ثم احتج للحجية بوجوه، منها: أن المقتضي للحكم الأول موجود، ثم ذكر أدلة المانعين وأجاب عنها.

ثم قال: والذي نختاره: أن ننظر في دليل ذلك الحكم، فإن كان

(١) تقدم الكلام في مختار المحقق رحمته في التقسيم الثالث من تقسيمات الاستصحاب باعتبار الدليل الدال على المستصحب. فراجع.

يقتضيه مطلقاً وجب الحكم باستمرار الحكم، ك: (عقد النكاح)، فإنه
يوجب حل الوطء مطلقاً، فإذا وقع الخلاف في الألفاظ التي يقع بها
الطلاق، فالمستدل على أن الطلاق لا يقع بها لو قال: (حل الوطء ثابت
قبل النطق بهذه الألفاظ، فكذا بعده) كان صحيحاً، لأن المقتضي للتحليل
- وهو العقد - اقتضاه مطلقاً (١)، ولا يعلم أن الألفاظ المذكورة رافعة
لذلك الاقتضاء، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي.

لا يقال: إن المقتضي هو العقد، ولم يثبت أنه باق.

لأننا نقول: وقوع العقد اقتضى حل الوطء لا مقيداً بوقت، فيلزم
دوام الحل، نظراً إلى وقوع المقتضي، لا إلى دوامه، فيجب أن يثبت الحل
حتى يثبت الراجع.

ثم قال: فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه فليس
هذا عملاً بغير دليل، وإن كان يعني أمراً آخر وراء هذا فنحن مضربون
عنه، انتهى.

(١) لا يخفى أن اقتضاء العقد لدوام حل الوطء إن أريد به كونه بنحو يقبل
المنع بأن يراد بالاقتضاء ما هو بعض أجزاء العلة التامة كان مما نحن فيه، إلا أنه لم
يتضح الوجه كونه عملاً بالدليل، لأن وجود المقتضي لا يكفي إلا مع إحراز عدم
المانع، ولا يكون دليلاً مع الشك فيه.

وإن أريد باقتضاء العقد حل الوطء أنه اقتضى جعل الحل بنحو الاستمرار
بنحو يكون دليل الراجع مخصصاً لإطلاق دليل اقتضاء العقد خرج عما نحن فيه
وكان من التمسك بالإطلاق لا بالاستصحاب. لكنه غير مسلم في خصوص العقد،
كما لعله ظاهر، وسبق الكلام فيه.

ويظهر من صاحب المعالم (١) اختياره، حيث جعل هذا القول من المحقق نفيًا لحجية الاستصحاب، فيظهر أن الاستصحاب المختلف فيه غيره.

[الاستدلال على القول المختار]

الاستدلال على
المختار بوجوه:

لنا على ذلك (٢) وجوه:

الأول: ظهور كلمات جماعة في الاتفاق عليه.

١- ظهور كلام
جماعة في
الاتفاق عليه

فمنها: ما عن المبادئ، حيث قال: الاستصحاب حجة، لإجماع الفقهاء (٣) على أنه متى حصل حكم، ثم وقع الشك في أنه طرأ ما يزيله أم لا؟ وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً، ولولا القول بأن الاستصحاب حجة، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح، انتهى.

(١) لكن سبق ان ظاهر صاحب المعالم انكار جريان الاستصحاب مطلقاً، وحمله كلام المحقق عليه السلام على ذلك.

(٢) يعني: القول التاسع المتضمن للتفصيل المذكور.

(٣) لا يبعد كون مراده دعوى اجماع الفقهاء على البناء على بقاء الحكم مع الشك في نسخه، فيكون أجنبياً عما نحن فيه، إذ الكلام في الشك في بقاء الحكم من جهة الشك في الرفع، أما مع الشك في النسخ فلا اشكال في البناء على بقاء الحكم سواء قيل بجريان الاستصحاب أم لا، فإن أصالة عدم النسخ من الأصول العقلائية غير المبتنية على الاستصحاب، ولذا تجري مع الشك في نسخ الحكم الاستصحابي، كما أوضحناه في شرح الكفاية. فلاحظ.

ومراده وإن كان الاستدلال به على حجية مطلق الاستصحاب، بناء على ما ادعاه: من أن الوجه في الإجماع على الاستصحاب مع الشك في طرو المزيل، هو اعتبار الحالة السابقة مطلقا، لكنه ممنوع، لعدم الملازمة، كما سيجيء.

ونظير هذا ما عن النهاية: من أن الفقهاء بأسرهم - على كثرة اختلافهم - اتفقوا على أننا متى تيقنا حصول شيء وشككنا في حدوث المزيل له أخذنا بالمتيقن، وهو عين الاستصحاب، لأنهم رجحوا بقاء الباقي على حدوث الحادث.

ومنها: تصريح صاحب المعالم (١) والفاضل الجواد: بأن ما ذكره المحقق أخيراً في المعارج راجع إلى قول السيد المرتضى المنكر للاستصحاب، فإن هذه شهادة منهما على خروج ما ذكره المحقق عن مورد النزاع وكونه موضع وفاق. إلا أن في صحة هذه الشهادة نظراً (٢)، لأن ما مثل في المعارج من الشك في الرافعية من مثال النكاح هو بعينه ما أنكره الغزالي ومثل له بالخارج من غير السبيلين، فإن الطهارة كالنكاح في أن سببها مقتض لتحققه دائماً إلى أن يثبت الرفع.

الثاني: أنا تتبعنا موارد الشك في بقاء الحكم السابق المشكوك من جهة الرفع، فلم نجد من أول الفقه إلى آخره مورداً إلا وحكم الشارع

(١) تقدم الكلام في مراد صاحب المعالم.

(٢) تقدم من المصنف رحمته إنكار الإجماع على القول المذكور. فراجع.

فيه بالبقاء، إلا مع أمارة توجب الظن بالخلاف، كالحكم (١) بنجاسة الخارج قبل الاستبراء، فإن الحكم بها ليس لعدم اعتبار الحالة السابقة - وإلا لوجب الحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة - بل لغلبة (٢) بقاء جزء من البول أو المنى في المخرج، فرجح هذا الظاهر على الأصل، كما في غسالة الحمام عند بعض، والبناء على الصحة (٣) المستندة إلى ظهور فعل المسلم. والإنصاف: أن هذا الاستقراء يكاد يفيد القطع، وهو أولى من الاستقراء (٤) الذي ذكر غير واحد - كالمحقق البهبهاني وصاحب الرياض - : أنه المستند في حجية شهادة العدلين على الإطلاق.

الثالث: الأخبار المستفيضة.

٣- السنة:

منها: صحيحة زرارة - ولا يضرها الإضمار (٥) - «قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال: يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن، فإذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء.

١- صحيحة
زرارة الأولى

قلت: فإن حرك إلى جنبه شيء، وهو لا يعلم؟

(١) تمثيل للمستثنى.

(٢) لا تخلو الغلبة المذكورة عن خفاء.

(٣) يعني: مع انه على خلاف أصالة عدم ترتب الأثر.

(٤) كلا الاستقراءين لا يصلحان للدليلية في اثبات الأحكام الشرعية.

(٥) لما هو المعلوم من جلاله زرارة التي لا تناسب سؤاله لغير الامام عليه السلام

خصوصاً في مثل هذه المسألة المتضمنة لضرب القاعدة.

قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكن ينقضه بيقين آخر».

وتقرير الاستدلال: أن جواب الشرط في قوله عليه السلام: «وإلا فإنه على يقين» محذوف، قامت العلة مقامه لدلالته عليه (١)، وجعلها نفس الجزء يحتاج إلى تكلف (٢)، وإقامة العلة مقام الجزء لا تحصى كثرة في القرآن وغيره، مثل قوله تعالى: ﴿وإن تجهر بالقول فإنه يعلم السر وأخفى﴾، و﴿إن تكفروا فإن الله غني عنكم﴾، و﴿من كفر فإن ربي غني كريم﴾، و﴿من كفر فإن الله غني عن العالمين﴾، و﴿إن يكفر بها هؤلاء فقد وكلنا بها قوما ليسوا بها بكافرين﴾، و﴿إن يسرق فقد سرق أخ له من قبل﴾، و﴿إن يكذبوك فقد كذبت﴾، إلى غير ذلك.

فمعنى الرواية: إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، لأنه

(١) والتقدير: وإن لم يجيء أمر بين بيني على وضوئه، لأنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك. وسيأتي وجه الاستدلال حينئذ.

(٢) لأنه مبني على كون قوله عليه السلام: «فإنه على يقين من وضوئه» قضية تعبدية يعني: وإلا لزمه البناء والتعبد بكونه على يقين من وضوئه.

ويكون قوله عليه السلام: «ولا ينقض اليقين بالشك أبداً» تأكيداً لمضمون تلك القضية راجعاً إليها، وحينئذ فلا تدل الرواية إلا على حجية الاستصحاب في الشك في الوضوء من جهة النوم لا غير. نعم قد يشعر قوله: «ولا ينقض اليقين...» بالعموم بدعوى أنه من تأكيد الخاص بالعام. فتأمل. وكيف كان لزوم التكلف في هذا الوجه ظاهر.

على يقين من وضوئه في السابق، وبعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء (١) وجعل العلة نفس اليقين، يكون قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ: «ولا ينقض اليقين» بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة.

هذا، ولكن مبني الاستدلال على كون اللام في (اليقين) للجنس، إذ لو كانت للعهد لكانت الكبرى - المنضمة إلى الصغرى - (ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك)، فيفيد قاعدة كلية في باب الوضوء، وأنه لا ينقض إلا باليقين بالحدث، و(اللام) وإن كان ظاهراً في الجنس، إلا أن سبق يقين الوضوء ربما يوهن الظهور المذكور (٢)، بحيث لو فرض إرادة خصوص يقين الوضوء لم يكن بعيداً عن اللفظ. مع احتمال أن لا يكون قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ:

كون السلام في
(اليقين) للجنس

(١) لم يتضح وجه الحاجة إلى إهمال التقييد المذكور، فإن القيد المذكور قد أخذ في الصغرى، وليس الاستدلال بها، وإنما هو بالكبرى وهي: «ولا ينقض...»، وهي خالية عن التقييد المذكور، فلو فرض إبقاء «اليقين» فيها على إطلاقه - كما سيأتي - تم الاستدلال بها على عموم الاستصحاب.

نعم لازم عموم الكبرى إهمال التقييد في الصغرى، وأن ذكر القيد فيها ليس لدخله في الاستدلال والتعليل بل لتحقيقه في المورد، للزوم التطابق بين الصغرى والكبرى في الأوسط القياسي. فلاحظ.

وقد نبه إلى بعض ذلك المصنف رَحِمَهُ اللهُ في مجلس الدرس حسبها حكاه عنه بعض أعظم المحشين رَحِمَهُ اللهُ.

(٢) لا مجال لرفع اليد بذلك عن ظهور القضية في العموم، ومنشؤه ورود الكبرى مورد التعليل الظاهر في كونه ارتكازياً مشيراً إلى قضية عرفية ارتكازية عامة لا خصوصية فيها لليقين بالوضوء، فلو حمل على خصوصه كان التعليل تعبدياً، وهو خلاف ظاهر التعليل جداً. فلاحظ.

«فإنه على يقين» علة قائمة مقام الجزاء، بل يكون الجزاء مستفاداً من قوله عليه السلام: «ولا ينقض»، وقوله عليه السلام: «فإنه على يقين» توطئة له (١)، والمعنى: أنه إن لم يستيقن النوم فهو مستيقن لوضوئه السابق، ويثبت على مقتضى يقينه ولا ينقضه، فيخرج قوله: (لا ينقض) عن كونه بمنزلة الكبرى (٢)، فيصير عموم اليقين وإرادة الجنس منه أوهن.

لكن الإنصاف: أن الكلام مع ذلك لا يخلو عن ظهور (٣)، خصوصاً بضميمة الأخبار الأخر الآتية المتضمنة لعدم نقض اليقين بالشك.

وربما يورد (٤) على إرادة العموم من اليقين: أن النفي الوارد على

(١) نظير قولك: إن أساء إليك زيد فحيث أنه رحم اعف عنه. لكنه لا يناسب دخول الواو في قوله: «ولا ينقض...» إذ لا تدخل الواو على جملة الجزاء، فلا مجال لهذا الاحتمال، والمتعين ما ذكره المصنف عليه السلام أولاً.

(٢) بل يختص بالوضوء عملاً بمقتضى العلة المستفادة من التمهيد المذكور ولا يجري في كل شك لاحق لليقين.

(٣) العمدة فيه ما عرفت من سوق القضية مساق التعليل وظهور التعليل في كونه ارتكازياً وعدم الفرق ارتكازاً بين أفراد اليقين.

(٤) هذا الإيراد مبني على أن اللام في «اليقين» للاستغراق والعموم، إذ حينئذٍ يتجه الإيراد بأن وقوع العموم في حيز النفي لا يقتضي عموم النفي، بل نفي العموم، فيدل على عدم انتقاض كل يقين بالشك، لا على امتناع انتقاض اليقين بالشك، ليدل على عموم جريان الاستصحاب.

هذا ولكن ورود اللام للاستغراق مما لم يثبت في اللغة، وإنما تدل اللام على الإشارة للجنس، والاستغراق إنما يستفاد بمقدمات الاطلاق. وحينئذٍ فووقوع الجنس في حيز النفي يقتضي عموم النفي لأفراده كما سيذكره المصنف عليه السلام.

العموم لا يدل على السلب الكلي .

وفيه: أن العموم مستفاد من الجنس في حيز النفي، فالعموم بملاحظة النفي (١) كما في (لا رجل في الدار)، لا في حيزه كما في (لم آخذ كل الدراهم)، ولو كان اللام لاستغراق الأفراد كان الظاهر - بقرينة المقام (٢) والتعليل (٣) وقوله: (أبدا) - هو إرادة عموم النفي، لا نفي العموم.

وقد اورد على الاستدلال بالصحيحة بما لا يخفى جوابه على الفطن .

والمهم في هذا الاستدلال إثبات إرادة الجنس من اليقين .

ومنها: صحيحة أخرى لزرارة - مضمرة أيضاً (٤) - : «قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المنى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فأصببت، فحضرت الصلاة، ونسيت أن بثوبي شيئاً

٢- صحيحة
زرارة الثانية

(١) يعني: ان العموم ناشئ من النفي ومتفرع عليه، لا انه مورد للنفي كي يدعي ان نفي العموم لا يدل على عموم السلب .

(٢) لعله لما أشرنا إليه من كون التعليل ارتكازياً، والارتكاز المذكور مبني على العموم .

(٣) فإن مقام التعليل لا يناسب إرادة القضية الجزئية أو المهملة، وإنما يناسب القضية الكلية، ليتمكن الانتقال منها إلى الحكم المعلن، نظير الانتقال من حكم الكبرى إلى حكم الصغرى، فإنه لا يصح الا مع عموم الكبرى . فلاحظ .

(٤) هذا على رواية التهذيب . وقد رواها الصدوق في العلل بسند صحيح عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في الباب الثمانين من الجزء الثاني في الصفحة الواحدة والستين بعد الثلاثمائة من طبع النجف الاشرف . وقد أشار إلى ذلك في الوسائل أيضاً .

وصليت، ثم إني ذكرت بعد ذلك؟

قال عليه السلام: تعيد الصلاة وتغسله.

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنه قد أصابه، فطلبته ولم

أقدر عليه، فلما صليت وجدته؟

قال عليه السلام: تغسله وتعيد.

قلت: فإن ظننت أنه أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً

فصليت، فرأيت فيه؟

قال: تغسله ولا تعيد الصلاة.

قلت: لم ذلك؟

قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك

أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

قلت: فإني قد علمت أنه قد أصابه، ولم أدر أين هو فأغسله؟ قال:

تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك.

قلت: فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء، أن أنظر فيه؟ قال:

لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك.

قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة؟

قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت،

وإن لم تشك ثم رأيت رطبا قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة،

لأنك لا تدري، لعله شيء اوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك... الحديث».

والتقريب: كما تقدم في الصحيحة الأولى، وإرادة الجنس من اليقين لعله أظهر هنا (١).

وأما فقه الحديث، فبيانه: أن مورد الاستدلال (٢) يحتمل وجهين: أحدهما: أن يكون مورد السؤال فيه أن رأى بعد الصلاة نجاسة يعلم أنها هي التي خفيت عليه قبل الصلاة، وحيثئذ فالمراد: اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة، والشك حين إرادة الدخول في الصلاة.

لكن، عدم نقض ذلك اليقين بذلك الشك إنما يصلح علة لمشروعية الدخول في العبادة المشروطة بالطهارة مع الشك فيها، وأن الامتناع عن الدخول فيها نقض لآثار تلك الطهارة المتيقنة، لا لعدم وجوب الإعادة (٣) على من ييقن أنه صلى في النجاسة - كما صرح به السيد الشارح للوافية - إذ الإعادة ليست نقضا لآثار الطهارة المتيقنة بالشك، بل هو نقض

فقه الحديث
ومورد الاستدلال

(١) إذ لا اشكال هنا في إرادة التعليل والاستدلال بالكبرى الكلية، ولا مجال لما سبق هناك من الاحتمالين الآخرين. كما أن مناسبة كون التعليل ارتكازياً يقتضي إرادة الجنس والعموم.

(٢) لا يخفى أن التعليل في الرواية الشريفة بعدم نقض اليقين بالشك وقع في موضعين، في صدر الرواية وذيلها، وما يأتي من المصنف عليه السلام من الكلام مختص بالأول، أما الثاني فلا مجال للكلام الآتي فيه. فلاحظ.

(٣) يعني: مع ان الرواية تضمنت تعليل عدم الاعادة به.

باليقين (١)، بناء على أن من آثار حصول (٢) اليقين بنجاسة الثوب حين الصلاة ولو بعدها (٣) وجوب إعادتها.

وربما يتخيل: حسن التعليل لعدم الإعادة، بملاحظة اقتضاء امتثال الأمر الظاهري (٤) للإجزاء، فيكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلاً على تلك القاعدة (٥) وكاشفة عنها (٦).

-
- (١) لغرض حصول اليقين بعد الصلاة بوقوعها في النجاسة.
- (٢) لعل الأولى أن يقول: بناء على أن من آثار نجاسة الثوب واقعاً حين الصلاة إعادتها، إذ لا دخل لليقين إلا من حيث كشفه عن الموضوع للإعادة.
- ثم إن المبني المذكور هو مقتضى القواعد الأولية المقتضية لعدم إجزاء العمل الفاقد للشروط واقعاً لكن سيأتي لزوم الخروج عنه في المقام.
- (٣) متعلق بقوله: «حصول اليقين» والضمير يرجع إلى الصلاة.
- (٤) وهو في المقام الأمر الظاهري الناشئ من الاستصحاب الجاري حين الدخول في الصلاة المرتفع بعد العلم باصابة النجاسة وانكشاف الحال، فالصلاة واقعة بطهارة ظاهرية ناشئة من الاستصحاب.
- (٥) يعني: قاعدة إجزاء الأمر الظاهري.
- (٦) يعني: بالإلغاء خصوصية المورد. لكنه لا يخلو عن اشكال، ومجرد التعليل لا يصلح لذلك بعد عدم كون الاجزاء من الأمور الارتكازية، بل هو أمر تعبدى محض، فلعل التعليل مبني على تعبد خاص معلوم للسائل مختص بالمورد لا يجري في غيره، كما هو مبني لأصحاب عليه السلام تبعاً للأدلة الخاصة، حيث إن مبناهم على إجزاء الصلاة الفاقدة لبعض الأجزاء أو الشرائط الواقعة غفلة أو استناداً إلى طريق ظاهري، بحيث لا يجب إعادتها بعد انكشاف الخلاف، كما في موارد حديث «لا تعاد...» ونحوها، مع عدم التزامهم

وفيه: أن ظاهر قوله: «فليس ينبغي»، يعني ليس ينبغي لك الإعادة لكونه نقضاً (١)، كما أن ظاهر قوله عليه السلام في الصحيحة الأولى: «لا ينقض اليقين بالشك أبداً»، عدم إيجاب إعادة الوضوء، فافهم، فإنه لا يخلو عن دقة.

ودعوى: أن من آثار الطهارة السابقة (٢) أجزاء الصلاة معها وعدم وجوب الإعادة لها، فوجوب الإعادة نقض لآثار الطهارة السابقة (٣).

بالاجزاء في سائر موارد الطرق الظاهرية. فلاحظ.

(١) يعني: أن المستفاد من الرواية كون الإعادة بنفسها نقضاً لليقين بالشك وهذا لا يتم بناء على اجزاء الأمر الظاهري، إذ عليه لا تكون الإعادة نقضاً لليقين بالشك، بل نقضاً لقاعدة اجزاء الطريق الظاهري.

غايته أن القاعدة المذكورة مبنية على وجود طريق ظاهري في المقام محرز للشرط، وهو مبني على الاستصحاب وعدم نقض اليقين بالشك.

لكن ما ذكره عليه السلام من ظهور التعليل في كون الإعادة بنفسها نقضاً لليقين بالشك غير ظاهر، بل يكفي في حسن التعليل ابتناء عدم الإعادة على عدم نقض اليقين بالشك ولو بضميمة قاعدة اجزاء الأمر الظاهري.

وحاصل الكلام: أن تعليل عدم الإعادة بعدم نقض اليقين بالشك ليس لكون الإعادة بنفسها نقضاً، بل لكون العمل مبتئياً على قاعدة عدم نقض اليقين بالشك المقتضية لصحته واقعاً واجزائه بنحو لا تجب إعادته.

نعم قاعدة الاجزاء مع الطريق الظاهري ليست عامة في جميع الموارد، بل مختصة ببعضها وهذا منها، كما ذكرنا قريباً. فتأمل جيداً.

(٢) وهي الطهارة المتبقنة سابقاً.

(٣) هذا بظاهرة بين الوهن، لأن الممنوع عنه في الأخبار ليس هو نقض آثار

مدفوعة: بأن الصحة الواقعية وعدم الإعادة للصلاة مع الطهارة المتحققة سابقاً، من الآثار العقلية (١) الغير المجعولة للطهارة

الطهارة السابقة مطلقاً، كي يمتنع النقض في المقام، بل خصوص نقضها بالشك، والمفروض حصول اليقين بعد الفراغ بانتقاض الطهارة السابقة قبل الصلاة، فلا تكون اعادة نقضاً للطهارة المتيقنة بالشك، بل باليقين ولا اشكال في جواز نقض اليقين السابق باليقين اللاحق، بل لزومه.

وكأن المراد به - كما قد يستفاد من الجواب، ومن كلمات بعض المحشين - أن من آثار الطهارة الواقعية اجزاء الصلاة معها، ومقتضى تنزيل الطهارة المشكوكة منزلة المتيقنة - الذي هو مفاد دليل الاستصحاب - ترتيب الأثر المذكور عليها، والبناء على اجزاء الصلاة معها وعدم اعادة، كما تجزي مع الطهارة الواقعية.

(١) يعني: أن الصحة الواقعية والأجزاء ليسا من الآثار الشرعية للطهارة الواقعية كي يمكن تنزيل الطهارة المشكوكة منزلتها فيهما، بل من الآثار العقلية - لما هو المعلوم من أن اجزاء الإتيان بالمأمور به الواقعي الجامع للأجزاء والشرائط المعتبرة - عقلي لا شرعي - فلا يمكن التنزيل شرعاً بلحاظهما، لعدم إمكان تصرف الشارع إلا في أحكامه.

وفيه: أن الاجزاء وإن لم يكن شرعياً، إلا أنه مترتب على أثر شرعي، وهو أخذ الشرط - كالطهارة - قيدياً في الواجب، وحينئذ يمكن التنزيل شرعاً بلحاظ ذلك، فتكون الطهارة المشكوكة شرطاً في الواجب كالطهارة الواقعية، فيترتب عليها الاجزاء عقلاً لا شرعاً.

فالعمدة في الجواب عن ذلك: أن تنزيل الطهارة المشكوكة منزلة المتيقنة - الذي هو مفاد الاستصحاب - ليس واقعياً راجعاً إلى ترتب أثرها واقعاً، نظير تنزيل الطواف منزلة الصلاة، وتنزيل المطلقة رجعيّاً منزلة الزوجة، بل ظاهرياً راجعاً إلى جواز التعبد بها مادام الشك، فاذا ارتفع الشك وانكشف الحال لزم ترتيب أثر

المتحقة (١)، لعدم معقولية عدم الإجزاء فيها، مع أنه (٢) يوجب الفرق بين وقوع تمام الصلاة مع النجاسة فلا يعيد وبين وقوع بعضها معها فيعيد (٣)، كما هو (٤) ظاهر قوله عليه السلام بعد ذلك: (وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيت). إلا أن يحمل هذه الفقرة - كما استظهره شارح الوافية - على ما لو علم الإصابة وشك في موضعها ولم يغسلها نسياناً (٥)، وهو مخالف لظاهر الكلام (٦) وظاهر قوله عليه السلام بعد ذلك: «وإن لم تشك ثم رأيت... الخ».

والثاني: أن يكون مورد السؤال رؤية النجاسة بعد الصلاة مع احتمال

الواقع صحة أو فساداً، والمفروض انكشاف أن الصلاة واقعة مع النجاسة، فيتعين إعادتها، لأنها فاقدة للشرط، إلا بناءً على إجزاء الحكم الظاهري، على ما سبق.

(١) يعني: الطهارة الواقعية المتيقنة الوجود سابقاً.

(٢) الضمير يرجع إلى الوجه الذي هو محل الكلام، وهو الوجه الأول الذي حمل عليه مورد الرواية.

(٣) هذا الفرق راجع إلى الفرق بين الالتفات بعد الصلاة والالتفات في أثنائها، وليس ذلك محذوراً إذا اقتضته الأدلة، بل فتوى كثير من الأصحاب عليه، لما عرفت من أن الوجه المذكور مبني على إجزاء الأمر الظاهري، وهو خلاف الأصل، فلا بد فيه من الدليل الخاص، ويمكن التفكيك فيه بين الموارد. فلاحظ.

(٤) يعني: الاعادة مع الالتفات وانكشاف الحال في الاثناء قبل اتمام الصلاة.

(٥) إذ حينئذ يفترق عما نحن فيه بأن الكلام فيما نحن فيه في وقوع تمام الصلاة مع النجاسة جهلاً، وفي هذا الفرع في وقوع بعض الصلاة مع النجاسة نسياناً.

(٦) لظهوره في عدم تحقق العلم بالنجاسة قبل الصلاة، بل هو كالصريح

في ذلك.

وقوعها بعدها، فالمراد: أنه ليس ينبغي أن تنقض يقين الطهارة بمجرد احتمال وجود النجاسة حال الصلاة.

وهذا الوجه سالم عما يرد على الأول (١)، إلا أنه خلاف ظاهر السؤال (٢). نعم (٣)، مورد قوله عليه السلام أخيراً: «فليس ينبغي لك... الخ» هو الشك في وقوعه أول الصلاة أو حين الرؤبة (٤)، ويكون المراد من قطع

(١) لغرض عدم انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة، بل يحتمل وقوعها مع الطهارة المتيقنة سابقاً، فتكون الاعادة نقضاً لليقين بالشك بلا اشكال.

(٢) بل قد يقال: إنه الظاهر، إذ لو كان المراد الوجه الأول لكان المناسب أن يقول: «فرأيته فيه» بالضمير الظاهر في كون المرئي بعد الفراغ من الصلاة عين المشكوك قبلها.

لكن هذا المقدار لا ينافي ظهور السؤال في الوجه الأول، غايته أن ذكر الضمير يجعله صريحاً فيه، فعدم ذكر الضمير رافع لصراحتة في الوجه الأول لا لظهور فيه. فضلاً عن أن يكون موجباً لظهوره في الثاني.

كيف ولو كان المراد الوجه الثاني لكان المناسب تمهيد التعليل بقوله: «لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك» كما ذكر في ذيل الرواية في نظيره.

هذا مع أن ظاهر الحديث انحصار تعليل الصحة بالاستصحاب، المقتضي للصحة الظاهرية، وهو خلاف مبناهم من صحة الصلاة واقعاً مع النجاسة جهلاً إذا انكشف خطأ الأصل أو الامارة المحرزة للطهارة بعد الفراغ. وقد دلت على ذلك الروايات فتأمل.

(٣) لم يتضح الوجه في الاستدراك الظاهر من قوله: «نعم» بل هذا أمر جديد لا يرتبط بها سبق. فلاحظ.

(٤) كما هو مقتضى قوله: «لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك...».

الصلاة الاشتغال عنها بغسل الثوب مع عدم تحلل المنافي، لا إبطاها (١) ثم البناء عليها الذي هو خلاف الإجماع، لكن تفريع عدم نقض اليقين على احتمال تأخر الوقوع يأبى عن حمل اللام على الجنس (٢)، فافهم.

ومنها: صحيحة الثالثة لزرارة: «وإذا لم يدرك في ثلاث هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه. ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين، فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات».

٣- صحيحة
زرارة الثالثة

وقد تمسك بها في الوافية، وقرره الشارح، وتبعه جماعة ممن تأخر عنه. وفيه تأمل: لأنه إن كان المراد بقوله عليه السلام: «قام فأضاف إليها أخرى»، القيام للركعة الرابعة من دون تسليم في الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة،

التأمل في
الاستدلال
بهذه الصحيحة

(١) يعني بفعل المنافي.

(٢) لما حكى عنه عليه السلام في مجلس الدرس من أن شرط التفريع أن يكون المتفرع أخص من المتفرع عليه ومن أفراده كي يصح تفريعه عليه، ضرورة أن تفريع العام على الخاص من المستهجنات فلا يحمل عليها كلام الإمام عليه السلام.

وفيه: أن العموم والخصوص لا دخل لهما في صحة التفريع وعدمها، بل المدار فيها على نحو من الترتب بين الأمرين، نظير ترتب الكبرى على الصغرى من حيث أن الصغرى منقحة للموضوع والكبرى منقحة للحكم المتفرع على الموضوع، ويمكن تصحيح التفريع في المقام بحمل قوله: «فليس ينبغي...» على إرادة الاستدلال بالكبرى، وذلك موجب للحمل على الجنس لا موهن له. فلاحظ.

حتى يكون حاصل الجواب هو: البناء على الأقل (١)، فهو مخالف للمذهب، وموافق لقول العامة، ومخالف (٢) لظاهر الفقرة الأولى (٣) من قوله: «يركع ركعتين بفاتحة الكتاب»، فإن ظاهرها - بقرينة تعيين الفاتحة (٤) - إرادة ركعتين منفصلتين، أعني: صلاة الاحتياط، فتعين أن يكون المراد به القيام - بعد التسليم في الركعة المرددة - إلى ركعة مستقلة، كما هو مذهب الإمامية.

المراد من (اليقين)
في هذه الصحيحة

فالمراد بـ (اليقين) - كما في (اليقين) الوارد في الموثقة الآتية، على ما صرح به السيد المرتضى رحمته الله، واستفيد من قوله عليه السلام في أخبار الاحتياط: إن كنت قد نقصت فكذا، وإن كنت قد أتممت فكذا - : هو اليقين (٥) بالبراءة (٦)، فيكون المراد وجوب الاحتياط وتحصيل اليقين بالبراءة،

(١) الذي هو مقتضى الاستصحاب، أعني: استصحاب عدم الاتيان بالاخيرتين.

(٢) بناء على أن الفرعين الذين تعرضت لهما الفقرتان مبنيان على أصل واحد.

(٣) صدر الحديث: «قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز

الثنتين. قال: يركع بركعتين وأربع سجدة وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه».

(٤) مضافاً إلى أنه قد يؤمى قوله: «يركع بركعتين» إلى أنه يصلي صلاة جديدة

بركعتين، وإلا لكان المناسب أن يقول: يأتي بركعتين، فلاحظ.

(٥) خبر لقوله: «المراد باليقين».

(٦) يعني: اليقين يوجب براءة الذمة واقعاً مما يعالج به الشك. وحينئذٍ المراد

بالبناء عليه العمل بما يحصله.

بالبناء على الأكثر وفعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه.
وقد أريد من (اليقين) و(الاحتياط) في غير واحد من الأخبار هذا
النحو من العمل، منها: قوله عليه السلام في الموثقة الآتية: «إذا شككت فابن على
اليقين».

فهذه الأخبار الآمرة بالبناء على اليقين وعدم نقضه، يراد منها: البناء
على ما هو المتيقن من العدد، والتسليم عليه، مع جبره بصلاة الاحتياط،
ولهذا ذكر في غير واحد من الأخبار ما يدل على أن هذا العمل محرز للواقع،
مثل قوله عليه السلام: «ألا اعلمك شيئاً إذا صنعته، ثم ذكرت أنك نقصت أو
أتممت، لم يكن عليك شيء؟».

المراد من (البناء
على اليقين)
في الأخبار

وقد تصدى جماعة - تبعاً للسيد المرتضى - لبيان أن هذا العمل هو
الأخذ باليقين والاحتياط، دون ما يقوله العامة: من البناء على الأقل.
ومبالغة الإمام عليه السلام في هذه الصحيحة بتكرار عدم الاعتناء بالشك،
وتسمية ذلك في غيرها بالبناء على اليقين والاحتياط، يشعر (١) بكونه في
مقابل العامة الزاعمين بكون مقتضى البناء على اليقين هو البناء على الأقل

وربما يكون المراد باليقين اليقين بكون المأتي به مشروعاً.

يعني: ابن علي ما تيقنت بمشروعيته وهو خصوص الأقل وسلم عليه ثم
استأنف الركعتين ولا تخلط ما شككت في مشروعيته بما علمت مشروعيته.

وعلى كلا الوجهين فهو أجنبى عن الاستصحاب المقتضى للبناء على الاتيان
بالأقل وعدم التسليم عليه إلا بعد ضم المشكوك إليه.

(١) خبر لقوله: «ومبالغة الإمام عليه السلام...».

وضم الركعة المشكوكة.

ثم لو سلم ظهور الصحيحة في البناء على الأقل (١) المطابق للاستصحاب، كان هناك صوارف عن هذا الظاهر، مثل:

تعين حملها حينئذٍ على التقية، وهو مخالف للأصل (٢).

ثم (٣) ارتكاب الحمل على التقية في مورد الرواية، وحمل القاعدة المستشهد بها لهذا الحكم المخالف للواقع على (٤) بيان الواقع - ليكون التقية في إجراء القاعدة في المورد لا في نفسها - مخالفة (٥) أخرى للظاهر وإن كان ممكناً في نفسه.

مع أن هذا المعنى مخالف لظاهر صدر الرواية (٦) الأبى عن الحمل

(١) يعني: المقضي لعدم التسليم عليه، بل يضم إليه الزائد، الذي هو مخالف لمذهب الإمامية.

(٢) ولا يناسب المبالغة والتأكيد في الرواية.

(٣) يعني: ويلزم أيضاً التفكيك بين القاعدة والمورد، فتكون القاعدة حكماً ظاهرياً حقيقياً - التي هي مفاد الاستصحاب - وتطبيقها على المورد للتقية، وذلك لا يخلو عن مخالفة للظاهر وعن التكلف، وإن كان ممكناً نظير رواية صفوان بن يحيى والبنزطي عن الرضا عليه السلام فيمن يستكره على اليمين بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك حيث طبق الإمام عليه السلام عليه حديث الرفع واستشهد به فتأمل.

(٤) متعلق بقوله: «وحمل القاعدة...».

(٥) خبر لقوله: «ثم ارتكاب الحمل...».

(٦) المتضمن لفصل الركعتين عند الشك بين الثنتين والأربع الذي هو على

خلاف مذهب العامة.

على التقية.

مع أن العلماء لم يفهموا منها إلا البناء على الأكثر... إلى غير ذلك مما يوهن إرادة البناء على الأقل.

وأما احتمال (١) كون المراد من عدم نقض اليقين بالشك عدم جواز البناء على وقوع المشكوك بمجرد الشك - كما هو (٢) مقتضى الاستصحاب - فيكون مفاده: عدم جواز الاقتصار على الركعة المرددة بين الثالثة والرابعة، وقوله: «لا يدخل الشك في اليقين» يراد به: أن الركعة المشكوك فيها المبني على عدم وقوعها لا يضمها إلى اليقين - أعني القدر المتيقن من الصلاة - بل يأتي بها مستقلة على ما هو مذهب الخاصة.

ففيه: من المخالفة لظاهر الفقرات الست أو السبع ما لا يخفى على المتأمل (٣)، فإن مقتضى التدبر في الخبر أحد معنيين:

إما الحمل على التقية (٤)، وقد عرفت مخالفته للأصول والظواهر.

(١) حاصله: ان تطبيق عموم الاستصحاب في المقام إنما هو بلحاظ عدم جواز البناء على الاتيان بالركعة المشكوكه وأنه لا بد من الاتيان بها.

أما فصلها فهو حكم آخر مستفاد من قوله عليه السلام: «لا يدخل الشك في اليقين» ولا ينافي الاستصحاب بوجه ولا يمنع من الاستدلال بالرواية عليه.

(٢) يعني: عدم جواز البناء على وقوع المشكوك.

(٣) لأن ظاهر الفقرات المذكورة عدم كونها لبيان حكم مستقل غير عدم نقض اليقين بالشك، بل الجري عليه والتأكيد له، كما يظهر بملاحظتها.

(٤) يعني: فيطبق الاستصحاب.

وإما حمله على وجوب تحصيل اليقين بعدد الركعات على الوجه الأحوط، وهذا الوجه وإن كان بعيداً في نفسه، لكنه منحصر بعد عدم إمكان الحمل على ما يطابق الاستصحاب، ولا أقل من مساواته لما ذكره هذا القائل، فيسقط الاستدلال بالصحيحة، خصوصاً على مثل هذه القاعدة (١).

وأضعف من هذا دعوى: أن حملها على وجوب تحصيل اليقين في الصلاة بالعمل على الأكثر، والعمل على الاحتياط بعد الصلاة - على ما هو فتوى الخاصة وصريح أخبارهم الآخر - لا ينافي إرادة العموم من القاعدة لهذا وللعمل على اليقين السابق في الموارد الآخر (٢).

وسيظهر اندفاعها بما سيجيء في الأخبار الآتية (٣): من عدم إمكان

(١) يعني: التي هي في غاية الأهمية. لكن أهمية القاعدة لا أثر لها في مقام الاستدلال، فإن الظهور لو تم لزم العمل به وإن كان مضمونه مهماً، وإلا لم يجز العمل وإن كان المورد سهلاً. بل لا سهولة في مقام الفتوى.

هذا وقد يورد على الاستدلال بالصحيحة مضافاً إلى ما قد سبق بعدم سوق القاعدة فيها مساق الكبرى العامة حتى يمكن التعدي بها عن المورد، بخلاف الروايتين السابقتين، فإن ظاهر التعليل فيها إرادة الكبرى الكلية، كما سبق.

(٢) الذي هو مقتضى الاستصحاب. وحاصل المراد: أن الرواية تحمل على معنى جامع بين قاعدة البناء على الأكثر في الشك في الركعات والاستصحاب في سائر الموارد.

(٣) كأن المراد بها أخبار من كان على يقين فشك فليمض... ولا يأتي منه تَيَبُّرٌ إلا خبران أحدهما ما عن الخصال لكن لا يجيء قريباً ما له دخل في المقام.

الجمع بين هذين المعنيين في المراد من العمل على اليقين وعدم نقضه.

ومما ذكرنا ظهر عدم صحة الاستدلال بموثقة عمار عن أبي الحسن عليه السلام: «قال: إذا شككت فابن على اليقين. قلت: هذا أصل؟ قال: نعم».

٤- الاستدلال
بموثقة إسحاق
ابن عمار
والإشكال فيه

فإن (١) جعل البناء على الأقل (٢) أصلاً ينافي ما جعله الشارع أصلاً في غير واحد من الأخبار، مثل: قوله عليه السلام: «أجمع لك السهو كله في كلمتين: متى ما شككت فابن على الأكثر»، وقوله عليه السلام: «ألا أعلمك شيئاً... إلى آخر ما تقدم».

فالوجه فيه: إما الحمل على التقية، وإما ما ذكره بعض الأصحاب في معنى الرواية: بإرادة البناء (٣) على الأكثر، ثم الاحتياط بفعل ما ينفع

نعم يجيء في الأمر الثاني من الخاتمة عدم إمكان الجمع في أخبار الاستصحاب جميعاً بين قاعدة اليقين والاستصحاب ولا دخل لقاعدة اليقين بقاعدة البناء على الأكثر في الشك في الركعات، بل المراد بها معنى آخر، وهو وجوب العمل بما يوجب اليقين بالبراءة فلا دخل لما يأتي بمحل الكلام.

وكيف كان فالعمدة فيما ذكره هنا هو عدم الجامع بين قاعدة البناء على الأكثر في الركعات والاستصحاب حتى يمكن حمل الصحيحة عليه، فإن مقتضى الاستصحاب الغاء الشك والبناء على عدم المشكوك ومقتضى قاعدة البناء على الأكثر الاعتناء به والاحتياط بفعل ما يتيقن معه بالبراءة، وهما متنافيان جداً. فلاحظ.

(١) بيان لوجه اندفاع الاستدلال بالموثقة.

(٢) الذي هو مقتضى حمل الرواية على الاستصحاب والاستدلال بها عليه.

(٣) فيكون معنى البناء على اليقين البناء على ما يقتضي اليقين بالبراءة، أو

لأجل الصلاة على تقدير الحاجة، ولا يضر بها على تقدير الاستغناء.
نعم، يمكن أن يقال بعدم الدليل على اختصاص الموثقة بشكوك
الصلاة، فضلا عن الشك في ركعاتها، فهو أصل كلي (١) خرج منه الشك
في عدد الركعات، وهو غير قادح.
لكن يرد عليه: عدم الدلالة (٢) على إرادة اليقين السابق على
الشك (٣)، ولا المتيقن السابق على المشكوك اللاحق (٤)، فهو (٥) أضعف
دلالة من الرواية الآتية الصريحة في اليقين السابق (٦)، لاحتياها (٧) لإرادة
إيجاب العمل بالاحتياط، فافهم.

الاقتصار على ما يتيقن بكونه مشروعاً.

- (١) يعني: لو فرض حمله على الاستصحاب. فالحمل على الاستصحاب لا
ينافي المورد، بخلاف الصحيحة المتقدمة، لأن موردها الشك في الركعات. كما لا
ينجفى.
- (٢) يعني: أنه لا قرينة هنا على إرادة الاستصحاب بل كما يمكن الحمل عليه
يمكن الحمل على قاعدة اليقين، والحمل على قاعدة لزوم الاحتياط بما يتيقن معه
البراءة، فالرواية مجملة.
- (٣) يعني: مع وحدة متعلقهما حتى في الخصوصية الزمانية وهو موضوع
قاعدة اليقين.
- (٤) الذي هو موضوع الاستصحاب.
- (٥) اللازم تأنيث الضمير، لأن المراد به الموثقة السابقة.
- (٦) المحتملة للاستصحاب وقاعدة اليقين لا غير، كما سيأتي.
- (٧) تعليل لقوله: «فهو أضعف...».

ومنها: ما عن الخصال بسنده عن محمد بن مسلم عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليه: من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين».

هـ- الاستدلال
برواية الخصال
ورواية أخرى

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك». وعدها المجلسي - في البحار - في سلك الأخبار التي يستفاد منها القواعد الكلية.

أقول: لا يخفى أن الشك واليقين لا يجتمعان حتى ينقض أحدهما الآخر، بل لا بد من اختلافهما:

المناقشة في
الاستدلال
بهاتين الروايتين

إما في زمان نفس الوصفين (١)، كأن يقطع يوم الجمعة بعدالة زيد في زمان، ثم يشك يوم السبت في عدالته في ذلك الزمان.

وإما في زمان متعلقهما وإن اتحد زمانهما، كأن يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة، ويشك - في زمان هذا القطع - بعدالته في يوم السبت، وهذا هو الاستصحاب، وليس منوطا بتعدد زمان الشك واليقين - كما عرفت في المثال - فضلا عن تأخر الأول عن الثاني (٢).

وحيث إن صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين (٣)، وظاهرها

(١) وهما اليقين والشك.

(٢) بل يكون زمان حدوث الشك الاستصحابي أسبق من زمان حدوث

اليقين.

(٣) كما هو مقتضى فاء الترتيب.

اللهم إلا أن يكون بلحاظ غلبة تأخر حدوث الشك فالبقاء عن حدوث

اتحاد زمان متعلقهما (١)، تعين حملها على القاعدة الأولى (٢)، وحاصلها:
عدم العبرة بطرو الشك في شيء بعد اليقين بذلك الشيء.

ويؤيده: أن النقض حينئذٍ محمول على حقيقته، لأنه رفع اليد عن نفس الآثار التي رتبها سابقاً على المتيقن، بخلاف الاستصحاب، فإن المراد بنقض اليقين فيه رفع اليد عن ترتيب الآثار في غير زمان اليقين، وهذا ليس نقضاً لليقين السابق، إلا إذا اخذ متعلقه مجرداً عن التقييد بالزمان الأول (٣).

اليقين بالحدوث في الاستصحاب. أو يكون بلحاظ الترتيب بين متعلقي اليقين والشك المعتبر في الاستصحاب وكلاهما وإن كان خلاف الأصل إلا أن احتمالاه مانع من دعوى الصراحة.

(١) إذ المنصرف من إطلاق الوصفين مع ترجيح أحدهما على الآخر اتحاد متعلقهما في جميع الخصوصيات ومنها الزمان.

(٢) وهي قاعدة اليقين.

(٣) يعني: والتجريد المذكور خلاف الأصل.

والحاصل: أن ظاهر الرواية الترتيب بين نفس الوصفين، واتحاد متعلقهما حتى في الخصوصية الزمانية، وكون المنهي عنه هو النقض الحقيقي، وذلك يقتضى حملها على قاعدة اليقين لا الاستصحاب.

لكن ظاهرها أيضاً بقاء اليقين حين الشك، فإن ظاهر النهي عن نقض شيء بشيء بقاء ما نهي عن نقضه، فاذا قيل: لا تنقض خبر زيد بخبر عمرو، كان الظاهر منه إرادة بيان أن خبر عمرو لا يصلح لمعارضة خبر زيد ورفع اليد عنه مع بقاء زيد مصراً على إخباره غير متزلزل فيه، ولا يشمل ما لو عدل زيد عن خبره وشكك فيه.

وبالجمللة: فمن تأمل في الرواية، وأغمض عن ذكر بعض لها في أدلة الاستصحاب، جزم بما ذكرناه في معنى الرواية.

ثم لو سلم ان هذه القاعدة (١) باطلاقها مخالفة للاجماع أمكن تقييدها بعدم نقض اليقين السابق بالنسبة إلى الاعمال التي رتبها حال اليقين به (٢)، كالاقتداء بذلك الشخص في مثال العدالة، أو العمل بفتواه، أو شهادته. أو تقييد الحكم بصورة عدم التذكر لمستند القطع السابق (٣)

وهذا المعنى إنما يتم في الاستصحاب، ولا يلائم قاعدة اليقين لفرض ارتفاع اليقين السابق فيها حين حدوث الشك.

وبالجمللة لا بد من التصرف في الرواية سواء حملت على قاعدة اليقين أم على الاستصحاب، وليس التصرف الأول بأولى من التصرف الثاني.

(١) وهي قاعدة اليقين. وهذا جواب عما قد يقال من أنه لا مجال لحمل الرواية على قاعدة اليقين لمنافاتها للاجماع، فيتعين حملها على الاستصحاب وإن استلزم التصرف بالوجه السابق.

ثم إن في بعض النسخ تقديم قوله: «ثم لو سلم...» إلى قوله: «لافادة القطع» على قوله: «اللهم إلا أن يقال...» وهو الأنسب بنظم المطلب.

(٢) لكنها حينئذٍ ترجع إلى قاعدة الصحة في العمل، وهي قاعدة أخرى غير قاعدة اليقين، لا تتوقف على سبق اليقين، بل يكفي فيها وقوع العمل مع الغفلة فلا مجال لحمل الرواية عليها، لظهورها في خصوصيته لليقين.

(٣) الظاهر رجوعه إلى قاعدة الصحة في الاستناد التي هي بملاك قاعدة الصحة في العمل. وربما يقال بثبوتها عرفاً وإن كان الظاهر عدم البناء عليها شرعاً، كما يأتي الكلام في ذلك في خاتمة الاستصحاب في الشرط الثاني من شروطه.

وكيف كان فيبعد حمل الرواية عليها لظهورها في خصوصية لليقين، وملاك

وإخراج صورة تذكره والتفنن لفساده وعدم (١) قابليته لإفادة القطع.

إمكان دفع
المناقشة
المذكورة

اللهم إلا أن يقال - بعد ظهور كون الزمان الماضي في الرواية ظرفاً لليقين - : إن الظاهر تجريد متعلق اليقين عن التقييد بالزمان، فإن قول القائل: (كنت متيقناً أمس بعدالة زيد) ظاهر في إرادة أصل العدالة، لا العدالة المقيدة بالزمان الماضي (٢)، وإن كان ظرفه في الواقع ظرف اليقين، لكن لم يلاحظه على وجه التقييد، فيكون الشك فيما بعد هذا الزمان، متعلقاً بنفس ذلك المتيقن مجرداً عن ذلك التقييد، ظاهراً في تحقق أصل العدالة في زمان الشك، فينطبق على الاستصحاب (٣)، فافهم.

فالإنصاف: أن الرواية - سيما بملاحظة قوله ^{عليه السلام}: «فإن الشك لا ينقض اليقين»، و بملاحظة ما سبق في الصحاح من قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» حيث إن ظاهره مساوقته لها (٤) - ظاهرة في الاستصحاب،

هذه القاعدة أجنبي عنه راجع إلى قاعدة الصحة، كما ذكرنا.

(١) عطف على قوله: «لفساده».

(٢) هذا خلاف الظاهر جداً، ولا سيما بملاحظة ما ذكرنا من أن المنصرف في إطلاق الوصفين مع ترجيح أحدهما اتحاد متعلقهما في جميع الخصوصيات.

(٣) لا يكفي في الانطباق على الاستصحاب التجريد المذكور، بل لابد معه من التصرف في ظهور الفاء في الترتيب بين الوصفين بأحد الوجهين السابقين ومن رفع اليد عن ظهور النقص في الحقيقي، وكل ذلك خلاف الأصل لو لا ما عرفت من أن حمل الرواية على قاعدة اليقين موقوف على التصرف بوجه آخر مخالف للظاهر أيضاً. فلاحظ.

(٤) لوحدة المضمون.

ويبعد حملها على المعنى الذي ذكرنا (١).

هذا، لكن سند الرواية ضعيف بـ(القاسم بن يحيى)، لتضعيف العلامة له في الخلاصة، وإن ضعف ذلك بعض باستناده إلى تضعيف ابن الغضائري - المعروف عدم قدحه - فتأمل.

ومنها: مكاتبة علي بن محمد القاساني: «قال: كتبت إليه - وأنا بالمدينة - عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان، هل يصام أم لا؟ فكتب علياً: اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية وافطر للرؤية».

٦- مكاتبة
علي بن محمد
القاساني

فإن تفريع تحديد كل من الصوم والإفطار - برؤية هلاي رمضان وشوال - لا يستقيم (٢) إلا بإرادة عدم جعل اليقين السابق مدخولاً

تقريب الاستدلال

(١) وهي قاعدة اليقين.

هذا وقد عرفت أن الرواية من حيث هي جملة مرددة بين القاعدتين، إلا أن مشابهة لسانها لأخبار الاستصحاب مع ظهور كون الاستصحاب من القواعد الشرعية والعرفية، بخلاف قاعدة اليقين فمن البعيد إرادتها في مقام التعليل قد يعين حملها على الاستصحاب.

لكن في بلوغ ذلك حداً يوجب الظهور الصالح للاستدلال إشكال.

(٢) إذ لو أريد باليقين اليقين بالبراءة، بأن يكون مضمون الكبرى أن البراءة المتيقنة لا ترفع اليد عنها بالشك بالتكليف، لم يتجه تفريع لزوم الرؤية في الإفطار، بل كان اللازم تفريع لزومها في الصوم فقط. وإن أريد باليقين اليقين بالتكليف، بأن يكون مضمون الكبرى أن التكليف المتيقن بالصوم لا ترفع اليد عنه بالشك في انتهاء الشهر وفراغ الذمة وانه يلزم المكلف إحراز الفراغ بالاحتياط، لم يتجه تفريع لزوم الرؤية في الصوم وكان اللازم تفريع لزومها في الإفطار فقط، فتفريع الأمرين معاً ظاهر في أن المراد باليقين هو اليقين بالحالة السابقة الشاملة للأمرين فيطابق

بالشك، أي مزاحماً به.

والإنصاف: أن هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب، إلا أن سندها غير سليم.

هذه جملة ما وقفت عليه من الأخبار المستدل بها للاستصحاب (١)، وقد عرفت عدم ظهور الصحيح منها، وعدم صحة الظاهر منها، فلعل الاستدلال بالمجموع باعتبار التجابر والتعاقد (٢).

تأييد المختار
بالأخبار الخاصة:

وربما يؤيد ذلك بالأخبار الواردة في الموارد الخاصة:

١- رواية
عبد الله بن سنان

مثل: رواية عبد الله بن سنان - الواردة فيمن يعير ثوبه الذمي، وهو

الاستصحاب. فلاحظ.

(١) لعل وجه الأظهرية من الصحيحتين الأوليين أن تفرغ الصغرى على الكبرى في هذه الرواية ظاهر في عموم الكبرى وعدم كون اللام فيها للعهد لعدم سبق ما يقتضيه، بخلاف الصحيحتين، لاحتمال الحمل على العهد فيهما لسبق ما يصلح له. لكن عرفت اندفاع الاحتمال المذكور وأنه خلاف الظاهر.

فالعمدة في دليل الاستصحاب هو الصحيحتان المذكورتان.

(٢) لكنه كما ترى إذ لا معنى لجبر ضعف الدلالة في قوي السند بقوة الدلالة

في ضعيف السند.

نعم لو تم عمل الأصحاب بضعيف السند القوي الدلالة أمكن دعوى جبر سنده. لكن لا مجال له بعد اختلافهم في حجية الاستصحاب، واحتمال استناد من ذهب إليه منهم إلى قوي السند لدعوى تمامية دلالته، ولا يجرز العمل الجابر لضعيف السند قوي الدلالة. فالعمدة ما ذكرنا من تمامية دلالة الصحيحتين الأوليين. والله سبحانه وتعالى العالم العاصم.

يعلم أنه يشرب الخمر ويأكل لحم الخنزير - : «قال: فهل علي أن أغسله؟ فقال عليه السلام: لا، لأنك أعرته إياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجسه».

وفيها دلالة واضحة على أن وجه البناء على الطهارة وعدم وجوب غسله، هو سبق طهارته وعدم العلم بارتفاعها، ولو كان المستند قاعدة الطهارة لم يكن معنى لتعليل الحكم بسبق الطهارة، إذ الحكم في القاعدة مستند إلى نفس عدم العلم بالطهارة والنجاسة.

نعم، الرواية مختصة باستصحاب الطهارة دون غيرها، ولا يبعد عدم القول بالفصل بينها وبين غيرها مما يشك في ارتفاعها بالرافع (١).

ومثل: قوله عليه السلام في موثقة عمار: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر».

٢- موثقة عمار

بناء على أنه مسوق لبيان استمرار طهارة كل شيء (٢) إلى أن يعلم حدوث قذارته، لا ثبوتها له ظاهرا واستمرار هذا الثبوت إلى أن يعلم عدمها.

فالغاية - وهي العلم بالقذارة - على الأول، غاية للطهارة رافعة

(١) لكنه غير ظاهر مع ما عرفت من التفصيل منهم بين الاستصحاب الموضوعي والحكمي الكلي والجزئي.

مع أن عدم القول بالفصل لو سلم لا يكفي ما لم يرجع إلى القول بعدم الفصل.

(٢) يعني: بعد فرض ثبوت الطهارة له، كما هو مقتضى الاستصحاب، في قبال مفاد أصالة الطهارة الذي هو مجرد الحكم بالطهارة إلى حين العلم بالنجاسة من دون فرض ثبوت الطهارة له.

لاستمرارها(١)، فكل شيء محكوم ظاهراً باستمرار طهارته إلى حصول العلم بالقذارة، فغاية الحكم غير مذكورة ولا مقصودة(٢).

وعلى الثاني، غاية للحكم بثبوتها، والغاية - وهي العلم بعدم الطهارة(٣) - رافعة للحكم، فكل شيء يستمر الحكم بطهارته إلى

(١) ظاهره أنه لو رجعت الغاية إلى المحمول - وهو الطهارة - كانت الرواية دالة على الاستصحاب، ولو رجعت إلى النسبة - وهي الحكم بالطهارة - كانت دالة على قاعدة الطهارة.

وهو غير ظاهر، بل الظاهر أنه لا فرق بينهما من هذه الجهة، ففي قاعدة الطهارة كما يمكن أن يقال: الحكم بالطهارة مغيب العلم بالنجاسة، كذلك يمكن أن يقال: الطهارة المحكوم بها مغياة بالعلم بالنجاسة، وكذا الحال في الاستصحاب، فجعل المعيار في تعيين أحدهما على ذلك غير ظاهر.

بل إن الظاهر امتناع رجوع الغاية - في جميع الاستعمالات - إلى المحمول كامتناع رجوعها إلى الموضوع لأنهما من المعاني الاسمية، والغاية كالشرط من شأن النسب في المعاني الحرفية، ولوجه آخر لا مجال لتفصيله بهذه العجلة، وقد أوضحناه في حاشية الكفاية.

فالأولى في الفرق بين قاعدة الطهارة والاستصحاب أن يقال: مفاد قاعدة الطهارة الحكم بها على الموضوع من حيث هو، ومفاد الاستصحاب الحكم باستمرارها بعد الفراغ عن أصل الثبوت، مع كون كلا الحكيم معني بالعلم بالنجاسة. وهذا هو الذي يظهر من المصنف عليه السلام في صدر كلامه وسيأتي منه أيضاً ويطلب في تقريبه. فلا حظ.

(٢) يعني: لعدم رجوع الغاية إلى الحكم، بل هو مطلق. لكن عرفت رجوعها للحكم على التقديرين.

(٣) الغاية في الرواية هي العلم بالقذارة الملازم للعلم بعدم الطهارة.

كذا(١)، فإذا حصلت الغاية انقطع الحكم بطهارته، لا نفسها(٢).

والأصل في ذلك: أن القضية المغياة - سواء كانت إخباراً عن الواقع وكانت الغاية قيداً للمحمول، كما في قولنا: الثوب طاهر إلى أن يلاقي نجساً(٣)، أم كانت ظاهرية مغياة بالعلم بعدم المحمول، كما في ما نحن فيه - قد يقصد(٤) المتكلم مجرد ثبوت المحمول للموضوع ظاهراً أو واقعاً، من غير ملاحظة كونه مسبقاً بثبوته له، وقد يقصد المتكلم به مجرد الاستمرار، لا أصل الثبوت، بحيث(٥) يكون أصل الثبوت مفروغاً عنه. والأول أعم من الثاني من حيث المورد(٦).

إذا عرفت هذا فنقول: إن معنى الرواية:

إما أن يكون خصوص المعنى الثاني، وهو القصد إلى بيان الاستمرار بعد الفراغ عن ثبوت أصل الطهارة، فيكون دليلاً على استصحاب

معنى الموثقة إما
الاستصحاب أو
قاعدة الطهارة

(١) لا يخفى أن المصنف عليه السلام لحظ الحكم والاستمرار في المقام بمعناها الاسمي وجعلها محكوماً بهما، مع أنها في لسان الدليل منظور إليها بما هما معنى حرفي. وهذا هو الذي أوجب اضطراب المطلب فلاحظ.

(٢) يعني: مع كون نفس الطهارة غير مغياة. لكن عرفت تحقق ذلك على كلا

التقديرين.

(٣) الظاهر أن الغاية هنا أيضاً للحكم لا للمحمول، لما ذكرنا.

(٤) خبر «ان» في قوله: «والأصل في ذلك ان القضية...».

(٥) متعلق بقوله: «وقد يقصد المتكلم به مجرد الاستمرار».

(٦) فإن المفروغية عن الثبوت قيد زائد على موضوع الثاني الذي هو نفس

الذات.

الطهارة. لكنه خلاف الظاهر (١).

وإما خصوص المعنى الأول الأعم منه، وحينئذ لم يكن فيه دلالة على استصحاب الطهارة وإن شمل مورد (٢)، إلا أن الحكم فيما علم طهارته ولم يعلم طرو القذارة له ليس من حيث سبق طهارته، بل باعتبار مجرد كونه مشكوك الطهارة، فالرواية تفيد قاعدة الطهارة حتى في مسبوق الطهارة، لا استصحابها، بل تجري في مسبوق النجاسة على أقوى الوجهين الآتين في باب معارضة الاستصحاب للقاعدة (٣).

ثم لا فرق في مفاد الرواية (٤)، بين الموضوع الخارجي الذي يشك في

(١) إذ لا قرينة على فرض القيد المذكور - وهو أصل الثبوت - وأخذه في موضوع القضية، بل يدفعه الاطلاق. بل الاستصحاب مبني على كون علة الحكم وموضوعه هو العلم بالثبوت في الزمان الماضي لا أصل الثبوت، ولا قرينة عليه في الرواية.

(٢) لما فرضه من كونه أعم من المعنى الأول الراجع إلى الاستصحاب.

(٣) ذكر بعض أعظم المحشين رحمته أن مراد المصنف رحمته من جريان قاعدة الطهارة في مورد استصحاب النجاسة هو تحقق موضوعها ذاتاً وإن لم تصلح لمعارضته، لما بنى عليه من كونها محكومة له، في مقابل ما اختاره السيد صاحب الرياض رحمته من عدم جريانها ذاتاً، لحصول الغاية وهي العلم بالنجاسة، إذ المراد به الأعم من اللاحق والسابق الحاصل في مورد استصحابها. ثم قال رحمته: «وليعلم أنه لا يأتي من الاستاد العلامة بيان بالنسبة إلى ما ذكره أصلاً، فما ذكره وعد لم يف به».

(٤) لإطلاق الرواية من حيث منشأ الشك. هذا وظاهر المصنف رحمته أن

انطباق موضوع قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية على الموضوع الخارجي الجزئي بنفسه، لا بلحاظ انطباق العنوان الكلي المشتبه الحكم - كالعصير العنبي - عليه

وكان الوجه فيه أن عنوان الشيء في موضوع الرواية من العناوين الاعتبارية الحاكية عن الأشياء الخارجية لا غير ولا يشمل العناوين الكلية. وذلك لأن النجاسة مما يعرض الأشياء الخارجية لا الكلية، وجعل موضوعها الكليات في الأحكام الواقعية بلحاظ حكايتها عن أفرادها الخارجية، لأنها من الصفات الاعتبارية القائمة بها لا بالكليات.

نعم تلك العناوين الكلية تكون دخيلة في ترتب النجاسة شرعاً نظير العناوين التعليلية، ولا مجال لذلك في العناوين الكلية بالاضافة إلى الطهارة الظاهرية في الشبهة الحكمية، لأن موضوع قاعدة الطهارة هو مجهول الحكم بعنوان كونه شيئاً لا بعناوينه الخاصة قطعاً لعدم أخذها في دليله.

وبالجملة: العناوين الكلية في الشبهة الحكمية - كعنوان العصير العنبي - لا تكون دخيلة في ترتب الطهارة الظاهرية لا بنحو تكون هي المعروض لأن الطهارة والنجاسة من الصفات الاعتبارية القائمة بالخارجيات لا بالكليات، ولا بنحو تكون دخيلة في العروض، لأن ما هو الدخيل هو العنوان المأخوذ في لسان الدليل ودليل القاعدة قد تضمن عنوان الشيء لا غير.

إن قلت: قد اشتملت بعض الأدلة على عنوان الماء لا عنوان الشيء، كما سيأتي.

قلت: الماء مما لا يقع الشك في نجاسته بنحو الشبهة الحكمية، لعموم دليل طهارته، مثل: «خلق الله الماء طهوراً...» فتأمل.

مع أن مقتضى الجمع بين مثل هذه الأدلة والأدلة العامة وأدلة القاعدة كون ذكر عنوان الماء لمحض الحكاية عن افراده الخارجية، لا لدخله في الحكم الظاهري، وإن موضوع الحكم هو عنوان الشيء على اطلاقه، فإن الجمع بذلك أهون من الجمع بتقييد عنوان الشيء في الأدلة العامة بما عدا الماء كما يظهر بأدنى تأمل في المرتكزات العرفية.

طهارته من حيث الشبهة في حكم نوعه، وبين الموضوع الخارجي المشكوك طهارته من حيث اشتباه الموضوع الخارجي.

فعلم مما ذكرنا: أنه لا وجه لما ذكره صاحب القوانين: من امتناع إرادة المعاني الثلاثة (١) من الرواية - أعني: قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية، وفي الشبهة الموضوعية، واستصحاب الطهارة - إذ لا مانع عن إرادة الجامع بين الأولين، أعني: قاعدة الطهارة في الشبهة الحكمية والموضوعية.

ومما ذكرنا ظهر أن أخذ العناوين الكلية - كعنوان العصير العنبي - في كلمات الفقهاء موضوعاً للطهارة الظاهرية لمحض الحكاية عن الأفراد الخارجية من دون دخل لها في الحكم ولو بنحو العلة، بخلاف العناوين المأخوذة موضوعاً للطهارة أو النجاسة الواقعتين - كاهرة والكلب - فإنه قد يكون لدخلها في الحكم ولو بنحو العلة.

هذا وأما قاعدة الحل فهي وإن اختلفت عن قاعدة الطهارة بأن الحمل ممّا يعرض العناوين لا المعونات إلا أن بتعيين العنوان المعروف للحكم لما كان تابعاً لدليله تعين كون المعروف للحل الظاهري هو عنوان الشيء لا العناوين الخاصة - كالعصير الزبيبي - وتعين أن يكون ذكر الفقهاء لها بلحاظ كونها من موارد عدم تحقق الغاية وهي العلم بالحرمة، لا لكونها دخيلة في الحكم فلاحظ.

(١) لا يخفى أنه ليس مراد صاحب القوانين انحصار المانع بالجمع بين القواعد الثلاث، كي يقال: انه لا معنى للايراد عليه بإمكان الجمع بين قاعدتين كما ذكره المصنف رحمته، بل مراده امتناع الجمع بين أكثر من قاعدة واحدة من القواعد الثلاث حيث قال في محكي كلامه بعد شرح المعاني الثلاث: « إذا عرفت هذا وظهر لك الفرق بين المعاني عرفت أن المعاني متغايرة متباينة لا يجوز ارادتها جميعاً... » وعليه فما ذكره المصنف رحمته في رده في محله.

نعم، إرادة القاعدة والاستصحاب معا يوجب استعمال اللفظ في معنيين، لما عرفت أن المقصود في القاعدة مجرد إثبات الطهارة في المشكوك، وفي الاستصحاب خصوص إبقائها في معلوم الطهارة سابقا (١)، والجامع بينهما غير موجود، فيلزم ما ذكرنا. والفرق بينهما ظاهر، نظير الفرق بين قاعدة البراءة واستصحابها، ولا جامع بينهما.

عدم إمكان
إرادة القاعدة
والاستصحاب
معاً من الموثقة

وقد خفي ذلك على بعض المعاصرين (٢)، فزعم جواز إرادة القاعدة والاستصحاب معا، وأنكر ذلك على صاحب القوانين فقال:

كلام صاحب
الفصول في جواز
إرادة كليهما منها

إن الرواية تدل على أصليين:

أحدهما: أن الحكم الأولي للأشياء ظاهراً هي الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة، وهذا لا تعلق له بمسألة الاستصحاب.

الثاني: أن هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة، وهذا من

(١) ظاهره أن تعدد المعنى باعتبار كون مفاد القاعدة الثبوت والحدوث، ومفاد الاستصحاب البقاء.

لكن المعنيين المذكورين مما يمكن فرض جامع بينهما، وهو أصل الحكم بالطهارة من دون لحاظ خصوصيتي الحدوث والبقاء.

فالعمدة في اختلاف المعنى ما سبق من أن موضوع القاعدة ذات الشيء المشكوك حاله، وموضوع الاستصحاب هو المقيّد بكونه معلوم الطهارة سابقاً، ومن الظاهر أنه لا جامع بين المطلق والمقيّد.

(٢) الظاهر أن مراده به صاحب الفصول، وما نقله المصنف رحمته ملخص

موارد الاستصحاب (١) وجزئياته، انتهى.

المناقشة فيما أفاده
صاحب الفصول

أقول: ليت شعري ما المشار إليه بقوله: «هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة»؟

فإن كان هو الحكم المستفاد من الأصل الأولي (٢)، فليس استمراره ظاهراً ولا واقعاً مغياً بزمان العلم بالنجاسة، بل هو مستمر إلى زمن نسخ هذا الحكم في الشريعة (٣). مع أن قوله: «حتى تعلم» إذا جعل من توابع الحكم الأول (٤) الذي هو الموضوع للحكم

(١) لا يخفى أن مفاد الاستصحاب ليس هو استمرار الطهارة الظاهرية المستفادة من قاعدة الطهارة، بل استمرار الطهارة الواقعية التابعة لموضوعها الواقعي.

نعم الحكم الاستصحابي باستمرار الطهارة ظاهري، فمفاد الاستصحاب الاستمرار الظاهري للطهارة الواقعية المعلومة، لا استمرار الطهارة الظاهرية.

ومنه يظهر أن الأولى له دعوى كون مفاد الصدر هو قاعدة الطهارة الواقعية - كما اختاره المحقق الخراساني رحمته - لا الظاهرية. ولعله يأتي بعض الكلام في ذلك.

(٢) يعني: الظاهري الذي ذكره صاحب الفصول.

(٣) كما هو الحال في سائر الأحكام الشرعية المجعولة على موضوعاتها واقعية كانت أو ظاهرية.

نعم الحكم الظاهري بالطهارة يرتفع بالعلم بالنجاسة لارتفاع موضوعه، وهو الجهل إلا أن هذا لو كان مفاد الغاية لم تكف الغاية لبيان أصل آخر، بل لتتقيد موضوع الأصل الأول، وإن موضوعه ليس مطلق الشيء، بل خصوص ما كان مجهول الحكم، فلا تدل الرواية إلا على أصل الطهارة.

(٤) لم يظهر من كلام الفصول المتقدم أن الغاية من توابع الحكم الأول. بل

الثاني (١)، فمن أين يصير الثاني مغيباً؟! إذ لا يعقل كون شيء في استعمال واحد غاية لحكم ولحكم آخر يكون الحكم الأول المغيباً موضوعاً له (٢).
وإن كان هو الحكم الواقعي (٣) المعلوم - يعني أن الطهارة إذا ثبتت

قد يظهر منه انها مسوقة لبيان الأصل الثاني لا غير.

نعم يرد عليه حينئذٍ مضافاً إلى أنه خلاف ظاهر الكلام، بل صريحه - انه لو لم تكن غاية الحكم الصدر فلا وجه لاستفادة كون حكمه هي الطهارة الظاهرية، بل مقتضى إطلاق الموضوع هو كونه غير مقيد بصورة الشك، فيدل على أصالة الطهارة الواقعية. ومن ثم ذهب المحقق الخراساني رحمته في الكفاية إلى أن مفاد الصدر قاعدة الطهارة الواقعية للأشياء بعناوينها الأولية، ومفاد الذيل الاستصحاب، وجعلها أجنبية عن قاعدة الطهارة الظاهرية.

لكنه يشكل بأنه مستلزم للتفكيك بين الغاية والمغيب، حيث أن المغيب يتضمن حكماً واقعياً والغاية تتضمن حكماً ظاهرياً وهو خلاف الظاهر، بل لعله غلط في الكلام.

هذا وقد يظهر من الفصول دلالة الصدر على ما يعم الطهارة الواقعية والظاهرية معاً، لقوله في تقرير الأصل الأول: «الأول: أن الحكم الأولى في المياه أو الأشياء هو الطهارة ولو بحسب الظاهر...». وإشكاله ظاهر لأن موضوع الأولى مطلق وموضوع الثانية مقيد بالجهل بالحال ولا جامع بينهما.

(١) في الفصول في تقريب الأصل الثاني انه عبارة عن الحكم باستمرار الحكم الأول.

(٢) الوجه في عدم معقوليته أنه مستلزم للحاظ الحكمين المترتبين في مقام جعل الغاية، وهو ممتنع.

(٣) عطف على قوله: «فان كان هو الحكم المستفاد من الأصل...» ولا

واقعا في زمان، فهو مستمر في الظاهر إلى زمن العلم بالنجاسة (١) - فيكون الكلام مسوقا لبيان الاستمرار الظاهري فيما علم ثبوت الطهارة له واقعا في زمان، فأين هذا من بيان قاعدة الطهارة من حيث هي للشيء المشكوك من حيث هو مشكوك (٢)؟!.

ومنشأ الاشتباه في هذا المقام: ملاحظة عموم القاعدة لمورد الاستصحاب (٣)، فيتخيل أن الرواية تدل على الاستصحاب، وقد عرفت: أن دلالة الرواية على طهارة مستصحب الطهارة غير دلالتها على اعتبار استصحاب الطهارة (٤)، وإلا فقد أشرنا إلى أن القاعدة تشمل

يخفى أن هذا الفرض خلاف ظاهر كلام صاحب الفصول، بل صريحه، لتصريحه بأن مفاد الأصل الثاني استمرار الحكم المستفاد من الأصل الأول.

نعم ذكرنا أن ظاهر كلامه كون مفاد الأصل الأول هو الأعم من الطهارة الظاهرية والواقعية، لا خصوص الظاهرية. فلاحظ.

(١) لا يخفى أن هذا المضمون لا يمكن ارجاع الرواية إليه.

نعم لو كان مفادها الحكم بالاستمرار مع أخذ الطهارة وصفاً وقيداً للموضوع لكان له وجه، كما يظهر بأدنى تأمل.

(٢) إذ على هذا يكون ذكر الطهارة في الحكم المعني - في الصدر - لكونها مقومة للموضوع ومأخوذة فيه، لا لكونها حكماً ظاهرياً ليستفاد منه قاعدة الطهارة الظاهرية.

(٣) لم يتضح كون هذا هو منشأ الاشتباه في المقام. بل لعله ناشئ من ظهور « حتى » في الاستمرار الذي يبتني عليه الاستصحاب، مع الغفلة عن أن ذكر الغاية لبيان كون الحكم ظاهرياً مشروطاً بالجهل وليس حكماً واقعياً. فلاحظ.

(٤) لتوقف الثاني على كون علة الحكم هو اليقين بالوجود في الزمان السابق

مستصحب النجاسة أيضاً، كما سيجيء.

ونظير ذلك ما صنعه صاحب الوافية، حيث ذكر روايات (أصالة
الحل) الواردة في مشتبه الحكم أو الموضوع في هذا المقام.
ثم على هذا (١)، كان ينبغي ذكر أدلة أصالة البراءة (٢)، لأنها أيضاً
متصادقة مع الاستصحاب من حيث المورد.

فالتحقيق: أن الاستصحاب - من حيث هو - مخالف للقواعد
الثلاث: البراءة، والحل، والطهارة، وإن تصادقت مواردها.

فثبت من جميع ما ذكرنا: أن المتعين حمل الرواية المذكورة على أحد
المعنيين (٣)، والظاهر إرادة القاعدة - نظير قوله عليه السلام (٤): «كل شيء

الظاهر إرادة
القاعدة

والرواية بعيدة عن ذلك جداً، بل هي ظاهرة في أن علة الحكم هو محض الجهل
بالحال، كما هو مفاد قاعدة الطهارة.

(١) وهو أن صدق الرواية في مورد الاستصحاب كاف في صحة الاستدلال
بها عليه.

(٢) مثل حديث الرفع والحجب، لعمومها لمورد استصحاب عدم التكليف.
لكن لا يخفى ان مفاد أدلة البراءة مجرد رفع العقاب، وليس هو حكماً شرعياً، حتى
يقبل الاستصحاب، بخلاف الحل والطهارة، فلا مجال للتقضى بذلك.

مضافاً إلى ما عرفت من احتمال كون منشأ الشبهة ظهور «حتى» في الاستمرار،
ولا مجال لذلك في أكثر أدلة البراءة، نعم قد يجري في بعضها. فلاحظ.

(٣) يعني: قاعدة الطهارة ومفاد الاستصحاب.

(٤) الكلام فيه هو الكلام في الرواية السابقة. ولذا ذهب المحقق الخراساني رحمته
إلى دلالة على قاعدة الحل الواقعي للأشياء، وعلى الاستصحاب، بنظير التقريب المتقدم.

لك حلال» - لأن (١) حملة على الاستصحاب وحمل الكلام على إرادة خصوص الاستمرار فيما علم طهارته سابقا خلاف (٢) الظاهر، إذ ظاهر الجملة الخبرية إثبات أصل المحمول للموضوع، لا إثبات استمراره (٣) في مورد الفراغ عن ثبوت أصله.

نعم، قوله: (حتى تعلم) يدل على استمرار المغيا، لكن المغيا به الحكم بالطهارة، يعني: هذا الحكم الظاهري مستمر له إلى كذا، لا أن الطهارة الواقعية (٤) المفروغ عنها مستمرة ظاهرا إلى زمن العلم.

٣- الرواية الثالثة

ومنها: قوله ^{عليه السلام}: «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس».

وهو وإن كان متحدا مع الخبر السابق من حيث الحكم والغاية إلا أن الاشتباه في الماء من غير جهة عروض النجاسة للماء غير متحقق غالباً (٥)، فالأولى حملها على إرادة الاستصحاب (٦)، والمعنى: أن الماء

(١) تعليل لقوله: «والظاهر إرادة القاعدة».

(٢) خبر (أن) في قوله: «لأن حملة...».

(٣) لما عرفت من توقف إرادة الاستمرار على تقييد الموضوع، وهو خلاف الأصل.

(٤) عرفت امتناع ارجاع الغاية للمحمول، وانها إنما ترجع للحكم والنسبة.

(٥) بل دائماً لإطلاق أدلة طهورية الماء، فاحتمال نجاسته منحصر باحتمال

التنجس الطارئ. نعم قد لا يصح جريان استصحاب الطهارة فيه، كما لو توارد عليه التنجيس والاعتصام مع الجهل بالسابق منها، وحينئذ يتعين التمسك باصالة الطهارة، لا استصحابها. ولعل هذا هو مراد المصنف ^{عليه السلام} من الغلبة.

(٦) كأنه من جهة أن الحمل على قاعدة الطهارة موجب لحملها على الفرد

المعلوم طهارته بحسب أصل الخلقة طاهر حتى تعلم...، أي: تستمر طهارته المفروضة إلى حين العلم بعروض القذارة له، سواء كان الاشتباه في الحكم، كالقليل الملاقي للنجس والبئر، أم كان من جهة الاشتباه في الأمر الخارجي، كالشك في ملاقاته للنجاسة أو نجاسة ملاقيه.

ومنها: قوله عليه السلام: «إذا استيقنت أنك توضأت فيإياك أن تحدث وضوءاً، حتى تستيقن أنك أحدثت».

٤- الرواية الرابعة

ودلالته على استصحاب الطهارة ظاهرة.

النادر، لغلبة حكومة الاستصحاب عليها، كما ذكرنا.

لكن قد يقال: لما كانت قاعدة الطهارة تجري ذاتاً في مورد الاستصحاب وإن كانت محكومة له، فلا مانع من حمل الرواية عليها لبيان أن موضوعها مطلق الشك مع إغفال اليقين السابق، خصوصاً مع وجود الفرد النادر الذي لا يكون مجرى الاستصحاب.

نعم لو كان الغالب حكومة استصحاب النجاسة كان الحمل على قاعدة الطهارة بعيداً مخالفاً لظهور القضية في أنها عملية. فتأمل جيداً.

[اختصاص الأخبار بالشك في الرفع]

ثم إن اختصاص ما عدا الأخبار العامة بالقول المختار (١) واضح. وأما الأخبار العامة، فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد.

تأمل المحقق
الخوانساري
في الاستدلال
بالأخبار على
الحجية مطلقاً

وفيه تأمل، قد فتح بابه المحقق الخوانساري في شرح الدروس. توضيحه: أن حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية (٢)، كما في

(١) وهو حجية الاستصحاب في الشك في الرفع لا مطلقاً. والوجه في اختصاص الأخبار الخاصة به أن مواردها الطهارة الحديثة والخبيثية، ومن شأنها البقاء حتى يطرأ الرفع لهما.

(٢) الظاهر أن النقض رفع الأمر المستحكم، كما يناسبه ما في القاموس قال: «النقض في البناء والجعل والعهد وغيره ضدّ الأبرام» وقال الراغب: «النقض انتشار العقد من البناء والجعل والعقد، وهو ضدّ الأبرام» وإطلاقه في الحبل بلحاظ إبرامه، لا محض رفع اتصاله، وإلا لصدق مع عدم أحكام الحبل وعدم تماسكه، وهو خلاف الظاهر.

ثم إن ما ذكرنا في معنى النقض هو الأنسب بما سيأتي من المصنف عليه السلام في ترجيح أحد المعنيين المجازيين على الآخر، فإنه يلائم ما ذكرنا، لا ما ذكره، كما يظهر بأدنى تأمل.

نقض الحبل.

والأقرب إليه - على تقدير مجازيته - هو رفع الأمر الثابت (١).
وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشيء - ولو لعدم المقتضي له -
بعد أن كان آخذاً به، فالمراد من (النقض) عدم الاستمرار عليه والبناء على
عدمه بعد وجوده.

إذا عرفت هذا، فنقول: إن الأمر يدور:

بين أن يراد بـ(النقض) مطلق ترك العمل وترتيب الأثر - وهو المعنى
الثالث - ويبقى المنقوض عاماً لكل يقين (٢).

وبين أن يراد من النقض ظاهره - وهو المعنى الثاني (٣) - فيختص

(١) لا يخفى أن كل مرتفع فهو ثابت. والظاهر أن مراده بالثبوت بالأمر
الثابت ما من شأنه الثبوت والبقاء لو لا الرفع، وهو المناسب لما رتبته عليه لمقابلته
بالمعنى الآتي، والملائم من لزوم إحراز المقتضى.

لكن بناءً على ما ذكرنا من المعنى اللغوي فالمعنى المناسب له هو رفع الأمر
المستحكم وعدم ترتيب الأثر عليه عملاً، فلا بد من فرض استحكام الشيء لا مجرد
وجود مقتضيه.

فرفع الحجر عن مكانه ليس نقضاً له وإن كان مقتضى بقائه متحققاً وهو
جاذبية الأرض له، لعدم الاستحكام، بخلاف رفع البناء وسيأتي تمام الكلام في
ذلك.

(٢) فيعم صورة الشك في المقتضى.

(٣) يعني: رفع الأمر الثابت. وكأن وجه ظهور النقض في ذلك كونه أنسب
بالمعنى الحقيقي. لكن عرفت أن الأنسب هو فرض استحكام الشيء المنقوض لا

متعلقه بما من شأنه الاستمرار والاتصال، المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى.

ولا يخفى رجحان هذا على الأول، لأن الفعل الخاص يصير مخصصاً لمتعلقه العام (١)، كما في قول القائل: لا تضرب أحداً، فإن الضرب قرينة على اختصاص العام بالأحياء (٢)، ولا يكون عمومه للأموات قرينة على

مجرد وجود مقتضيه.

(١) يعني: أنه إذا دار الأمر بين ظهور الفعل الخاص وظهور متعلقه العام كان الأول مقدماً ورافعاً للظهور الثاني. مثلاً: إذا قيل: حدث رجلاً، ودار الأمر بين إبقاء الفعل وهو الحديث على ظاهره من الكلام المقصود به التفهيم مع تقييد متعلقه وهو الرجل بالعاقل القابل للتفهم، وإبقاء الرجل على إطلاقه مع حمل الحديث على مطلق إلقاء الكلام، كان الأول أولى، بل هو المتعين.

أقول: الظاهر أنه لا خصوصية للفعل في ترجيح ظهوره على ترجيح ظهور المتعلق بل المدار على أقوى الظهورين، فيكون حاكماً على الظهور الآخر ومانعاً من انعقاده.

نعم لما كان انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق موقوفاً على عدم البيان كان ظهور الفعل مانعاً من انعقاد ظهور المطلق ومقدماً عليه لأنه بيان، دون العكس، لأن المقتضى التنجيزي يقدم على المقتضى التعليقي. فلاحظ.

(٢) لدعوى أن الضرب ظاهر في المؤلم المختص بالأحياء. لكن بنفسه لا يبعد انصراف (أحد) لخصوص الأحياء أيضاً، فظهوره في الأحياء أقوى من ظهور الضرب فيه.

وبالجملة: اختصاص الكلام بالأحياء لتطابق كلا الظهورين عليه، لا لتقديم أحدهما على الآخر، فهو خارج عما نحن فيه.

إرادة مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات.

ثم لا يتوهم (١) الاحتياج حينئذٍ إلى تصرف في اليقين بإرادة المتيقن منه، لأن (٢) التصرف لازم على كل تقدير، بل المراد: نقض ما كان على يقين منه - وهو الطهارة السابقة - أو (٣) أحكام اليقين.

المراد من
(نقض اليقين)

والمراد بـ (أحكام اليقين) ليس أحكام نفس وصف اليقين، إذ لو فرضنا حكماً شرعياً محمولاً على نفس صفة اليقين ارتفع بالشك قطعاً، كمن نذر فعلاً (٤) في مدة اليقين بحياة زيد.

بل المراد: أحكام المتيقن المثبتة له (٥) من جهة اليقين، وهذه الأحكام كنفس المتيقن أيضاً لها استمرار شأني (٦) لا يرتفع إلا بالرافع، فإن جواز الدخول في الصلاة بالطهارة أمر مستمر إلى أن يحدث ناقضها.

(١) يعني: أن الحمل على خصوص صورة إحراز المقتضى يستلزم حمل اليقين على المتيقن لأنه هو الذي يتصور ثبوت المقتضى له، وهو خلاف ظاهر الجملة، لظهورها في أن المتيقن هو اليقين.

(٢) بيان لدفع التوهم، وحاصله: أن حمل اليقين على المتيقن هو لازم على كل حال سواء عمم الكلام لصورة الشك في المقتضى أم لا، فلا يصلح ذلك المقدم في الحمل على خصوص إحراز المقتضى.

(٣) إشارة إلى ما يأتي في التنبيه السادس من أن مفاد الاستصحاب إما جعل نفس المتيقن أو جعل أحكامه.

(٤) كالتصدق بدرهم.

(٥) يعني: المعلومة له. فالمراد بالثبوت ليس الخارجي بل العلمي.

(٦) بسبب استمرار موضوعها وهو المتيقن.

وكيف كان، فالمراد: إما نقض المتيقن، والمراد به رفع اليد عن مقتضاه، وإما نقض أحكام اليقين - أي الثابتة للمتيقن من جهة اليقين به - والمراد حينئذٍ رفع اليد عنها.

ويمكن أن يستفاد من بعض الأمارات إرادة المعنى الثالث (١)، مثل: قوله عليه السلام: «بل ينقض الشك باليقين» (٢).

وقوله عليه السلام: «ولا يعتد بالشك في حال من الحالات».

وقوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية»، فإن مورده استصحاب بقاء رمضان، والشك فيه ليس شكاً في الرفع (٣)، كما لا يخفى.

وقوله عليه السلام في رواية الأربعمئة: «من كان على يقين فشك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك».

(١) وهو مجرد رفع اليد عن الشيء من دون كونه مما من شأنه البقاء.

(٢) إذ لا معنى لفرض المقتضى في الشك، فلا بد أن يكون المراد من نقضه مجرد رفع اليد عنه وعدم ترتيب الأثر عليه، فيكون ذلك قرينة على حمل نقض اليقين على ذلك أيضاً، كما هو مقتضى المقابلة بينهما في الكلام الواحد.

نعم الفقرة المذكورة لم تتقدم إلا في صحيحة زرارة الثالثة التي عرفت عدم صحة الاستدلال بها على الاستصحاب.

نعم اللهم إلا أن يستأنس بها في تفسير روايات الاستصحاب. فلاحظ.

(٣) مع أنه لم يشتمل على لفظ النقض.

ومنه يظهر الوجه في الاستشهاد بالروايتين الآتيتين.

وقوله: «إذا شككت فابن على اليقين».

فإن المستفاد من هذه وأمثالها: أن المراد بعدم النقض (١) عدم الاعتناء بالاحتمال المخالف لليقين السابق، نظير قوله عليه السلام (٢): «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره فشكك ليس بشيء». هذا، ولكن الإنصاف: أن شيئاً من ذلك لا يصلح لصرف لفظ (النقض) عن ظاهره (٣).

(١) لا يخفى أن هاتين الروایتين لم تتضمننا التعبير بالنقض، فمراد المصنف عليه السلام أنهما يكونان قرينة على تفسير النقض في الروايات الأخرى وحملها على المعنى الثالث.

(٢) إذ ليس المراد به إلا عدم الاعتناء بالشك والبناء على مقتضى احتمال الصحة وإن لم يجرز المقتضي.

(٣) لا يخفى أن عدم صلوح الشك لأن يرتفع إلا برفع لا يجعله من موارد وجود المقتضي، لأن الشك كالعدم لا يحتاج إلى المقتضي بل يكفي فيه عدم علة للعلم أو الظن، فعدم صلوحه لأن يرتفع إلا برفع لا يصحح إطلاق النقض عليه.

هذا مع أن ما ذكره مبني على أن المراد ارتفاع الشك باليقين المتأخر عنه حقيقة، وهو خلاف ظاهر العطف بـ(بل) الظاهر في قصر القلب الراجع إلى أن الوظيفة العملية مع تأخر الشك عن اليقين هي العمل بمقتضى اليقين وعدم نقضه بالشك بل نقض الشك به، فالمراد نقض الشك عملاً باليقين المتقدم عليه بمعنى عدم ترتب الأثر عليه لأجل اليقين المذكور، فليس المراد بالنقض الا عدم ترتيب الأثر، لا المنع من تأثير مقتضى الشك فيه.

فالمتمعن في وجه تصحيح التعبير بالنقض - بعد فرض عدم كون الشك مبنياً على الاستحكام، وليس كاليقين ليأتي فيه ما سنذكره - هو المشاكلة في التعبير للصدر

لأن قوله: «بل ينقض الشك باليقين» معناه رفع الشك، لأن الشك مما إذا حصل لا يرتفع إلا برفع.

وأما قوله عليه السلام: «من كان على يقين فشك»، فقد عرفت أنه كقوله: «إذا شككت فابن على اليقين» غير ظاهر في الاستصحاب، مع إمكان أن يجعل قوله عليه السلام: «فإن اليقين لا ينقض بالشك (١)، أو لا يدفع به (٢)» قرينة على اختصاص صدر الرواية بموارد النقض (٣)، مع أن الظاهر من الماضي: الجري على مقتضى الداعي السابق وعدم التوقف إلا لصارف، نظير قوله عليه السلام: «إذا كثرت عليك السهو فامض على صلاتك» ونحوه، فهو أيضا مختص بما ذكرنا (٤).

وأما قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك» فتفرع الإفطار للرؤية عليه من جهة استصحاب الاشتغال بصوم رمضان إلى أن يحصل الرفع (٥).

وإن لم يكن مثله في الخصوصية المصححة للتعبير بالنقض. فلاحظ.

(١) كما في الرواية الأخرى المتقدمة في ذكر أدلة الاستصحاب.

(٢) كما في الرواية المتقدمة هنا.

(٣) وهي موارد الشك في الرفع. لكنه خلاف الظاهر.

(٤) لكن حمل الداعي السابق على المقتضي مما لا وجه له، خصوصاً بعد

تصريح النصوص بأن الماضي إنما هو على اليقين، ولم تتعرض للمقتضي.

(٥) يعني: ومقتضى الاشتغال محرز وهو التكليف والشك إنما هو في رافعه.

لكن هذا مختص بما إذا كان الشك في الفراغ من جهة الامتثال، لا في الاشتغال

من جهة الشك في بقاء الموضوع وهو رمضان، فإنه يرجع إلى الشك في المقتضي.

مع أنه لا يجري في الشك في شعبان، لعدم الشك حينئذٍ في بقاء الاشتغال بل

وبالجملة: فالتأمل المنصف يجد أن هذه الأخبار لا تدل على أزيد من اعتبار اليقين السابق عند الشك في الارتفاع برفع (١).

في حدوثه.

مضافاً إلى أن الظاهر جريان الاستصحاب في نفس الشهر الذي هو الموضوع لوجوب الصوم، في التكليف بوجوب الصوم ومن الظاهر أن الشك في بقاء الشهر لا يرجع إلى الشك في الارتفاع، بل هو في أصل المقتضي، كما لعله ظاهر.

(١) عرفت الاشكال في ذلك أولاً: لأن المناط في صدق النقض ليس هو وجود المقتضي، بل الاستحكام الذي قد لا يتحقق مع إحراز المقتضي، كما في رفع الحجر عن مكانه.

ثانياً: لما تقدم من القرائن الظاهرة في عدم لحاظ إحراز المقتضي في مقام صدق النقض.

مع أن لازم ذلك عدم جريان الاستصحاب في الاعدام، لما هو المعلوم من عدم احتياج العدم إلى المقتضي، بل يكفي فيه عدم علة للوجود نظير ما سبق منا في الشك.

فالعدم وإن كان مما لا يرتفع إلى برفع، إلا أن الشك فيه لا يكون مع إحراز المقتضي له لعدم احتياجه إلى المقتضي. ومجرد كونه مما لا يرتفع إلا برفع لا يصح إطلاق النقض، لما عرفت من توقف صدق النقض على الاستحكام غير الملازم لصورة إحراز المقتضي، فضلاً عما لو لم يكن الشيء محتاجاً للمقتضي كالعدم.

وبالجملة: لا مجال لما ذكره المصنف رحمته في وجه التقييد، خصوصاً مع كون استحصال الوجه المذكور من التعبير بالنقض محتاجاً إلى تأمل ودقة فمن البعيد جداً اتكال المتكلم عليه في تقييد المطلق من دون تنبيه على التقييد.

هذا والظاهر أن المصحح في المقام للتعبير بالنقض ما في اليقين من الاستحكام في النفس، كالإرادة والعزم، كما انه مستحكم في الحجية المستتبعة للعمل، ولا يفرق

.....

في ذلك بين أفراد اليقين بل يجري مع الشك في المقتضي، فيجب عدم نقض اليقين فيه عملاً.

نعم النقض العملي إنما هو بلحاظ آثار المتيقن، لا آثار اليقين، كما ذكره المصنف رحمته، وهذا لا يلازم اعتبار الاستحكام في نفس المتيقن بإحراز مقتضيه، بل الملحوظ هو استحكام اليقين لاستتباع مقام العمل له، كما لعله ظاهر. فتأمل جيداً.

[حجة القول الأول]

الاستدلال
على الحجية
مطلقاً بوجوه:

احتج للقول الأول بوجوه:

منها: أنه لو لم يكن الاستصحاب حجة لم يستقم استفادة الأحكام من الأدلة اللفظية، لتوقفها على أصالة عدم القرينة والمعارض والمخصص والمقيد والناسخ وغير ذلك.

الوجه الأول
والمناقشة فيه

وفيه: أن تلك الأصول قواعد لفظية مجمع عليها بين العلماء وجميع أهل اللسان في باب الاستفادة (١)، مع أنها أصول عدمية لا يستلزم القول بها القول باعتبار الاستصحاب مطلقاً (٢)، إما لكونها مجعاً عليها بالخصوص (٣)، وإما لرجوعها إلى الشك في الرفع (٤).

(١) يعني: ولعل لمواردها خصوصية اقتضت اتفاقهم مع خلافهم في بقية موارد الاستصحاب فلا وجه للقياس عليها، كيف ولو كانت من باب الاستصحاب لأشكلت بأنها من الأصول المثبتة، فتأمل.

(٢) لما سبق من القول بالتفصيل بين الاستصحاب الوجودي والعدمي.

(٣) هذا راجع إلى ما ذكره في الوجه الأول فلا وجه لذكره هنا.

(٤) يعني: فينطبق على مختار المصنف ولا يصح الاستشهاد بها للحجية

مطلقاً.

ومنها: ما ذكره المحقق في المعارج، وهو: أن المقتضي للحكم الأول ثابت، والعارض لا يصلح رافعاً، فيجب الحكم بثبوته في الآن الثاني. أما أن المقتضي ثابت، فلأننا نتكلم على هذا التقدير. وأما أن العارض لا يصلح رافعاً، فلأن العارض احتمال تجدد ما يوجب زوال الحكم، لكن احتمال ذلك معارض باحتمال عدمه، فيكون كل منهما مدفوعاً بمقابله، فيبقى الحكم الثابت سليماً عن الرفع، انتهى.

وفيه: أن المراد بالمقتضي، إما العلة التامة للحكم أو للعلم به - أعني الدليل - أو المقتضي (١) بالمعنى الأخص (٢).

وعلى التقديرين الأولين (٣)، فلا بد من أن يراد من ثبوته ثبوته في الزمان الأول (٤)، ومن المعلوم عدم اقتضاء ذلك لثبوت المعلول أو

ثم إن الوجه في رجوعها إلى الشك في الرفع إما كونها رافعة لمقتضى الظهور الأولي المسبب عن الوضع ونحوه. أو كونها أصولاً عدمية والأعدام مما لا ترتفع إلا برفع. لكن الأول لا يتم في احتمال القرائن المتصلة فإنها مانعة من تمامية مقتضى الظهور.

والثاني قد عرفت الاشكال في توجيهه بناء على مختار المصنف رحمته. فلاحظ.

(١) عطف على قوله: «العلة التامة».

(٢) وهو جزء العلة التامة المقابل للمانع. والظاهر أن هذا هو مراد المحقق، إذ هو الذي يجتمع مع احتمال المانع.

(٣) وهما العلة التامة للحكم، والعلة التامة للعلم به أعني الدليل. وفي بعض

النسخ: «وعلى التقدير الأول». ولعله الانسب.

(٤) إذ ثبوته في الزمان الثاني لا يجتمع مع فرض الشك.

المدلول في الزمان الثاني أصلاً.

وعلى الثالث (١)، فلا بد من أن يراد ثبوته في الزمان الثاني مقتضياً للحكم (٢).

وفيه - مع أنه أخص من المدعى (٣) - أن مجرد احتمال عدم الرفع لا يثبت العلم ولا الظن بثبوت المقتضى، بالفتح.

المناقشة في
الوجه الثاني

والمراد من معارضة احتمال الرفع باحتمال عدمه الموجبة للتساقط: إن كان سقوط الاحتمالين (٤) فلا معنى له (٥)، وإن كان سقوط المحتملين عن الاعتبار حتى لا يحكم بالرفع ولا بعدمه (٦)، فمعنى ذلك التوقف عن الحكم بثبوت المقتضى - بالفتح - لا ثبوته.

وربما يحكى إبدال قوله: «فيجب الحكم بثبوته»، بقوله: «فيظن ثبوته»، ويتخيل أن هذا أبعد عن الإيراد، ومرجعه إلى دليل آخر ذكره العضدي وغيره، وهو: أن ما ثبت في وقت ولم يظن عدمه فهو مظنون البقاء. وسيجيء ما فيه.

(١) وهو المقتضى بالمعنى الأخص، الذي عرفت انه ظاهر كلام المحقق. وفي بعض النسخ: «على الثاني» وهو المناسب للنسخة الأخرى التي أشرنا إليه قريباً.

(٢) فإنه هو الدخيل في ثبوت المعلول بعد فرض عدم المانع.

(٣) لاختصاصه بالشك في الرفع، فلا يناسب عموم الدعوى.

(٤) بمعنى ارتفاعها معاً.

(٥) لعدم التنافي بين الاحتمالين كي يلزم ارتفاعها بالمعارضة.

(٦) وهو راجع إلى عدم ترتيب الأثر على كلا الاحتمالين.

ثم إن ظاهر هذا الدليل دعوى القطع ببقاء الحالة السابقة واقعاً (١)، ولم يعرف هذه الدعوى من أحد، واعترف بعدمه في المعارج في أجوبة النافين، وصرح بدعوى رجحان البقاء.

ويمكن أن يريد به: إثبات البناء على الحالة السابقة (٢) ولو مع عدم رجحانه، وهو في غاية البعد عن عمل العقلاء بالاستصحاب في أمورهم (٣).

والظاهر أن مرجع هذا الدليل إلى أنه إذا احرز المقتضي وشك في المانع - بعد تحقق المقتضي وعدم المانع في السابق - بني على عدمه ووجود المقتضي (٤).

ويمكن أن يستفاد من كلامه السابق (٥) في قوله: «والذي نختاره»، أن مراده بالمقتضي للحكم دليله، وأن المراد بالعارض احتمال طرو

(١) كأنه من جهة قوله: «فيبقى الحكم الثابت سليماً عن الرفع» لكن لا ينبغي الشك في أن مراده من سلامة الحكم عن الرفع عدم ثبوت رافعه، لا عدم الرفع له واقعاً، فلا ظهور له في دعوى القطع ببقاء الحالة السابقة.

(٢) يعني: البناء عليها في مقام العمل بترتيب أثرها ظاهراً.

(٣) كأنه لدعوى أن بناء العقلاء على العمل بالاستصحاب لو تم مختص بصورة رجحان البقاء، لا مطلقاً.

(٤) لكن هذا لا يناسب جعله من أدلة الحجية مطلقاً.

(٥) تقدم من المصنف رحمته نقله عند بيان مختاره بعد ذكر الأقوال الأحد عشر في الاستصحاب، وتقدم الكلام فيه، فراجع.

المخصص لذلك الدليل (١)، فمرجهه إلى أن الشك في تخصيص العام أو تقييد المطلق لا عبرة به، كما يظهر من تمثيله بالنكاح والشك في حصول الطلاق ببعض الألفاظ، فإنه إذا دل الدليل على أن عقد النكاح يحدث علاقة الزوجية، وعلم من الدليل دوامها (٢)، ووجد في الشرع ما ثبت كونه رافعا لها، وشك في شيء آخر أنه رافع (٣) مستقل أو فرد من ذلك الرافع أم لا، وجب العمل بدوام الزوجية، عملا بالعموم إلى أن يثبت المخصص. وهذا حق، وعليه عمل العلماء كافة.

نعم، لو شك في صدق الرافع على موجود خارجي لشبهة - كظلمة أو عدم الخبرة - ففي العمل بالعموم حينئذٍ وعدمه - كما إذا قيل: (أكرم العلماء إلا زيدا) فشك في إنسان أنه زيد أو عمرو - قولان في باب العام المخصص، أصحهما عدم الاعتبار بذلك العام (٤). لكن، كلام

(١) بأن يكون الدليل بنفسه دالاً على البقاء، ويبتني الارتفاع على تخصيص ذلك الدليل.

(٢) الظاهر أن الدليل لا يقتضي دوام الزوجية بحيث يكون دليل ارتفاعها ببعض الروافع مخصصاً له، بل دوام الزوجية هو مقتضى طبيعتها، فإنها مما من شأنه البقاء لولا الرافع ككثير من الأحكام الوضعية كالملكية والحرية والرقيّة وغيرها. ومن ثم ذكرنا فيما سبق أن مقتضى تمثيل المحقق رحمته الله بالنكاح اختياره لحجته في الشك في الرافع. فلاحظ.

(٣) بأن تردد الرافع بين الأقل والأكثر بنحو الشبهة المفهومية.

(٤) وإليه يرجع ما قيل من عدم حجية العام في الشبهة المصدقية.

المحقق رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الشبهة الحكمية (١)، بل مفروض كلام القوم أيضا اعتبار الاستصحاب المعدود من أدلة الأحكام فيها، دون مطلق الشبهة الشاملة للشبهة الخارجية.

هذا غاية ما أمكننا من توجيه الدليل المذكور.

لكن الذي يظهر بالتأمل: عدم استقامته في نفسه (٢)، وعدم انطباقه على قوله المتقدم: (والذي نختاره (٣)، كما نبه عليه في المعالم (٤) وتبعه غيره، فتأمل.

الوجه الثالث

ومنها: أن الثابت في الزمان الأول ممكن الثبوت في الآن الثاني - وإلا لم يحتمل البقاء - فيثبت بقاؤه ما لم يتجدد مؤثر العدم، لاستحالة خروج الممكن عما عليه بلا مؤثر (٥)، فإذا كان التقدير تقدير عدم العلم بالمؤثر

(١) كما يشهد به تمثيله بما إذا وقع الخلاف في وقوع الطلاق ببعض الألفاظ.
(٢) كأنه للمنع من كون العام والمطلق مقتضياً والمخصص والمقيد مانعاً، وقد أطال بعض أعظم المحشين رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ في الكلام في ذلك. فراجع.

(٣) قال بعض أعظم المحشين: «فإنه صريح في كون المقصود هو التفصيل في عنوان الاستصحاب. وإن المستصحب هو الحكم المقتضي لا المقتضي كما هو قضية هذا التوجيه. وهذا معنى ما ذكره في الرسالة... حسبها صرح به في مجلس البحث». وقد عرفت فيما سبق أن صاحب المعالم ادعى أن مراد المحقق عدم حجية الاستصحاب. وإن العمل إنما هو بالدليل. وتقدم أن كلام المحقق لا يخلو عن إجمال، فدعوى صراحته فيما ذكره المصنف غير ظاهرة.

(٤) حيث ذكر أن مقتضى كلامه عدم حجية الاستصحاب، كما ذكرنا.

(٥) هذا يتم لو أريد بالمؤثر ما يعم عدم المقتضى - كما هو مقتضى كون هذا

فالراجع بقاءه، فيجب العمل عليه.

وفيه: منع استلزام عدم العلم بالمؤثر رجحان عدمه (١) المستلزم لرجحان البقاء، مع أن مرجع هذا الوجه إلى ما ذكره العضدي (٢) وغيره: من أن ما تحقق وجوده ولم يظن عدمه أو لم يعلم عدمه، فهو مطنون البقاء.

المناقشة في
الوجه الثالث

ومحصل الجواب - عن هذا وأمثاله من أدلتهم الرجعة إلى دعوى حصول ظن البقاء - : منع كون مجرد وجود الشيء سابقاً مقتضياً لظن بقاءه والى الجواب عنها بقاءه (٣)، كما يشهد له تتبع موارد الاستصحاب.

دعوى أن وجود
الشيء سابقاً
يقتضي الظن ببقائه
والجواب عنها

مع أنه إن أريد اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي - يعني لمجرد كونه لو خلي وطبعه يفيد الظن بالبقاء وإن لم يفده فعلاً مانع - ففيه: أنه لا دليل على اعتباره أصلاً (٤).

الوجه دليلاً لحجية الاستصحاب مطلقاً - أما لو أريد به خصوص الأمر الوجودي المؤثر في الوجود أو العدم، توجه منع الاستحالة المذكورة، لإمكان استناد عدم الممكن إلى انتهاء حد المقتضي لا إلى وجود الرفع، كما لا يخفى. فلاحظ.

(١) لإمكان تساوي الطرفين أو رجحان الارتفاع لحدوث ما يوجب الظن به.
(٢) وليس الفرق بينهما إلا في أن هذا الوجه حاكم بالظن بالبقاء بمجرد عدم العلم بالارتفاع، وما ذكره العضدي مختص بما إذا لم يعلم أو يظن بالارتفاع، فما ظن فيه بالارتفاع لا منشأ للظن بما فيه بالبقاء على ما ذكره العضدي، وفيه جهة تقتضي الظن بحسب إطلاق ما ذكر في هذا الوجه. فلاحظ.

(٣) من دون فرق بين الظن النوعي والشخصي.

(٤) يعني: حتى بناء على دليل الانسداد، لأن مقتضاه حجية الظن الشخصي

وإن اريد اعتباره عند حصول الظن فعلا منه، فهو وإن استقام على ما يظهر من بعض من قارب عصرنا: من أصالة حجية الظن (١)، إلا أن القول باعتبار الاستصحاب بشرط حصول الظن الشخصي منه - حتى أنه في المورد الواحد يختلف الحكم باختلاف الأشخاص والأزمان وغيرها - لم (٢) يقل به أحد فيما أعلم، عدا ما يظهر من شيخنا البهائي عليه السلام في عبارته المتقدمة (٣)، وما ذكره عليه السلام مخالف للإجماع ظاهراً، لأن بناء العلماء في العمل بالاستصحاب في الأحكام الجزئية والكلية والموضوعات - خصوصاً العدميات - على عدم مراعاة الظن الفعلي (٤).

ثم إن ظاهر كلام العضدي - حيث أخذ في إفادته الظن بالبقاء عدم الظن بالارتفاع - أن الاستصحاب أمانة حيث لا أمانة، وليس في

لا النوعي.

(١) كأنه مبني على تمامية دليل الانسداد.

(٢) خبر (أن) في قوله: «إلا أن القول باعتبار...».

(٣) في الأمر الرابع من الأمور التي ذكرها المصنف عليه السلام بعد تعريف

الاستصحاب.

(٤) كما قد يظهر من استدلالهم به الظاهر في الزام الخصم الذي لا يتجه بناءً

على اعتبار الظن الشخصي.

لكن من الظاهر أن الاجماع المذكور لا يصلح حجة لرفع اليد عن مقتضى

الدليل لو فرض كونه مقتضياً لاعتبار الظن الشخصي، كما هو الحال في دليل

الانسداد.

الأمارات ما يكون كذلك (١). نعم، لا يبعد أن يكون الغلبة كذلك.
وكيف كان، فقد عرفت منع إفادة مجرد اليقين بوجود الشيء للظن
ببقائه (٢).

وقد استظهر بعض تبعاً لبعض - بعد الاعتراف بذلك - أن المنشأ في
حصول الظن غلبة البقاء في الأمور القارة.

قال السيد الشارح للوافية - بعد دعوى رجحان البقاء - :

كلام السيد
الصدر في المقام

إن الرجحان لا بد له من موجب، لأن وجود كل معلول يدل على
وجود علة له إجمالاً، وليست هي اليقين المتقدم بنفسه، لأن ما ثبت جاز أن
يدوم وجاز أن لا يدوم، ويشبه أن يكون هي كون الأغلب في أفراد الممكن
القار أن يستمر وجوده بعد التحقق، فيكون رجحان وجود هذا الممكن
الخاص (٣) للإلحاق بالأعم الأغلب.

هذا إذا لم يكن رجحان الدوام مؤيداً بعادة أو أمانة، وإلا فيقوى بهما.
وقس على الوجود حال العدم إذا كان يقينياً (٤). انتهى كلامه، رفع مقامه.

(١) فإن الترتب في الحجية بين الامارات وإن كان شائعاً، كاليد والبينة، إلا
أنه غير مبني على ترتب اماريتها.

نعم لا يبعد الترتب في الامارية بين ظهور حال اليد في الملكية وإخبار صاحبها
بعدمها. فلاحظ.

(٢) يعني: لا النوعي ولا الشخصي.

(٣) يعني: الذي يراد التمسك فيه بالاستصحاب

(٤) يعني: إذا حصل اليقين بسبقه.

المناقشة فيما
أفاده السيد الصدر

وفيه: أن المراد بغلبة البقاء ليس غلبة البقاء أبد الآباد، بل المراد البقاء على مقدار خاص من الزمان، ولا ريب أن ذلك المقدار الخاص ليس أمراً مضبوطاً في الممكنات ولا في المستصحابات، والقدر المشترك بين الكل أو الأغلب منه معلوم التحقق في مورد الاستصحاب (١)، وإنما الشك في الزائد.

وإن أريد بقاء الأغلب إلى زمان الشك في بقاء المستصحاب (٢):

فإن أريد أغلب الموجودات السابقة بقول مطلق باقية، ففيه:

أولاً: أنا لا نعلم بقاء الأغلب في زمان الشك (٣).

وثانياً: لا ينفع بقاء الأغلب في إلحاق المشكوك، للعلم بعدم الرابط بينها، وعدم استناد البقاء فيها إلى جامع (٤) - كما لا يخفى - بل البقاء في كل واحد منها مستند إلى ما هو مفقود في غيره. نعم، بعضها مشترك في مناط البقاء.

(١) يعني: فلا يحتاج فيه إلى الاستصحاب.

نعم القدر المشترك بين الأغلب معلوم غالباً لا دائماً، والذي هو معلوم دائماً هو القدر المشترك بين الكل.

(٢) بمعنى أن غالب الموجودات حين اليقين بالمستصحاب موجودة ومستمرة إلى حين الشك فيه.

(٣) لا بتناء الموجودات التكوينية على التبدل والتغير.

(٤) فلا يحصل الظن ببقاء المستصحاب بسبب الغلبة المذكورة، لتوقف حصول الظن من الغلبة على تحقق الجامع الموجب للحكم بين الافراد الغالبة المعلومة والافراد الاخرى.

وبالجمللة: فمن الواضح أن بقاء الموجودات المشاركة مع نجاسة الماء المتغير في الوجود - من (١) الجواهر والأعراض - في زمان الشك (٢) في النجاسة، لذهاب (٣) التغير المشكوك (٤) مدخليته في بقاء النجاسة، لا يوجب (٥) الظن ببقائها وعدم (٦) مدخلية التغير فيها. وهكذا الكلام في كل ما شك في بقاءه لأجل الشك في استعداده للبقاء.

وإن أريد (٧) به ما وجه به كلام السيد المتقدم صاحب القوانين (٨) - بعدما تبعه في الاعتراف بأن هذا الظن ليس منشؤه محض الحصول في الآن السابق، لأن ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم - قال:

بل لأننا لما فتننا الامور الخارجية من الأعدام والموجودات وجدناها مستمرة بوجودها الأول على حسب استعداداتها وتفاوتها في مراتبها، فنحكم فيما لم نعلم حاله بما وجدناه في الغالب، إلحاقه بالأعم الأغلب.

كلام صاحب
القوانين في المقام

(١) تفسير لقوله: «الموجودات».

(٢) متعلق ببقاء في قوله: «بقاء الموجودات».

(٣) متعلق بالشك في قوله: «الشك في النجاسة» وهو بيان لعل الشك. والمراد بذهاب التغير هو ذهابه من قبل نفسه.

(٤) صفة للتغير.

(٥) خبر (أن) في قوله: «فمن الواضح أن بقاء...».

(٦) عطف على بقاءها في قوله: «الظن بقاءها».

(٧) عطف على قوله: «فإن أريد أغلب الموجودات...».

(٨) فاعل (وجّه).

ثم إن كل نوع من أنواع الممكنات يلاحظ زمان الحكم ببقائه بحسب ما غلب في أفراد ذلك النوع، فالاستعداد الحاصل للجدران القويمة يقتضي مقداراً من البقاء بحسب العادة، والاستعداد الحاصل للإنسان يقتضي مقداراً منه، وللفرس مقداراً آخر، وللحشرات مقداراً آخر، ولدود القز والبق والذباب مقداراً آخر، وكذلك الرطوبة في الصيف والشتاء.

فهنا مرحلتان:

الأولى: إثبات الاستمرار في الجملة.

والثانية: إثبات مقدار الاستمرار.

ففيما جهل حاله من الممكنات القارة، يثبت ظن الاستمرار في الجملة بملاحظة حال أغلب الممكنات مع قطع النظر عن تفاوت أنواعها (١)، وظن مقدار خاص من الاستمرار بملاحظة حال النوع الذي هو من جملتها (٢). فالحكم الشرعي - مثلاً - نوع من الممكنات قد يلاحظ من جهة ملاحظة مطلق الأحكام الصادرة من الموالي إلى العبيد، وقد يلاحظ من جهة ملاحظة سائر الأحكام الشرعية. فإذا أردنا (٣) التكلم في إثبات

(١) يعني: فإذا شك في كون الشيء ممّا يستمر بنفسه أو أنه لا استمرار له، يبني على أنه ممّا يستمر إلحاقاً له بأغلب الممكنات.

لكن لم يتضح بعد أن الأغلب في الممكنات الاستمرار.

(٢) ولا مجال لملاحظة الغلبة في تمام الموجودات بأنواعها، لعدم الضابط فيها لمقدار الاستمرار، كي يصح جعله مقياساً في المقام.

(٣) يعني: أن المعيار في الغلبة في معرفة حكم الشارع ليس على ملاحظة

الحكم الشرعي فنأخذ الظن الذي ادعيناه من ملاحظة أغلب الأحكام الشرعية، لأنه الأنسب به والأقرب إليه، وإن أمكن ذلك بملاحظة أحكام سائر الموالي وعزائم سائر العباد.

ثم إن الظن الحاصل من الغلبة في الأحكام الشرعية، محصله: أنا نرى أغلب الأحكام الشرعية مستمرة بسبب دليله الأول، بمعنى أنها ليست أحكاماً آتية مختصة بآن الصدور، بل يفهم من حاله من جهة أمر خارجي (١) عن الدليل أنه يريد استمرار ذلك الحكم الأول من دون دلالة الحكم الأول على الاستمرار (٢)، فإذا رأينا منه في مواضع عديدة أنه اكتفى - حين إبداء الحكم - بالأمر المطلق القابل للاستمرار وعدمه، ثم علمنا (٣) أن مراده من الأمر الأول الاستمرار، نحكم (٤) فيما لم يظهر مراده، بالاستمرار (٥)، إلحاقاً بالأغلب، فقد حصل الظن بالدليل (٦)

أحكام سائر الموالي للعبيد، بل على ملاحظة خصوص الأحكام الشرعية الأخرى، لأنها الأنسب به والأقرب إليه، ومع ذلك لا وجه لملاحظة الأبعد وإن كان ممكناً.

(١) مثل ما دلّ على أن حلال محمد ﷺ حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة.

(٢) إذ لو فرض استفادة الاستمرار من دليل نفس الحكم لم يكن وجه لقياس الحكم الذي لم يدلّ عليه على الاستمرار عليه، لعدم الجامع بينهما.

(٣) يعني: من الدليل الخارجي.

(٤) جواب للشرط في قوله: «فإذا رأينا منه...».

(٥) متعلق بقوله: «نحكم».

(٦) الظاهر أن الباء سببية، والباء في قوله: «بالاستمرار» للتعدية وكلاهما

- وهو قول الشارع - بالاستمرار. وكذلك الكلام في موضوعات الأحكام من الامور الخارجية، فإن غلبة البقاء يورث الظن القوي ببقاء ما هو مجهول الحال، انتهى.

ويظهر (١) وجه ضعف هذا التوجيه أيضا مما أشرنا إليه.

المناقشة فيما أفاده
صاحب القوانين

توضيحه: أن الشك في الحكم الشرعي، قد يكون من جهة الشك في مقدار استعداده، وقد يكون من جهة الشك في تحقق الرفع.

أما الأول، فليس فيه نوع ولا صنف مضبوط من حيث مقدار الاستعداد، مثلا: إذا شككنا في مدخلية التغير في النجاسة حدوثا وارتفاعا وعدمها، فهل ينفع في حصول الظن بعدم المدخلية تتبع الأحكام الشرعية الاخر، مثل: أحكام الطهارات والنجاسات، فضلا عن أحكام المعاملات والسياسات، فضلا عن أحكام الموالى إلى العبيد؟ وبالجملة: فكل حكم شرعي أو غيره تابع لخصوص ما في نفس الحاكم من الأغراض والمصالح، متعلق (٢) بما هو موضوع له وله دخل في تحققه، ولا دخل لغيره من الحكم المغاير له، ولو اتفق موافقته له كان بمجرد الاتفاق من دون ربط.

ومن هنا لو شك واحد من العبيد في مدخلية شيء في حكم مولاه

متعلق بالظن، والمعنى فقد حصل الظن بالاستمرار بسبب الدليل وهو قول الشارع. ومراده بالدليل هو الدليل الخارجي الذي تقدم في كلامه.

(١) في بعض النسخ: «فيظهر» فيكون جواباً للشرط المتقدم في قوله: «وإن أريد ما وجه به كلام السيد...» وهو المتعين، وإلا بقي الشرط بلا جواب.

(٢) خبر ثان لقوله: «فكل حكم شرعي...».

حدوثاً وارتفاعاً، فتتبع - لأجل الظن بعدم المدخلية وبقاء الحكم بعد ارتفاع ذلك الشيء - أحكام سائر الموالي، بل أحكام هذا المولى المغايرة للحكم المشكوك موضوعاً ومحمولاً، عد(١) من أسفه السفهاء.

وأما الثاني - وهو الشك في الرافع - فإن كان الشك في رافعية الشيء للحكم، فهو أيضاً لا دخل له بسائر الأحكام، ألا ترى أن الشك في رافعية المذي للطهارة لا ينفع فيه تتبع موارد الشك في الرافعية، مثل: ارتفاع النجاسة بالغسل مرة، أو نجاسة الماء بالإتمام كرا، أو ارتفاع طهارة الثوب والبدن بعصير العنب أو الزبيب أو التمر.

وأما الشك في وجود الرافع وعدمه، فالكلام فيه هو الكلام في الامور الخارجية.

ومحصله: أنه إن اريد أنه يحصل الظن بالبقاء إذا فرض له صنف أو نوع يكون الغالب في أفراد البقاء، فلا ننكره، ولذا يظن عدم النسخ عند الشك فيه (٢). لكنه يحتاج إلى ملاحظة الصنف أو النوع حتى لا يحصل التغاير، فإن المتطهر في الصباح إذا شك في وقت الضحى في بقاء طهارته وأراد إثبات ذلك بالغلبة، فلا ينفعه تتبع الموجودات الخارجية،

(١) جواب (لو) في قوله: «ومن هنا لو شك واحد... فتتبع...».

(٢) كأنه لندرة النسخ. لكنه لو سلم في أحكامنا لا ينفع في أحكام الشرايع السابقة، مع أنه سبق منه ويأتي جريان أصالة عدم النسخ فيها، ومن الظاهر أن الملاك في الشريعتين واحد وليس هو الظن بالعدم، بل أمر آخر من أصل تعبدي أو غيره، على ما يذكر في محله.

مثل: بياض ثوبه وطهارته و حياة زيد وقعوده وعدم ولادة الحمل الفلاني، ونحو ذلك. نعم، لو لوحظ صنف هذا المتطهر في وقت الصبح المتحد أو المتقارب فيما له مدخل في بقاء الطهارة، ووجد الأغلب متطهرا في هذا الزمان، حصل الظن ببقاء طهارته.

وبالجملة: فما ذكره من ملاحظة أغلب الصنف فحصول الظن به حق، إلا أن البناء على هذا في الاستصحاب يسقطه عن الاعتبار في أكثر موارد.

وإن بني على ملاحظة الأنواع البعيدة أو الجنس البعيد أو الأبعد - وهو الممكن القار - كما هو ظاهر كلام السيد المتقدم، ففيه: ما تقدم من القطع بعدم جامع بين مورد الشك وموارد الاستقراء، يصلح لاستناد البقاء إليه، وفي مثله لا يحصل الظن بالإلحاق، لأنه لا بد في الظن بلحوق المشكوك بالأغلب من الظن أو لا بثبوت الحكم أو الوصف للجامع، ليحصل الظن بثبوتة في الفرد المشكوك.

ومما يشهد بعدم حصول الظن بالبقاء اعتبار الاستصحاب في موردين يعلم بمخالفة أحدهما للواقع، فإن المتطهر بمائع شك في كونه بولا أو ماء، يحكم باستصحاب طهارة بدنه وبقاء حدثه، مع أن الظن بهما محال. وكذا الحوض الواحد (١) إذا صب فيه الماء تدريجاً فبلغ إلى موضع شك في بلوغ مائه كرا، فإنه يحكم حينئذٍ ببقاء قلته، فإذا امتلأ وأخذ منه

(١) هذا مبني على جريان أصالة عدم الكرية واستصحاب الكرية، وقد

أشرنا فيما سبق إلى عدمه، لعدم وحدة الموضوع.

الماء تدريجاً إلى ذلك الموضع، فيشك حينئذٍ في نقصه عن الكر، فيحكم ببقاء كريتته، مع أن الظن بالقلة في الأول وبالكرية في الثاني محال.

ثم إن إثبات حجية الظن المذكور - على تقدير تسليمه - دونه خرط القتاد، خصوصاً في الشبهة الخارجية التي لا تعتبر فيها الغلبة اتفاقاً (١)، فإن اعتبار استصحاب طهارة الماء من جهة الظن الحاصل من الغلبة، وعدم اعتبار الظن بنجاسته من غلبة أخرى - كطين الطريق مثلاً - مما لا يجتمعان (٢). وكذا اعتبار قول المنكر من باب الاستصحاب مع الظن بصدق المدعي لأجل الغلبة.

الوجه الرابع

ومنها (٣): بناء العقلاء على ذلك في جميع أمورهم، كما ادعاه العلامة رحمته الله في النهاية وأكثر من تأخر عنه. وزاد بعضهم: أنه لو لا ذلك لاختل نظام العالم وأساس عيش بني آدم.

(١) قال بعض أعظم المحشين رحمته الله: «ولا يخفى عليك أن دعوى انعقاد الاجماع من الكل على عدم اعتبار الغلبة في الموضوعات في غاية الإشكال».

أقول: من البعيد جداً التزام أحد بالقييد بالغلبة لا في الموضوعات ولا في الأحكام، فإنه يوجب الاضطراب الكثير، لعدم تيسر الاطلاع على الغلبة ولا تحديدها. فلاحظ.

(٢) لا يبعد أن يكون المراد انه لو كان الملاك في حجية الاستصحاب هو الغلبة فلا وجه للتفريق في حجية الغلبة بين ما إذا كانت على طبق الحالة السابقة وما إذا كانت على خلافها، فتعتبر الأولى ويبني عليها الاستصحاب دون الثانية. فراجع ما ذكره بعض أعظم المحشين رحمته الله.

(٣) يعني: من أدلة حجية الاستصحاب مطلقاً.

وزاد آخر: أن العمل على الحالة السابقة أمر مركوز في النفوس حتى الحيوانات، ألا ترى أن الحيوانات تطلب عند الحاجة المواضع التي عهدت فيها الماء والكلأ، والطيور تعود من الأماكن البعيدة إلى أوكارها، ولولا البناء على (إبقاء) (١) ما كان على ما كان) لم يكن وجه لذلك.

المناقشة في
الوجه الرابع

والجواب: أن بناء العقلاء إنما يسلم في موضع يحصل لهم الظن بالبقاء لأجل الغلبة، فإنهم في أمورهم عاملون بالغلبة، سواء وافقت الحالة السابقة أو خالفها، ألا ترى أنهم لا يكتبون من عهدوه في حال لا يغلب فيه السلامة، فضلاً عن المهالك - إلا على سبيل الاحتياط (٢) لاحتمال الحياة - ولا يرسلون إليه البضائع للتجارة، ولا يجعلونه وصياً في الأموال أو قيماً على الأطفال، ولا يقلدونه في هذا الحال إذا كان من أهل الاستدلال (٣)، وتراهم لو شكوا في نسخ الحكم الشرعي بينون على عدمه (٤)، ولو شكوا في رافعية المذي شرعاً للطهارة فلا بينون على عدمها.

وبالجملة: فالذي أظن أنهم غير بانين في الشك في الحكم الشرعي من غير جهة النسخ على الاستصحاب.

(١) يعني: إبقاؤه عملاً. ولعل الصحيح: بقاء ما كان، ويراد من البناء البناء العملي.

(٢) يعني: الذي هو أجنبي عن الاستصحاب.

(٣) هذا من الآثار الشرعية، لا العرفية، فلا وجه لنقله في مقام تحقيق بناء العقلاء.

(٤) عرفت أنه ليس ناشئاً من الغلبة.

نعم، الإنصاف: أنهم لو شكوا في بقاء حكم شرعي فليس عندهم كالثبوت في حدوثة في البناء على العدم (١)، ولعل هذا من جهة عدم وجدان الدليل بعد الفحص، فإنها أمانة على العدم، لما علم من بناء الشارع على التبليغ، فظن عدم الوجود يستلزم الظن بعدم الوجود (٢). والكلام في اعتبار هذا الظن بمجرد - من غير ضم حكم العقل بقبح التعبد بما لا يعلم - في باب (٣) أصل البراءة.

قال في العدة - بعدما اختار عدم اعتبار الاستصحاب في مثل المتيمم الداخل في الصلاة (٤) - :

كلام الشيخ
الطوسي في العدة

والذي يمكن أن ينتصر به طريقة استصحاب الحال ما أوأنا إليه من أن يقال: لو كانت الحالة الثانية مغيرة للحكم الأول لكان عليه دليل، وإذا تتبعنا جميع الأدلة فلم نجد فيها ما يدل على أن الحالة الثانية مخالفة للحالة الأولى، دلّ على أن حكم الحالة الأولى باق على ما كان.

فإن قيل: هذا رجوع إلى الاستدلال بطريق آخر (٥)، وذلك خارج

(١) بل لا إشكال في اختلافهما عندهم، بنحو يكون الاحتياط في الشك في البقاء أولى من الاحتياط في الشك في الحدوث. وإن لم يبلغ مرتبة الحجية. ولعل هذا المعنى هو الموجب لكون التعليل في الروايات ارتكازياً لا تعبدياً صرفاً. فلاحظ.

(٢) الانصاف أن ذلك لا يطرد.

(٣) خبر لقوله: «والكلام في اعتبار...».

(٤) يعني: إذا وجد الماء في الأثناء.

(٥) وهو قاعدة عدم الدليل دليل العدم.

عن استصحاب الحال.

قيل: إن الذي تريد باستصحاب الحال هذا الذي ذكرناه، وأما غير ذلك فلا يكاد يحصل غرض القائل به، انتهى.

ثم إن جريان القاعدة المذكورة موقوف على العلم بكون الدليل مما من شأنه أن يظهر لو وجد، وذلك لا يطرد.

[حجة القول الثاني]

الاستدلال على
عدم الحجية
مطلقاً بوجوه:

احتج النافون بوجوه:

منها: ما عن الذريعة وفي الغنية، من أن المتعلق بالاستصحاب يثبت
الحكم عند التحقيق من غير دليل.

١- دعوى أن
الاستصحاب
إثبات للحكم
من غير دليل

توضيح ذلك: أنهم يقولون: قد ثبت بالإجماع على من شرع في
الصلاة بالتميم وجوب المضي فيها قبل مشاهدة الماء، فيجب أن يكون
على هذا الحال بعد المشاهدة. وهذا منهم جمع بين الحالتين في حكم من غير
دليل اقتضى الجمع بينهما، لأن اختلاف الحالتين لا شبهة فيه، لأن المصلي
غير واجد للماء في إحديهما وواجد له في الأخرى، فلا يجوز التسوية بينهما
من غير دلالة، فإذا كان الدليل لا يتناول إلا الحالة الأولى، وكانت الحالة
الأخرى عارية منه، لم يجز أن يثبت فيها مثل الحكم، انتهى.

أقول: إن كان محل الكلام فيما كان الشك لتخلف وصف وجودي
أو عدمي متحقق سابقاً يشك في مدخليته في أصل الحكم أو بقاءه (١)،

المناقشة في ذلك

(١) عطف على قوله: «أصل الحكم». وقد أشار بذلك إلى صورة الشك في
المقتضي، لاحتمال كون الحالة المتبدلة دخيلة فيه. وقد ذكر لها وجهين:
الأول: أن يتمل دخل الحالة المتبدلة في أصل وجود الحكم.

فلاستدلال المذكور متين جداً، لأن الفرض عدم دلالة دليل الحكم الأول، وفقد دليل عام يدل على انسحاب كل حكم ثبت في الحالة الأولى في الحالة الثانية، لأن عمدة ما ذكره من الدليل هي الأخبار المذكورة، وقد عرفت اختصاصها بمورد يتحقق معنى النقض، وهو الشك من جهة الرفع (١).

نعم قد يتخيل: كون مثال التيمم من قبيل الشك من جهة الرفع، لأن الشك في انتقاض التيمم بوجود الماء في الصلاة كانتقاضه بوجوده قبلها، سواء قلنا بأن التيمم رافع للحدث، أم قلنا: إنه مبيح، لأن الإباحة أيضاً مستمرة إلى أن ينتقض بالحدث أو يوجد الماء.

ولكنه فاسد: من حيث إن وجدان الماء ليس من الروافع والنواقض، بل فقدان الذي هو وصف المكلف لما كان مأخوذاً في صحة التيمم حدوثاً وبقاءً في الجملة، كان الوجدان رافعاً لوصف الموضوع الذي هو المكلف، فهو نظير التغير الذي يشك في زوال النجاسة بزواله، فوجدان الماء ليس كالحدث وإن قرن به في قوله عليه السلام - حين سئل عن جواز الصلوات المتعددة بتيمم واحد - : «نعم، ما لم يحدث أو يجد ماء»، لأن المراد (٢) من ذلك

الثاني: ان يعلم بعدم دخلها في أصل وجود الحكم، وانما يحتمل دخلها في بقاءه، بحيث لو فرض عدمها لحدث الحكم إلا أنه لا يكون له اقتضاء في البقاء.

(١) عرفت الكلام في ذلك وان التحقيق عموم مفاد الأخبار للشك في

المقتضي.

(٢) تعليل لقوله: «فوجدان الماء ليس كالحدث».

تحديد الحكم بزوال المقتضي أو طرو الرافع .

وكيف كان، فإن كان محل الكلام في الاستصحاب ما كان من قبيل هذا المثال فالحق مع المنكرين، لما ذكره .

وإن شمل ما كان من قبيل تمثيلهم الآخر - وهو الشك في ناقضية الخارج من غير السبيلين - قلنا: إن إثبات الحكم بعد خروج الخارج ليس من غير دليل، بل الدليل ما ذكرنا من الوجوه الثلاثة (١)، مضافاً إلى إمكان التمسك بما ذكرنا في توجيه كلام المحقق رحمته الله في المعارج (٢)، لكن عرفت ما فيه من التأمل .

ثم إنه أجاب في المعارج عن الدليل المذكور: بأن قوله: «عمل بغير دليل» غير مستقيم، لأن الدليل دل على أن الثابت لا يرتفع إلا برفع، فإذا كان التقدير عدمه كان بقاء الثابت راجحاً في نظر المجتهد، والعمل بالراجع لازم، انتهى .

وكان مراده بتقدير عدم الرافع عدم العلم به، وقد عرفت ما في دعوى حصول الظن بالبقاء بمجرد ذلك، إلا أن يرجع إلى عدم الدليل بعد الفحص الموجب للظن بالعدم (٣).

(١) التي تقدم الاحتجاج بها لمختاره، وهي الاجماع، والاستقراء، والأخبار، وعمدتها الأخبار، وقد عرفت منا عمومها للشك في المقتضي . نعم لا بد من بقاء الموضوع، ودليل ذلك وضابطه يأتي في الخاتمة .

(٢) من امكان دعوى كون البقاء مقتضي عموم دليل الحكم، فراجع ما سبق في الوجه الأول من حجة المثبتين للاستصحاب مطلقاً .

(٣) كما عرفت الإشكال في دليل حجيته لو فرض حصوله .

٢- لزوم القطع
بالبقاء بناءً
على حجية
الاستصحاب

ومنها: أنه لو كان الاستصحاب حجة لوجب فيمن علم زيداً في الدار ولم يعلم بخروجه منها أن يقطع ببقائه فيها (١)، وكذا كان يلزم إذا علم بأنه حي ثم انقضت مدة لم يعلم فيها بموته أن يقطع ببقائه، وهو باطل.

وقال في محكي الذريعة: قد ثبت في العقول أن من شاهد زيداً في الدار ثم غاب عنه لم يحسن اعتقاد استمرار كونه في الدار إلا بدليل متجدد، ولا يجوز استصحاب الحالة الأولى وقد صار كونه في الدار في الزمان الثاني وقد زالت الرؤية، بمنزل كون عمرو فيها مع فقد الرؤية (٢) وأجاب في المعارج عن ذلك: بأننا لا ندعي القطع، لكن ندعي رجحان الاعتقاد ببقائه، وهذا يكفي في العمل به.

(١) يعني: فيرجع إلى قاعدة عدم الدليل دليل العدم. لكن الظن فضلاً عن العلم غير مطرد الحصول من ذلك. مع أنه لا دليل على حجية الظن.

(٢) قال بعض أعظم المحشين رحمته: «ذكر الاستاذ العلامة في مجلس البحث أن المقصود من هذا الكلام ليس هو القطع ببقاء المستصحب واقعاً - حسبما هو قضية ظاهره الأولى - حتى يرد عليه أن أحداً لم يتوهم أن الاستصحاب يفيد القطع ومعتبر من جهته، بل المقصود هو البناء عليه من العقلاء والحكم به على سبيل القطع، بمعنى كون بنائهم على سلوكه غير مبني على التردد.

هذا ولكن الذي يخلج ببالي القاصر كون المراد منه هو الذي يتبادر منه...» وما ذكره رحمته هو الظاهر من كلام الذريعة، والمعارض، وهو المناسب للاستدلال، إذ لو أريد بالبناء على البقاء هو البناء العملي لا الاعتقاد القطعي، لكان عين الدعوى ولم يحسن إنكاره في مقام الاحتجاج. فلاحظ.

المناقشة فيه

أقول: قد عرفت مما سبق منع حصول الظن كلية، ومنع حجتيه.
ومنها: أنه لو كان حجة لزم التناقض، إذ كما يقال: كان للمصلي قبل
وجدان الماء المضي في صلواته فكذا بعد الوجدان، كذلك يقال: إن وجدان
الماء قبل الدخول في الصلاة كان ناقضاً للتيمم فكذا بعد الدخول، أو
يقال: الاشتغال بصلاة متيقنة ثابت قبل فعل هذه الصلاة فيستصحب.

٣- لزوم التناقض
بناءً على الحجية

قال في المعتبر: استصحاب الحال ليس حجة، لأن شرعية الصلاة
بشرط عدم الماء لا يستلزم الشرعية معه، ثم إن مثل هذا لا يسلم عن
المعارض، لأنك تقول: الذمة مشغولة بالصلاة قبل الإتمام فكذا بعده،
انتهى.

وأجاب عن ذلك في المعارج: بمنع وجود المعارض في كل مقام،
ووجود المعارض في الأدلة المظنونة لا يوجب سقوطها حيث يسلم عن
المعارض.

المناقشة فيه

أقول: لو بني على معارضة الاستصحاب بمثل استصحاب
الاشتغال لا يسلم الاستصحاب في أغلب الموارد عن المعارض، إذ قلما
ينفك مستصحب عن أثر حادث يراد ترتبه على بقاءه، فيقال: الأصل عدم
ذلك الأثر.

والأولى في الجواب: أنا إذا قلنا باعتبار الاستصحاب لإفادته الظن
بالبقاء، فإذا ثبت ظن البقاء في شيء لزمه عقلاً ظن ارتفاع كل أمر فرض
كون بقاء المستصحب رافعاً له أو جزءاً أخيراً له (١)، فلا يعقل الظن

(١) يعني: للرافع، بأن يكون الرافع مركباً من عدة أمور أحدها المستصحب.

ببقائه (١)، فإن ظن بقاء طهارة ماء غسل به ثوب نجس أو توضأ به محدث، مستلزم عقلاً للظن بطهارة ثوبه وبدنه وبراءة ذمته بالصلاة بعد تلك الطهارة. وكذا الظن بوجوب المضي في الصلاة يستلزم الظن بارتفاع اشتغال الذمة بمجرد إتمام تلك الصلاة.

وتوهم إمكان العكس (٢)، مدفوع بما سيجيء توضيحه من عدم إمكانه (٣).

وكذا إذا قلنا باعتباره من باب التعبد بالنسبة إلى الآثار الشرعية المترتبة على وجود المستصحب أو عدمه، لما استعرف: من عدم إمكان شمول الروايات إلا للشك السببي، ومنه يظهر حال ذلك معارضة استصحاب وجوب المضي باستصحاب انتفاض التيمم بوجود الماء (٤).

ومنها: أنه لو كان الاستصحاب حجة لكان بينة النفي أولى وأرجح من بينة الإثبات، لاعتضادها باستصحاب النفي.

والجواب عنه:

(١) يعني: من جهة استصحابه، كي يدعي معارضة الاستصحاب المذكور للاستصحاب الجاري في الرفع.

(٢) بأن يدعي أن الاستصحاب الجاري في المرفوع لما كان موجباً للظن به لزمه الظن بعدم الرفع، فلا يجري استصحاب وجود الرفع.

(٣) يأتي بعض الكلام في ذلك في تعارض الاستصحابين من الخاتمة.

(٤) فإن استصحاب انتفاض التيمم بوجود الماء من الاستصحاب

التعليقي، وهو - عند المصنف رحمته - حاكم على الاستصحاب التنجيزي الذي هو في المقام استصحاب وجوب المضي في الصلاة. وتمام الكلام في محله.

٤- استلزام
القول بالحجية
ترجيح بينة النافي

أولاً: باشتراك هذا الإيراد، بناء على ما صرح به جماعة: من كون استصحاب النفي المسمى بـ: «البراءة الأصلية» معتبراً إجماعاً (١).

اللهم إلا أن يقال: إن اعتبارها ليس لأجل الظن (٢)، أو يقال: إن الإجماع إنما هو على البراءة الأصلية في الأحكام الكلية - فلو كان أحد الدليلين معتزداً بالاستصحاب (٣) اخذ به - لا في باب الشك في اشتغال ذمة الناس، فإنه من محل الخلاف في باب الاستصحاب (٤).

وثانياً: بما ذكره جماعة، من أن تقديم بينة الإثبات لقوتها (٥) على بينة النفي وإن اعتضد بالاستصحاب، إذ رب دليل أقوى من دليلين. نعم، لو تكافى دليلان رجح موافق الأصل به، لكن بينة النفي لا تكافئ

(١) إذ استصحاب البراءة يكون مرجحاً لبينة النفي.

نعم تقدم منه فِي في التقسيم الأول من تقسيمات الاستصحاب الإشكال في دعوى الاجماع المذكور. فراجع.

(٢) يعني: فلا يصلح للترجيح بين الأدلة الظنية كالبيننة. لكن هذا يمكن أن يدعى في الاستصحاب أيضاً فيندفع الإشكال فيه بذلك. فلاحظ.

(٣) يعني: استصحاب البراءة الذي فرض كونه إجماعياً.

(٤) يعني: فلا مجال للنقض به، بل يتوجه الإشكال على القائل به لا غير.

(٥) كأن وجه القوة سهولة الاطلاع على تحقق سبب الإثبات من طريق الحس، بخلاف النفي، فإن الاطلاع عليه موقوف على الإحاطة بجميع أسباب الإثبات ونفيها، وذلك كالمتعذر، فلا بد أن تستند الشهادة بالنفي إلى الحدس أو الأصل وكلاهما أضعف من بينة الإثبات. لكن لا يخفى أن هذا غالباً لا دائمياً.

بينة الإثبات، إلا أن يرجع أيضاً إلى نوع من الإثبات (١)، فيتكافئان.

وحيثُذ فالوجه تقديم بينة النفي لو كان الترجيح في البيئات
- كالترجيح في الأدلة (٢) - منوطاً بقوة الظن مطلقاً، أو في غير الموارد
المنصوصة (٣) على الخلاف، كتقديم بينة الخارج (٤).

وربما تمسكوا بوجوه آخر، يظهر حالها بملاحظة ما ذكرنا في ما
ذكرنا من أدلتهم.

هذا ملخص الكلام في أدلة المثبتين والنافين مطلقاً.

(١) كما لو شهدت بينة النفي بوقوع العقد غير المضمن كالهبة، لا بمحض
عدم وقوع العقد المضمن كالبيع.

(٢) الظاهر أن الترجيح في الأدلة لا يناط بقوة الظن مطلقاً، بل
الأصل التساقيط إلا في الخبرين، والترجيح فيها بالمرجحات المنصوصة، كما أشرنا
إليه في دليل الانسداد، وتام الكلام في مبحث التعارض.

(٣) يعني: وأما فيها فالمتبع النص وإن لم يظن يستتبع قوة الظن

(٤) يعني: المدعي. وإنما تقدم بينته لو لم ترجع بينة النفي إلى الإثبات.

و لعل مراده أنه حيث فرض أن المناط في ترجيح البيئات هو قوة الظن تعين
تقديم بينة النفي لو رجعت إلى نوع من الإثبات لاعتضادها بالاستصحاب، وإلا
تعين تقديم بينة الإثبات - وهي بينة الخارج - لكونها أقوى ذاتاً.

ثم إن هذا الوجه مبني - بالإضافة إلى ما ذكره المصنف رحمته - على أن
الاستصحاب يفيد الظن، - كما هو ظاهر المثبتين والنافين - وعلى أن عموم دليل
حجية البينة ينهض باثبات حجية النفي في نفسها، إذ تصلح حينئذٍ لمعارضة بينة
الإثبات، فينظر في الترجيح بينهما، أما لو قيل بعدم حجيتها لان البينة من وظيفة
المدعي لا المنكر، فلا مجال لهذا الوجه، كما لا يخفى.

[حجة القول الثالث]

بقي الكلام في حجج المفصلين.

فنقول: أما التفصيل بين الوجودي والعدمي بعدم الاعتبار في الأول والأعتبار في الثاني، فهو الذي ربما يستظهر من كلام التفتازاني، حيث استظهر من عبارة العضدي في نقل الخلاف: أن خلاف منكري الاستصحاب إنما هو في الإثبات دون النفي.

القول بالتفصيل
بين العدمي
والوجودي

وما استظهره التفتازاني لا يخلو ظهوره عن تأمل (١).

مع أن هنا إشكالاً آخر - قد أشرنا إليه في تقسيم الاستصحاب في تحرير محل الخلاف - وهو: أن القول باعتبار الاستصحاب في العدميات يغني عن التكلم في اعتباره في الوجوديات، إذ ما من مستصحب وجودي إلا وفي مورده استصحاب عدمي يلزم من الظن ببقاء المستصحب الوجودي، وأقل ما يكون عدم ضده، فإن الطهارة لا تنفك عن عدم النجاسة، والحياة لا تنفك عن عدم الموت، والوجوب أو غيره من الأحكام لا ينفك عن عدم ما عداه من أضداده، والظن ببقاء هذه الأعدام لا ينفك عن الظن

(١) سبق من المصنف رحمته الكلام في ذلك أول تقسيمات الاستصحاب.

ببقاء تلك الوجودات (١)، فلا بد من القول باعتباره (٢)، خصوصاً بناء على ما هو الظاهر المصرح به في كلام العضدي وغيره، من: «أن إنكار الاستصحاب لعدم إفادته الظن بالبقاء» (٣)، وإن كان ظاهر بعض النافين - كالسيد رَضِيَ اللهُ عَنْهُ وغيره - استنادهم إلى عدم إفادته للعلم (٤)، بناء على أن عدم اعتبار الظن عندهم مفروغ عنه في أخبار الآحاد، فضلاً عن الظن الاستصحابي.

عدم استقامة
هذا القول بناءً
على اعتبار
الاستصحاب
من باب الظن

وبالجملة: فإنكار الاستصحاب في الوجوديات والاعتراف به في العدميات لا يستقيم بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن (٥).

(١) لتلازمهما في مقام الثبوت الموجب لتلازمهما في مقام الاثبات - بعد وضوح الملازمة - ظناً أو علماً أو شكاً. وحيثُ إذاً فرض كون استصحاب العدمي موجباً للظن به كان موجباً للظن بالأمر الوجودي اللازم له.

(٢) يعني: باعتبار الظن ببقاء الأمر الوجودي.

(٣) إذ لا يمكن دعوى الظن ببقاء العدم مع عدم الظن بالأمر الوجودي اللازم له.

(٤) فإنه حيثُ قد يدعى أن الاجماع على حجية الاستصحاب العدمي هو الحاكم بحجيته، وإن لم يكن الاستصحاب موجباً للعلم، فيقتصر على مورده ولا يتعدى منه إلى الاستصحاب الوجودي، بل يرجع فيه إلى أصالة عدم الحجية.

وبعبارة أخرى: لا يعقل التفكيك بين المتلازمين في حصول الظن بل لو فرض حصول الظن باحدهما لزمه الظن بالآخر، وإن كان يمكن التفكيك بين الظنين في الحجية. فتأمل جيداً.

(٥) لما اشتهر من حجية الامارة في لوازم مؤداها، بخلاف الأصول.

نعم، لو قلنا باعتباره من باب التعبد- من جهة الأخبار- صح أن يقال: إن ثبوت العدم بالاستصحاب لا يوجب ثبوت ما قارنه من الوجودات، فاستصحاب عدم أضداد الوجوب لا يثبت الوجوب في الزمان اللاحق، كما أن عدم ما عدا زيد من أفراد الإنسان في الدار لا يثبت باستصحابه ثبوت زيد فيها (١)، كما سيجئ تفصيله (٢) إن شاء الله تعالى.

لكن المتكلم في الاستصحاب من باب التعبد والأخبار- بين العلماء- في غاية القلة إلى زمان متأخري المتأخرين، مع أن بعض هؤلاء وجدناهم لا يفرقون في مقارنات المستصحب بين أفرادها، ويثبتون بالاستصحاب جميع ما لا ينفك عن المستصحب (٣)، على خلاف التحقيق الآتي في التنبهات الآتية إن شاء الله تعالى.

ودعوى: أن اعتبار الاستصحابات العدمية لعله ليس لأجل الظن حتى يسري إلى الوجوديات المقارنة معها، بل لبناء العقلاء عليها في أمورهم بمقتضى جبلتهم (٤).

مدفوعة: بأن عمل العقلاء في معاشهم على ما لا يفيد الظن

(١) يعني: لو فرض العلم بوجود أحد أفراد الإنسان في الدار.

(٢) في التنبيه السادس، حيث يأتي هناك عدم حجية الأصل المثبت.

(٣) يعني: ولو كان لازماً خارجياً لا شرعياً. وعليه فلا أثر للتفصيل بين

الوجودي والعدمي.

(٤) وحينئذ فيكون الاستصحاب من الأصول العقلانية لا الامارات،

فيمكن دعوى عدم حجيته في لازم مجراه.

بمقاصدهم والمضي في امورهم - بمحض الشك والتردد - في غاية البعد، بل خلاف ما نجده من أنفسنا معاصر العقلاء (١).

وأضعف من ذلك أن يدعى (٢): أن المعتبر عند العقلاء من الظن الاستصحابي هو الحاصل بالشيء من تحققه السابق، لا الظن الساري من هذا الظن إلى شيء آخر، وحينئذ فنقول: العدم المحقق سابقاً يظن بتحقيقه لاحقاً - ما لم يعلم أو يظن تبدله بالوجود - بخلاف الوجود المحقق سابقاً فإنه لا يحصل الظن ببقائه بمجرد تحققه السابق، والظن الحاصل ببقائه من الظن الاستصحابي المتعلق بالعدمي المقارن له غير معتبر، إما مطلقاً، أو إذا لم يكن ذلك الوجودي من آثار العدمي المترتبة عليه من جهة الاستصحاب.

(١) كما سبق منه في رد حجة المثبتين.

لكن دفع الدعوى المذكورة بهذا الوجه لا ينافي احتمال كونها منشأ لحكمهم بحجية الاستصحاب، وحينئذ فيصح منهم التفصيل المذكور. فلاحظ.

(٢) حاصل الدعوى: أن الاستصحاب، وإن كان من الامارات التي تبني حجيتها على إفادتها للظن، إلا أنها إنما تكون حجة في خصوص مؤداها، ولا تكون حجة في لازم مؤداها وإن كان مضموناً به تبعاً للظن بالملزوم، إذ لا ملزم بدعوى كون الامارات حجة في لوازم مؤداها مطلقاً، بل تختلف الامارات في ذلك.

هذا ولم يتضح وجه ما ذكره المصنف رحمته من ضعف الدعوى المذكورة، فأن حجية الامارة في لازم مؤداها محتاج إلى عموم دليل حجيتها له، ولا مانع من دعوى اختصاص دليل الحجية في الاستصحاب - من بناء العقلاء أو غيره - بنفس المؤدى، وقد أطلنا الكلام في توضيح المطلب المذكور في حاشية الكفاية في مبحث الأصل المثبت. فراجع.

ثم إن معنى عدم اعتبار الاستصحاب في الوجودي:

إما عدم الحكم ببقاء المستصحب الوجودي وإن كان لترتب أمر
عدمي عليه، كترتب عدم جواز تزويج المرأة المفقود زوجها المترتب على
حياته.

معنى عدم اعتبار
الاستصحاب
في الوجودي

وإما عدم ثبوت الأمر الوجودي لأجل الاستصحاب وإن كان
المستصحب عدمياً، فلا يترتب انتقال مال قريب الغائب إليه وإن كان
مترتباً على استصحاب عدم موته (١). ولعل هذا (٢) هو المراد بما حكاه
التفتازاني عن الحنفية: من أن الاستصحاب حجة في النفي دون الإثبات.

وبالجملة: فلم يظهر لي ما يدفع هذا الإشكال (٣) عن القول بعدم
اعتبار الاستصحاب في الإثبات واعتباره في النفي من باب الظن.

نعم، قد أشرنا فيما مضى إلى أنه لو قيل باعتباره في النفي من باب
التعبد، لم يغن ذلك عن التكلم في الاستصحاب الوجودي، بناء على ما
سنحققه: من أنه لا يثبت بالاستصحاب إلا آثار المستصحب المترتبة عليه
شراً.

(١) يعني: عدم موت الغائب.

(٢) يعني: الثاني. لكن المعنى الأول هو الذي سيأتي من المصنف رحمته إرجاعه
إلى التفصيل المتقدم المختار له.

(٣) وهو أنه لا أثر للتفصيل المذكور بعد فرض كون الاستصحاب من
الامارات وكون الامارة حجة في لازم مؤداها. هذا وقد عرفت إمكان ابتناؤه على
منع أحد الأمرين. فلاحظ.

لكن يرد على هذا: أن هذا التفصيل مساو للتفصيل المختار المتقدم (١)، ولا يفرقان فيغني أحدهما عن الآخر، إذ الشك في بقاء الأعدام السابقة من جهة الشك في تحقق الرافع لها - وهي علة الوجود (٢) - والشك في بقاء الأمر الوجودي من جهة الشك في الرافع، لا ينفك عن الشك في تحقق الرافع، فيستصحب عدمه، ويترتب عليه بقاء ذلك الأمر الوجودي (٣).

وتخيل: أن الأمر الوجودي قد لا يكون من الآثار الشرعية لعدم الرافع (٤)، فلا يغني العدمي عن الوجودي.

مدفوع: بأن الشك إذا فرض من جهة الرافع فيكون الأحكام

(١) وهو التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع مع إحراز المقتضي.

(٢) يعني: فجربان الاستصحاب في العدميات يتجه بناءً على أن الاستصحاب يجري في الشك في الرافع، لأن العدم مما يحتاج ارتفاعه إلى رافع، ولا يرتفع بنفسه. لكن أشرنا إلى الإشكال في ذلك عند الكلام في التفصيل الذي ذكره المصنف رحمته المدعى للمصنف رحمته هناك اعتبار إحراز المقتضي، والعدم لا مقتضي له، بل يكفي فيه عدم المقتضي للوجود، فالعدم وإن كان مما لا يرتفع إلا برافع، إلا أنه لا مقتضي له يقتضي بقاءه. فراجع وتأمل.

(٣) يعني: أن الأمر الوجودي وإن لم يجز الاستصحاب فيه بنفسه بناءً على هذا التفصيل، إلا أنه لو فرض انه مما لا يرتفع إلا برافع أمكن التمسك باستصحاب عدم الرافع - الذي هو عدمي - لإحراز بقاء الأمر الوجودي المذكور.

(٤) بل من اللوازم الخارجية بقاء الرطوبة الملازم لعدم الريح المجفف فلا مجال لإحراز بقاء الرطوبة باستصحاب عدم الريح، لانه من الأصل المثبت.

الشرعية المترتبة على ذلك الأمر الوجودي مستمرة إلى تحقق ذلك الرفع، فإذا حكم بعدمه عند الشك، يترتب عليه شرعاً جميع تلك الأحكام (١)، فيغني ذلك عن الاستصحاب الوجودي.

وحيثُئذٍ، فيمكن أن يحتج لهذا القول:

ما يمكن أن يحتج به لهذا القول

أما على عدم الحجية في الوجوديات، فبما تقدم في أدلة النافين.

وأما على الحجية في العدميات، فبما تقدم في أدلة المختار: من الإجماع، والاستقراء، والأخبار، بناء على أن بقاء الشيء المشكوك في بقاءه من جهة الرفع إنما يحكم ببقائه لترتبه على استصحاب عدم وجود الرفع، لا لاستصحابه في نفسه، فإن الشاك في بقاء الطهارة من جهة الشك في وجود الرفع يحكم بعدم الرفع، فيحكم من أجله ببقاء الطهارة.

وحيثُئذٍ، فقولُه عليه السلام: «وإلا فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك»، وقوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت

(١) لا يخفى أن ترتب الأحكام المذكورة موقوف على إحراز موضوعها وهو الأمر الوجودي المذكور، وحيثُئذٍ فإذا كان الأمر الوجودي من آثار عدم الرفع شرعاً كالطهارة وعدم البول، كان استصحاب عدم الرفع محرزاً للأمر الوجودي المذكور فتترتب أحكامه، أما إذا كان من لوازمه الخارجية - كالرطوبة وعدم الريح المجفف - فلا يصلح استصحاب عدم الرفع لإحرازه لانه من الأصل المثبت، فلا طريق إلى ترتيب أحكامه.

فالظاهر أن الإشكال المذكور في محله وليس تخيلاً كما عبّر عنه المصنف رحمته، بل هو عين ما سيعترف به المصنف رحمته في ذيل كلامه بقوله: «هذا ولكن يرد عليه انه قد يكون الأمر الوجودي...».

وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين»، وغيرهما مما دل على أن اليقين لا ينقض ولا يدفع بالشك، يراد منه أن احتمال طرو الرافع لا يعتنى به، ولا يترتب عليه أثر النقض، فيكون وجوده كالعدم، فالحكم ببقاء الطهارة السابقة من جهة استصحاب العدم، لا من جهة استصحابها (١).

والأصل في ذلك: أن الشك في بقاء الشيء إذا كان مسبباً عن الشك في شيء آخر، فلا يجتمع معه في الدخول تحت عموم «لا تنقض» - سواء تعارض مقتضى اليقين السابق فيهما (٢) أم تعاضدا (٣) - بل الداخل هو الشك السببي، ومعنى عدم الاعتناء به زوال الشك المسبب به، وسيجئ توضيح ذلك.

هذا، ولكن يرد عليه (٤): أنه قد يكون الأمر الوجودي أمراً

المناقشة في
الاحتجاج
المذكور

(١) لكنه خلاف ظاهر النصوص السابقة.

و التحقيق أن الاستصحاب المسببي - الوجودي - يجري ذاتاً لتحقيق موضوعه وهو الشك واليقين، نعم الاستصحاب السببي مقدم عليه ومغن عنه، فالنسبة بينها نظير النسبة بين أحكام العناوين الأولية وأحكام العناوين الثانوية، لأن الاستصحاب المسببي لا يجري ذاتاً، كما هو مقتضى التفصيل بين الوجودي والعدمي. فلاحظ.

(٢) كما في الشك في بقاء نجاسة الثوب المسبب، عن الشك في بقاء طهارة الماء المغسول به.

(٣) كما في الشك في بقاء الطهارة المسبب عن الشك في النوم.

(٤) يعني: على ما تقدم من رجوع التفصيل بين الوجودي والعدمي إلى التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع. وقد عرفت رجوع هذا الإيراد

خارجياً كالرطوبة يترتب عليها آثار شرعية، فإذا شك في وجود الرافع لها لم يجز أن يثبت به الرطوبة حتى يترتب عليه أحكامها، لما سيجي: من أن المستصحب لا يترتب عليه إلا الآثار الشرعية المترتبة عليه بلا واسطة أمر عقلي أو عادي، فيتعين حينئذٍ استصحاب نفس الرطوبة (١).

وأصالة عدم الرافع: إن اريد بها أصالة عدم ذات الرافع - كالريح المجفف للرطوبة مثلاً - لم ينفع في الأحكام المترتبة شرعاً على نفس الرطوبة، بناء على عدم اعتبار الأصل المثبت، كما سيجي.

وإن اريد بها أصالة عدمه من حيث وصف الرافعية - ومرجعها إلى أصالة عدم ارتفاع الرطوبة (٢) - فهي وإن لم يكن يترتب عليها إلا الأحكام

إلى جعله المصنف رحمته تخيلاً.

(١) يعني: وهو لا يجري بناء على التفصيل بين الوجودي والعدمي، ويجري بناء على التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع لو فرض إحراز مقتضي الرطوبة.

و به يظهر الفرق بين التفصيلين وعدم رجوع أحدهما إلى الآخر.

(٢) رجوع استصحاب عدم الرافع من حيث كونه رافعاً إلى استصحاب عدم ارتفاع المعلول لا يخلو من خفاء، كرجوعها إلى استصحاب وجود المعلول كما هو مقتضى قوله: «لكنها عبارة أخرى عن استصحاب نفس الرطوبة» بل الظاهر أن المستصحابات المذكورة متلازمة.

فالأولى أن يقال: ان استصحاب عدم الرافع من حيث كونه رافعاً من الأصل المثبت، إذ ليس لعنوان الرافع دخل في المرفوع، وإنما الدخيل فيه ذاته، وحينئذٍ فيتعين الرجوع إلى استصحاب عدم الرافع بذاته، ويجري فيه التفصيل السابق، من حيث كون ترتب المعلوم عليه شرعياً أو خارجياً.

الشرعية للرطوبة، لكنها عبارة أخرى عن استصحاب نفس الرطوبة.

فالإنصاف: افتراق القولين في هذا القسم (١).

فافهم وانتظر لبقية الكلام.

(١) وكذا فيما لو شك في رافعية الموجود حتى لو كان الرافع شرعياً - كالحديث - فإن استصحاب عدم وجود الرافع قد لا يجري لكونه من استصحاب المفهوم المردد، وينحصر الأمر بالاستصحاب الوجودي الجاري في المعلول. فلاحظ.

[حجة القول الرابع]

حجة من أنكر الاستصحاب في الامور الخارجية ما ذكره المحقق الخوانساري في شرح الدروس، وحكاه في حاشية له عند كلام قول الشهيد: «ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه» - على ما حكاه شارح الوافية - واستظهره المحقق القمي رحمته من السبزواري، من:

حجة القول
بالتفصيل
بين الأمور
الخارجية
والحكم
الشرعي مطلقاً

أن الأخبار لا يظهر شمولها للأمور الخارجية - مثل رطوبة الثوب ونحوها - إذ يبعد أن يكون مرادهم (١) بيان الحكم في مثل هذه الأمور الذي ليس حكماً شرعياً وإن كان يمكن أن يصير منشأً لحكم شرعي، وهذا ما يقال: إن الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به، انتهى.

وفيه:

أما أولاً: فبالنقض بالأحكام الجزئية، مثل طهارة الثوب من حيث عدم ملاقاته للنجاسة، ونجاسته من حيث ملاقاته لها، فإن بيانها أيضاً ليست من وظيفة الإمام (عليه السلام) (٢)، كما أنه ليس من وظيفة

المناقشة في
الحجة المذكورة

(١) يعني: الأئمة عليهم السلام. وكأن وجه الاستبعاد أن الامور الخارجية أجنبية عن مقام التشريع، فلا يشملها كلام الشارع الاقدس، بل يختص بالامور الشرعية.

(٢) النقض بذلك إنما يتم لو كان الوجه في دعوى عدم شمول النصوص

المجتهد، ولا يجوز التقليد فيها، وإنما وظيفته - من حيث كونه مبيناً للشرع - بيان الأحكام الكلية المشتبهة على الرعية.

وأما ثانياً: فبالحل، توضيحه: أن بيان الحكم الجزئي في المشتبهات الخارجية ليس وظيفة للشارع ولا لأحد من قبله (١). نعم، حكم المشتبه حكمه الجزئي - كمشكوك النجاسة أو الحرمة - حكم شرعي كلي ليس بيانه وظيفة إلا للشارع. وكذلك الموضوع الخارجي كرتوبة الثوب، فإن بيان ثبوتها وانتفائها في الواقع ليس وظيفة للشارع. نعم، حكم الموضوع المشتبه في الخارج - كالماع المردد بين الخل والخمر - حكم كلي ليس بيانه وظيفة إلا للشارع، وقد قال (٢) الصادق عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام، وذلك مثل الثوب يكون عليك... إلى آخره»، وقوله في خبر آخر: «سأخبرك عن الجبن وغيره» (٣).

للأمور الخارجية هو كون تشخيص مواردها وظيفته المكلف لا الشارع الاقدس، إذ بناءً على ذلك لا يفرق بين الامور الخارجية والأحكام الجزئية.

أما بناءً على ما ذكرنا في وجه قصور النصوص عن الامور الخارجية فلا مجال للنقض بالأحكام الجزئية، كما يظهر بالتأمل، لأن الأحكام الجزئية مجعولة شرعاً تبعاً لجعل الأحكام الكلية وليست كالامور الخارجية. فلا حظ.

(١) كالإمام عليه السلام والمجتهد.

(٢) لا يخفى أن الروايات المذكورة قد تضمنت جعل الحكم الجزئي وهو الحل في موارد الشك، لا جعل الموضوع، فالاستشهاد بها مبني على أن المقامين من باب واحد.

(٣) الاستشهاد إنما هو بذيل الحديث، وهو قوله: (كل شيء فيه الحلال

ولعل التوهم نشأ من تخيل: أن ظاهر «لا تنقض» إبقاء نفس المتيقن السابق، وليس إبقاء الرطوبة مما يقبل حكم الشارع بوجوبه. ويدفعه - بعد النقض بالطهارة المتيقنة سابقا، فإن إبقاءها ليس من الأفعال الاختيارية القابلة للإيجاب (١) -: أن المراد من الإبقاء وعدم النقض، هو ترتيب الآثار الشرعية (٢) المترتبة على المتيقن، فمعنى استصحاب الرطوبة ترتيب آثارها الشرعية في زمان الشك، نظير استصحاب الطهارة، فطهارة الثوب ورطوبته سيان في عدم قابلية الحكم بإبقائهما (٣) عند الشك، وفي قابلية الحكم بترتب آثارهما الشرعية في زمان الشك، فالتمييز بين كون المستصحب من قبيل رطوبة الثوب وكونه من قبيل طهارته - لعدم شمول أدلة «لا تنقض» للأول - في غاية الضعف.

والحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام فتدعه بعينه).

(١) بل هي من الامور الشرعية التابعة لاسبابها الشرعية، وليست من وظيفة المكلف.

(٢) هذا بظاهره يقتضي عدم شمول عموم (لا تنقض...) للأحكام التكليفية، إذ ليس أثرها إلا لزوم الاطاعة وعدم المعصية، وليساهما من الآثار الشرعية للأحكام التكليفية، بل هما من الآثار العقلية. فالظاهر أن المراد من عدم النقض هو العمل على مقتضى اليقين السابق سواء كان بلا واسطة - كما في الأحكام التكليفية - حيث يترتب العمل عليها بلا واسطة أمر آخر، أم بواسطة أثر شرعي - كما في الأحكام الوضعية كالطهارة، حيث يترتب العمل عليها بتوسط الأحكام التكليفية المترتبة عليها - ولا يشمل ما يترتب عليه العمل بتوسط أمر خارجي أو لازم عقلي، لما يذكر في مبحث الأصل المثبت، وتام الكلام هناك.

(٣) يعني: إبقاء حقيقياً.

نعم، يبقى في المقام: أن استصحاب الأمور الخارجية - إذا كان معناه ترتيب آثارها الشرعية - لا يظهر له فائدة، لأن تلك الآثار المترتبة كانت مشاركة معه في اليقين السابق، فاستصحابها يغني عن استصحاب نفس الموضوع، فإن استصحاب حرمة مال زيد الغائب وزوجته يغني عن استصحاب حياته إذا فرض أن معنى إبقاء الحياة ترتيب آثارها الشرعية. نعم، قد يحتاج إجراء الاستصحاب في آثاره إلى أدنى تدبر، كما في الآثار الغير المشاركة معه في اليقين السابق، مثل: توريث الغائب من قريبه المتوفى في زمان الشك في حياة الغائب، فإن التوريث غير متحقق حال اليقين بحياة الغائب، لعدم موت قريبه بعد. لكن مقتضى التدبر إجراء الاستصحاب على وجه التعليق، بأن يقال: لو مات قريبه قبل الشك في حياته لورث منه (١)، وبعبارة أخرى: موت قريبه قبل ذلك كان ملازماً لإرثه منه ولم يعلم انتفاء الملازمة في استصحاب (٢).

وبالجملة: الآثار المترتبة على الموضوع الخارجي، منها ما يجتمع معه في زمان اليقين به، ومنها ما لا يجتمع معه في ذلك الزمان، لكن عدم الترتب فعلاً في ذلك الزمان - مع فرض كونه من آثاره شرعاً - ليس إلا مانع في ذلك الزمان أو لعدم شرط، فيصدق في ذلك الزمان أنه لو لا ذلك

(١) بناء على حجية الاستصحاب التعليقي، كما هو مختار المصنف عليه السلام على ما يأتي في التنبيه الرابع. ويأتي الكلام فيه.

(٢) استصحاب الملازمة من وجوه الاستصحاب التعليقي الذي يأتي الكلام فيه في محله.

المانع أو عدم الشرط لترتب الأثر، فإذا فقد المانع الموجود أو وجد الشرط المفقود، وشك في الترتب من جهة الشك في بقاء ذلك الأمر الخارجي، حكم باستصحاب ذلك الترتب الشأني. وسيأتي لذلك مزيد توضيح في بعض التنبيهات الآتية.

هذا، ولكن التحقيق: أن في موضع جريان الاستصحاب في الأمر الخارجي لا يجري استصحاب الأثر المترتب عليه، فإذا شك في بقاء حياة زيد فلا سبيل إلى إثبات آثار حياته إلا بحكم الشارع بعدم جواز نقض حياته، بمعنى وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على الشخص الحي، ولا يغني عن ذلك إجراء الاستصحاب في نفس الآثار، بأن يقال: بأن حرمة ماله وزوجته كانت متيقنة، فيحرم نقض اليقين بالشك، لأن (١) حرمة المال والزوجة إنما يترتبان في السابق على الشخص الحي بوصف أنه حي، فالحياة داخل في موضوع المستصحب (٢) - ولا أقل من الشك في ذلك - فالموضوع مشكوك في الزمن اللاحق، وسيجيء اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب. واستصحاب الحياة لإحراز الموضوع في

(١) تعليل لقوله: «ولا يغني عن ذلك...».

(٢) دخل الحياة في الموضوع شرعاً لا يمنع من الاستصحاب، لأن الحياة من الاوصاف الطارئة التي لا يوجب انسلاخها تبدل الموضوع بالمعنى المعتبر في جريان الاستصحاب.

على أنه لو فرض كون الحياة مقومة للموضوع فلا مجال لذلك في غيرها من الامور التي يحتمل دخلها في الحكم كالرطوبة والاعتصام وغيرهما. على ما يأتي توضيحه في محله. فتأمل.

استصحاب الآثار (١) غلط، لأن معنى استصحاب الموضوع ترتيب آثاره الشرعية (٢).

فتحقق: أن استصحاب الآثار نفسها غير صحيح، لعدم إحراز الموضوع، واستصحاب الموضوع كافٍ في إثبات الآثار. وقد أشرنا في ما مر ونزيد توضيحه فيما سيجيء: أن الشك المسبب عن شك آخر لا يجمع معه في الدخول تحت عموم (لا تنقض)، بل الداخل هو الشك السببي، ومعنى عدم الاعتناء به وعدم جعله ناقضاً لليقين، زوال الشك المسبب به (٣)، فافهم.

(١) بأن يكون هناك استصحابات ترتبان، استصحاب الحياة، لإحراز الموضوع ثم استصحاب أحكامها.

(٢) فلا يحتاج حينئذٍ إلى استصحاب نفس الآثار.

(٣) يعني: وحينئذٍ فلا يحتاج إلى الاستصحاب في الشك المسبب.

[حجة القول الخامس]

وأما القول الخامس - وهو التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وبين غيره، فلا يعتبر في الأول - فهو المصرح به في كلام المحدث الأسترابادي، لكنه صرح باستثناء استصحاب عدم النسخ مدعياً الإجماع بل الضرورة على اعتباره. قال في محكي فوايده المكية - بعد ذكر أخبار الاستصحاب - ما لفظه:

التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره

لا يقال: هذه القاعدة تقتضي جواز العمل بالاستصحاب في أحكام الله تعالى - كما ذهب إليه المفيد والعلامة من أصحابنا، والشافعية قاطبة - وتقتضي بطلان قول أكثر علمائنا والحنفية بعدم جواز العمل به.

كلام المحدث الأسترابادي في الاستدلال على هذا القول

لأننا نقول: هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الأصوليين والفقهاء، قد أجبنا عنها في الفوائد المدنية:

تارة، بما ملخصه: أن صور الاستصحاب المختلف فيها - عند النظر الدقيق والتحقيق - راجعة إلى أنه إذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته، نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدث نقيضها فيه. ومن المعلوم أنه إذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين، فالذي سموه استصحاباً

راجع في الحقيقة إلى إسرائ حكم موضوع إلى موضوع آخر متحد معه في الذات مختلف معه في الصفات، ومن المعلوم عند الحكيم أن هذا المعنى غير معتبر شرعاً، وأن القاعدة الشريفة المذكورة (١) غير شاملة له.

وتارة: بأن استصحاب الحكم الشرعي، وكذا الأصل - أي (٢) الحالة السابقة التي إذا خلي الشيء ونفسه كان عليها - إنما يعمل بهما ما لم يظهر مخرج عنهما (٣)، وقد ظهر في محل النزاع، لتواتر الأخبار: بأن كل ما يحتاج إليه الأمة ورد فيه خطاب وحكم حتى أرش الخدش، وكثير مما ورد مخزون عند أهل الذكر عليه السلام، فعلم أنه ورد في محل النزاع أحكام لا نعلمها بعينها، وتواتر الأخبار (٤) بحصر المسائل في ثلاث: بين رشده، وبين غيه - أي مقطوع فيه ذلك (٥)، لا ريب فيه - وما ليس هذا ولا ذاك، وبوجوب

-
- (١) وهي قاعدة عدم نقض اليقين بالشك، المستفادة من الأخبار المتقدمة.
- (٢) تفسير الأصل بذلك لا يخلو عن غموض، إذ الحالة السابقة قد لا تكون هي الحالة الأصلية التي لو خلي الشيء ونفسه كان عليها.
- فالتحقيق: أن المعيار في الاستصحاب البناء على الحالة السابقة وإن كانت على خلاف الحالة الأصلية، وأما البناء على مقتضى الحالة الأصلية من حيث هي فهو أجنبي عن الاستصحاب نعم قد يكون مقتضى بعض الأصول الأخر كأصل البراءة.
- (٣) إذ مع ظهور المخرج لا يبقى الشك الذي هو مأخوذ في موضوع الاستصحاب وغيره من الأصول المتضمنة للحكم الظاهري.
- (٤) عطف على قوله: «لتواتر الأخبار...» فهذا بيان لوجه آخر مخرج عن مقتضى الأصل.
- (٥) يعني: الغي.

التوقف في الثالث، انتهى.

أقول: لا يخفى أن ما ذكره أولاً (١) قد استدل به كل من نفى الاستصحاب من أصحابنا، وأوضحوا ذلك غاية الإيضاح، كما يظهر لمن راجع الذريعة والعدة والغنية وغيرها، إلا أنهم منعوا (٢) من إثبات الحكم الثابت لموضوع في زمان، له بعينه في زمان آخر، من دون تغير واختلاف في صفة الموضوع سابقاً ولاحقاً - كما يشهد له تمثيلهم بعدم الاعتماد على حياة زيد أو بقاء البلد على ساحل البحر بعد الغيبة عنهما - ومنعوا قاعدة «البناء على اليقين السابق»، لعدم دلالة العقل عليه ولا النقل، بناء على عدم التفاتهم إلى الأخبار المذكورة، لقصور دلالتها عندهم ببعض ما أشرنا إليه سابقاً (٣)، أو لغفلتهم عنها، على أبعد الاحتمالين (خ ل) من ساحة من هو دونهم في الفضل.

المناقشة فيما أفاده المحدث الاسترآبادي

وهذا المحدث قد سلم دلالة الأخبار على وجوب البناء على اليقين السابق وحرمة نقضه مع اتحاد الموضوع، إلا أنه ادعى تغاير موضوع المسألة المتيقنة والمسألة المشكوكة، فالحكم فيها بالحكم السابق ليس بناء

(١) وهو أن الاستصحاب راجع إلى إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر بغير دليل يدل على اشتراكهما في ذلك الحكم.

(٢) يعني: أنهم لم يخصصوا المنع بما إذا تبدل قيد الموضوع واختلفت حالاته بل منعوا من ابقاء الحكم بغير دليل مطلقاً ولو مع اتحاد الموضوع وبقائه بحاله، كما في استصحاب حياة زيد وبقاء البلد المبني على ساحل البحر.

(٣) من احتمال اختصاصها بمواردها وعدم ورودها لضرب القاعدة

على اليقين السابق، وعدم الحكم به ليس نقضاً له.

فيرد عليه:

أولاً: النقض بالموارد التي ادعى الإجماع والضرورة على اعتبار الاستصحاب فيها - كما حكيناها عنه سابقاً (١) - فإن منها: استصحاب الليل والنهار، فإن كون الزمان المشكوك ليلاً ونهاراً أشد تغيراً واختلافاً مع (٢) كون الزمان السابق كذلك، من (٣) ثبوت خيار الغبن والشفعة في

(١) تقدم نقل كلامه في التقسيم الأول من تقسيمات الاستصحاب بالاعتبار الثالث، اعني باعتبار الشك المأخوذ فيه.

(٢) متعلق بقوله: «تغيراً...».

(٣) متعلق بقوله: «أشد...». هذا ولا يخفى ان الذي اعترف به المحدث المذكور استصحاب بقاء الليل والنهار، بمفاد كان التامة، والاختلاف فيه في الموضوع المتيقن مع المشكوك مبني على التدقيق من حيث أن المتيقن من أجزاء الزمان معلوم اللانصرام والمشكوك حصوله مشكوك الحدوث، لعدم استقرار أجزاء الزمان في الوجود، ومثل هذا الاختلاف لا يضر بجريان الاستصحاب بعد وحدة الموضوع عرفاً لأن الموضوع هو مجموع الزمان ويراد من بقائه بقاءه بتحقيق شيء من أجزائه لا بتحقيق تمام أجزاء ولا باستمرار جزء منها بعينه، على ما يأتي في التنبيه الثاني، والاختلاف المذكور ليس أشد من الاختلاف في مثل حق الشفعة والخيار، لإمكان دعوى كون الزمان قيداً في الموضوع لا ظرفاً للحق، فاختلفه يوجب اختلاف الموضوع.

نعم لو أريد استصحاب النهار أو الليل بمفاد كان الناقصة الراجع إلى استصحاب كون الزمان نهاراً أو ليلاً كان اختلاف الموضوع فيه واضحاً حداً، إلا أن المحدث المذكور لم يعترف بجريان الاستصحاب فيه في كلامه السابق، بل يبعد

الزمان المشكوك وثبوتها في الزمان السابق.

ولو أريد من الليل والنهار طلوع الفجر وغروب الشمس لانفس الزمان، كان الأمر كذلك - وإن كان دون الأول في الظهور - لأن (١) مرجع الطلوع والغروب إلى الحركة الحادثة شيئاً فشيئاً (٢).

ولو أريد استصحاب أحكامها، مثل: جواز الأكل والشرب وحرمتها، ففيه: أن ثبوتها في السابق كان منوطاً ومتعلقاً في الأدلة الشرعية بزمني الليل والنهار (٣)، فإجراؤهما مع الشك في تحقق الموضوع بمنزلة

التزامه بجريانه، لما يأتي توضيحه في التنبيه الثاني. فلاحظ.

(١) تعليل لقوله: «كان الأمر كذلك».

(٢) فالنهار عبارة عن كون الشمس في القوس النهاري، الذي هو فوق الافق والليل عبارة عن كون الشمس في القوس الليلي الذي هو تحت الافق، وهذا راجع إلى حركة الشمس المتدرجه في الوجود المبنية على الانصرام شيئاً فشيئاً فالجزء المتيقن الحصول منها معلوم الزوال وغيره مشكوك الحدوث، وهذا يرجع إلى ما ذكرناه من الاختلاف المبني على التدقيق الذي عرفت انه لا عبرة به ولا يضر بجريان الاستصحاب.

بل قد يقال بأن الاختلاف المذكور مبني على كون النهار والليل عين الحركة في أحد القوسين، اما لو قيل بانه عبارة عن كون الشمس في أحد القوسين - فهو ملازم للحركة لا عينها - فلا اختلاف في الموضوع حتى بالنظر الدقيق، بل الموضوع باق بنفسه لعدم اختلاف الكون المذكور بتعاقب أجزاء الحركة وتصرمها في الوجود. فلاحظ.

(٣) فإنه قد يجعل بنحو يكون الليل والنهار قيداً في موضوع الحرام أو الجائز فلا يجرز الموضوع، لاحتمال عدم حصول قيده.

ما أنكره على القائلين بالاستصحاب، من إجراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر.

وبما ذكرنا يظهر: ورود النقض المذكور عليه في ساير الأمثلة، فأبي فرق بين الشك في تحقق الحدث أو الخبث بعد الطهارة- الذي جعل الاستصحاب فيه من ضروريات الدين-، وبين الشك في كون المذي محكوماً شرعاً برافعية الطهارة؟! فإن الطهارة السابقة في كل منهما كان منوطاً بعدم تحقق الرفع، وهذا المناط في زمان الشك غير متحقق (١)، فكيف يسري حكم حالة وجود المناط إليه؟!

وثانياً: بالحل، بأن اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة- الذي يتوقف صدق البناء على اليقين وعدم نقضه بالشك عليه- أمر راجع إلى العرف، لأنه المحكم في باب الألفاظ (٢)، ومن المعلوم أن الخيار أو الشفعة إذا ثبت

(١) لعل الأولى أن يقول: «غير معلوم التحقق».

(٢) لا يخفى أن النقض بمفهومه العرفي لا يختلف عن معناه الدقي اللغوي، وحينئذٍ فالتسامح العرفي في بقاء الموضوع راجع إلى تحكيم العرف في المصداق الذي هو في غير محله.

فالأولى تحكيم العرف في نفس القضية الشرعية المتيقنة لتنقيح موضوعها ثم اعتبار البقاء بمعناه الحقيقي في ذلك الموضوع العرفي للقضية.

كما أنه لا بد في تحكيم العرف في القضية المتيقنة من الرجوع إليه في تعيين الموضوع حسب ما يفهم من القضية لا الاعتماد على التسامح العرفي في تطبيق الموضوع المبني على نحو من التغافل، نظير تطبيق الرطل على ما نقص عنه قليلاً تسامحاً في التطبيق، إذ لا عبرة بالتسامح العرفي في جميع موارد تشخيص الموضوع

في الزمان الأول وشك في ثبوتها في الزمان الثاني، يصدق عرفاً أن القضية المتيقنة في الزمان الأول بعينها مشكوكة في الزمان الثاني.

نعم، قد يتحقق في بعض الموارد الشك في إحراز الموضوع للشك في مدخلية الحالة المتبدلة فيه، فلا بد من التأمل التام، فإنه من أعظم المزال في هذا المقام.

وأما ما ذكره ثانياً: من معارضة قاعدة اليقين والأصل بما دل على التوقف.

ففيه - مضافاً إلى ما حققناه في أصل البراءة، من ضعف دلالة الأخبار على وجوب الاحتياط، وإنما يدل على وجوب التحرز عن موارد الهلكة الدنيوية أو الآخروية، والأخيرة مختصة بموارد يحكم العقل بوجوب الاحتياط من جهة القطع بثبوت العقاب إجمالاً وتردده بين المحتملات - : أن (١) أخبار الاستصحاب حاکمة على أدلة الاحتياط (٢) - على تقدير دلالة الأخبار عليه أيضاً - كما سيحييء في مسألة تعارض الاستصحاب

وتطبيقه.

وما ذكرناه يختلف عما عليه المصنف عليه السلام في كثير من الفروع، أشرنا سابقاً إلى بعضها كاستصحاب كرية الماء، ويأتي الكلام في ذلك عند الكلام في اعتبار بقاء الموضوع من الخاتمة إن شاء الله تعالى. فلاحظ.

(١) مبتدأ مؤخر خبره قوله سابقاً: «ففيه...».

(٢) لان الاستصحاب بيان شرعي، فيكون رافعاً تعبداً للشبهة التي هي موضوع الاحتياط شرعاً بمقتضى الأدلة المذكورة. ولو فرض كون الاحتياط أصلاً عقلياً كان الاستصحاب وارداً عليه لارتفاع الشبهة به حقيقة. فتأمل جيداً.

مع ساير الأصول إن شاء الله تعالى.

ثم إن ما ذكره: من أنه شبهة عجز عن جوابها الفحول، مما لا يخفى ما فيه، إذ أي أصولي أو فقيه تعرض لهذه الأخبار وورود هذه الشبهة فعجز عن جوابها؟! مع أنه لم يذكر في الجواب الأول عنها إلا ما اشتهر بين النافين للاستصحاب، ولا في الجواب الثاني إلا ما اشتهر بين الأخباريين: من وجوب التوقف والاحتياط في الشبهة الحكيمة.

[حجة القول السادس]

حجة القول السادس (١) - على تقدير وجود القائل به، مع سبق تأملٍ فيه - تظهر مع جوابها مما تقدم في القولين السابقين.

التفصيل
بين الحكم
الجزئي وغيره
والجواب عنه

[حجة القول السابع]

حجة القول السابع (٢) - الذي نسبه الفاضل التوني رحمته إلى نفسه، وإن لم يلزم مما حققه في كلامه هو ما ذكره في الوافية (نسخة) - : ما ذكره في كلام طويل له، فإنه بعد الإشارة إلى الخلاف في المسألة، قال: ولتحقيق المقام لا بد من إيراد كلام يتضح به حقيقة الحال، فنقول: الأحكام الشرعية تنقسم إلى ستة أقسام:

تفصيل الفاضل
التوني بين
الحكم التكليفي
والوضعي

(١) وهو القول باعتبار الاستصحاب في الحكم الجزئي دون الكلي ودون الأمور الخارجية.

(٢) وهو القول باعتبار الاستصحاب في الأحكام الوضعية - اعني نفس الأسباب والشروط والموانع - والأحكام التكليفية التابعة لها، دون غيرها من الأحكام الشرعية.

اشتباه (١) غير خفي على المتأمل .

فهذا أيضاً ليس من الاستصحاب في شيء .

ولا يمكن أن يقال: إثبات الحكم في القسم الأول (٢) فيما بعد وقته من الاستصحاب، فإن هذا لم يقل به أحد، ولا يجوز إجماعاً (٣) .
وكذا الكلام في النهي، بل هو الأولى بعدم توهم الاستصحاب فيه، لأن مطلقه يفيد التكرار (٤)، والتخيري (٥) أيضاً كذلك .

(١) بناءً على أن الفور مأخوذ في الأمر بنحو تعدد المطلوب، أما لو قيل بانه مأخوذ فيه بنحو وحدة المطلوب فكونه من المضيق الواضح . وتام الكلام في محله من الأصول اللفظية وسيأتي من المصنف رحمته بعض الكلام .
(٢) وهو الموقت .
(٣) كأنه لانه خلاف مقتضي فرض التوقيت المقتضي لارتفاع الحكم بانتهاء الوقت .

لكنه موقوف على كون التوقيت مأخوذاً قيداً بنحو وحدة المطلوب، فلو كان مأخوذاً بنحو تعدد المطلوب لم يرتفع الحكم بانتهاء الوقت، ولو دار الأمر بينهما امكن الرجوع للاستصحاب على بعض المباني، وان كان التحقيق عدمه وسيأتي من المصنف رحمته بعض الكلام .
(٤) فيكون الترك في الزمان الثاني مقتضي إطلاق الدليل، لا مقتضي الاستصحاب .

لكن قد يكون الدليل مجملاً لا إطلاق له، فإذا شك في الاستمرار امكن الرجوع إلى الاستصحاب على بعض المباني، وان كان التحقيق عدمه . ومنه يظهر الحال في الأمر لو فرض اجمال دليله .

(٥) وهو الإباحة . فإن إطلاق دليلها يقتضي الاستمرار، فيأتي فيه ما سبق

فالأحكام التكليفية الخمسة المجردة عن الأحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب.

وأما الأحكام الوضعية، فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسة - كالدلوك لوجوب الظهر، والكسوف لوجوب صلاته، والزلزلة لصلاتها، والإيجاب والقبول لإباحة التصرفات والاستمتاع في الملك والنكاح، وفيه (١) لتحريم ام الزوجة، والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلاة... إلى غير ذلك - فينبغي أن ينظر إلى كيفية سببية السبب: هل هي على الإطلاق؟ كما في الإيجاب والقبول، فإن سببته على نحو خاص، وهو الدوام إلى أن يتحقق المزيل، وكذا الزلزلة (٢)، أو في وقت معين، كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتاً (٣)، وكالكسوف والحيض

في النهي.

(١) يعني: في النكاح.

(٢) إذ لا مجال لاحتمال التوقيت بها بحال حدوثها، لانه لا يسع الصلاة غالباً، فلا بد من حمله على كون حدوثها موجباً لحدوث وجوب الصلاة بنحو الإطلاق من دون توقيت.

اللهم إلا أن يحتمل وجوب المبادرة بنحو يمنع من الإطلاق المذكور ويقتضي إجماله. وحينئذٍ فقد يمكن الرجوع إلى الاستصحاب على بعض المباني. إلا أن يريد أنه قد ثبت من الخارج إطلاق الوجوب بدليل خاص. وحينئذٍ لا مجال معه للاستصحاب بلا إشكال.

(٣) يعني: بل كان حادثاً من الحوادث الآنية غير الاستمرارية. لكن عرفت أن الزلزلة كذلك. فينحصر الفرق بينها بأن يفرض أن دليل الزلزلة دل على الوجوب

ونحوهما مما يكون السبب وقتاً للحكم، فإن السببية في هذه الأشياء على نحو آخر، فإنها أسباب للحكم في أوقات معينة (١).

وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء، فإن ثبوت الحكم في شيء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم، ليس تابعا للثبوت في جزء آخر، بل نسبة السبب في اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة (٢). وكذلك الكلام في الشرط والمانع (٣).

فظهر مما ذكرناه (٤): أن الاستصحاب المختلف فيه لا يكون إلا في الأحكام الوضعية - أعني، الأسباب والشرايط (٥) والموانع للأحكام

بنحو الإطلاق ولو لخصوصية فيه، والدليل هنا دل على الوجوب بنحو التوقيت بوقت خاص، فلا مجال للاستصحاب في الموردين.

(١) كأن المراد به أوقات وجودها، لأنها مما تسع الواجب. لكن الظاهر أن هذا وحده لا يكفي في التوقيت بالنحو المذكور، بل يمكن أن يدل الدليل على الإطلاق، كما يمكن أن يكون مجملاً، فيحتمل الرجوع إلى الاستصحاب.

(٢) يعني: فالمرجع في ذلك الدليل لا الاستصحاب.

(٣) سيأتي من المصنف رحمته التعرض لذلك في تعقيب كلامه.

(٤) لم يتضح الوجه في استفادة التفصيل المذكور مما ذكره سابقاً.

إلا أن يريد أن ما سبق يقتضي أحد شقي التفصيل، وهو عدم جريان الاستصحاب في الأحكام بل المرجع فيها الأدلة، وأما الشق الآخر وهو الجريان في الأسباب والشروط والموانع فهو مستفاد من الأخبار الآتية. فلاحظ.

(٥) لا يخفى أن الأسباب والشروط والموانع ليست هي الأحكام الوضعية،

بل موضوعاتها كما سيأتي التنبيه له من المصنف رحمته.

الخمسة من حيث إنها كذلك (١) - ووقوعه في الأحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها (٢)، كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسة إذا زال تغيره من قبل نفسه، بأنه يجب الاجتناب عنه في الصلاة، لوجوبه قبل زوال تغيره، فإن مرجعه إلى أن النجاسة (٣) كانت ثابتة قبل زوال تغيره، فكذا يكون بعده.

ويقال في التيمم إذا وجد الماء في أثناء الصلاة: إن صلاته كانت صحيحة قبل وجدان الماء، فكذا بعده - أي: كان مكلفاً ومأموراً بالصلاة بتيممه قبله، فكذا بعده - فإن مرجعه (٤) إلى أنه كان متطهراً قبل وجدان الماء، فكذا بعده، والطهارة من الشروط.

فالحق - مع قطع النظر عن الروايات -: عدم حجية الاستصحاب، لأن العلم بوجود السبب أو الشرط أو المانع في وقت لا يقتضي العلم بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت، كما لا يخفى. فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتاً في غير ذلك الوقت؟!.

(١) يعني: من حيث أنها شروط أو أسباب أو موانع لها، لا من حيث هي. وفي بعض النسخ: «لا الأحكام الخمسة من حيث أنها كذلك» وحينئذ فالضمير يعود الأحكام الخمسة.

(٢) الضمير يعود إلى الأحكام الوضعية.

(٣) يعني: فالمستصحب هي النجاسة بلحاظ سببيتها لوجوب الاجتناب في الصلاة، لانفس وجوب الاجتناب، بل استصحابه إنما يكون بتبع استصحاب السبب.

(٤) يعني: مرجع استصحاب الأمر بالصلاة بالتيمم.

فالذي يقتضيه النظر - بدون ملاحظة الروايات - : أنه إذا علم تحقق العلامة الوضعية تعلق الحكم بالملكف، وإذا زال ذلك العلم بطرؤ الشك - بل الظن - يتوقف عن الحكم بثبوت ذلك الحكم السابق أولاً، إلا أن الظاهر من الأخبار أنه إذا علم وجود شيء، فإنه يحكم به حتى يعلم زواله. انتهى كلامه، رفع مقامه.

وفي كلامه أنظار يتوقف بيانها على ذكر كل فقرة هي مورد للنظر، ثم توضيح النظر فيه بما يخطر في الذهن القاصر، فنقول:
قوله أولاً: «والمضايقة بمنع أن الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي، لا يضر فيما نحن بصدده».

المناقشة فيما أفاده
الفاضل التوني

فيه (١): أن المنع المذكور لا يضر فيما يلزم من تحقيقه الذي ذكره - وهو اعتبار الاستصحاب في موضوعات الأحكام الوضعية، أعني نفس السبب والشرط والمانع - لا في التفصيل بين الأحكام الوضعية - أعني سببية السبب وشرطية الشرط - والأحكام التكليفية. وكيف لا يضر في

(١) يعني: أن الاستفادة من كلامه في بدو النظر جريان الاستصحاب في نفس الحكم الوضعي الذي هو عبارة عن الشرطية والسببية والمانعية بانفسها. ولا اشكال في توقف الاستصحاب المذكور على تأصل الأحكام المذكورة بالجعل، إذ لو قيل بعدم جعلها لم يكن لها وجود حقيقي ولا اعتباري فيكيف تستصحب؟

نعم لا دخل لذلك فيما يظهر بالنظر في تمام كلامه من أن الاستصحاب إنما يجري في نفس السبب والشرط والمانع كالنجاسة والطهارة، لا في السببية والشرطية والمانعية، إذ يكفي في صحة استصحابها كونها موضوعات للأحكام التكليفية، ولا يتوقف صحته على جعل الأحكام الوضعية المذكورة، كما لا يخفى.

هذا التفصيل منع كون الحكم الوضعي حكماً مستقلاً، وتسليم أنه أمر اعتباري منتزع (١) عن التكليف، تابع له حدوثاً وبقاءً؟! وهل يعقل التفصيل مع هذا المنع؟!.

(١) الأمر الاعتباري أمر مجعول، لتقوم الاعتبار بالجعل، بخلاف الأمر الانتزاعي، فإنه ليس مجعولاً بنفسه، بل بمنشأ انتزاعه، فلا وجه للجمع بينهما في مقام واحد.

[الكلام في الأحكام الوضعية]

ثم إنه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان أن الحكم الوضعي حكم مستقل مجعول - كما اشتهر في السنة جماعة - أو لا، وإنما مرجعه إلى الحكم التكليفي؟ فنقول:

هل الحكم
الوضعي
حكم مستقل
مجعول، أو لا؟

إنَّ المشهور - كما في شرح الزبدة - بل الذي استقر عليه رأي المحققين - كما في شرح الوافية للسيد صدر الدين - : أن الخطاب الوضعي مرجعه إلى الخطاب الشرعي (١)، وأن كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجود ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء، فمعنى قولنا: «إتلاف الصبي سبب لضمانه»، أنه يجب عليه غرامة المثل والقيمة إذا اجتمع فيه شرايط التكليف (٢) من البلوغ والعقل واليسار وغيرها، فإذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله: «اغرم ما أتلفته في حال صغرك»، انتزع من

(١) وهو الخطاب التكليفي.

(٢) ظاهره بل صريحه أن السببية والمسبب - وهو الضمان - معاً من الأمور المنتزعة غير المجعولة، وأنها معاً راجعان إلى جعل الحكم التكليفي وسيفصل الكلام في ذلك، إلا أنه يأتي أيضاً أن ما ذكره في السببية حق، وأما المسبب فهو من الأحكام الوضعية المجعولة.

هذا الخطاب معنى يعبر عنه بسببية الإلتلاف للضمان، ويقال: إنه ضامن، بمعنى أنه يجب عليه الغرامة عند اجتماع شرائط التكليف.

ولم يدع أحد إرجاع الحكم الوضعي إلى التكليف الفعلي المنجز حال استناد الحكم الوضعي إلى الشخص، حتى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين: من أنه قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي، كالصبي والنائم وشبههما.

وكذا الكلام في غير السبب، فإن شرطية الطهارة للصلاة ليست مجعولة بجعل مغاير لإنشاء وجوب الصلاة الواقعة حال الطهارة، وكذا مانعية النجاسة ليست إلا منتزعة من المنع عن الصلاة في النجس، وكذا الجزئية منتزعة من الأمر بالمركب.

والعجب ممن ادعى بداهة بطلان ما ذكرنا، مع ما عرفت من أنه المشهور والذي استقر عليه رأي المحققين. فقال عليه السلام (١) في شرحه على الوافية - تعريضاً على السيد الصدر - :

كلام السيد
الكاظمي عليه السلام

وأما من زعم أن الحكم الوضعي عين الحكم التكليفي - على ما هو ظاهر قولهم: «إن كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجوب ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء» - فبطلانه غني عن البيان، إذ الفرق بين الوضع والتكليف مما لا يخفى على من له أدنى مسكة، والتكاليف المبنية على الوضع غير الوضع، والكلام إنما هو في نفس الوضع والجعل والتقرير. وبالجملة: فقول الشارع: «دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة»

(١) في بعض الحواشي أنه المرحوم السيد محسن الاعرجي الكاظمي عليه السلام.

و: «الحيض مانع منها»، خطاب وضعي وإن استتبع تكليفاً وهو إيجاب الصلاة عند الزوال وتحريمها عند الحيض، كما أن قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾، و: «دعي الصلاة أيام أقرائك»، خطاب تكليفي وإن استتبع وضعاً، وهو كون الدلوك سبباً والإقراء مانعاً.

والحاصل: أن هناك أمرين متباينين، كل منهما فرد للحكم، فلا يغني استتباع أحدهما للآخر عن مراعاته واحتسابه في عداد الأحكام. انتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: لو فرض نفسه حاكماً بحكم تكليفي ووضعي بالنسبة إلى عبده لوجد من نفسه صدق ما ذكرنا، فإنه إذا قال لعبده: «أكرم زيدا إن جاءك»، فهل يجد من نفسه أنه أنشأ إنشاءً وجعل أمرين (١): أحدهما: وجوب إكرام زيد عند مجيئه، والآخر: كون مجيئه سبباً لوجوب إكرامه؟ أو أن الثاني مفهوم منتزع من الأول لا يحتاج إلى جعل مغاير لجعله ولا إلى بيان مخالف لبيانه (٢)، ولهذا

مناقشة كلام
السيد الكاظمي

(١) لا إشكال ظاهراً في كون الانشاء واحداً، وإنما الكلام في وحدة الأمر المجعول وتعدد.

(٢) لا إشكال ظاهراً في أن المجعول بالخطاب الواحد أمراً واحداً لا أمرين، إلا أن هذا إنما يصلح رداً على القائل المذكور لو كان مراده أن تبعية أحد الحكمين للآخر تقتضي جعله في قبالة، وهو خلاف ظاهر كلامه المتقدم، بل ظاهره أن الخطاب بأحدهما إنما يقتضي اختصاص الجعل به مع كون الآخر تابعاً له لا مجعولاً للحاكم في قبالة.

فمرجع كلامه أن الخطاب بالوجه الأول يقتضي جعل السببية دون التكليف،

اشتهر (١) في ألسنة الفقهاء «سببية الدلوك» و«مانعية الحيض»، ولم يرد من الشارع إلا إنشاء طلب الصلاة عند الأول، وطلب تركها عند الثاني؟ فإن أراد تباينهما مفهوما فهو أظهر من أن يخفى، كيف! وهما محمولان مختلفا الموضوع.

وإن أراد كونها مجعولين بجعلين (٢)، فالحوالة على الوجدان لا البرهان.

وكذا لو أراد كونها مجعولين بجعل واحد، فإن الوجدان (٣) شاهد

وإنما يكون التكليف تابعا لها خارجا، والخطاب بالوجه الثاني بالعكس. وحينئذ فلا يرد عليه ما أورده المصنف رحمته بهذا الوجه.

(١) هذا إنما يشهد بعدم احتياج السببية إلى خطاب مستقل، لا بعدم تبعيتها لجعل التكليف بالوجه الذي ذكرنا.

(٢) إن أراد ذلك في خطاب واحد فلا إشكال في بطلانه، كما ذكره رحمته.

وإن أراد ذلك في خطابين - كما أشرنا إليه - فليس بطلانه بذلك الواضح الذي يدعيه.

(٣) الأولى رده بأن مفاد الجعل الواحد جعل النسبة التي تضمنها الخطاب، فإن تضمن الخطاب نسبة السببية للسبب فلا وجه لاستفادة جعل الحكم التكليفي منه، وإن تضمن نسبة الحكم التكليفي لموضوعه فلا وجه لاستفادة جعل السببية منه، واشتمال الخطاب الواحد على النسبتين معا ممتنع، فيمتنع كونها مجعولين بجعل واحد.

لكن هذا لا يمنع من دعوى اختصاص الجعل بأحدهما مع كون الآخر تابعا له، من دون أن يكون موردا للجعل، وقد عرفت أن هذا هو ظاهر كلام من تقدم. فلاحظ.

على أن السببية والمانعية في المثالين اعتباران متزعمان، كالمسببية والمشرؤية والممنوعة، مع أن قول الشارع: «دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة» ليس جعلاً للإيجاب استتباعاً - كما ذكره - بل هو إخبار عن تحقق الوجوب عند الدلوك (١).

هذا كله، مضافاً إلى أنه لا معنى لكون السببية مجعولة فيما نحن فيه حتى يتكلم أنه بجعل مستقل أو لا، فإننا لا نتعقل من جعل الدلوك سبباً للوجوب - خصوصاً عند من لا يرى (كالأشاعرة) الأحكام منوطة بالمصالح والمفاسد الموجودة في الأفعال (٢) - إلا إنشاء الوجوب عند

(١) لا وجه لكونه إخباراً بعد فرض كون الكلام وارداً مورد الانشاء والجعل لا محض الأخبار عن السببية، فلو فرض تمامية ما ذكره القائل المتقدم من كون ظاهر الكلام المذكور جعل السببية اعتباراً فهو مستتبع لتحقيق الوجوب عند وجود السبب.

نعم مقتضاه تحقق الوجوب بنفسه تبعاً من دون جعل، وسيأتي الكلام فيه.
(٢) إذ بناء على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد قد يتوهم كون السببية عبارة عن أمر خاص في السبب يقتضي سببته بلحاظ السنخية بينه وبين المصلحة أو المفسدة المقتضية لجعل الحكم.

وإن كان يندفع بأن السنخية المذكورة - مع أنها غير مجعولة شرعاً بل هي أمر تكويني - من سنخ المعدل لكون السبب موضوعاً للحكم الشرعي، وموضوعيته تابعة للجعل الشرعي اعني جعل الحكم على موضوعه. وكيف كان فهذا التوهم لا مجال له عند الأشاعرة القائلين بتبعية الأحكام للجعل غير المشروط بالحسن والقبح الذاتيين.

هذا ولكن الظاهر أن الفرق بيننا وبين الأشاعرة لا دخل له بجعل السببية

الدلوك، وإلا فالسببية القائمة بالدلوك ليست من لوازم ذاته، بأن يكون فيه معنى يقتضي إيجاب الشارع (١) فعلاً عند حصوله، ولو كانت لم تكن مجعولة من الشارع (٢)، ولا نعقلها أيضاً صفة أو جدها الشارع فيه (٣) باعتبار الفصول الممنوعة ولا الخصوصيات المصنفة أو المشخصة (٤).

وعدمه، فإنه راجع إلى أن السببية هل هي تابعة لخصوصية ذاتية في الموضوع أو لا بل هي تابعة للجعل الشرعي، ولا دخل له بأن السببية قابلة للجعل أولاً، كما قد يظهر بالتأمل.

(١) كان الأولى أن يقول: يقتضي الوجوب، فإن مفاد القضية أن السبب سبب لنفس الحكم لا لجعله.

(٢) بل هي أمر تكويني قائم بذات السبب. ومن الظاهر أنه لا يمكن الالتزام بهذا المعنى لانه - مضافاً إلى كونه خلاف مدعى الخصم، حيث انه يدعي جعل السببية - يستلزم حمل القضايا الشرعية على محض الأخبار، وخرجها عن مقام التعبد والانشاء. فلاحظ.

(٣) يعني: في السبب.

(٤) يعني: بحيث يكون الشارع الاقدس قد أوجد الخصوصية المذكورة اعتباراً وبلحاظها يكون السبب سبباً.

والوجه في عدم جعل الشارع لذلك - مضافاً إلى ما ذكره المصنف رحمته من عدم تعقله - أنه لما كان جعل السببية يغني عن جعل المسبب فلو التزم بجعل السببية لزم الالتزام بكون المسببات - سواء كانت أحكاماً تكليفية كالوجوب، أم غيرها كالملكية والرقية - حاصلة بنفسها عند حصول السبب بلا توسط جعل شرعي، وهو خلاف المرتكزات العرفية الحاكمة بأن المسببات المذكورة مفتقرة في وجودها لاعتبار من بيده الاعتبار، وليست أموراً مترتبة بنفسها بتوسط جعل سببية الاسباب، بل هو المقطوع به في الأحكام التكليفية، ضرورة أن موضوع الاطاعة والمعصية ليس إلا

هذا كله في السبب والشرط والمانع والجزء (١).

الإرادة والكرهه التشريعتين المستكشفتين بالخطاب، وهما مفتقرتان إلى اختيار المولى ضرورة عدم كون جعل السببية موجباً لحصولهما قرراً عليه، بل هما تابعتان لالتفات الأمر وإدراكه للملاك الموجب لهما سواءً جعلت السببية أم لا.

وحيثُ فلا بد من الالتزام بان الأمر الحقيقي هو الإرادة والكرهه بالتشريعتين الحاصلتين عند وجود السبب اللتين ينتزع منهما عنوان الحرمة والوجوب وغيرهما، وينتزع من ذلك عنوان السببية إجراء للموضوعات الشرعية على سنن الأسباب التكوينية من دون ان تكون مجعولة أصلاً.

فلو فرض اشتغال الأدلة الشرعية على عنوان السببية واخواتها لزم حملها على الكناية عن حصول الإرادة او الكراهة او الاعتبار - في مثل الزوجية والرقية وغيرهما - عند حصول السبب، لأنها هي موضوع الآثار ومحط الاغراض، ولا يقصد من التعبير بالسببية إلا الكناية عن ذلك لحصر موارده وضبط صغرياته. فلاحظ.

(١) الكلام في هذه الامور الثلاثة يتضح مما تقدم في السببية، فإن الظاهر انتزاع الشرطية من اناطة التكليف المجعول بوجود الشرط كاناطة وجوب الصلاة بالبلوغ، وانتزاع المانعية من اناطة التكليف بعدم المانع، كاناطة الوجوب الصلاة بعدم الحيض.

هذا في الشرطية للتكليف او المانعية منه، وأما بالإضافة إلى المكلف به، فالشرطية منتزعة من تقييد المكلف به بوجود الشرط والمانعية منتزعة من تقييده بعدم المانع والجزئية منتزعة من وجوب المركب المشتمل على الجزء، مثل الأمر بالصلاة ذات الركوع المقيدة بالطهارة وعدم استصحاب اجزاء ما لا يؤكل لحمه.

وليست هذه الامور مجعولة بانفسها، بل ليس المجعول إلا الحكم بنحو خاص، لوضوح أن الحكم بنفسه مما يحتاج إلى الجعل، ومن الظاهر أن الجعل لا بد أن يكون بنحو خاص، إذ يستحيل الإهمال فيه، ومع جعله بنحو خاص لا اثر لجعل

الكلام في
الصحة والفساد

وأما الصحة والفساد، فهما في العبادات: موافقة الفعل المأتي به
للفعل المأمور به ومخالفته له، ومن المعلوم أن هاتين - الموافقة والمخالفة -
ليستا بجعل جاعل (١).

الشرطية والمانعية والجزئية.

وكذا الحال في الشرطية والجزئية والمانعية بلحاظ الامور والمجعولة الاخر
غير الأحكام التكليفية كالزوجية والحرية، فإن شرطية سببية اسبابها وشروطها
ومانعية المانع منها منتزعة من كون اعتبارها بنحو خاص وفي ظرف خاص، ولا
وجود لها في قبال ذلك. فراجع. تفصيل ذلك في المطولات. وتأمل جيداً.

(١) بل هما أمران واقعيان. لكن تفسير الصحة والفساد بموافقة الأمر لا
يخلو من تسامح بل الظاهر انهما منتزعان من ترتب الأثر المهم وعدمه، ولما كان
الأثر المهم للعبادات بنظر الفقهاء هو الاجزاء وعدم وجوب الاعادة والقضاء صح
إطلاق الصحة والفساد بلحاظ ذلك.

وحينئذ فالاجزاء ان كان بسبب الموافقة للأمر الشرعي الواقعي وتامة
الاجزاء والشرائط فهو أمر عقلي ناشئ من أمر واقعي ولا دخل للشارع به. وإن كان
بسبب اكتفاء الشارع في مقام الفراغ بالناقص - كما في موارد (لا تعاد الصلاة...) -
فهو أمر شرعي متقوم بحكم الشارع بالاكتفاء بالناقص، وهو كسائر الأحكام
الشرعية.

وكيف كان فالصحة ليست مجعولة بل هي منتزعة اما من حكم عقلي أو
شرعي. وأما الفساد فلا يكون منتزعا إلا من حكم عقلي، إذ مع المطابقة للأمر
الواقعي الأولي فالحكم الاجزاء عقلاً، ويمتنع من الشارع الحكم بالفساد وعدم
الاجزاء، وبدونها فالفساد عقلي لا يحتاج فيه إلى الحكم الشارع فتأمل.

و منه يظهر أن الصحة والفساد في المعاملات والعبادات بمعنى واحد، وهو
ترتب الأثر، وإن اختلفا في الأثر وفي كيفية ترتبه. كما سيأتي.

وأما في المعاملات، فهما: ترتب الأثر عليها وعدمه، فمرجع ذلك إلى سببية هذه المعاملة لأثرها وعدم سببية تلك له (١).

فإن لوحظت المعاملة سببا لحكم تكليفي - كالبيع لإباحة التصرفات، والنكاح لإباحة الاستمتاع - فالكلام فيها يعرف مما سبق في السببية وأخواتها (٢).

وإن لوحظت سببا لأمر آخر - كسببية البيع للملكية، والنكاح للزوجية، والعتق للحرية، وسببية الغسل للطهارة - فهذه الأمور بنفسها ليست أحكاماً شرعية (٣). نعم، الحكم بثبوتها شرعي. وحقايقها إما

(١) الكلام.. تارة: يكون في سببية المعاملة الكلية للأثر، كسببية الميع للملكية وعدم سببية الربا لها.

وأخرى: في سببية المعاملة الشخصية، أما الأولى فهي تابعة للجعل، فليس معنى سببية التزويج لحل الاستمتاع إلا جعل الحل على تقدير التزويج على ما سبق الكلام فيه عند الكلام في السببية. وأما الثانية فهي تابعة لمطابقة المعاملة الشخصية للعنوان الكلي المأخوذ موضوعاً للأثر وهو أمر واقعي لا جعلي.

(٢) يعني: فهي منتزعة من حكم الشارع بالأحكام المذكورة عند وجود المعاملة.

(٣) هذا لا وجه له، بل هو خروج عن مقتضى الارتكازيات العرفية، فإن كثيراً من هذه الأمور قابلة للجعل والاعتبار عرفاً.

ودعوى: انتزاعها من الأحكام التكليفية. لا شاهد لها، بل ظاهر الأدلة بنفيها، لظهورها في كون الأمور المذكورة موضوعاً للأحكام التكليفية، فيجوز الاستمتاع بالزوجة والتصرف بالملك، ويحرم التصرف في ملك الغير وهكذا مما ظاهره كون هذه الأمور مجعولة في رتبة سابقة على عروض الحكم التكليفي لا ناشئة منه.

أمور اعتبارية منتزعة من الأحكام التكليفية - كما يقال: الملكية كون الشيء بحيث يجوز الانتفاع به وبعوضه (١)، والطهارة كون الشيء بحيث يجوز استعماله في الأكل والشرب والصلاة، نقيض النجاسة - وإما أمور واقعية كشف عنها الشارع.

فأسبابها على الأول - في الحقيقة - أسباب للتكاليف، فيصير سببية تلك الأسباب في العادة كمسبباتها أموراً انتزاعية.

وعلى الثاني، يكون أسبابها (٢) كنفس المسببات أموراً واقعية

ولا سيما مع عدم اتفاق أفرادها في الأحكام التكليفية، فلو كانت منتزعة منها لزم اختلاف معانيها باختلاف تلك الأحكام، فملكية العبد لا تجوز الاستمتاع به بخلاف ملكية الأمة، وملكية أم الولد لا تسوغ بيعها بخلاف غيرها، كما لا يخفى. وأما دعوى: أنها من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع.

فيدفعها المرتكزات العرفية الحاكمة بان هذه أمور اعتبارية تابعة لمن بيده الاعتبار، ولذا لا يكون الاختلاف فيها بين ذوي الاعتبار راجعاً إلى تكذيب أحدهم للآخر، كما لعله ظاهر.

ومنه يظهر أن اللازم التفصيل في الأحكام الوضعية بين مثل السببية والشرطية والمانعية والجزئية والصحة، ومثل الزوجية والحرية والرقيّة والوقفية والطهارة والنجاسة والحجية والضمان وغيرها، فالأول منتزعة، والآخرية مجعولة. كما يظهر الإشكال في قوله ﷺ: «وحقائقها إما...».

(١) لا يخفى أن هذا يجري في بعض أفراد الملك، ولا يتم في جميع أفراد الملك كأأم الولد، حيث لا يجوز بيعها.

(٢) بناء على ما سبق منه فالشارع لم يكشف عن الأسباب، بل عن سببية الأسباب، مع كون السببية منتزعة من خصوصياتها الذاتية المقتضية لترتب مسبباتها

مكشوفاً عنها ببيان الشارع.

وعلى التقديرين فلا جعل في سببية هذه الأسباب.

ومما ذكرنا تعرف الحال في غير المعاملات من أسباب هذه الامور، كسببية الغليان في العصير للنجاسة، وكالملاقة لها، والسبي للرقية، والتنكيل للحرية، والرضاع لانفساخ الزوجية، وغير ذلك (١). فافهم وتأمل في المقام، فإنه من مزال الأقدام.

قوله: «وعلى الأول يكون وجوب ذلك الشيء أو ندمه في كل جزء من أجزاء ذلك الوقت ثابتاً بذلك الأمر، فالتمسك في ثبوت الحكم في الزمان الثاني بالنص، لا بثبوته في الزمان الأول حتى يكون استصحاباً».

رجوع إلى كلام
الفاضل التونسي

أقول: فيه: أن الموقت قد يردد وقته بين زمان وما بعده (٢) فيجري الاستصحاب (٣).

وأورد عليه تارة: بأن الشك قد يكون في النسخ.

ما أورد عليه

وأخرى: بأن الشك قد يحصل في التكليف كمن شك في وجوب إتمام الصوم لحصول مرض يشك في كونه مبيحاً للإفطار.

وثالثة: بأنه قد يكون أول الوقت وآخره معلوماً ولكنه يشك في

كسائر العلل مع معلولاتها.

(١) مما سبق تعرف أن السببية غير مجعولة والمسبب مجعول.

(٢) لإجمال دليل التوقيت ولو لكونه دليلاً لبيماً.

(٣) بناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية، كما سيأتي من

المصنف رحمته الله التعرض له.

حدوث الآخر والغاية (١)، فيحتاج المجتهد في الحكم بالوجوب أو الندب أو الحكم بعدمهما عند عروض ذلك الشك إلى دليل عقلي أو نقلي غير ذلك الأمر.

عدم ورود شيء
مما أورد عليه

هذا، ولكن الإنصاف: عدم ورود شيء من ذلك عليه.

أما الشك في النسخ، فهو خارج عما نحن فيه، لأن كلامه في الموقت من حيث الشك في بعض أجزاء الوقت، كما إذا شك في جزء مما بين الظهر والعصر في الحكم المستفاد من قوله: «اجلس في المسجد من الظهر إلى العصر»، وهو الذي ادعى أن وجوبه في الجزء المشكوك ثابت بنفس الدليل.

وأما الشك في ثبوت هذا الحكم الموقت لكل يوم أو نسخه في هذا اليوم، فهو شك لا من حيث توقيت الحكم، بل من حيث نسخ الموقت. فإن وقع الشك في النسخ الاصطلاحي لم يكن استصحاب عدمه من الاستصحاب المختلف فيه، لأن إثبات الحكم في الزمان الثاني، لعموم الأمر الأول للأزمان (٢) ولو كان (٣) فهم هذا العموم من استمرار طريقة

(١) كما لو شك في غروب الشمس، أو شروقها.

(٢) وهو الأمر الشرعي بوجوب الموقت، وإنما لا يجوز الرجوع إليه لأنه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية.

(٣) بناءً على أن النسخ تخصيص في الأزمان، كما في كثير من الكلمات. لكنه ممنوع، بل هو من الشك في رفع الحكم بعد ثبوته، وتحقيق حاله وحال الاستصحاب مع الشك فيه موكول إلى محل آخر. وقد أطلنا الكلام فيه في التنبيه السادس من تنبيهات الاستصحاب من شرح الكفاية.

الشارع، بل كل شارع على إرادة دوام الحكم ما دامت تلك الشريعة، لا من عموم لفظي زماني.

وكيف كان، فاستصحاب عدم النسخ لدفع احتمال حصول المخصص في الأزمان، كاستصحاب عدم التخصيص لدفع احتمال المخصص في الأفراد، واستصحاب عدم التقييد لدفع إرادة المقيّد من المطلق.

والظاهر: أن مثل هذا ليس مجالاً لإنكاره، وليس إثباتاً للحكم في الزمان الثاني لوجوده في الزمان الأول، بل لعموم دليله الأول، كما لا يخفى (١).

وبالجملة: فقد صرح هذا المفصل بأن الاستصحاب المختلف فيه لا يجري في التكليفات، ومثل هذا الاستصحاب مما انعقد على اعتباره الإجماع بل الضرورة (٢)، كما تقدم في كلام المحدث الأسترابادي.

ولو فرض الشك في ارتفاع حكم لم يثبت له من دليله ولا من الخارج عموم زماني، فهو خارج عن النسخ الاصطلاحي، داخل فيما ذكره: من أن الأمر إذا لم يكن للتكرار... الخ (٣)، ولا وجه للنقض به في مسألة الموقت،

(١) يعني: فهو خارج عن الاستصحاب.

(٢) يعني: فهو خارج عن محل كلام الفاضل التوني لأن كلامه في الاستصحاب المختلف فيه. فتأمل.

(٣) الظاهر أنه أجنبي عن ذلك، لاختصاص ذلك بالأمر الواحد المطلق، والشك هنا في أن الأمر مختص بواقعة واحدة بنحو القضية الخارجية، أو منحل إلى

فتأمل .

وأما الشك في تحقق المانع - كالمرض المبيح للإفطار، والسفر الموجب له وللنقص، والضرر المبيح لتناول المحرمات - فهو الذي ذكره المفصل في آخر كلامه بجريان الاستصحاب في الحكم التكليفي تبعاً للحكم الوضعي، فإن السلامة من المرض الذي يضر به الصوم شرط في وجوبه، وكذا الحضر، وكذا الأمن من الضرر في ترك المحرم، فإذا شك في وجود شيء من ذلك استصحاب الحالة السابقة له وجوداً أو عدماً، ويتبعه بقاء الحكم التكليفي السابق، بل قد عرفت فيما مر عدم جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي إلا مع قطع النظر عن استصحاب موضوعه، وهو الحكم الوضعي (١) في المقام.

مثلاً: إذا أوجب الشارع الصوم إلى الليل على المكلف بشرط سلامته من المرض الذي يتضرر بالصوم، فإذا شك في بقائها وحدوث المرض المذكور وأحرز الشرط أو عدم المانع بالاستصحاب أغنى عن استصحاب المشروط، بل لم يبق مجرى له، لأن معنى استصحاب الشرط وعدم المانع ترتيب آثار وجوده، وهو ثبوت المشروط مع فرض وجود باقي العلة

وقائع متعددة بعدد أفراد موضوعه بنحو القضية الحقيقية المستمرة، فلو فرض عدم الرجوع إلى أصالة عدم النسخ لتوقفها على ظهور الدليل في الاستمرار، لزم الرجوع إلى أصالة البراءة أو استصحاب التكليف على الكلام الآتي في جريان استصحاب الأحكام التكليفية. فلاحظ.

(١) التعبير بالحكم الوضعي متابعة للفاضل التوني رحمته، وإلا فالمستصحب

نفس السبب والشرط والمانع التي هي موضوعات الأحكام الوضعية.

الناقصة، وحينئذٍ فلا يبقى الشك في بقاء المشروط.

وبعبارة أخرى: الشك في بقاء المشروط يتسبب عن الشك في بقاء الشرط، والاستصحاب في الشرط وجوداً أو عدماً مبيّن لبقاء المشروط أو ارتفاعه، فلا يجري فيه الاستصحاب، لا معارضاً لاستصحاب الشرط، لأنه مزيل له، ولا معاضداً (١)، كما فيما نحن فيه.

وسيتضح ذلك في مسألة الاستصحاب في الامور الخارجية، وفي بيان اشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع إن شاء الله تعالى.

ومما ذكرنا يظهر الجواب عن النقض الثالث عليه - بما إذا كان الشك في بقاء الوقت المضروب للحكم التكليفي - فإنه (٢) إن جرى معه استصحاب الوقت أغنى عن استصحاب الحكم التكليفي - كما عرفت في الشرط - فإن الوقت شرط أو سبب (٣)، وإلا (٤) لم يجر استصحاب الحكم التكليفي، لأنه (٥) كان متحققاً بقيد ذلك الوقت (٦).

(١) إما لأنه مغنٍ عنه، أو لأنه رافع لموضوعه، وهو الشك، وتام الكلام في تعارض الاستصحابين في آخر مبحث الاستصحاب.

(٢) بيان لوجه الجواب عن النقض الثالث.

(٣) يعني: إما للوجوب أو للواجب.

(٤) يعني: إن لم يجر استصحاب الوقت.

(٥) الضمير يرجع إلى الحكم التكليفي.

(٦) الظاهر ابتناء ذلك على كون الوقت قيداً للواجب - كما هو التحقيق - لا ظرفاً للوجوب وقيداً له. وإلا توجه استصحاب نفس وجوب الموقت مع قطع النظر عن حكومة استصحاب الوقت عليه.

فالصوم المقيد وجوبه بكونه في النهار لا ينفع استصحاب وجوبه في الزمان المشكوك كونه من النهار، وأصالة بقاء الحكم المقيد بالنهار في هذا الزمان لا يثبت كون هذا الزمان نهاراً، كما سيجيء توضيحه في نفي

والوجه في ذلك: أنه مع فرض تقييد الواجب بالمتيقن هو التكليف الوارد على المقيد، وهو لا يحرز انطباقه وامثاله على الفعل مع عدم إحراز القيد، فإذا وجب صوم النهار بمقتضى الاستصحاب لم يحرز امثاله بالصوم مع احتمال انقضاء النهار، البناء على الاكتفاء بالتسامح العرفي في موضوع القضية المتيقنة. بان يفرض ذات الصوم ويغفل تقييده بالوقت، فيحرز انطباقه وامثاله حينئذٍ مع الشك في بقاء الوقت.

أما مع فرض تقييد الوجوب واطلاق الواجب فلا مانع من الاستصحاب لا من جهة الواجب لفرض اطلاقه الموجب لانطباقه على الفعل من حيث هو ان لم يحرز تحقق القيد، ولا من جهة الوجوب، لفرض سبق تحقق قيده فيكون منجزاً، وحينئذٍ يمكن استصحاب الوجوب المنجز المعلوم تحققه سابقاً، والذي هو مورد الأثر عملاً.

و مجرد تقييده في القضية الشرعية بالقييد الخاص لا يمنع من استصحاب الوجوب المنجز مع العلم به سابقاً من جهة ملازمته للوجوب المعلق بعد فرض وجود قيده.

و منه يظهر أن التسامح العرفي إنما يحتاج اليه بناءً على رجوع القيد للواحد لا للوجوب. لكن الذي يظهر من المصنف رحمته أن الملاك في جريان الاستصحاب هو الاكتفاء بالتسامح العرفي حتى بناءً على رجوع القيد للوجوب، كما يأتي منه في الاستطاعة التي فرضها من قيود الوجوب.

إلا أن يبتني على مختاره في الواجب المشروط من رجوع جميع شروط الوجوب للواجب. فلاحظ.

الأصول المثبتة إن شاء الله.

اللهم إلا أن يقال: إنه يكفي في الاستصحاب تنجز التكليف سابقاً وإن كان لتعليقه على أمر حاصل، فيقال عرفاً إذا ارتفع الاستطاعة المعلق عليها وجوب الحج: إن الوجوب ارتفع (١). فإذا شك في ارتفاعها يكون شكاً في ارتفاع الحكم المنجز وبقائه وإن كان الحكم المعلق لا يرتفع بارتفاع المعلق (٢) عليه، لأن ارتفاع الشرط لا يوجب ارتفاع الشرطية (٣)، إلا أن استصحاب وجود ذلك الأمر المعلق عليه (٤) كاف في عدم جريان الاستصحاب المذكور (٥)، فإنه حاكم عليه (٦)، كما ستعرف.

نعم لو فرض في مقام عدم جريان الاستصحاب في الشك في الوقت،

(١) بناءً على ما سبق يظهر أنه لو فرض رجوع اشتراط الاستطاعة إلى وجوب الحج فلا مانع من الاستصحاب لو فرض الشك بلا حاجة إلى الرجوع للتسامح العرفي. ثم إن الاستطاعة وإن لم تكن وقتاً، إلا أن التقييد بها كالتقييد بالوقت في الأثر، بل قد يراد من الموقت ما يعم ذلك.

(٢) الذي هو مفاد القضية الشرطية.

(٣) إلا أن الشرطية لا تنفع بعد فرض الشك في الشرط، لعدم إحراز الوجوب المنجز الذي هو مورد الأثر عملاً.

(٤) كالوقت والاستطاعة، وغيرهما.

(٥) وهو استصحاب التكليف المعلق على القيد.

(٦) ضمير (إنه) يعود إلى استصحاب وجود الأمر المعلق عليه، كاستصحاب الوقت. وضمير (عليه) يعود إلى استصحاب الأمر المعلق على القيد، كاستصحاب التكليف المعلق على الاستطاعة.

كما لو كان الوقت مردداً بين أمرين (١) - كذهاب الحمرة واستتار القرص -
 انحصر الأمر حينئذٍ في إجراء استصحاب التكليف، فتأمل.
 والحاصل: أن النقض عليه بالنسبة إلى الحكم التكليفي المشكوك
 في إبقائه من جهة الشك في سببه أو شرطه أو مانعه غير متجه، لأن مجرى
 الاستصحاب في هذه الموارد أولاً وبالذات هو نفس السبب والشرط
 والمانع (٢)، ويتبعه إبقاء الحكم التكليفي، ولا يجوز إجراء الاستصحاب في
 الحكم التكليفي ابتداءً، إلا إذا فرض انتفاء استصحاب الأمر الوضعي.
 قوله: «وعلى الثاني أيضاً كذلك إن قلنا بإفادة الأمر التكرار...
 الخ».

رجوع إلى كلام
 الفاضل التوحيدي
 والتعليق عليه

قد يكون التكرار مردداً بين وجهين، كما إذا علمنا بأنه ليس للتكرار
 الدائمي، لكن العدد المكرر كان مردداً بين الزائد والناقص (٣).
 وهذا الإيراد لا يندفع بما ذكره صاحب من أن الحكم في التكرار كالأمر
 الموقت (٤)، كما لا يخفى.

(١) فإنه يتمتع استصحابه حينئذٍ، لامتناع استصحاب الأمر المفهوم المردد
 كالمفهوم المردد، كما أوضحناه في استصحاب الكلي من شرح الكفاية.
 (٢) يعني: وقد اعترف به الفاضل التوحيدي صاحب في كلامه السابق.
 (٣) لعل هذا خلاف ظاهر القائلين بالتكرار، بل ظاهرهم إرادة التكرار
 الدائمي.

(٤) لأن هذا مختص بما إذا علم مقدار التكرار من ظاهر الدليل، ولو بنحو
 الدوام ليكون نظير الوقت المعلوم الحال، بخلاف فرض المصنف صاحب، إذا لا مجال فيه
 للرجوع للدليل بعد إجماله، بل لا رافع للشك.

فالصواب أن يقال: إذا ثبت وجوب التكرار، فالشك في بقاء ذلك الحكم من هذه الجهة مرجعه إلى الشك في مقدار التكرار، لترده بين الزائد والناقص، ولا يجري فيه الاستصحاب، لأن (١) كل واحد من المكرر: إن كان تكليفاً مستقلاً فالشك في الزائد شك في التكليف المستقل، وحكمه النفي بأصالة البراءة، لا الإثبات بالاستصحاب، كما لا يخفى.

وإن كان الزائد على تقدير وجوبه جزء من المأمور به - بأن يكون الأمر بمجموع العدد المتكرر من حيث إنه مركب واحد - فمرجعه إلى الشك في جزئية شيء للمأمور به وعدمها، ولا يجري فيه الاستصحاب أيضاً، لأن (٢) ثبوت الوجوب لباقي الأجزاء (٣) لا يثبت وجوب هذا

(١) هذا مبني على فرض التفريد في الوجود المكرر وفرضه واجباً مستقلاً أو جزءاً من الواجب، أما لو فرض كون وجوبه مقتضى وجوب الماهية من حيث هي بدعوي عدم سقوطه بفرد واحد منها، أمكن الرجوع إلى استصحاب وجوب الماهية.

وبالجملة: التكرار إن كان واجباً شرعياً في مقام الجعل جرى ما ذكره المصنف رحمته. وإن كان واجباً عقلياً في مقام الامتثال بملاك وجوب الماهية أمكن الرجوع إلى استصحاب وجوب الماهية في ظرف الشك المذكور، وامتنع الرجوع أصالة البراءة والاشتغال، لعدم الشك في التكليف الشرعي. فلاحظ.

(٢) إشارة إلى ما تقدم في منع التمسك بالاستصحاب المذكور عند الكلام في الدليل العقلي على البراءة في مسألة الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

(٣) وهي الأجزاء المتيقنة المعلوم ثبوت الوجوب لها سابقاً والتي يشك في امتثال التكليف بها مع عدم الإتيان بالأفراد المشكوكة.

الشيء المشكوك في جزئيته، بل لا بد من الرجوع إلى البراءة أو قاعدة الاحتياط.

قوله: «وإلا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي بهما في أي زمان كان». قد يورد عليه النقض ببعض بما عرفت حاله في العبارة الأولى (١). ثم إنه لو شك في كون الأمر للتكرار أو المرة كان الحكم كما ذكرنا في تردد التكرار بين الزايد والناقص (٢).

وكذا لو أمر المولى بفعل له استمرار في الجملة - كالجلوس في المسجد - ولم يعلم مقدار استمراره، فإن الشك بين الزائد والناقص يرجع (٣) - مع فرض كون الزايد المشكوك واجباً مستقلاً على تقدير وجوبه - إلى أصالة البراءة، ومع فرض كونه جزء، يرجع إلى مسألة الشك في الجزئية وعدمها، فإن المرجع فيها البراءة أو وجوب الاحتياط.

قوله: «وتوهم: أن الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الموقت

(١) لعله إشارة إلى الإيراد عليه بأنه قد لا يكون للامر إطلاق من حيث الزمان فيتردد بين الوقت وغيره، وحينئذٍ فقد يجري الاستصحاب لاثبات وجوبه في الزمان المشكوك نظير ما تقدم في التكرار.

ثم إن المراد بالعبارة الأولى هي العبارة السابقة على هذه العبارة، لا العبارة الأولى من عبارات الفاضل التوفي رحمته، فإنها اجنبية عن المقام.

(٢) من حيث كونه من الدوران بين الأقل والأكثر.

(٣) وقد يرجع فيه إلى الاستصحاب بناءً على التسامح العرفي، فيقال: كان الجلوس مثلاً واجباً فهو كما كان، ولا ينظر إلى الخصوصيات الزمانية الموجبة لانحلال الجلوس إلى أمور متعددة، موضوعة لأحكام متعددة أو لحكم واحد.

المضيق، اشتباه غير خفي على المتأمل».

الظاهر أنه دفع اعتراض (١) على تسويته في ثبوت الوجوب في كل جزء من الوقت بنفس الأمر بين كونه للفور وعدمه، ولا دخل له بمطلبه وهو عدم جريان الاستصحاب في الأمر الفوري (٢)، لأن كونه من قبيل الموقت المضيق لا يوجب جريان الاستصحاب فيه، لأن الفور المنزل - عند المتوهم - منزلة الموقت المضيق:

إما أن يراد به المسارعة في أول أزمنة الإمكان، وإن لم يسارع ففي ثانيها وهكذا.

وإما أن يراد به خصوص الزمان الأول فإذا لم يثبت بالأمر

(١) يعني: انه لما ذكر الفاضل التوني أن الأمر المطلق بناء على عدم التكرار يقتضي انشغال ذمة المكلف بالفعل حتى يأتي به في أي زمان كان، فقد يتوهم الاعتراض عليه بعدم تمامية ذلك بناءً على الفور، لوجوب الاتيان به في الزمان الأول لا غير، فهو ملحق بالموقت.

وحينئذٍ فقد دفع هذا التوهم بأن إلحاق الأمر المطلق بناءً على الفور بالموقت اشتباه غير خفي. وعليه فليس غرض المعارض من إلحاقه بالموقت أن لذلك دخلاً في جريان الاستصحاب، فإن الفاضل التوني رحمته لا يرى جريان الاستصحاب في الموقت ولا في المطلق فلا اثر للإلحاق المذكور في ذلك عنده، بل غرضه عدم استواء اجزاء الزمان في المطلق بناءً على الفور، خلافاً لما ذكره الفاضل المذكور.

ثم انه سبق منا الكلام في اندفاع الاعتراض المذكور وعدمه عند تعقيب كلام الفاضل المذكور. فراجع.

(٢) لما ذكرناه من أن الفاضل التوني رحمته لا يفرق في امتناع الاستصحاب بين المطلق والموقت.

وجوب الفعل في الآن الثاني لا فوراً ولا مترخياً (١).

وإما أن يراد به ثبوته في الآن الثاني مترخياً.

وعلى الأول، فهو في كل جزء من الوقت من قبيل الموقت المضيق.

وعلى الثاني، فلا معنى للاستصحاب، بناء على ما سيذكره: من أن

الاستصحاب لم يقل به أحد فيما بعد الوقت.

وعلى الثالث، يكون في الوقت الأول كالمضيق وفيما بعده كالأمر

المطلق (٢).

وقد ذكر بعض شراح الوافية: أن دفع هذا التوهم لأجل استلزامه

الاحتياج إلى الاستصحاب لإثبات الوجوب في ما بعد الوقت الأول.

ولم أعرف له وجهاً (٣).

قوله: «وكذا النهي».

(١) الظاهر أن كلام المعترض مبني على إرادة هذا الوجه دون الوجهين

الآخرين فإن هذا الوجه هو الذي يشابه الموقت في عدم وجوب الاتيان بالفعل بعد

الوقت وأما الوجهان الآخران فهما لا يشابهان الموقت إلا في وجوب المبادرة للفعل

في أول الوقت، ولا يظن من الفاضل التنوي تَنْوِيٌّ إنكار إلحاق المطلق الفوري بالموقت

في ذلك. فتأمل.

(٢) يعني: فلا يرجع إلى الاستصحاب، بل إلى إطلاق الدليل المقتضي لبقاء

الوجوب في تمام أجزاء الزمان.

(٣) بل عرفت أن كلام الفاضل التنوي تَنْوِيٌّ يأباه، لأنه من الرجوع إلى

الاستصحاب في الموقت، فلا أثر للإلحاق به في جريان الاستصحاب.

لا يخفى أنه ﷺ لم يستوف أقسام الأمر، لأن منها ما يتردد فيه الأمر بين الموقت بوقت فيرتفع الأمر بفواته، وبين المطلق الذي يجوز امتثاله بعد ذلك الوقت، كما إذا شككنا في أن الأمر بالغسل في يوم الجمعة مطلق - فيجوز الإتيان به في كل جزء من النهار - أو موقت إلى الزوال (١)؟ وكذا وجوب الفطرة بالنسبة إلى يوم العيد (٢)، فإن الظاهر أنه لا مانع من استصحاب الحكم التكليفي هنا ابتداء (٣).

قوله: «بل هو أولى لأن مطلقه... الخ».

كأنه ﷺ لم يلاحظ إلا الأوامر والنواهي اللفظية المبينة المدلول، وإلا فإذا قام الإجماع أو دليل لفظي مجمل على حرمة شيء في زمان ولم يعلم

(١) لا يخفى أن هذا من الموقت الذي تردد وقته بين الطويل والقصير، وهو الذي اشار إليه المصنف في تعقيب العبارة الثانية للفاضل التوني ﷺ، لا بما يتردد بين المطلق والمقيد.

إلا أن يراد من المطلق المطلق بالإضافة إلى الوقت الخاص المشكوك فيه، لا الذي لم يؤخذ فيه وقت أصلاً.

(٢) فقد قيل بجواز التأخير إلى صلاة العيد، وقيل بجوازه إلى الزول، وقيل بجوازه إلى تمام يوم العيد، ثم قيل ان من لم يؤدها فيه سقطت عنه، وقيل يجب القضاء عليه.

(٣) بناءً على كفاية التسامح العرفي في موضوع الاستصحاب، إذ لو بني على عدمه امتنع الاستصحاب لاحتمال أخذ الوقت قيدياً في الموضوع الواجب.

نعم قد يتمسك بأصالة البراءة من القيد المذكور، فيجوز التأخير والأتیان بالخالى عنه. فلاحظ.

بقاؤها بعده - كحرمة الوطاء الحائض المرددة بين اختصاصها بأيام رؤية الدم فيرتفع بعد النقاء، وشمولها لزمان بقاء حدث الحيض فلا يرتفع إلا بالاغتسال، وحرمة العصير العنبي بعد ذهاب ثلثيه بغير النار (١)، وحلية عصير الزبيب والتمر بعد غليانها (٢)، إلى غير ذلك مما لا تحصى - فلا مانع في ذلك كله من الاستصحاب (٣).

قوله: «فينبغي أن ينظر إلى كيفية سببية السبب هل هي على الإطلاق... الخ».

الظاهر أن مراده من سببية السبب تأثيره، لا كونه سبباً في الشرع وهو الحكم الوضعي، لأن هذا لا ينقسم إلى ما ذكره من الأقسام، لكونه دائماً في جميع الأسباب إلى أن ينسخ.

فإن أراد من النظر في كيفية سببية السبب تحصيل مورد يشك في كيفية السببية ليكون مورداً للاستصحاب في المسبب (٤)، فهو مناف لما ذكره:

(١) لان العصير المذكور يجرم بغليانه إجماعاً، ويشك في بقاء حرمة إذا ذهب ثلثاه بغير النار.

(٢) فإنها قبل الغليان محللان إجماعاً، ويشك في بقاء حليتها بعده. وفي عبارة المصنف رحمته نحو من التسامح قد يظهر بالتأمل.

(٣) فتستصحب الحرمة في الحيض والعصير العنبي، والحلية في عصير التمر والزبيب. وقد بينتني الاستصحاب في المقام على التسامح العرفي. فتأمل.

(٤) لكن هذا خلاف ظاهر كلام الفاضل التوني أو صريحه، إذ هو في مقام بيان عدم الحاجة للاستصحاب، لعدم حصول الشك بعد وفاء الأدلة بالبيان، كما هو الحال في الأحكام التكليفية عنده، فالمتعين حمل كلامه على الوجه الثاني. وما

من عدم جريان الاستصحاب في التكليفيات إلا تبعاً للوضعيات (١).
 وإن أراد من ذلك نفي مورد يشك في كيفية سببية السبب ليجري
 الاستصحاب في المسبب، فأنت خير بأن موارد الشك كثيرة، فإن السببية
 قد تردد بين الدائم والموقت - كالخيار المسبب من الغبن المتردد بين كونه
 دائماً لولا المسقط وبين كونه فورياً، وكالشفعة المرددة بين كونه مستمراً
 إلى الصبح لو علم به ليلاً أم لا، وهكذا - والموقت قد يتردد بين وقتين،
 كالكسوف الذي هو سبب لوجوب الصلاة المردد وقتها بين الأخذ في
 الانجلاء وتمامه.

قوله: «وكذا الكلام في الشرط والمانع... الخ».

لم أعرف المراد من إلحاق الشرط والمانع بالسبب (٢)، فإن شيئاً من
 الأقسام المذكورة للسبب لا يجري في المانع وإن جرى كلها أو بعضها في

أورده عليه المصنف رحمته نظير لما أورده عليه في الأحكام التكليفية. فلاحظ كلاميهما.
 (١) لأن السبب قد يكون سبباً للحكم التكليفي رأساً من دون توسط
 حكم وضعي، كحرمة وطء الحائض المردد بين كونه مسبباً عن الحيض فيرتفع
 بالنقاء، وكونه مسبباً عن الحدث فلا يرتفع إلا بالغسل، وكذا المثال الآتي منه وهو
 مثال الكسوف، ففي مثل ذلك يجري استصحاب الحكم التكليفي بنفسه، لا تبعاً
 لاستصحاب الحكم الوضعي.

(٢) قال بعض أعظم المحشين رحمته: «لم أعرف الوجه في عدم معرفته دام ظله
 المراد من الإلحاق بعد تسليمه لجريان ما ذكره من الأقسام في الشرط والمانع أيضاً،
 إذا الوجه فيه بعد الاعتراف بما ذكر مما لا يخفاء فيه، فإنه أراد منه منع مورد للشك في
 الشرط والمانع حتى يجري الاستصحاب فيه...».

المانع إذا لوحظ كونها سبباً للعدم (١)، لكن المانع بهذا الاعتبار يدخل في السبب، وكذا عدم الشرط إذا لوحظ كونه سبباً لعدم الحكم.

وكذا ما ذكره في وجه عدم جريان الاستصحاب (٢) بقوله: «فإن ثبوت الحكم... الخ».

فإن الحاصل من النظر في كيفية شرطية الشرط أنه:

قد يكون نفس الشيء شرطاً لشيء على الإطلاق، كالطهارة من الحدث الأصغر للممس، ومن الأكبر للمكث في المساجد، ومن الحيض

(١) لكن يمكن أن يقال: ان المانع قد يكون بنحو الدوام والاستمرار، كما نعية القتل من الميراث، وقد يكون بنحو خاص يختص بخصوص زمان، كما نعية الصبي من الوصية العهدية للصبي، فإنه يختص بحال الصبي، فإذا ارتفع صحت الوصية السابقة له وكانت له الولاية بعد بلوغه، ولا داعي لارجاعه إلى السبب بلحاظ عدم الحكم، وكذا الحال في الشرط.

على أن ذلك أشبه بالنزاع اللفظي.

ولعله لأجل ذلك سبق من بعض أعظم المحشين رحمهم الله أن المصنف رحمهم الله يسلم بجريان ما ذكر من الأقسام في الشرط والمانع، وإلا فصرح كلام المصنف رحمهم الله عدم جريان الأقسام المذكورة إلا بعد إرجاع المانع والشرط إلى السبب.

ثم إنه رحمهم الله قال بعد ما سبق من الإشكال في كلام المصنف رحمهم الله: «فالمراد مما ذكره (دام ظله) حسبها صرح به في مجلس البحث - وإن كان خلاف ظاهر العبارة - هو أنه لا نفع في إلحاق الشرط والمانع بالسبب، لما عرفت من جريان الاستصحاب فيه فتدبر».

(٢) لا يخفى أن الفاضل التوني رحمهم الله قد ذكر هذا في وجه عدم جريان الاستصحاب في السبب، لا في وجه عدم جريانه في المانع والشرط. فلاحظ كلامه.

للوطاء ووجوب العبادة.

وقد يكون شرطاً له في حال دون حال، كاشتراط الطهارة من الخبث في الصلاة مع التمكن، لا مع عدمه.

وقد يكون حدوثة في زمان ما شرطاً للشيء فيبقى المشروط ولو بعد ارتفاع الشرط، كالأستطاعة للحج.

وقد يكون تأثير الشرط بالنسبة إلى فعل دون آخر، كالوضوء العذري المؤثر فيما يؤتى به حال العذر.

فإذا شككنا (١) في مسألة الحج في بقاء وجوبه بعد ارتفاع الاستطاعة، فلا مانع من استصحابه.

وكذا لو شككنا في اختصاص الاشتراط بحال التمكن من الشرط - كما إذا ارتفع التمكن من إزالة النجاسة في أثناء الوقت - فإنه لا مانع من استصحاب الوجوب (٢).

وبالجملة: فلا أجد كيفية شرطية الشرط مانعة عن جريان

(١) لا يخفى ان الفاضل التوحيدي رحمته الله لم يفرض صورة الشك، وفرض ظهور الأدلة وعدم إجمالها من هذه الجهات، وهو موجب للاستغناء عن الاستصحاب. نعم عرفت الإشكال في الفرض المذكور، وأن الأدلة قد تكون مجتمعة. ثم إن الاستصحاب في هذه الموارد قد يبتني على التسامح العرفي، فلا بد من التأمل التام في ذلك.

(٢) يعني: وجوب الصلاة، المقتضي للاكتفاء بالصلاة مع النجاسة. تقدم الكلام في الاستصحاب المذكور في التنبيه الثاني من تنبيهات مسألة الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين، ويأتي في التنبيه الحادي عشر من تنبيهات الاستصحاب.

الاستصحاب في المشروط، بل قد يوجب إجراءه فيه (١).

قوله: «فظهر مما ذكرنا أن الاستصحاب المختلف فيه لا يجري إلا في

الأحكام الوضعية، أعني: الأسباب والشروط والموانع ... الخ».

لا يخفى ما في هذا التفريع، فإنه لم يظهر من كلامه جريان الاستصحاب

في الأحكام الوضعية بمعنى نفس الأسباب والشروط والموانع (٢)، ولا

عدمه فيها بالمعنى المعروف (٣). نعم، علم من كلامه عدم الجريان في

(١) يعني: في صور الشك التي عرفت أن مبني كلام الفاضل التوني رحمته على

إغفالها.

(٢) لأن كلامه السابق ناظر إلى عدم جريان الاستصحاب، لا إلى جريانه،

كما سبق منا في تعقيب كلامه، وسبق توجيهه. فراجع.

(٣) يعني: ولا ظهر من كلامه عدم جريان الاستصحاب في الأحكام

الوضعية بالمعنى المعروف أعني: نفس السببية والشرطية والممانعة.

وبعبارة أخرى: الكلام تارة: في جريان الاستصحاب في نفس الأحكام

الوضعية وهي السببية واخواتها.

وأخرى: في جريانه في موضوعها، وهو نفس السبب وأخويه.

وثالثة: في جريانه في المسبب اعنى الحكم التكليفي كحرمة الوطاء المسبب

عن الحيض.

فمراد المصنف رحمته أن الفاضل التوني رحمته ذكره أنه ظهر من الكلام السابق عدم

جريان الاستصحاب إلا في المورد الثاني، مع أن كلامه لم يتضمن الوجه في جريانه

في المورد المذكور، ولا الوجه في عدم جريانه في المورد الأول وإنما تضمن الوجه في

عدم جريانه في المورد الثالث لاغير، فلا وجه لدعوى استفادة التفصيل المذكور من

كلامه.

المسببات، لزعمة انحصارها في المؤبد والموقت بوقت محدود معلوم.
فبقي أمران: أحدهما: نفس الحكم الوضعي، وهو جعل الشيء سبباً
لشيء أو شرطاً. واللازم عدم جريان الاستصحاب فيها، لعين ما ذكره في
الأحكام التكليفية (١).

والثاني: نفس الأسباب والشروط.

ويرد عليه: أن نفس السبب والشرط والمانع إن كان أمراً غير شرعي،
فظاهر كلامه - حيث جعل محل الكلام في الاستصحاب المختلف فيه هي
الامور الشرعية (٢) - خروج مثل هذا عنه، كحياة زيد ورطوبة ثوبه. وإن
كان أمراً شرعياً - كالطهارة والنجاسة - فلا يخفى أن هذه الامور الشرعية

أقول: أما ما ذكره من عدم وفاء كلام الفاضل التوني بوجه جريانه في المورد
الثاني فقد عرفت الكلام فيه.

و أما ما ذكره من عدم وفائه بوجه عدم جريانه في المورد الأول، فهو غير
ظاهر، بل ظاهر كلام الفاضل التوني هو عدم جريان الاستصحاب في نفس
الأحكام الوضعية، لفرض عدم إجمال أدلتها حتى يحتاج إلى الاستصحاب، فعدم
إجمال الأدلة كما يمنع من جريان الاستصحاب في المورد الثالث يمنع من جريانه في
الأول للتلازم بينهما في الشك واليقين - فلاحظ كلامه.

(١) لما عرفت من أن فرض عدم الاجمال في الأدلة يمنع من الشك المعترف في
الاستصحاب لكن عرفت أن هذا ظاهر من كلام الفاضل التوني أيضاً.

(٢) لم يظهر من كلام الفاضل التوني رحمته المتقدم تخصيص الاستصحاب
بالامور الشرعية وقد نقل بعض أعظم المحشين رحمته عن المصنف رحمته في مجلس الدرس
في توجيه حمل كلامه على ذلك وجهين لا يخلوان عن إجمال، وقد أطل رحمته الكلام
فيهما ودفعهما، بما لا مجال لا طالة الكلام فيه.

مسببة عن أسباب، فإن النجاسة التي مثل بها في الماء المتغير مسببة عن التغير، والطهارة التي مثل بها في مسألة المتيمم مسببة عن التيمم، فالشك في بقائها لا يكون إلا للشك في كيفية سببية السبب الموجب لإجراء الاستصحاب في المسبب - أعني النجاسة والطهارة - وقد سبق منه المنع عن جريان الاستصحاب في المسبب.

ودعوى: أن الممنوع في كلامه جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي المسبب عن الأسباب (١) إلا تبعاً لجريانه في نفس الأسباب.

مدفوعة: بأن النجاسة - كما حكاها الفصل عن الشهيد (٢) - ليست إلا عبارة عن وجوب الاجتناب، والطهر الحاصل من التيمم ليس إلا إباحة الدخول في الصلاة المستلزمة لوجوب المضي فيها بعد الدخول، فهما أمران اعتباريان متزعلان من الحكم التكليفي.

قوله: «ووقعه في الأحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها... الخ».

قد عرفت وستعرف أيضاً: أنه لا خفاء في أن استصحاب النجاسة

(١) حيث قال: «فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسة كاللوك لوجوب الظهر...»، ولا عموم في كلامه لما إذا كان المسبب أمراً شرعياً آخر كالطهارة والنجاسة.

(٢) لا يخفى أن مجرد حكاية التوني ذلك عن الشهيد لا يدل على اختياره له. بل سبق منا إنكاره وإن اختاره المصنف عليه السلام فالأولى في الإشكال على التوني أن ما ذكره في وجه المنع من استصحاب الأحكام التكليفية من فرض عدم الإجمال في ادلتها المانع من وجود الشك - جار في غيرها من الأمور الشرعية المسببة كالنجاسة وغيرها فتخصيص المنع بالأحكام التكليفية في غير محله.

لا يعقل له معنى إلا ترتيب أثرها (١) - أعني وجوب الاجتناب في الصلاة والأكل والشرب - فليس هنا استصحاب للحكم التكليفي، لا ابتداءً ولا تبعاً، وهذا كاستصحاب حياة زيد، فإن حقيقة ذلك هو الحكم بتحريم عقد زوجته والتصرف في ماله، وليس هذا استصحاباً لهذا التحريم.

فإن التحقيق - كما سيجيء - : عدم جواز إجراء الاستصحاب في الأحكام التي يستصحب موضوعاتها، لأن استصحاب وجوب الاجتناب إن كان - مثلاً - بملاحظة استصحاب النجاسة فقد عرفت أنه لا يبقى بهذه الملاحظة شك في وجوب الاجتناب، لما عرفت: من أن حقيقة حكم الشارع باستصحاب النجاسة هو حكمه بوجوب الاجتناب حتى يحصل اليقين بالطهارة. وإن كان مع قطع النظر عن استصحابها فلا يجوز الاستصحاب، فإن وجوب الاجتناب سابقاً عن الماء المذكور إنما كان من حيث كونه نجساً، لأن النجس هو الموضوع لوجوب الاجتناب، فما لم

(١) فالأثر ليس مستصحباً، بل التعبد به مقتضى استصحاب النجاسة لا غير.

لكن لا يبعد كون هذا هو مراد التوحيُّد من أن وقوع الاستصحاب في الأحكام التكليفية يتبع استصحاب الأحكام الوضعية، إذ مرجعه إلى أن التعبد بالحكم التكليفي ليس لاجل سبق اليقين به، بل لاجل سبق اليقين بالحكم الوضعي، فلا يرد عليه شيء.

ثم إن ما فرضه المصنف رحمته من أن الحكم التكليفي من آثار الأمر الوضعي - كالنجاسة - لا يناسب ما سبق منه قريباً من كون الأحكام الوضعية - حتى مثل النجاسة - منتزعة من الأحكام التكليفية، بل يناسب ما ذكرنا من كونها مجعولات شرعية وأنها مأخوذة في موضوعات الأحكام التكليفية. فتأمل.

يحرز الموضوع في حال الشك لم يجر الاستصحاب (١)، كما سيجيء في مسألة اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب.

شبهة أخرى
في منع جريان
الاستصحاب في
الأحكام التكليفية

ثم اعلم: أنه بقي هنا شبهة أخرى في منع جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية مطلقاً، وهي: أن الموضوع للحكم التكلفي ليس إلا فعل المكلف، ولا ريب أن الشارع - بل كل حاكم - إنما يلاحظ الموضوع بجميع مشخصاته التي لها دخل في ذلك الحكم (٢) ثم يحكم عليه.

وحيثُذ، فإذا أمر الشارع بفعل - كاجلوس في المسجد مثلاً - فإن كان الموضوع فيه هو مطلق الجلوس فيه الغير المقيد بشيء أصلاً، فلا إشكال في عدم ارتفاع وجوبه إلا بالإتيان به (٣)، إذ لو ارتفع الوجوب بغيره (٤)

(١) لكن الظاهر إحراز بقاء الموضوع بناءً على أن المدار فيه على التسامح العرفي - كما هو مختاره رَبِّهِ - إذ يصح أن يقال: كان شرب هذا الماء محرماً فهو كما كان، وليست النجاسة بنظر العرف إلا من سنخ الصفات الطارئة غير المقومة للموضوع. فلاحظ.

(٢) فإذا كان الموضوع كلياً - كما هو الحال في فعل المكلف الملحوظ في القضية الشرعية - كانت الخصوصيات والقيود مقومة له ومنوعة لجنسه، بنحو يكون تخلفها موجباً لاختلاف الموضوع، فالجلوس قبل الزوال مباين للجلوس بعده كمباينة الجلوس للقيام والجلوس في المسجد للجلوس في الدار، بخلاف ما لو كان جزئياً خارجياً له نحو من الاستمرار، فإن اختلاف الخصوصيات لا يوجب تعدده، فاحتمال دخلها في ثبوت الحكم لا يستلزم احتمال تخلف الموضوع بتخلفها، كما يظهر بأدني. تأمل.

(٣) أو بتعذره.

(٤) كحصول الزوال.

كان ذلك الرفع من قيود الفعل (١)، وكان الفعل المطلوب مقيداً بعدم هذا القيد من أول الأمر، والمفروض خلافه.

وإن كان الموضوع فيه هو الجلوس المقيد بقيد، كان عدم ذلك القيد موجباً لانعدام الموضوع (٢)، فعدم مطلوبيته (٣) ليس بارتفاع الطلب عنه (٤)، بل لم يكن مطلوباً من أول الأمر.

وحينئذٍ فإذا شك في الزمان المتأخر في وجوب الجلوس، يرجع الشك إلى الشك في كون الموضوع للوجوب هو الفعل المقيد، أو الفعل المعرى عن هذا القيد.

ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب هنا، لأن معناه (٥) إثبات حكم كان متيقناً لموضوع معين عند الشك في ارتفاعه عن ذلك الموضوع، وهذا غير متحقق فيما نحن فيه.

وكذا الكلام في غير الوجوب من الأحكام الأربعة الأخرى، لاشتراك الجميع في كون الموضوع لها هو فعل المكلف الملحوظ للحاكم بجميع مشخصاته، خصوصاً إذا كان حكيماً، وخصوصاً عند القائل بالتحسين

(١) يعني: كان عدمه من قيود الفعل، فيكون حصوله موجباً لتعذر الفعل المكلف به، فيسقط التكليف، لتعذر موضوعه.

(٢) الموجب لتعذر الواجب، فيسقط التكليف به.

(٣) يعني: عدم مطلوية الفعل الخالي عن القيد.

(٤) كي يرجع مع الشك فيه إلى استصحابه وأصالة عدم ارتفاعه.

(٥) يعني: معنى الاستصحاب.

والتقيح، لدخلية المشخصات في الحسن والقبح حتى الزمان (١).

وبه يندفع ما يقال: إنه كما يمكن أن يجعل الزمان ظرفاً للفعل، بأن يقال: إن التبريد في زمان الصيف مطلوب، فلا يجري الاستصحاب إذا شك في مطلوبيته في زمان آخر، أمكن أن يقال: إن التبريد مطلوب في زمان الصيف، على أن يكون الموضوع نفس التبريد والزمان قيلاً للطلب، وحينئذ فيجوز استصحاب الطلب إذا شك في بقاءه بعد الصيف، إذ الموضوع باقٍ على حاله (٢).

توضيح الاندفاع: أن القيد في الحقيقة راجع إلى الموضوع، وتقييد الطلب به أحياناً في الكلام مسامحة في التعبير (٣) - كما لا يخفى - فافهم.

(١) فيمتنع من الحكيم جعل الحكم على الموضوع المطلق مع اختصاص الحسن أو القبح بالمقيد الواجد للخصوصية. لكن الظاهر أن ذلك لا دخل له فيما نحن بصدده، إذ مع فرض ملاحظة الأمر للقيد يرتفع التكليف بتخلفه ولو لم يكن حكيماً، أو لم نقل بالتحسين والتقيح، ومع عدم أخذه له لا يرتفع التكليف بتخلفه كذلك. فلاحظ.

(٢) فبقاء الحكم له ليس وجوداً آخر من الحكم غير الوجود المتيقن، بل هو استمرار لذلك الوجود الأول فيصح استصحابه مع الشك، وليس كالصورة الأولى لأن تبدل الموضوع بتبدل قيده موجب لتعدد الحكم الوارد عليه، ومباينة الحكم المشكوك للمتيقن، وليس هو استمراراً له.

(٣) هذا مبني على مختار المصنف رحمته في الواجب المشروط من رجوع قيود الهيئة إلى المادة لباً. أما بناءً على ما هو الظاهر من عدم رجوع قيود إحداها للأخرى للاختلاف بينها ذاتاً وأثراً، فلا مجال لدعوى تعدد الموضوع، ولا يمتنع جريان الاستصحاب لو فرض عدم رجوع القيد للمادة، وإنما احتمال رجوعه للهيئة

وبالجملة: فينحصر مجرى الاستصحاب في الامور القابلة للاستمرار في موضوع، وللارتفاع عن ذلك الموضوع بعينه، كالطهارة والحدث والنجاسة والملكية والزوجية والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك (١).

لا غير.

ولا جل ذلك يلزم التفصيل بين القيد، لا إطلاق المنع - كما هو مبني الشبهة - ولا إطلاق الجواز اتكالا على التسامح العرفي - كما سيأتي منه بَيِّنٌ - لعدم العبرة بتسامح العرف في الاستصحاب ولا في غيره من موارد تطبيق موضوعات الأحكام على جزئياتها الشخصية.

نعم يجب الرجوع إلى العرف في فهم موضوع القضية الشرعية ثم إحراز بقاء ذلك الموضوع حقيقة، وذلك لا ينطبق إلا على التفصيل بالوجه الذي ذكرنا. فلاحظ.

(١) مما يتعلق بالامور الجزئية كالماء والثوب والمرأة والدينار والدرهم ونحو ذلك من الامور الجزئية، فإن موضوع القضية الكلية الشرعية وإن كان كلياً أيضاً، إلا أنها مسوقة لتحديد القضايا الجزئية التي هي موضوع الأثر، وموضوعاتها هي الامور الجزئية التي لا تتبدل ولا تتعدد بتوارد الحالات المختلفة - التي يحتمل دخلها في الحكم - عليها، فلا مانع من الاستصحاب معها.

و منه يظهر أن ما يكون من هذه الأمور متعلقاً بالامور الكلية لا مجال لاستصحابه لو فرض تبدل ما يحتمل كونه قيداً في الموضوع، كما في الملكية حيث انها قد تتعلق بالاعمال والمنافع والذميات ونحوها من الامور الكلية، ففي مثل ذلك لا مجال لاستصحابها، كما لو احتمل كون المنفعة المملوكة للعين خصوص منفعة النهار، فلا مجال لدعوى استصحابها إلى الليل بان يقال: كانت منفعة الدار مثلاً مملوكة فهي كما كانت، إلا أن يحتمل كون القيد قيداً للملكية لا للمملوك، على ما سبق في الأحكام التكليفية. فلاحظ.

ومنه يظهر عدم جريان الاستصحاب في الحكم الوضعي أيضاً إذا تعلق بفعل الشخص (١).

الجواب عن
هذه الشبهة

هذا، والجواب عن ذلك: أن مبنى الاستصحاب - خصوصاً إذا استند فيه إلى الأخبار (٢) - على القضايا العرفية المتحققة في الزمان السابق التي يتزعمها العرف من الأدلة الشرعية (٣)، فإنهم لا يرتابون في أنه إذا ثبت تحريم فعل في زمان ثم شك في بقاءه بعده، فإن الشك في هذه المسألة في استمرار الحرمة لهذا الفعل وارتفاعها (٤)، وإن كان مقتضى المدقة العقلية

(١) لأنه كلي كما ذكرنا، وكذا لو تعلق بالمنافع والاعيان الكلية ونحوها وذلك كما في الاجارة والنذر واليمين ونحوها.

(٢) أما لو استند فيه إلى حكم العقل فقد يدعى أنه مبني على المدافة، بخلاف الأخبار، ولابتنائها على المفاهيم العرفية.

لكن من الظاهر أن العرف إنما يرجع إليه في تحديد المعنى المفهوم من الدليل، ولا وجه للرجوع إليه في تطبيق الكبريات على صغرياتها، خصوصاً مع ابتناء التطبيق على التسامح والتساهل والتغافل عن الخصوصيات المأخوذة في الأدلة، ولذا ليس بناؤهم على الاكتفاء في المقادير - كالرطل والفرسخ - بتسامح العرف في تطبيقها على ما زاد قليلاً أو نقص كذلك، ولم يتضح الوجه في خصوصية الاستصحاب في ذلك.

(٣) إن رجوع انتزاع العرف إلى تعيين المدلول الدليل فلا اشكال في الاكتفاء به، وإن رجع إلى التسامح في تطبيقه فلا وجه للتعويل عليه.

(٤) هذا متفرع على البناء على كون الموضوع مطلقاً غير مقيد، ولو فرض البناء على كونه مقيداً لم يرتابوا في ارتفاع الموضوع وعدم قابلية الحكم للاستمرار. وحينئذٍ فاللازم النظر في منشأ البناء على كون الموضوع مطلقاً، فإن كان

كون الزمان قيداً للفاعل (١). وكذلك الإباحة والكرهية والاستصحاب.
 نعم قد يتحقق في بعض الواجبات مورد لا يحكم العرف بكون
 الشك في الاستمرار، مثلاً: إذا ثبت في يوم وجوب فعل عند الزوال، ثم
 شككنا في الغد أنه واجب اليوم عند الزوال، فلا يحكمون باستصحاب
 ذلك، ولا يبنون على كونه مما شك في استمراره وارتفاعه، بل يحكمون
 في الغد بأصالة عدم الوجوب قبل الزوال. أما لو ثبت ذلك مراراً، ثم
 شك فيه بعد أيام، فالظاهر حكمهم بأن هذا الحكم كان مستمراً وشك في
 ارتفاعه، فيستصحب (٢).

ومن هنا ترى الأصحاب يتمسكون باستصحاب وجوب التمام
 عند الشك في حدوث التكليف بالقصر، وباستصحاب وجوب العبادة

مستنداً لفهم الإطلاق من الأدلة، فلا إشكال في التعويل على ذلك، وإن كان مستنداً
 للتسامح فلا عبرة به.

(١) بناء على رجوع جميع القيود للمادة، وقد عرفت الإشكال فيه.

(٢) الظاهر أن هذا مبني على استصحاب القضية التعليقية المطلقة، وهو
 موقوف على فرض القضية المستمرة مجعولة بنحو القضية الحقيقية، لا الخارجية
 المختصة بالزمان الخاص.

ومنه يظهر الفرق بين ثبوته سابقاً مرة واحدة وثبوته مراراً، فإن الغالب الأول
 عدم كون القضية بالإضافة إلى الزمان حقيقية بخلاف الثاني، فلو فرض العكس
 تعين قابلية الحكم للاستمرار، فيصح الاستصحاب لو فرض تحقق الشك فيه.

هذا كله بناء على جريان الاستصحاب التعليقي، كما هو مختار المصنف رحمته،
 ويأتي الكلام فيه في التنبيه الرابع.

عند شك المرأة في حدوث الحيض، لا من جهة أصالة عدم السفر الموجب للقصر، وعدم الحيض المقتضي لوجوب العبادة - حتى (١) يحكم بوجوب التمام، لأنه من آثار عدم السفر الشرعي الموجب للقصر، ولوجوب العبادة، لأنه من آثار عدم الحيض - بل من جهة كون التكليف بالتمام وبالعبادة عند زوال كل يوم أمراً مستمراً (٢) عندهم وإن (٣) كان التكليف يتجدد يوماً فيوماً، فهو في كل يوم مسبق بالعدم، فينبغي أن يرجع إلى استصحاب عدمه، لا استصحاب وجوده.

والحاصل: أن المعيار حكم العرف بأن الشيء الفلاني كان مستمراً فارتفع وانقطع، وأنه مشكوك الانقطاع. ولولا ملاحظة هذا التخيل العرفي لم يصدق على النسخ أنه رفع للحكم الثابت أو مثله، فإن عدم التكليف في وقت الصلاة بالصلاة إلى القبلة المنسوخة دفع في الحقيقة للتكليف، لا رفع (٤).

(١) نتيجة للمنفى في قوله: «لا من جهة...» لا للنفي.

(٢) لا معنى للاستمرار في الامور المتعاقبة التي يتخللها عدم، كالصلاة التي يرتفع وجوبها بخروج الوقت.

نعم قد يتجه الاستمرار بلحاظ القضية الحقيقية الكلية الراجعة إلى القضية التعليقية، فينبى الاستصحاب على ما سبق.

(٣) (إن) هنا وصلية، وهو اشارة إلى ما ذكرناه من عدم قابلية المورد للاستمرار لتخلل عدم بخروج الوقت.

(٤) هذا بالإضافة إلى التكليف التنجيزي الحقيقي الناشئ من الملاك، اما بالإضافة إلى التكليف الكلي الصوري، التعليقي المستفاد من القضية الحقيقية الملقاة

ونظير ذلك (١) - في غير الأحكام الشرعية - ما سيجيء: من إجراء الاستصحاب في مثل الكرية وعدمها (٢)، وفي الأمور التدرجية المتجددة شيئاً فشيئاً (٣)، وفي مثل وجوب الناقص بعد تعذر بعض الأجزاء فيما لا يكون الموضوع فيه باقياً إلا بالمساحة العرفية (٤)، كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

عند بيان التكليف فهو رفع لا دفع.

والظاهر أن إطلاق النسخ والرفع على ملاحظته لا ملاحظة التكليف الحقيقي التجيزي، ولا على التسامح العرفي، ولذا يصدق مع وحدة الواقعة المجعولة حقيقة، بل يصدق على النسخ قبل مجي وقت العمل، مع عدم جعل حكم حقيقي أصلاً. وقد أطلنا الكلام في توضيح ذلك في مبحث استصحاب أحكام الشرايع السابقة من شرح الكفاية.

ولعله يأتي فيه بعض الكلام في التنبيه التاسع من تنبيهات الاستصحاب.

(١) يعني في الابتداء على التسامح العرفي.

(٢) تقدم منا امتناع الاستصحاب في الكرية وعدمها، لما ذكرناه هنا من

الوجه.

(٣) كالزمان والحركة والكلام. لكن الظاهر عدم ابتداء الاستصحاب فيها

على التسامح العرفي، بل هو مبني على الرجوع للعرف في تحديد الموضوع، الذي عرفت أنه لا بأس به.

(٤) الظاهر امتناع الاستصحاب في مثل ذلك، لما ذكرناه هنا، وقد سبق

التعرض له في التنبيه الثاني من تنبيهات مسألة الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين، ويأتي في التنبيه الحادي عشر من تنبيهات الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

[حجة القول الثامن]

التفصيل بين ما
ثبت بالإجماع
وغيره ونسبته
إلى الغزالي

حجة القول الثامن (١) وجوابها يظهر بعد بيانه وتوضيح القول فيه. فنقول:

قد نسب جماعة إلى الغزالي القول بحجية الاستصحاب وإنكارها في استصحاب حال الإجماع، وظاهر ذلك كونه مفصلاً في المسألة.

وقد ذكر في النهاية مسألة الاستصحاب، ونسب إلى جماعة منهم الغزالي حجيته، ثم أطال الكلام في أدلة النافين والمثبتين، ثم ذكر عنواناً آخر لاستصحاب حال الإجماع، ومثل له بالتميم إذا رأى الماء في أثناء الصلاة، وبالحارج من غير السيلين من المتطهر، ونسب إلى الأكثر ومنهم الغزالي عدم حجيته.

ظاهر كلام
الغزالي إنكار
الاستصحاب
مطلقاً

إلا أن الذي يظهر بالتدبر في كلامه المحكي في النهاية: هو إنكار الاستصحاب المتنازع فيه رأساً وإن ثبت المستصحب بغير الإجماع من الأدلة المختصة دلالتها بالحال الأول المعلوم انتفاؤها في الحال الثاني، فإنه قد يعبر عن جميع ذلك باستصحاب حال الإجماع، كما ستعرف في كلام

(١) وهو التفصيل بين ما إذا كان ثبوت المستصحب في الزمان الأول بالإجماع وما إذا كان ثبوته بغيره، فيجري الاستصحاب في الثاني دون الأول.

الشهيد عليه السلام، وإنما المسلم عنده (١) استصحاب عموم النص أو إطلاقه الخارج عن محل النزاع، بل عن حقيقة الاستصحاب حقيقة.

فمنشأ نسبة التفصيل لإطلاق الغزالي الاستصحاب على استصحاب عموم النص أو إطلاقه، وتخصيص عنوان ما أنكره باستصحاب حال الإجماع، وإن صرح في أثناء كلامه بإلحاق غيره - مما يشبهه في اختصاص مدلوله بالحالة الأولى - به في منع جريان الاستصحاب فيما ثبت.

قال في الذكرى - بعد تقسيم حكم العقل الغير المتوقف على الخطاب إلى خمسة أقسام: ما يستقل به العقل كحسن العدل، والتمسك بأصل البراءة، وعدم الدليل دليل العدم، والأخذ بالأقل عند فقد دليل على الأكثر - :

الخامس: أصالة بقاء ما كان، ويسمى استصحاب حال الشرع وحال الإجماع في محل الخلاف (٢). مثاله: المتيّم... الخ، واختلف الأصحاب في حجيته، وهو مقرر في الأصول. انتهى.

ونحوه ما حكى عن الشهيد الثاني في مسألة أن الخارج من غير السبيلين ناقض أم لا؟ وفي مسألة المتيّم... الخ، وصاحب الحدايق في الدرر النجفية، بل استظهر هذا (٣) من كل من مثل محل النزاع بمسألة

(١) يعني: عند الغزالي.

(٢) متعلق بقوله: «استصحاب...».

(٣) يعني: أن المراد من استصحاب حال الإجماع ما يعم استصحاب حال غيره من الأدلة. أو أن الإنكار يعمم جميع الأقسام، ولا يختص بحال الإجماع.

المتيمم، كالمعتبر والمعالم وغيرهما.

ولابد من نقل عبارة الغزالي - المحكية في النهاية - حتى يتضح حقيقة الحال.

كلام الغزالي

قال الغزالي - على ما حكاه في النهاية - :

المستصحب إن أقر بأنه لم يقم دليلاً في المسألة، بل قال: أنا نافٍ ولا دليل على النافي، فسيأتي بيان وجوب الدليل على النافي، وإن ظن إقامة الدليل فقد أخطأ، فإننا نقول: إنما يستدام الحكم الذي دل الدليل على دوامه، وهو (١) إن كان لفظ الشارع فلا بد من بيانه، فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج من غير السيلين لا عند وجوده. وإن دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود معاً كان ذلك تمسكاً بالعموم، فيجب إظهار دليل التخصيص.

وإن كان بالإجماع فالإجماع إنما انعقد على دوام الصلاة عند العدم دون الوجود (٢)، ولو كان الإجماع شاملاً حال الوجود كان المخالف خارقاً للإجماع، كما أن المخالف في انقطاع الصلاة عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارق للإجماع، لأن الإجماع لم ينعقد مشروطاً بعدم الهبوب وانعقد مشروطاً بعدم الخروج وعدم الماء، فإذا وجد فلا إجماع، فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه لعله جامعة (٣)، فأما أن

(١) يعني: الدليل الدال على النفي.

(٢) يعني: دون وجود الخروج من غير السيلين.

(٣) وهي عموم الاجماع لحال العدم. أو أن المراد بالعلة هي العلة المصححة

يستصحب الإجماع عند انتفاء الإجماع فهو محال. وهذا كما أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط عدم دليل السمع، فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع، فكذا هنا انعقد الإجماع بشرط العدم، فانتفى الإجماع عند الوجود.

وهذه دقيقة: وهو أن كل دليل يضاده نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف، والإجماع يضاده نفس الخلاف، إذ لا إجماع مع الخلاف، بخلاف العموم والنص ودليل العقل، فإن الخلاف لا يضاده (١)، فإن المخالف مقر بأن العموم بصيغته شامل لمحل الخلاف، فإن قوله عليه وآله الصلاة والسلام: «لا صيام لمن لا يبيت الصيام من الليل» شامل بصيغته صوم رمضان، مع خلاف الخصم فيه، فيقول: «اسلم شمول الصيغة، لكني اخصه بدليل» فعليه الدليل.

وهنا، هذا المخالف لا يسلم شمول الإجماع لمحل الخلاف، لاستحالة الإجماع مع الخلاف، ولا يستحيل عدم شمول الصيغة مع الخلاف. فهذه دقيقة يجب التنبيه لها.

ثم قال: فإن قيل: الإجماع يحرم الخلاف، فكيف يرتفع بالخلاف؟ وأجاب: بأن هذا الخلاف غير محرم بالإجماع، ولم يكن المخالف خارقاً للإجماع، لأن الإجماع إنما انعقد على حالة العدم، لا على حالة الوجود، فمن ألحق الوجود بالعدم فعليه الدليل.

للقياس وحيثئذ فيكون التمسك بالقياس لا بالإجماع ولا بالاستصحاب.

(١) يعني: فيمكن الرجوع إليه مع الخلاف لو فرض تامة شروط العمل به.

لا يقال: دليل صحة الشروع (١) دال على الدوام إلى أن يقوم دليل على الانقطاع.

لأننا نقول: ذلك الدليل (٢) ليس هو الإجماع، لأنه مشروط بالعدم، فلا يكون دليلاً عند عدمه، وإن كان نصاً فينبه حتى ننظر هل يتناول حال الوجود أم لا؟

لا يقال: لم ينكروا على من يقول: الأصل أن ما ثبت دام إلى وجود قاطع، فلا (٣) يحتاج الدوام إلى دليل في نفسه، بل الثبوت هو المحتاج، كما إذا ثبت موت زيد أو بناء دار كان دوامه (٤) بنفسه لا بسبب.

لأننا نقول: هذا وهم باطل، لأن كل ما ثبت يجوز دوامه وعدمه، فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت. ولولا دليل العادة على أن الميت لا يحيى والدار لا ينهدم إلا بهادم أو طول الزمان، لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته، كما لو أخبرنا عن قعود الأمير وأكله ودخوله الدار، ولم يدل العادة على دوام هذه الأحوال، فإننا لا نقضي بدوامها. وكذا خبر الشارع عن دوام الصلاة مع عدم الماء ليس خبراً عن دوامها مع وجوده، فيفتقر في دوامها إلى دليل آخر، انتهى.

(١) يعني: في الصلاة مع التيمم.

(٢) يعني: الدال على صحة الشروع المدعى دلالاته على الدوام.

(٣) تفریع على قوله: «لم ينكروا على من يقول...» وليس هو داخلاً في مقول

القول.

(٤) يعني: دوام ما ثبت، وهي جملة مستأنفة.

ولا يخفى أن كثيراً من كلماته - خصوصاً قوله أخيراً: «خبر الشارع عن دوامها» - صريح في أن هذا الحكم غير مختص بالإجماع، بل يشمل كل دليل يدل على قضية مهملة من حيث الزمان بحيث يقطع بانحصار مدلوله الفعلي في الزمان الأول.

والعجب من شارح المختصر، حيث إنه نسب القول بحجية الاستصحاب إلى جماعة منهم الغزالي، ثم قال:

ولا فرق عند من يرى صحة الاستدلال به بين أن يكون الثابت به نفيّاً أصليّاً، كما يقال فيما اختلف كونه نصاباً: لم يكن الزكاة واجبة عليه والأصل بقاءه، أو حكماً شرعياً، مثل قول الشافعي في الخارج من غير السبيلين: إنه كان قبل خروج الخارج منه متطهراً إجماعاً، والأصل البقاء حتى يثبت معارض، والأصل عدمه، انتهى.

ولا يخفى: أن المثال الثاني، مما نسب إلى الغزالي إنكار الاستصحاب فيه، كما عرفت من النهاية ومن عبارته المحكية فيها.

ثم إن السيد صدر الدين جمع في شرح الوافية بين قولي الغزالي: تارة: بأن قوله بحجية الاستصحاب ليس مبنياً على ما جعله القوم دليلاً من حصول الظن، بل هو مبني على دلالة الروايات عليها، والروايات لا تدل على حجية استصحاب حال الإجماع.

وأخرى: بأن غرضه من دلالة الدليل على الدوام، كونه بحيث لو علم أو ظن وجود المدلول في الزمان الثاني أو الحالة الثانية لأجل موجب لكان حمل الدليل على الدوام ممكناً، والإجماع ليس كذلك، لأنه يضاد

نسبة شارح
المختصر
القول بحجية
الاستصحاب
مطلقاً إلى الغزالي

كلام السيد
صدر في الجمع
بين قولي الغزالي

الخلاف، فكيف يدل على كون المختلف فيه مجمعاً عليه؟ كما يرشد إليه قوله: «والإجماع يضاده نفس الخلاف، إذ لا إجماع مع الخلاف، بخلاف النص والعموم ودليل العقل، فإن الخلاف لا يضاده». ويكون غرضه من قوله: «فلا بد لدوامه من سبب» الرد على من ادعى أن علة الدوام هو مجرد تحقق الشيء في الواقع، وأن الإذعان به يحصل من مجرد العلم بالتحقق، فرد عليه: بأنه ليس الأمر كذلك، وأن الإذعان والظن بالبقاء لا بد له من أمر أيضاً، كعادة أو أمانة أو غيرها، انتهى.

المناقشة فيما أفاده السيد الصدر

أقول: أما الوجه الأول، فهو كما ترى، فإن التمسك بالروايات ليس له أثر في كلام الخاصة الذين هم الأصل في تدوينها في كتبهم، فضلاً عن العامة.

وأما الوجه الثاني (١)، ففيه: أن منشأ العجب من تناقض قوله (٢)، حيث إن ما ذكره في استصحاب حال الإجماع - من اختصاص دليل الحكم بالحالة الأولى - بعينه موجود في بعض صور استصحاب حال غير الإجماع (٣)، فإنه إذا ورد النص على وجه يكون ساكناً بالنسبة إلى ما بعد الحالة الأولى، كما إذا ورد أن الماء ينجس بالتغير، مع فرض عدم إشعار فيه

(١) وهو كون المراد من دلالة الدليل على الدوام إمكان حمل دليل الثبوت على ما يعم البقاء وإن لم تكن دلالته ثابتة.

(٢) يعني: قولي الغزالي المنسوين إليه، وهما القول بعدم حجية الاستصحاب حال الإجماع، والقول بحجية غيره من أقسام الاستصحاب. ولا يخفى أن مراد المصنف رحمته من تناقض القولين تنافي دليلهما، وإلا فلا تناقض بينهما وانفسهما.

(٣) إذ قد يقطع بسكون الدليل عن الحال الثاني.

بحكم ما بعد زوال التغير، فإن (١) وجود هذا الدليل - بوصف كونه دليلاً - مقطوع العدم في الحالة الثانية، كما في الإجماع (٢).

وأما قوله: «و غرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم أو ظن بوجود المدلول في الآن الثاني... إلى آخر ما ذكره».

ففيه: أنه إذا علم لدليل أو ظن لأمانة، بوجود مضمون هذا الدليل الساكت - أعني النجاسة (٣) في المثال المذكور - فإمكان حمل هذا الدليل على الدوام:

إن أريد به إمكان كونه دليلاً على الدوام، فهو ممنوع، لامتناع دلالاته على ذلك، لأن دلالة اللفظ لا بد له من سبب واقتضاء، والمفروض عدمه (٤).

(١) جواب الشرط في قوله: «فإنه إذا ورد النص...».

(٢) لا يبعد أن يكون مراد الصدر من إمكان حمل الدليل على الدوام، هو إمكانه بحسب المراد الواقعي منه، لا مقام الدلالة والحجية، وعليه يفترق الإجماع عن غيره من الأدلة مثل الأدلة اللفظية المجملة.

نعم دليل العقل كالإجماع في ذلك فالأولى الإبراد عليه بان العبرة في حجية الدليل بمقام الظهور والدلالة، لا بحسب المراد الواقعي، فلا أثر لاحتماله، وسيأتي من المصنف رحمته الإشارة إلى ذلك.

(٣) بيان لمضمون الدليل.

(٤) وإلا لم يكن الدليل مجملاً، وكان بنفسه دالاً على البقاء بلا حاجة إلى

الاستصحاب.

وإن أريد إمكان كونه مراداً في الواقع (١) من الدليل وإن لم يكن الدليل مفيداً له، ففيه - مع اختصاص منعه (٢) بالإجماع عند العامة، الذي هو نفس مستند الحكم، لا كاشف عن مستنده (٣) الراجع إلى النص (٤)، وجريان (٥) مثله في المستصحب الثابت بالفعل أو التقرير، فإنه لو ثبت دوام الحكم لم يمكن حمل الدليل على الدوام (٦) - : أن هذا المقدار من

(١) عرفت أن هذا هو المراد.

(٢) يعني: منع كون المراد من الدليل في الواقع هو الدوام.

(٣) هذا بيان لوجه جريان ما ذكر في الاجماع عند العامة دون غيرهم وحاصله: أن الإجماع لما كان عند العامة هو المستند للحكم والدليل عليه، فلا يمكن فرض عموم المراد من الدليل مع فرض اختصاص الاجماع بالحال السابق. أما الخاصة فحيث كان الاجماع عندهم كاشفاً عن الدليل وهو رأي المعصوم عليه السلام يمكن فرض عموم المراد من الدليل وان فرض اختصاص الاجماع بالحال السابق. فلاحظ.

(٤) الاجماع لا يكشف عن النص - الذي هو بالاصطلاح الدليل اللفظي -

بل عن رأي المعصوم عليه السلام كما ذكرنا.

(٥) عطف على قوله: «اختصاص...» وهو بيان لوجه آخر في الإشكال

وحاصله: أن الوجه المذكور لا يختص بالاجماع بل يجري في بعض الأدلة الاخر.

(٦) إذ لا معنى لعموم الفعل أو التقرير لغير موردتهما. إلا أن يدعى كون

الفعل والتقرير في المورد الخاص واردين بقصد بيان الحكم الكلي العام المستمر. فتأمل.

فالأولى التمثيل بدليل العقل، فإنه لا معنى لعموم المراد منه قطعاً مع فرض

اختصاصه بالحال السابق. فلاحظ.

الفرق لا يؤثر فيما ذكره الغزالي في نفي استصحاب حال الإجماع، لأن مناط نفيه لذلك - كما عرفت من تمثيله بموت زيد وبناء داره (١) - احتياج الحكم في الزمان الثاني إلى دليل أو أمانة (٢).

هذا، وعلى كل حال، فلو فرض كون الغزالي مفصلاً في المسألة بين ثبوت المستصحب بالإجماع وثبوته لغيره، فيظهر رده مما ظهر من تضاعيف ما تقدم: من أن أدلة الإثبات لا يفرق فيها بين الإجماع وغيره، خصوصاً ما كان نظير (٣) الإجماع في السكوت عن حكم الحالة الثانية، خصوصاً (٤) إذا علم عدم إرادة الدوام منه في الواقع كالفعل والتقرير، وأدلة النفي (٥) كذلك لا يفرق فيها بينهما أيضاً.

وقد يفرق بينهما: بأن الموضوع في النص مبين يمكن العلم بتحقيقه وعدم تحقيقه في الآن اللاحق، كما إذا قال: «الماء إذا تغير نجس»، فإن الماء موضوع والتغير قيد للنجاسة، فإذا زال التغير أمكن استصحاب النجاسة للماء.

(١) حيث جعل الحكم بالبقاء فيها مستنداً إلى دليل العادة.

(٢) يعني: حجة معتبرة، ولا حجة في المقام لما عرفت من انه لا أثر للمراد الواقعي في ذلك ما لم يصل إلى مقام الظهور والدلالة الكلاميين.

(٣) الأدلة مختصة بهذا ولا تعم غيره، إذ ما كان ناظراً للحالة اللاحقة يكون هو المتبع فيها نفيًا أو إثباتاً بلا إشكال ولا أثر لأدلة الاستصحاب.

(٤) كانه لما سبق من شبهة السيد الصدر في توجيه كلام الغزالي.

(٥) يعني: نفي حجية الاستصحاب.

وإذا قال: «الماء المتغير نجس»، فظاهره ثبوت النجاسة للماء المتلبس بالتغير، فإذا زال التغير لم يمكن الاستصحاب، لأن الموضوع هو المتلبس بالتغير وهو غير موجود، كما إذا قال: «الكلب نجس»، فإنه لا يمكن استصحاب النجاسة بعد استحالته ملحاً.

فإذا فرضنا انعقاد الإجماع على نجاسة الماء المتصف بالتغير، فالإجماع أمر لبي ليس فيه تعرض لبيان كون الماء موضوعاً والتغير قيداً للنجاسة، أو أن الموضوع هو المتلبس بوصف التغير.

وكذلك إذا انعقد الإجماع على جواز تقليد المجتهد في حال حياته ثم مات، فإنه لا يتعين الموضوع (١) حتى يحرز عند إرادة الاستصحاب. لكن هذا الكلام جارٍ في جميع الأدلة الغير اللفظية (٢).

مع ان ما سيجيء وتقدم - من أن تعيين الموضوع في الاستصحاب بالعرف (٣) لا بالمداقة ولا بمراجعة الأدلة الشرعية - يكفي (٤) في دفع الفرق المذكور، فتراهم يحرون الاستصحاب فيما لا يساعد دليل المستصحب على بقاء الموضوع فيه في الزمان اللاحق، كما سيجيء في مسألة اشتراط بقاء الموضوع إن شاء الله.

(١) لتردده بين ان يكون الموت قيداً في الموضوع وشرطاً في الحكم.

(٢) بل حتى في الأدلة اللفظية إذا فرض إجمالها من حيث الموضوع.

(٣) أشرنا عند الكلام في شبهة امتناع جريان الاستصحاب في

الأحكام التكليفية إلى الضابط في ذلك.

(٤) خبر (أن) في قوله: «مع أن ما سيجيء...».

حجة القول التاسع

وهو التفصيل بين ما ثبت استمرار المستصحب واحتياجه في الارتفاع إلى الرفع، وبين غيره: ما يظهر من آخر كلام المحقق في المعارج - كما تقدم في نقل الأقوال - حيث قال:

والذي نختاره أن ننظر في دليل ذلك الحكم، فإن كان يقتضيه مطلقاً وجب الحكم باستمرار الحكم، كعقد النكاح فإنه يوجب حل الوطاء مطلقاً، فإذا وجد الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، فالمستدل على أن الطلاق لا يقع بها لو قال: «حل الوطاء ثابت قبل النطق بها فكذا بعده» كان صحيحاً، فإن المقتضي للتحليل - وهو العقد - اقتضاه مطلقاً، ولا يعلم أن الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء، فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي.

التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع

ما استدل به في المعارج على هذا القول

لا يقال: إن المقتضي هو العقد، ولم يثبت أنه باق.

لأننا نقول: وقوع العقد اقتضى حل الوطاء لا مقيداً (١)، فيلزم دوام

(١) يعني: أن حل الوطاء بنحو الدوام مستند إلى وقوع العقد لا إلى دوامه. لكن لا يخفى أنه لا معنى لدوام العقد إلا دوام أثره وهو الزوجية، ومن الظاهر أن دوام حل الوطاء مستند إلى دوام الزوجية، لا إلى مجرد حدوثها.

الحل، نظراً إلى وقوع المقتضي، لا دوامه، فيجب أن يثبت الحل حتى يثبت الرافع. فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه لم يكن ذلك عملاً بغير دليل، وإن كان يريد أمراً آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه، انتهى.

وحاصل هذا الاستدلال يرجع إلى كفاية وجود المقتضي وعدم العلم بالرافع لوجود المقتضي.

المناقشة في
الدليل المذكور

وفيه: أن الحكم بوجود الشيء لا يكون إلا مع العلم بوجود علته التامة التي من أجزائها عدم الرافع، فعدم العلم به (١) يوجب عدم العلم بتحقيق العلة التامة، إلا أن يثبت التعبد من الشارع بالحكم بالعدم عند عدم العلم به، وهو عين الكلام في اعتبار الاستصحاب.

الأولى في
الاستدلال
على هذا القول

والأولى الاستدلال له بما استظهرناه من الروايات السابقة - بعد نقلها - : من أن النقض رفع الأمر المستمر في نفسه وقطع الشيء المتصل كذلك (٢)، فلا بد أن يكون متعلقه ما يكون له استمرار واتصال، وليس ذلك نفس اليقين، لانتقاضه بغير اختيار المكلف، فلا يقع في حيز التحريم، ولا أحكام اليقين من حيث هو وصف من الأوصاف، لارتفاعها بارتفاعه

فالأولى أن يقال: إن دوام الزوجية مستند إلى حدوث العقد، لان الزوجية من شأنها أن تبقى بنفسها بسبب حدوث ما يقتضي حدوثها، ولا ترتفع إلا برفع، فالاستصحاب إنما يجري في الزوجية التي يكون حل الوطاء من آثارها، لا في حل الوطاء ابتداءً. فلاحظ.

(١) يعني: بعدم الرافع.

(٢) تقدم منه ومنا تفصيل الكلام في ذلك في تحقيق مفاد الأخبار. فراجع.

قطعاً، بل المراد به - بدلالة الاقتضاء - الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين، لأن نقض اليقين بعد ارتفاعه لا يعقل له معنى سوى هذا، فحينئذٍ لا بد أن يكون أحكام المتيقن بنفسه مما يكون مستمراً لولا الناقض (١).

هذا، ولكن لا بد من التأمل في أن هذا المعنى جارٍ في المستصحب العدمي أم لا (٢)؟ ولا يبعد تحقيقه، فتأمل.

ثم إن نسبة القول المذكور إلى المحقق عليه السلام مبني على أن يراد من دليل الحكم في كلامه - بقرينة تمثيله بعقد النكاح في المثال المذكور - هو المقتضي (٣)، وعلى أن يكون حكم الشك في وجود الرافع حكم الشك في رافعية الشيء (٤)، إما لدلالة دليله المذكور على

مبنى نسبة هذا القول إلى المحقق

(١) هذا يقتضي اعتبار وجود المقتضي للأحكام، لا لنفس المتيقن، كما هو مختاره عليه السلام فتأمل.

(٢) وجه التوقف أن الإعدام لا مقتضي لها ولا رافع، وإنما هي تابعة لعدم تحقق العلة التامة للوجود، وإطلاق العلة على ذلك مبني على التوسع، كما أشار إليه بعض أعظم المحشين، وقد تقدم منا بعض الكلام في ذلك في آخر الكلام في مفاد الأخبار. فراجع وتأمل جيداً.

(٣) إشارة إلى ما سبق في تقسيمات الاستصحاب من احتمال حمل مراد المحقق عليه السلام من المقتضي على الدليل، لا العلة.

وحينئذٍ فيكون التمسك للبقاء في الزمان الثاني بالدليل لا بالاستصحاب، ويكون المحقق عليه السلام من المنكرين للاستصحاب، كما سبق عن صاحب المعالم.

(٤) فإن المحقق عليه السلام مثل للاستصحاب بالشك في ارتفاع النكاح ببعض الالفاظ وهو من موارد الشك في رافعية الوجود، ولم يتعرض للشك في وجود الرافع المعلوم الرافعية، فلا بد في التعميم إثبات كلامه من معمم.

ذلك (١)، وإما لعدم القول بالإثبات في الشك في رافعيته والإنكار في الشك في وجود الرافع، وإن كان العكس موجوداً، كما سيحيى من المحقق السبزواري.

لكن في كلا الوجهين نظر (٢):

أما الأول، فلإمكان الفرق في الدليل الذي ذكره، لأن مرجع ما ذكره في الاستدلال إلى جعل المقتضي والرافع من قبيل العام والمخصص (٣)،

المناقشة في
المبنى المذكور

اللهم إلا أن يقال: كلام المحقق عليه السلام مختص باستصحاب نفس الأمر الوجودي الذي أحرز مقتضيه كالنكاح، وهو مختص بما إذا شك في رافعية شيء له أما مع الشك في وجود معلوم الرافعية كالطلاق بالالفاظ المتعلقة عليها فلا مجال للرجوع إلى استصحاب نفس الأمر الوجودي، بل لا بد من الرجوع إلى استصحاب عدم وجود الرافع المذكور الحاكم على استصحاب نفس الأمر الوجودي لكونه سبباً له، فلا موجب لتعميم مراد المحقق عليه السلام.

(١) كأنه لان ظاهر دليله أن المعيار في الحكم بالبقاء هو إحراز المقتضي، وانه لا يرفع اليد عنه إلا بإحراز ما يمنع عنه ويرفعه، ولا يفرق في ذلك بين الشك في رافعية الوجود والشك في وجود الرافع.

(٢) يعني: وجهي التسوية بين الشك في وجود الرافع والشك في رافعية الوجود.

(٣) محصله: أن المقتضي نظير العام والمانع نظير المخصص فالشك في رافعية الوجود نظير الشك في التخصيص والشك في وجود الرافع نظير الشك في وجود عنوان الخاص بعد الفراغ عن التخصيص به، فكما لا يتوقف عن العمل بالعام في الشك في التخصيص كذلك لا يتوقف عن الجريان على مقتضى الحالة السابقة في نظيره، وكما يتوقف عن العمل بالعام في الشك في وجود عنوان المخصص بعد

فإذا ثبت عموم المقتضي (١) - وهو عقد النكاح - لحل الوطاء في جميع الأوقات، فلا يجوز رفع اليد عنه بالألفاظ التي وقع الشك في كونها مزيله لقيود النكاح، إذ من المعلوم أن العموم لا يرفع اليد عنه بمجرد الشك في التخصيص.

أما لو ثبت تخصيص العام - وهو المقتضي لحل الوطاء، أعني عقد النكاح - بمخصص - وهو اللفظ الذي اتفق على كونه مزيلاً لقيود النكاح - فإذا شك في تحققه وعدمه فيمكن منع التمسك بالعموم حينئذٍ، إذ الشك ليس في طرو المخصص على العام (٢)، بل في وجود ما خصص العام به يقينا، فيحتاج إثبات عدمه المتمم للتمسك بالعام إلى إجراء الاستصحاب (٣)،

الفرغ عن التخصيص به كذلك يتوقف عن الجري على مقتضى الحالة السابقة في نظيره.

لكن ما ذكره رحمته من تنظير المقتضي بالعام والمانع بالمخصص مما لا يتضح وجهه، ولم يتضح من كلام المحقق ما يؤيده.

(١) لا يخفى ان المقتضي ليس من سنخ العموم، إلا أن يراد مجرد تنظيره به كما ذكرنا.

(٢) ليرجع إلى أصالة العموم.

(٣) يعني: في نفس عنوان المخصص بنحو الاستصحاب الموضوعي، فإذا فرض تخصيص وجوب اكرام العلماء بمن عدا الفاسق وشك في فسق زيد فلا مجال للرجوع إلى حكم العام فيه إلا بعد الرجوع إلى استصحاب عدم فسقه، وهو استصحاب موضوعي، لا حكمي.

لكن عرفت أن المرجع مع الشك في وجود الراجع هو استصحاب عدمه أيضاً الحاكم على استصحاب نفس الأمر الوجودي المقتضى. فلاحظ.

بخلاف ما لو شك في أصل التخصيص، فإن العام يكفي لإثبات حكمه في مورد الشك.

وبالجملّة: فالفرق بينهما، أن الشك في الرافية - في ما نحن فيه - من قبيل الشك في تخصيص العام زائداً على ما علم تخصيصه، نظير ما إذا ثبت تخصيص العلماء في «أكرم العلماء» بمرتكي الكبائر، وشك في تخصيصه بمرتكب الصغائر، فإنه يجب التمسك بالعموم.

والشك (١) في وجود الرافع - فيما نحن فيه - شك في وجود ما خصص العام به يقيناً، نظير ما إذا علم تخصيصه بمرتكي الكبائر وشك في تحقق الارتكاب وعدمه في عالم، فإنه لولا إحراز عدم الارتكاب بأصالة العدم التي مرجعها إلى الاستصحاب المختلف فيه لم ينفع العام في إيجاب إكرام ذلك المشكوك.

توجيه نسبة هذا القول إلى المحقق

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إن مبنى كلام المحقق عليه السلام لما كان على وجود المقتضي حال الشك وكفاية ذلك في الحكم بالمقتضي، فلا فرق في كون الشك في وجود الرافع (٢) أو رافية الموجود.

والفرق بين الشك في الخروج والشك في تحقق الخارج في مثال العموم والخصوص، من جهة (٣) إحراز المقتضي للحكم بالعموم

(١) عطف على اسم (أن) في قوله: «أن الشك في الرافية فيما نحن فيه...».

(٢) لكن عرفت أن المرجع فيه استصحاب عدم الرافع، لا استصحاب نفس

الأمر الوجودي المتيقن سابقاً أعني الحكم المعلول.

(٣) خبر لقوله: «والفرق بين...».

ظاهراً (١) في المثال الأول - من جهة أصالة الحقيقة والعموم - وعدم إحرازه في المثال الثاني لعدم جريان ذلك الأصل (٢)، لا لإحراز المقتضي لنفس الحكم - وهو وجوب الإكرام - في الأول دون الثاني (٣)، فظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين المثالين.

وأما دعوى (٤) عدم الفصل بين الشكين على الوجه المذكور فهو مما لم يثبت.

نعم، يمكن أن يقال: إن المحقق عليه السلام لم يتعرض لحكم الشك في وجود الرفع (٥)، لأن ما كان من الشبهة الحكمية من هذا القبيل ليس إلا النسخ، وإجراء الاستصحاب فيه إجماعي بل ضروري، كما تقدم.

وأما الشبهة الموضوعية، فقد تقدم خروجها في كلام القدماء عن مسألة الاستصحاب المعدود في أدلة الأحكام، فالتكلم فيها إنما يقع تبعاً للشبهة الحكمية، ومن باب تمثيل جريان الاستصحاب في الأحكام وعدم جريانه بالاستصحاب في الموضوعات الخارجية، فترى المنكرين يمثلون

(١) وهو ظهور العام في العموم الذي هو حجة بمقتضى أصالة العموم.

(٢) فإن أصالة العموم لا تجري مع العلم بالتخصيص والشك في وجود عنوان المخصص.

(٣) والمراد بالمقتضي فيما نحن فيه هو المقتضي لنفس الحكم، لا مقتضى العموم.

(٤) إشارة إلى الوجه الثاني لتعميم كلام المحقق عليه السلام للشك في وجود الرفع.

(٥) لا يخفى أنه لم يتقدم من المحقق عليه السلام ما يقتضي اختصاص الكلام في الشك

في رافعية الوجود وعدم شموله للشك في الرفع، وغاية ما في الأمر أن مثاله مختص بالأول، ولا أهمية له بعد فرض عموم دليله، كما اعترف به المصنف عليه السلام.

بما إذا غبنا عن بلد في ساحل البحر لم يجر العادة ببقائه، فإنه لا يحكم ببقائه بمجرد احتماله، والمثبتين بما إذا غاب زيد عن أهله وماله فإنه يجرم التصرف فيها بمجرد احتمال الموت.

ثم إن ظاهر عبارة المحقق وإن أوهم اختصاص مورد كلامه بصورة دلالة المقتضي على تأييد الحكم، فلا يشمل ما لو كان الحكم موقتاً (١) - حتى جعل بعض هذا من وجوه الفرق بين قول المحقق والمختار، بعد ما ذكر وجوهاً آخر ضعيفة غير فارقة - لكن مقتضى دليله بتنقيح المناط فيه شموله لذلك (٢) إذا كان الشك في رافعية شيء للحكم قبل مجيء الوقت.

(١) يعني: إذا احتمل تحقق الرفع قبل مجيء الوقت، كما لو احتمل حصول ما يقتضي ارتفاع النكاح المنقطع قبل انتهاء مدته.

(٢) لعين ما ذكره المحقق عليه السلام من إحراز المقتضي وعدم جواز رفع اليد عنه إلا بدليل على الرفع.

حجة القول العاشر (١)

ما حكى عن المحقق السبزواري في الذخيرة، فإنه استدل على نجاسة الماء الكثير المطلق الذي سلب عنه الإطلاق - بممازجته مع المضاف النجس - بالاستصحاب (٢). ثم رده: بأن استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل، والإجماع إنما دل على النجاسة قبل الممازجة. ثم قال:

«لا يقال: قول أبي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة: «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً، ولكن تنقضه بيقين آخر» يدل على استمرار أحكام اليقين ما لم يثبت الرفع.

لأننا نقول: التحقيق أن الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين: إما أن يكون مستمراً - بمعنى أن له دليلاً دالاً على الاستمرار بظاهره (٣) - أم لا،

التفصيل بين الشك في وجود الغاية وعدمه

ما استدل به المحقق السبزواري على هذا القول

(١) وهو اختصاص حجية الاستصحاب بما إذا أحرز المقتضي وشك في وجود الغاية والرفع، دون ما إذا شك في كون شيء محقق الوجود غاية أو رافعاً.

(٢) كأن المراد به استصحاب نجاسة المضاف إلى ما بعد امتزاجه بالمطلق المقتضية لتنجس المطلق بالملاقاة بعد فرض خروجه عن الإطلاق.

(٣) ظاهره أن المراد بالاستمرار ليس هو وجود مقتضي الاستمرار، بل هو وجود دليل يقتضيه بظاهره، وهو خروج عن مورد الاستصحاب، إذ التمسك

وعلى الأول فالشك في رفعه يكون على أقسام».

ثم ذكر الشك في وجود الرافع، والشك في رافعية الشيء من جهة إجمال معنى ذلك الشيء (١)، والشك في كون الشيء مصداقاً للرافع المبين مفهوماً (٢)، والشك في كون الشيء رافعاً مستقلاً (٣). ثم قال:

«إن الخبر المذكور إنما يدل على النهي عن نقض اليقين بالشك، وذلك إنما يعقل في القسم الأول من تلك الأقسام الأربعة دون غيره، لأن في غيره لو نقض الحكم بوجود الأمر الذي شك في كونه رافعاً لم يكن النقض بالشك، بل إنما يحصل النقض باليقين بوجود ما شك في كونه رافعاً أو باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه، لا بالشك، فإن الشك (٤) في تلك الصور كان حاصلًا من قبل (٥) ولم يكن بسببه نقض، وإنما يعقل

للبقاء حينئذ في زمان الشك يكون بظهور الدليل لا بالأصل. إلا أن ينزل كلامه على إرادة المقتضي بقرائن آخر كقرنية التمثيل بالنجاسة. فلاحظ.

(١) كما لو شك في حدّ العصر المعتبر في التطهير الرافع للنجاسة التي ثبت المقتضي لها.

(٢) كما لو حرك زيد الثوب وشك في أنه طهره بتلك الحركة أو طواه، ولا فرق بينه وبين الشك في وجود الرافع-الذي هو القسم الأول-إلا في أن الشك في وجود الرافع لا يفرض معه وجود شيء محتمل للامرئين، بخلاف هذا القسم فإن المفروض فيه ذلك.

(٣) كما لو شك في ارتفاع الطهارة بالمذي.

(٤) وهو الشك في رافعية الموجود.

(٥) يعني: قبل زمان النقض، لأن الشك في كون المذي مثلاً رافعاً لا يتوقف على وجوده، بل يمكن فرض الشك في رافعيته بنحو القضية الحقيقية التي

النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعاً للحكم بسببه (١)، لأن الشيء إنما يستند إلى العلة التامة أو الجزء الأخير منها، فلا يكون في تلك الصور نقض اليقين بالشك (٢)، وإنما يكون ذلك في صورة خاصة (٣) دون غيرها». انتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: ظاهره تسليم صدق النقض في صورة الشك في استمرار الحكم فيما عدا القسم الأول أيضاً، وإنما المانع عدم صدق النقض بالشك فيها.

ويرد عليه:

أولاً: أن الشك واليقين قد يلاحظان بالنسبة إلى الطهارة (٤) مقيدة بكونها قبل حدوث ما يشك في كونه رافعاً، ومقيدة بكونها بعده، فيتعلق

المناقشة فيما أفاده المحقق السبزواري

موضوعها هي المذي. لكن يشكل ذلك في القسم الثالث، وهو الشك في كون شئ مصداقاً للرافع المبين مفهوماً، لوضوح أن موضوع الشك هو المصداق الخارجي الجزئي، فلا يعقل حدوث الشك إلا بعد وجود المصداق المذكور الذي هو زمان النقض. فلاحظ.

(١) الضمير يعود إلى اليقين بوجود الأمر المذكور، والجار والمجرور متعلق بالنقض في قوله: «وإنما يعقل النقض...».

(٢) لان الشك أسبق من زمان النقض، على ما سبق.

(٣) وهي صورة الشك في وجود الرافع.

(٤) يعني: بما هي موضوع كلي فرضي، فإنه هو القابل للتقييد، وأما الطهارة الشخصية الموجودة فعلاً فهي لا تقبل التقييد المذكور، بل هي ذات واحدة لا تختلف باختلاف الحالات.

اليقين بالأولى والشك بالثانية (١)، واليقين والشك بهذه الملاحظة يجتمعان في زمان واحد (٢) - سواء كان قبل حدوث ذلك الشيء أو بعده - فهذا الشك كان حاصلًا من قبل، كما أن اليقين باقٍ من بعد.

وقد يلاحظان بالنسبة إلى الطهارة المطلقة (٣)، وهما بهذا الاعتبار لا يجتمعان في زمان واحد، بل الشك متأخر عن اليقين.

ولا ريب أن المراد باليقين والشك في قوله ^{عائلاً} في صدر الصحيحة المذكورة: «لأنك كنت على يقين من طهارتك وشككت» وغيرها من أخبار الاستصحاب، هو اليقين والشك المتعلقان بشيء واحد - أعني الطهارة المطلقة (٤) - وحيثُ فالتنقض المنهي عنه هو نقض اليقين بالطهارة بهذا الشك المتأخر المتعلق بنفس ما تعلق به اليقين.

وأما وجود الشيء المشكوك الرافعية، فهو بوصف الشك في كونه رافعاً الحاصل (٥) من قبل سبب لهذا الشك (٦)، فإن كل شك لا بد له

(١) فيقال: الطهارة قبل وجود المذي مثلاً متيقنة، وبعده مشكوكة.

(٢) لعدم التضاد بينهما مع اختلافهما بالقيود.

(٣) يعني: ذات الطهارة الشخصية الواحدة مع اختلاف الزمان.

(٤) وهى الطهارة الشخصية الواحدة مع اختلاف الزمان، فالمراد أنه لا

ينبغي أن ترفع اليد عن اليقين السابق بالطهارة بالشك اللاحق بها.

(٥) نعت لقوله: «الشك في كونه رافعاً».

(٦) يعني: أن وجود مشكوك الرافعية المتيقن ليس هو الناقض لليقين السابق

بالطهارة، بل هو سبب للناقض، وهو الشك بالطهارة المقارن لزمان النقص، فليس الناقض - مع اليقين بوجود مشكوك الرافعية - إلا الشك المسبب عن اليقين، لا نفس

من سبب متيقن الوجود حتى الشك في وجود الرفع (١)، فوجود الشيء المشكوك في رافعيته جزء أخير للعلة التامة للشك (٢) المتأخر الناقض، لا للنقض.

وثانياً: أن رفع اليد (٣) عن أحكام اليقين عند الشك في بقاءه وارتفاعه لا يعقل إلا أن يكون مسبباً عن نفس الشك، لأن التوقف في الزمان اللاحق عن الحكم السابق أو العمل بالأصول المخالفة له لا يكون إلا لأجل الشك (٤)، غاية الأمر كون الشيء المشكوك كونه رافعاً منشأً

اليقين.

(١) فإنه قد يكون مسبباً عن طول المدة أو نحوه مما يتيقن بوجوده، وهذا لا ينافي كون النقض بالشك لا باليقين.

(٢) يعني: بالطهارة.

(٣) يعني: أن الناقض لليقين بشي، لا يعقل أن يكون أمراً غير الشك به بنفسه، وأما الشك بامر آخر فلا يعقل أن يكون ناقضاً له، إذ مع بقاء اليقين السابق لا بد من ترتيب آثاره لما سبق في مبحث القطع الطريقي.

نعم قد يكون الشك بامر آخر ناقضاً لليقين بموضوع الأثر من حيث كونه سبباً خارجاً للشك بنفس موضوع الأمر، إلا أن الناقض حينئذ ليس إلا الشك بموضوع الأثر، لا الشك بالأمر الآخر.

وعليه فيمتنع حمل النصوص على إرادة النهي عن النقض بالشك بامر آخر لا متناعه في نفسه مع قطع النظر عن النصوص، بل لا بد من حملها على النهي عن النقض بالشك بنفس موضوع الأثر وإن كان مسبباً عن أمر آخر كمشكوك الرافية في المقام. فلاحظ.

(٤) لما عرفت من عدم امكان رفع اليد عن اليقين بالشيء مادام موجوداً

للسك. والفرق (١) بين الوجهين: أن الأول ناظر إلى عدم الوقوع، والثاني إلى عدم الإمكان.

وثالثاً: سلمنا أن النقض في هذه الصور ليس بالشك، لكنه ليس نقضاً باليقين بالخلاف (٢)، ولا يخفى أن ظاهر ما ذكره في ذيل الصحيحة:

لحجية اليقين الذاتية.

(١) حاصل الفرق بين الوجهين: أن الأول ناظر إلى قصور الأدلة عن شمول الشك بأمر آخر غير موضوع اليقين. أما الثاني فهو ناظر إلى امتناع شمولها له مع قطع النظر عن قصور دلالتها.

(٢) لعل هذا الوجه مبتن على الوجه الأول وراجع إليه، لان الظاهر مما ذكر في الروايات من النهي عن النقض بالشك وحصر الناقض باليقين كون موضوع الشك المنهي عن النقض به واليقين الذي يسوغ النقض به واحداً، فإن فهم من الروايات عموم الشك للسك بامر غير المتيقن به سابقاً كان الأمر كذلك في اليقين، وإن فهم من الروايات اختصاص الشك بالشك في نفس ما يتقن به سابقاً - كما هو مقتضى الوجه الأول - تعين ذلك في اليقين أيضاً فلا يصلح عدّ هذا وجهاً آخر في قبال الأول.

اللهم إلا أن يقال: المراد بهذا الوجه ليس هو حصر الناقض باليقين بنفس الأمر المتيقن به سابقاً على خلاف اليقين السابق - ليبتني على ما ذكر في الوجه الأول - بل حصر الناقض باليقين المعاند لليقين السابق الذي لا يجتمع معه ولا يمكن معه ترتيب الأثر على اليقين السابق، ولو اختلف معه موضوعاً.

ومن الظاهر أن اليقين بوجود مشكوك الرافية لا يعاند اليقين السابق ولا يمتنع معه ترتيب الأثر عليه، وليس هو كاليقين بمعلوم الرافية مثلاً وإن كان الموضوع في كليهما مابيناً لموضوع اليقين السابق، فاختلف هذا الوجه عن الوجه الأول، لابتناء الوجه الأول على اعتبار اتحاد موضوع اليقين والشك، وابتناء هذا

«ولكن تنقضه بيقين آخر» حصر الناقض لليقين السابق باليقين بخلافه، وحرمة النقض بغيره - شكاً كان أم يقيناً بوجود ما شك في كونه رافعاً - ألا ترى أنه لو قيل في صورة الشك في وجود الرافع: إن النقض بما هو متيقن من سبب الشك (١) لا بنفسه، لا يسمع.

وبالجملية: فهذا القول ضعيف في الغاية، بل يمكن دعوى الإجماع المركب بل البسيط على خلافه (٢).

وقد يتوهم: أن مورد صحيحة زرارة الأولى مما أنكر المحقق المذكور الاستصحاب فيه، لأن السؤال فيها عن الخفقة والخفتين من نقضهما للوضوء (٣).

وفيه: ما لا يخفى، لأن حكم الخفقة والخفتين قد علم من قوله عليه السلام (٤): «قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن»، وإنما سئل فيها بعد

الوجه على اعتبار التنافر بين اليقينين بحيث لا يمكن مع الثاني ترتيب الأثر على الأول وإن اختلفا في الموضوع. فتأمل.

(١) فإن الشك في وجود الرافع قد يتسبب عن أمر متيقن كطول المدة، كما سبق.

(٢) لا مجال له مع عدم كون الاستصحاب في الأحكام إجماعياً.

اللهم إلا أن يكون مراد السبزواري رحمته الله المنع عنه حتى في الشبهات الموضوعية، إذ لا يبعد الإجماع على جريان الاستصحاب في بعض الصور التي منع جريانه فيها، كالشك في رافعية الموجود من جهة الشبهة الموضوعية مع عدم إجمال مفهوم الرافع وعدم احتمال كونه رافعاً مستقلاً.

(٣) بدعوى أن الشك في تحقق النوم بهما ناش عن إجمال مفهومه.

(٤) لا اشتماله على شرح مفهوم النوم الناقض، لقوله عليه السلام: «فإذا نامت العين

ذلك عن حكم ما إذا وجدت أمانة على النوم، مثل: تحريك شيء إلى جنبه وهو لا يعلم، فأجاب بعدم اعتبار ما عدا اليقين بقوله عليه السلام: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين... الخ».

نعم، يمكن أن يلزم المحقق المذكور - كما ذكرنا سابقا - بأن الشك في أصل النوم في مورد الرواية مسبب عن وجود ما يوجب الشك (١) في تحقق النوم، فالنقض به، لا بالشك، فتأمل.

والأذن فقد وجب الوضوء».

(١) وهو تحريك شيء إلى جنبه وهو لا يعلم، الذي هو أمر متيقن.

حجة القول الحادي عشر (١)

ما ذكره المحقق الخوانساري رحمته الله في شرح الدروس - قال عند قول الشهيد رحمته الله: «ويجزى ذو الجهات الثلاث» - ما لفظه:

التفصيل المتقدم مع زيادة الشك في مصداق الغاية

حجة القول بعدم الإجزاء: الروايات الواردة بالمسح بثلاثة أحجار - والحجر الواحد لا يسمى بذلك - واستصحاب حكم النجاسة حتى يعلم لها مطهر شرعي، وبدون الثلاثة لا يعلم المطهر الشرعي.

استدلال المحقق الخوانساري على هذا القول

وحسنة ابن المغيرة (٢) وموثقة ابن يعقوب (٣) لا يخرجان عن الأصل، لعدم صحة سندهما، خصوصاً مع معارضتهما بالروايات الواردة

(١) وهو اختصاص الاستصحاب بما إذا شك في تحقق الغاية والرافع، أو شك في كون شيء رافعاً أو غاية من جهة الشبهة الموضوعية لا المفهومية أو الحكمية.

(٢) وهي روايته عن أبي الحسن عليه السلام: «هل للاستنجاء حدّ قال عليه السلام: لا حتى ينقي ما تحته...» فإن مقتضى إطلاقها الاجتزاء بالحجر الواحد ذي الجهات الثلاث، بل بمسحة واحدة إذا أوجبت النقاء، بناءً على عدم اختصاصها بالاستنجاء بالماء، وإلا كانت أجنبية عما نحن فيه. وتام الكلام في محله.

(٣) وهي: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الوضوء الذي افترضه الله تعالى لمن جاء من الغائط أو بال. قال عليه السلام: يغسل ذكره ويذهب الغائط. ثم يتوضأ مرتين مرتين» بناءً على تمامية إطلاقها وعدم اختصاصها بالاستنجاء بالماء وتام الكلام في محله.

بالمسح بثلاثة أحجار .

وأصل البراءة - بعد ثبوت النجاسة ووجوب إزالتها - لا يبقى بحاله (١) .

إلى أن قال - بعد منع حجية الاستصحاب - :

اعلم أن القوم ذكروا أن الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه، وهو ينقسم إلى قسمين، باعتبار انقسام الحكم المأخوذ فيه إلى شرعي وغيره .

فالأول، مثل: ما إذا ثبت نجاسة ثوب أو بدن في زمان، فيقولون: بعد ذلك الزمان يجب الحكم بنجاسته إذا لم يحصل العلم برفعها .

والثاني، مثل: ما إذا ثبت رطوبة ثوب في زمان، ففي ما بعد ذلك الزمان يجب الحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف .

فذهب بعضهم إلى حجيته بقسميه، وذهب بعضهم إلى حجية القسم الأول . واستدل كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محلها، كلها قاصرة عن إفادة المرام، كما يظهر بالتأمل فيها . ولم نتعرض لذكرها هنا، بل نشير إلى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب، فنقول:

إن الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه أصلاً بكلا قسميه، إذ لا دليل عليه تماماً، لا عقلاً ولا نقلاً . نعم، الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر: وهو أن يكون دليل شرعي على أن الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت إلى زمان حدوث حال كذا أو وقت كذا - مثلاً - معين في الواقع، بلا اشتراطه

(١) بل يكون محكوماً للاستصحاب .

بشيء أصلاً (١)، فحينئذ إذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره إلى أن يعلم وجود ما جعل مزيلاً له (٢)، ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده.

والدليل على حجيته أمران:

الأول: أن هذا الحكم إما وضعي، أو اقتضائي، أو تخييري، ولما كان الأول عند التحقيق يرجع إليهما (٣) فينحصر في الأخيرين.

وعلى التقديرين فيثبت ما رمناه.

أما على الأول، فلأنه إذا كان أمر أو نهي بفعل إلى غاية معينة - مثلاً - فعند الشك في حدوث تلك الغاية، لو لم يمثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتنال والخروج عن العهدة، وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتنال، فلا بد من بقاء التكليف حال الشك أيضاً (٤)، وهو المطلوب.

(١) كأنه إشارة إلى ما لو كان مشروطاً بشيء من العلم، كما يأتي في أواخر كلامه.

(٢) لا يخفى أن المراد بالمزبل هنا ليس الرافع المقابل للمقتضي، بل الغاية التي قد تكون غاية لوجود المقتضي بحيث لا مقتضي معها. وهذا خلاف ما نسبه المصنف رحمته للمحقق المذكور. بل لعله خلاف ما سيحتج به المحقق المذكور لمختاره في وجه اختصاص الأخبار، فإنه يناسب ما إذا أحرز المقتضي وشك في الرافع. نعم دليله الأول يناسب العموم لمطلق ما إذا شك في تحقق الغاية. فتأمل جيداً.

(٣) هذا مبني على أن الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية.

(٤) هذا راجع إلى قاعدة ان الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

وأما على الثاني، فالأمر أظهر (١)، كما لا يخفى.

والثاني: ما ورد في الروايات: من أن «اليقين لا ينقض بالشك».

فإن قلت: هذا كما يدل على المعنى الذي ذكرته، كذلك يدل على المعنى الذي ذكره القوم، لأنه إذا حصل اليقين في زمان فلا ينبغي أن ينقض في زمان آخر بالشك، نظراً إلى الروايات، وهو بعينه ما ذكره.

قلت: الظاهر (٢) أن المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنه عند التعارض لا ينقض به، والمراد بالتعارض أن يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك. وفيما ذكره ليس كذلك، لأن اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا الشك، وهو ظاهر.

فإن قلت: هل الشك في كون الشيء مزيلاً للحكم مع العلم بوجوده (٣) كالشك في وجود المزيل أو لا؟

قلت: فيه تفصيل، لأنه إن ثبت بالدليل أن ذلك الحكم مستمر إلى

(١) كأن وجهه: أنه مع الشك في المزيل يشك في حدوث التكليف، والأصل البراءة. ولعل وجه الاظهرية مانبه له بعض أعظم المحشين عليه السلام من أن جريان البراءة حينئذ ليس محل كلام، بخلاف جريان الاشتغال في الأحكام الاقتضائية، فإنه محل الكلام، بل هو خلاف التحقيق في كثير من الموارد، كما سيأتي التعرض له من المصنف عليه السلام ومنا تبعاً له.

(٢) كأنه يشير إلى أن ظاهر النقض كون اليقين والشك متدافعان ومتنافيان وهذا إنما يصتور لو كان من شأن اليقين الاستمرار والبقاء، وهو مختص بصورة وجود المقتضي.

(٣) الذي هو عبارة أخرى عن اليقين بوجود مشكوك الرافية.

غاية معينة في الواقع، ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء، وشككنا في صدقها على شيء آخر (١)، فحينئذ لا ينقض اليقين بالشك.

وأما إذا لم يثبت ذلك، بل ثبت أن ذلك الحكم مستمر في الجملة، ومزيله الشيء الفلاني، وشككنا في أن الشيء الآخر أيضاً مزيله أم لا؟ فحينئذ لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره، إذ الدليل الأول (٢) غير جار فيه، لعدم ثبوت حكم العقل في مثل هذه الصورة، خصوصاً مع ورود بعض الروايات الدالة على عدم المؤاخذة بما لا يعلم. والدليل الثاني، الحق أنه لا يخلو عن إجمال، وغاية ما يسلم منها ثبوت الحكم في صورتين اللتين ذكرناهما (٣)، وإن كان فيه أيضاً بعض المناقشات، لكنه لا يخلو عن

(١) يعني: بنحو الشبهة الموضوعية، أما لو كان ناشئاً من إجمال مفهوم الرفع، فهو داخل في القسم الثاني الذي منع من جريان الاستصحاب فيه، بقرينة أنه ﷺ منع من جريان الاستصحاب في التمسح بالحجر الواحد ذي الشعب الثلاث، مع وضوح أنه لا يتم كونه رافعاً مستقلاً - كالمذي - بل يتم كونه داخلياً في الاستجمار، لا جمال أدلة رافعية التمسح بالاحجار والتمسح بها.

ولو لا ذلك لكان ظاهر هذا الكلام تخصيص المنع بما إذا احتتمل كون الشيء رافعاً مستقلاً كالمذي، وجريان الاستصحاب مع كون منشأ الشك إجمال مفهوم الرفع. فلاحظ.

(٢) يعني: من الدليلين الذين استدلت بهما على حجية الاستصحاب، وهما حكم العقل، والروايات.

(٣) وهما صورتا الشك في وجود الرفع، والشك في انطباق عنوان الرفع على الوجود من جهة الشبهة الموضوعية.

التأييد للدليل الأول (١)، فتأمل .

فإن قلت: الاستصحاب الذي يدعونه فيما نحن فيه وأنت منعته، الظاهر أنه من قبيل ما اعترفت به، لأن حكم النجاسة ثابت ما لم يحصل مطهر شرعي (٢) إجماعاً، وهنا لم يحصل الظن المعتبر شرعاً بوجود المطهر، لأن حسنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب ليستا حجة شرعية، خصوصاً مع معارضتهما بالروايات المتقدمة، فغاية الأمر حصول الشك بوجود المطهر، وهو لا ينقض اليقين.

قلت: كونه من قبيل الثاني ممنوع، إذ لا دليل على أن النجاسة باقية ما

(١) فيكون الدليل في الصورتين المذكورتين هو الوجه الأول، والوجه الثاني مؤيد له، لا دليل، لعدم خلوه عنده عن المناقشات.

(٢) فيكون المزيل هو عنوان المطهر الشرعي، الذي يشك في انطباقه على مثل الحجر ذي الجهات الثلاث، فيدخل المورد فيما اعترف بأنه بجريان الاستصحاب فيه، وليس الحجر ذي الجهات الثلاث مزيلاً مستقلاً في قبال المطهر الشرعي، حتى يكون من القسم الذي منع جريان الاستصحاب فيه.

هذا ولا يخفى اندفاع هذا الإشكال، لا بما سيذكره، بل لان عنوان المطهر ليس من العناوين الشرعية التي يرد عليها حكم الشارع بالازالة والرافعية، بل هو عنوان منتزع من حكم الشارع على شيء بأنه مزيل، فما هو المزيل شرعاً ليس هو عنوان المطهر، بل هو العنوان الذاتي للشيء كالتمسح بالاحجار الثلاثة والغسل ونحوهما.

وحينئذٍ فالشك في المقام ليس في كون التمسح بالحجر الواحد ذي الجهات الثلاث من مصاديق المزيل من جهة الشبهة الموضوعية ليجري فيه الاستصحاب باعتباره. فلاحظ.

لم يحصل مطهر شرعي، وما ذكر من الإجماع غير معلوم، لأن غاية ما أجمعوا عليه أن التغوط إذا حصل لا يصح الصلاة بدون الماء والتمسح رأساً - لا بالثلاثة ولا بشعب الحجر الواحد - فهذا الإجماع لا يستلزم الإجماع على ثبوت حكم النجاسة حتى يحدث شيء معين (١) في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهراً، فلا يكون من قبيل ما ذكرنا.

فإن قلت: هب أنه ليس داخلاً تحت الاستصحاب المذكور، لكن نقول: قد ثبت بالإجماع وجوب شيء على المتغوط في الواقع، وهو مردد بين أن يكون المسح بثلاثة أحجار أو الأعم منه ومن المسح بجهات حجر واحد، فما لم يأت بالأول لم يحصل اليقين بالامتثال والخروج عن العهدة، فيكون الإتيان به واجباً.

قلت: نمنع الإجماع على وجوب شيء معين في الواقع مبهم في نظر المكلف، بحيث لو لم يأت بذلك الشيء المعين لاستحق العقاب، بل الإجماع على أن ترك الأمرين معاً سبب لاستحقاق العقاب، فيجب أن لا يتركهما.

والحاصل: أنه إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شيء معين - مثلاً - معلوم عندنا، أو ثبوت حكم إلى غاية معينة عندنا، فلا بد من الحكم بلزوم

(١) ظاهره التشكيك في كون النجاسة مما من شأنه البقاء لو لا الرفع، وهو غريب جداً. نعم قد يتوجه بناءً على عدم كون النجاسة من الأحكام الوضعية المجعولة، بل هو منتزع من الأحكام التكليفية، على ما يأتي الكلام فيه عند تعقيب المصنف رحمته لكلام المحقق الخونساري. فلاحظ.

تحصيل اليقين أو الظن (١) بوجود ذلك الشيء المعلوم، حتى يتحقق الامتثال، ولا يكفي الشك في وجوده. وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم إلى أن يحصل العلم أو الظن بوجود تلك الغاية المعلومه، ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم.

وكذا إذا ورد نص أو إجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين امور (٢)، ويعلم أن ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء (٣) مثلاً، أو على ثبوت حكم إلى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين أشياء، ويعلم أيضاً عدم اشتراطه بالعلم مثلاً، يجب الحكم بوجود تلك الأشياء المرددة في نظرنا، وبقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء أيضاً، ولا يكفي الإتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف، وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم. سواء في ذلك كون الواجب شيئاً معيناً في الواقع مجهولاً عندنا أو أشياء كذلك، أو غاية معينة في الواقع

(١) لا يخفى أن اللازم تحصيل اليقين بالامتثال، ولا يكفي الظن، إلا أن يراد به الظن المعتبر.

(٢) كما في موارد العلم الاجمالي.

ثم إنه قد تقدم من المصنف رحمته في الشبهة الوجوبية المحصورة نقل هذه الفقرات من كلام المحقق الخونساري وتعقيبيها بما يناسب ذلك المقام. فراجع.

(٣) إذ لو كان مشروطاً بالعلم لكان متعذراً بتعذر شرطه وهو العلم فيسقط ولا يجب شيء. ولعله أراد بذلك الإشارة إلى العبادات التي قيل باعتبار الجزم بالنية في صحتها. فلاحظ.

مجهولة عندنا أو غايات كذلك، وسواء أيضاً تحقق قدر مشترك (١) بين تلك الأشياء والغايات أو تباينها بالكلية.

وأما إذا لم يكن الأمر كذلك، بل ورد نص - مثلاً - على أن الواجب الشيء الفلاني (٢) ونص آخر على أن ذلك الواجب شيء آخر، أو ذهب بعض الأمة إلى وجوب شيء وبعض آخر إلى وجوب شيء آخر، فظهر - بالنص والإجماع في الصورتين - أن ترك ذينك الشيئين معاً سبب لاستحقاق العقاب، فحينئذ لم يظهر وجوب الإتيان بهما معاً حتى يتحقق الامتثال، بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما، سواء اشتركا في أمر أم تباينا كلية. وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الكلي إلى الغاية.

هذا مجمل القول في هذا المقام. وعليك بالتأمل في خصوصيات الموارد، واستنباط أحكامها عن هذا الأصل، ورعاية جميع ما يجب رعايته عند تعارض المعارضات. والله الهادي إلى سواء الطريق. انتهى كلامه، رفع مقامه.

وحكى عنه السيد الصدر في شرح الوافية حاشية أخرى له - عند قول الشهيد: «ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه... الخ» - ما لفظه:

وتوضيحه: أن الاستصحاب لا دليل على حجيته عقلاً، وما تمسكوا به ضعيف. وغاية ما تمسكوا بما ورد في بعض الروايات الصحيحة:

كلام آخر للمحقق
الخوانساري

(١) بأن يكون بينهما جامع عرفي واحد، كالفصل والتمام الداخلين في عنوان الصلاة.

(٢) لعله أراد به مثل التمسح بالأحجار.

«إن اليقين لا ينقض بالشك»، وعلى تقدير تسليم صحة الاحتجاج بالخبر في مثل هذا الأصل وعدم منعها - بناءً على أن هذا الحكم الظاهر أنه من الأصول، ويشكل التمسك بخبر الواحد في الأصول (١)، إن سلم التمسك به في الفروع - نقول:

أولاً: أنه لا يظهر شموله للامور الخارجية، مثل رطوبة الثوب ونحوها، إذ يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الامور التي ليست أحكاماً شرعية، وإن أمكن أن يصير منشأً لحكم شرعي، وهذا ما يقال: إن الاستصحاب في الامور الخارجية لا عبرة به (٢).

ثم بعد تخصيصه بالأحكام الشرعية، فنقول: الأمر على وجهين: أحدهما: أن يثبت حكم شرعي في مورد خاص باعتبار حال يعلم من الخارج أن زوال تلك الحالة لا يستلزم زوال ذلك الحكم. والآخر: أن يثبت باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك.

مثال الأول: إذا ثبت نجاسة ثوب خاص باعتبار ملاقاته للبول، بأن يستدل عليه: بأن هذا شيء لاقاه البول، وكل ما لاقاه البول نجس، فهذا نجس. والحكم الشرعي النجاسة، وثبوتها باعتبار حال هو ملاقات البول، وقد علم من خارج - ضرورة أو إجماعاً - أن النجاسة لا تزول بزوال الملاقاة.

(١) تقدم في بعض المباحث السابقة أن هذا يختص بأصول الدين، ولا يعم أصول الفقه.

(٢) تقدم نقل هذه الفقرات من هذا الكلام عند الكلام في حجة القول الرابع.

ومثال الثاني: ما نحن بصدده، فإنه ثبت وجوب الاجتناب عن الإناء المخصوص باعتبار أنه شيء يعلم (١) وقوع النجاسة فيه بعينه، وكل شيء كذلك يجب الاجتناب عنه، ولم يعلم بدليل من الخارج أن زوال ذلك الوصف (٢) الذي يحصل باعتبار زوال المعلومية بعينه لا دخل له في زوال ذلك الحكم.

وعلى هذا القول: شمول الخبر للقسم الأول ظاهر، فيمكن التمسك بالاستصحاب فيه.

وأما القسم الثاني فالتمسك فيه مشكل.

فإن قلت: بعدما علم في القسم الأول أنه لا تزول الحكم بزوال الوصف، فأى حاجة إلى التمسك بالاستصحاب؟ وأي فائدة فيما ورد في الأخبار، من أن: اليقين لا ينقض بالشك؟

قلت: القسم الأول على وجهين:

أحدهما: أن يثبت أن الحكم - مثل النجاسة بعد الملاقاة - حاصل ما لم يرد عليه الماء على الوجه المعتبر في الشرع، وحينئذٍ فإيدته أن عند حصول الشك في ورود الماء لا يحكم بزوال النجاسة.

(١) هذا بظاهره راجع إلى أن العلم مأخوذ في موضوع وجوب الاجتناب، وهو غير ظاهر، بل لا ينبغي الإشكال في أن وجوب الاجتناب من آثار النجاسة الواقعية وأن زوال العلم لا دخل له فيه بوجه، خصوصاً العلم التفصيلي الذي هو ظاهر كلامه. فلاحظ.

(٢) وهو وصف العلم بالملاقاة.

والآخر: أن يعلم ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف، لكن لم يعلم أنه ثابت دائماً، أو في بعض الأوقات إلى غاية معينة محدودة، أم لا؟ وفايدته أنه إذا ثبت الحكم في الجملة فيستصحب إلى أن يعلم المزيل (١).
ثم لا يخفى: أن الفرق الذي ذكرنا بين القسمين (٢) وإن كان لا يخلو عن بُعد، ولكن بعد ملاحظة ما ذكرنا - من أن إثبات مثل هذا بمجرد الخبر مشكل (٣)، مع انضمام أن الظهور في القسم الثاني لم يبلغ مبلغه في القسم الأول، وأن (٤) اليقين لا ينقض بالشك - قد يقال: إن ظاهره أن يكون اليقين حاصلًا - لولا الشك (٥) - باعتبار دليل دال على الحكم في غير صورة (٦)

(١) هذا ظاهر في جريان الاستصحاب مع الشك في كون شيء رافعاً شرعاً. بل مع الشك في مقدار استمرار المقتضي إذا علم استمراره في الجملة. وهو خلاف ما نقله عنه المصنف رحمته. بل خلاف ما سبق من المحقق المذكور في كلامه السابق وخلاف ما يأتي في وجه الفرق. فلاحظ.

(٢) وهما ما إذا علم استمرار الحكم بعد زوال الحالة التي أوجبه، وما إذا شك في استمراره بعدها، حيث تقدم منه اختصاص أخبار الاستصحاب بالأول.
(٣) كأنه إشارة إلى ما سبق منه من الإشكال في الرجوع إلى الأخبار في المسألة الأصولية. لكن هذا جار في كلا القسمين، كما لا يخفى.

(٤) لا يبعد كون العطف تفسيرياً لشرح الوجه في قوله: «الظهور في القسم الثاني لم يبلغ...».

(٥) كأنه يشير إلى ما سبق منه في الكلام الأول من ظهور الأخبار في التعارض بين اليقين والشك، بحيث يكون الحكم مقتضياً لثبوته لولا الشك.

(٦) كأن المراد باعتبار دلالة دليل الحكم على ثبوته لولا الشك. والعبارة لا

تخلو عن غموض.

ما شك فيه، إذ لو فرض (١) عدم الدليل عليه لكان نقض اليقين - حقيقة - باعتبار عدم الدليل الذي هو دليل العدم، لا الشك، كأنه (٢) يصير قريباً. ومع ذلك ينبغي رعاية الاحتياط في كل من القسمين، بل في الامور الخارجية أيضاً. انتهى كلامه، رفع مقامه.

أقول: لقد أجاد فيما أفاد، وجاء بما فوق المراد (٣)، إلا أن في كلامه

المناقشة فيما أفاده المحقق الخوانساري

(١) يعني: لو فرض عدم دلالة الدليل على ثبوت الحكم لو لا الشك، فنقض اليقين لا يكون حقيقة بالشك، بل لعدم الدليل الذي هو دليل العدم. وفيه: أن عدم الدليل لا يكون دائماً دليلاً على العدم. فلاحظ.
(٢) الضمير يعود إلى الفرق في قوله: «ثم لا يخفى أن الفرق الذي ذكرنا...». يعني: أن الفرق المذكور وإن كان لا يخلو عن بعد إلا أنه بعد ملاحظة ما ذكرنا - من الجهات المتقدمة - كأنه يصير قريباً.

(٣) لا يخفى بعد الاحاطة بكلامي المحقق الخوانساري رحمته خروجه كثيراً عن مباني المصنف رحمته في الرجوع إلى الأصول وإعمالها وأدلتها. فكان تعبير المصنف رحمته هذا لمحض التأدب اعترافاً بمقامه السامي وتسليماً بجلالته العلمية. قدس الله روحيهما وجزاهما خير جزاء المحسنين، ورزقنا التوفيق والتسديد إنه أرحم الراحمين.

لكن ذكر بعض أعظم المحشين رحمته أن مراد المصنف رحمته أنه اجاد في فهم اختصاص دلالة الروايات بالشك في الرفع وعدم شمولها للشك في المقتضي إلا أنه ما أجاد في تخصيصها ببعض أقسام الشك في الرفع.

لكن عرفت أن مقتضى الكلام الثاني للمحقق الخوانساري رحمته جريان الاستصحاب مع الشك في المقتضي مع العلم باستمراره في الجملة. بل مقتضى الكلام الأول جريانه مع الشك في الغاية التي لا تستلزم إحراز المقتضي، كما اعترف به المحشي المذكور. مدعياً أنه بحكم الشك في الرفع، ولم يتضح وجهه. فلاحظ.

مواقع للتأمل، فلنذكر مواقع ونشير إلى وجهه، فنقول:

قوله: «وذهب (١) بعضهم إلى حجيته في القسم الأول».

ظاهره - كصريح ما تقدم منه في حاشيته الأخرى - وجود القائل بحجية الاستصحاب في الأحكام الشرعية الجزئية كطهارة هذا الثوب، والكلية كنجاسة المتغير بعد زوال التغير، وعدم الحجية في الأمور الخارجية، كرطوبة الثوب وحياة زيد.

وفيه نظر، يعرف بالتبع في كلمات القائلين بحجية الاستصحاب وعدمها (٢)، والنظر في أدلتهم، مع أن ما ذكره في الحاشية الأخيرة - دليلاً لعدم الجريان في الموضوع (٣) - جارٍ في الحكم الجزئي أيضاً، فإن بيان وصول النجاسة إلى هذا الثوب الخاص واقعاً وعدم وصولها، أو بيان نجاسته المسببة عن هذا الوصول وعدمها لعدم الوصول، كلاهما خارج عن شأن الشارع، كما أن بيان طهارة الثوب المذكور ظاهراً وبيان عدم وصول النجاسة إليه ظاهراً - الراجع في الحقيقة إلى الحكم بالطهارة ظاهراً - ليس إلا شأن الشارع، كما نبهنا عليه فيما تقدم (٤).

(١) هذا ذكره في الكلام الأول.

(٢) تقدم من المصنف رحمته في بيان حجة القول الرابع أن المحقق القمي رحمته استظهر نسبة القول المذكور للسبزواري.

(٣) حيث قال: «إذ يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الأمور».

(٤) تقدم منه رحمته التعرض لذلك في حجة القول الرابع، وتقدم الكلام فيه.

قوله: «والظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر... الخ».

وجه مغايرة ما ذكره لما ذكره المشهور، هو: أن الاعتماد في البقاء عند المشهور على الوجود السابق - كما هو ظاهر قوله (١): «لوجوده في زمان سابق عليه»، وصريح قول شيخنا البهائي: «إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمن الأول» - وليس الأمر كذلك على طريقة شارح الدروس (٢).

قوله عليه السلام: «إن الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت إلى حدوث حال كذا أو وقت كذا... الخ».

أقول: بقاء الحكم إلى زمان كذا يتصور على وجهين:

الأول: أن يلاحظ الفعل إلى زمان كذا موضوعاً واحداً تعلق به الحكم الواحد، كأن يلاحظ الجلوس في المسجد إلى وقت الزوال فعلاً واحداً تعلق به أحد الأحكام الخمسة، ومن أمثلته: الإمساك المستمر إلى الليل، حيث إنه ملحوظ فعلاً واحداً تعلق به الوجوب أو الندب أو غيرهما من أحكام الصوم (٣).

(١) يعني: قول المحقق الخونساري عليه السلام في بيان معنى الاستصحاب عند المشهور.

(٢) حيث صرح بان مجرد اليقين بالوجود في الزمان السابق لا يقتضي الحكم بالبقاء في الزمان اللاحق، بل منشأ الحكم بالبقاء عنده كون أمران:

الأول: اليقين مقتضياً له لو لا الشك ولذا خصه، بما إذا شك في المزيل.

الثاني: أصالة البراءة وأصالة الاشتغال.

(٣) ولذا لا يكون له إلا اطاعة واحدة أو معصية كذلك.

الثاني: أن يلاحظ الفعل في كل جزء يسعه من الزمان المغيبي موضوعاً مستقلاً تعلق به حكم، فيحدث في المقام أحكام متعددة لموضوعات متعددة (١)، ومن أمثله: وجوب الصوم عند رؤية هلال رمضان إلى أن يرى هلال شوال، فإن صوم كل يوم إلى انقضاء الشهر فعل مستقل تعلق به حكم مستقل.

أما الأول، فالحكم التكليفي: إما أمر، وإما نهي، وإما تخيير: فإن كان أمراً، كان اللازم عند الشك في وجود الغاية ما ذكره (٢): من وجوب الإتيان بالفعل تحصيلاً لليقين بالبراءة من التكليف المعلوم، لكن يجب تقييده بما إذا لم يعارضه تكليف آخر محدود بما بعد الغاية، كما إذا وجب الجلوس في المسجد إلى الزوال، ووجب الخروج من الزوال إلى الغروب، فإن وجوب الاحتياط للتكليف بالجلوس عند الشك في الزوال معارض بوجوب الاحتياط للتكليف بالخروج بعد الزوال، فلا بد من الرجوع في وجوب الجلوس عند الشك في الزوال إلى أصل آخر غير الاحتياط، مثل (٣): أصالة عدم الزوال (٤)، وعدم الخروج عن عهدة التكليف بالجلوس (٥)،

(١) يكون لكل منها إطاعته ومعصيته.

(٢) يعني: في الدليل الأول من الدليلين الذين استدل بهما على الاستصحاب.

(٣) وكل ذلك يرجع إلى الاستصحاب الذي هو محل الكلام. وبدونه يكون

المرجع الأصل، وهو التخيير للدوران بين الوجوب والحرمة.

(٤) الذي هو أصل موضوعي حاكم على أصالة التخيير.

(٥) هذا راجع إلى استصحاب الاشتغال، الذي تقدم من المصنف رحمته

الإشكال فيه في مبحث الشبهة الوجوبية التحريمية. إلا أن يريد به استصحاب

أو عدم حدوث التكليف بالخروج (١)، أو غير ذلك.
 وإن كان نهياً، كما إذا حرم الإمساك المحدود بالغاية المذكورة أو
 الجلوس المذكور، فإن قلنا بتحريم الاشتغال (٢) - كما هو الظاهر (٣) -

وجوب الجلوس، فيبيني على ما تقدم في حجة القول السابع من الكلام في جريان
 الاستصحاب في الأحكام التكليفية.

(١) هذا لا يقتضي وجوب الجلوس لإبناء على الأصل المثبت. إلا أن
 يتمسك فيه بأصالة الاشتغال بالتكليف بالجلوس.

لكن لو فرض كون الوقت بالإضافة إلى الخروج شرطاً للواجب لا
 للوجوب، بمعنى أن الواجب هو الخروج الحاصل بعد الزوال كان منجزاً حين
 الشك بمقتضى قاعدة الاشتغال أيضاً المقتضية للزوم إحراز الفراغ واليقين بامثاله
 فيترحم الاحتياطان بالإضافة إلى التكليفين، ويتعين الرجوع إلى أصالة التخيير
 أيضاً. فتأمل.

(٢) يعني: الاشتغال بالحرام في اثناء الوقت.

(٣) الظاهر أن الحال يختلف حسب اختلاف الجعل، فحرمة الشيء في مدة
 معينة تارة: ترجع إلى حرمة في كل آن بنحو الانحلال. وهو الوجه الثاني الذي أشار
 إليه المصنف رحمته كحرمة الكون في المسجد الحرام للجنب. ويأتي الكلام فيه.

وأخرى: ترجع إلى حرمة ايقاع صرف الوجود منه في تلك المدة بنحو لو
 انشغل به في بعض تلك المدة فعل الحرام كما لو انشغل به في تمام المدة من دون زيادة
 في المعصية، نظير حرمة الاكل في يوم الصوم المنذور. فتأمل.

واللازم حينئذٍ حرمة الانشغال بالحرام في اثناء المدة، كما ذكره المصنف رحمته.

وثالثة: ترجع إلى حرمة اشغال تمام المدة بذلك فلو انشغل به في بعض المدة
 لم يفعل حراماً أصلاً، كما لو فرض حرمة الامساك في نهار العيد، فإنه لا يراد به إلا

كان المتيقن التحريم قبل الشك في وجود الغاية، وأما الحرمة بعده فلا يثبت بما ذكر في الأمر (١)، بل يحتاج إلى الاستصحاب (٢) المشهور، وإلا (٣) فالأصل الإباحة في صورة الشك (٤). وإن قلنا: إنه لا يتحقق الحرام ولا استحقاق العقاب إلا بعد تمام الإمساك والجلوس المذكورين (٥)، فيرجع إلى مقتضى (٦) أصالة عدم استحقاق العقاب وعدم تحقق

حرمة الامساك في تمامه لا حرمة الانشغال به في بعضه فما يظهر من المصنف عليه السلام من التردد بين الوجهين في الأخيرين في غير محله. بل اللازم ذكر كليهما. فلا حظ. (١) وهو قاعدة الاشتغال. وكأن الوجه في عدم جريان القاعدة هو وجود القدر المتيقن، وهو ما قبل زمان الشك.

وفيه: أنه لا يجدي في إحراز الفراغ عن التكليف المعلوم، وهو التكليف بما بين الحدين بعد فرض عدم الاجمال فيه، وإنما كان الشك في الفراغ ناشئاً عن الشبهة الموضوعية.

نعم إذا كان الوقت شرطاً للتكليف التحريمي كان الشك فيه شكاً في التكليف، وهو مجري البراءة. فتأمل جيداً.

(٢) وبيتني على الكلام في جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية.

(٣) يعني: إن لم نقل بجريان الاستصحاب بالمعنى المشهور.

(٤) عرفت الإشكال فيه في الجملة، وأنه قد يكون المرجع الاشتغال.

(٥) يعني: فلا يجرم الاشتغال بالفعل في اثناء الوقت. وقد عرفت انه المتعين

في الصورة الثالثة.

(٦) لا يخفى أن الشك في تحقق الغاية لا أثر له في حق من لم يمسه قبله، إذ

يجوز له الامساك حتى لو علم بعدم تحقق الغاية، لفرض انه لا يجرم عليه الامساك في كل آن، بل اتمام الامساك، وهو غير حاصل مع فرض سبق عدم الإمساك قبل الشك.

المعصية (١)، ولا دخل له بما ذكره في الأمر.

وإن كان تخييراً، فالأصل فيه وإن اقتضى عدم حدوث حكم ما بعد الغاية للفعل عند الشك فيها، إلا أنه قد يكون حكم ما بعد الغاية تكليفاً منجزاً يجب فيه الاحتياط، كما إذا أباح الأكل إلى طلوع الفجر مع تنجز وجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى الغروب عليه، فإن الظاهر لزوم

وإنما يكون الشك في الغاية مورداً للآثر في حق من استمر منه الامساك إلى زمان الشك، إذ على تقدير تحقق الغاية فهو قد فعل الحرام وسقط التكليف بالمعصية، فلا يجرم عليه الامساك بعد، وعلى تقدير عدم تحققها يجرم عليه الامساك لما يستلزم من اتمام الامساك المحرم.

و عليه فيكون الشك في سقوط التكليف وفي قدرته على امتثاله، ولا يبعد في مثله الرجوع للاحتياط.

نعم لو كان الوقت شرطاً للتكليف لا للمكلف به كان الشك فيه شكاً في التكليف وهو مجري البراءة.

وإن شئت قلت: الشك في سقوط التكليف ان كان ناشئاً من احتمال العجز أو الامتثال كان مجري للاشتغال، وإن كان ناشئاً من احتمال فقد شرائطه الشرعية فهو مجري للبراءة إذا لم يمكن إحراز بقاء الشرط. فتأمل جيداً.

(١) اما الأول فلا مجال لجريانه في نفسه، لان استحقاق العقاب أمر عقلي لا يكون مجري لاصل شرعي. وكذا الثاني، لان عنوان المعصية من العناوين العقلية المنتزعة من التكليف المسببة عنه وليس أمراً شرعياً.

إلا أن يكون مراد المصنف عليه السلام من الأصليين المذكورين هو اجراء البراءة، فيجري ما سبق.

الكف من الأكل عند الشك (١). هذا كله إذا لوحظ الفعل المحكوم عليه بالحكم الاقتضائي أو التخييري أمراً واحداً مستمراً.

وأما الثاني، وهو ما لوحظ فيه الفعل اموراً متعددة كل واحد منها متصف بذلك الحكم غير مربوط بالآخر، فإن كان أمراً أو نهياً فأصالة الإباحة والبراءة قاضية بعدم الوجوب والحرمة في زمان الشك (٢)، وكذلك أصالة الإباحة في الحكم التخييري (٣)، إلا إذا كان الحكم فيما بعد الغاية تكليفاً منجزاً يجب فيه الاحتياط (٤).

فعلم مما ذكرنا: أن ما ذكره من الوجه الأول الراجع إلى وجوب تحصيل الامتثال لا يجري إلا في قليل من الصور المتصورة في المسألة، ومع ذلك فلا يخفى أن إثبات الحكم في زمان الشك بقاعدة الاحتياط - كما في الاقتضائي - أو قاعدة الإباحة والبراءة - كما في الحكم التخييري - ليس قولاً بالاستصحاب المختلف فيه أصلاً، لأن مرجعه إلى أن إثبات الحكم في الزمان الثاني يحتاج إلى دليل يدل عليه ولو كان أصالة الاحتياط أو البراءة،

(١) هذا بناءً على عدم دخل الوقت في التكليف وكونه قيداً للواجب لا غير. أما إذا كان شرطاً للتكليف فمع الشك فيه يشك في تحقق التكليف، والأصل فيه البراءة، كما ذكرنا في بعض القروض السابقة.

(٢) لرجوع الشك حينئذٍ إلى الشك في مقدار التكليف، والأصل فيه البراءة خصوصاً في غير الارتباطي، كما هو المفروض.

(٣) كما هو ظاهر المحقق الخونساري في كلامه السابق.

(٤) فإن اللازم حينئذٍ الرجوع فيه إلى قاعدة الاشتغال لو فرض عدم الرجوع للاستصحاب لإحراز عدم تحقق الغاية.

وهذا عين إنكار الاستصحاب (١)، لأن المنكر يرجع إلى أصول آخر، فلا حاجة إلى تطويل الكلام وتغيير أسلوب كلام المنكرين في هذا المقام.

بقي الكلام في توجيه ما ذكره: من أن الأمر في الحكم التخيري أظهر، ولعل الوجه فيه (٢): أن الحكم بالتخير في زمان الشك في وجود الغاية مطابق لأصالة الإباحة الثابتة بالعقل والنقل، كما أن الحكم بالبقاء في الحكم الاقتضائي مطابقاً لأصالة الاحتياط الثابتة في المقام بالعقل والنقل.

توجيه ما ذكره المحقق الخونساري في الحكم التخيري

وقد وجه المحقق القمي رحمته الله إلحاق الحكم التخيري بالاقتضائي: بأن مقتضى التخير إلى غاية وجوب الاعتقاد بثوته في كل جزء مما قبل الغاية، ولا يحصل اليقين بالبراءة من التكليف باعتقاد التخير عند الشك في حدوث الغاية، إلا بالحكم بالإباحة واعتقادها في هذا الزمان أيضاً.

توجيه المحقق القمي

وفيه: أنه إن أريد وجوب الاعتقاد بكون الحكم المذكور ثابتاً إلى الغاية المعينة (٣)، فهذا الاعتقاد موجود ولو بعد القطع بتحقيق الغاية فضلاً

المناقشة في توجيه المحقق القمي

(١) لكن كلام المحقق الخونساري رحمته الله لا يظهر في خلاف ذلك، فقد انكر الاستصحاب المشهور، وذكر أن الاستصحاب الذي هو ينبغي الرجوع إليه بمعنى آخر.

(٢) لا يخفى أن ما ذكره المصنف رحمته الله لا ينهض ببيان وجه الاظهرية، وغاية ما يقتضيه التساوي بين الأمرين. وقد أشرنا في تعقيب كلام المحقق الخونساري إلى وجه الاظهرية. فراجع.

(٣) يعني: بنحو القضية الكلية، فيعتقد مثلاً أن جواز الاكل ثابت إلى طلوع

الفجر.

عن صورة الشك فيه، فإن هذا اعتقاد بالحكم الشرعي الكلي، ووجوبه غير مغيا بغاية، فإن الغاية غاية للمعتقد لا لوجوب الاعتقاد (١).

وإن أريد وجوب الاعتقاد بذلك الحكم التخييري في كل جزء من الزمان الذي يكون في الواقع مما قبل الغاية (٢) وإن لم يكن معلوماً عندنا، ففيه: أن وجوب الاعتقاد في هذا الجزء المشكوك بكون الحكم فيه هو الحكم الأولي أو غيره ممنوع جداً (٣)، بل الكلام في جوازه (٤)، لأنه

(١) بل يجب الاعتقاد والادعان بالأحكام الشرعية على كل مسلم ملتفت في كل وقت تفصيلاً مع العلم التفصيلي بها وإجمالاً مع العلم الإجمالي بها، لأنه مقتضى الايمان بالشرية والتصديق بالرسول المرسل بها.

كما سبق التعرض له في مبحث الاكتفاء بالعلم الإجمالي في تنجيز التكليف من مباحث القطع، وإن كان ما يظهر من المصنف رحمته هنا قد يناه في ما يظهر منه هناك. فراجع.

(٢) يعني: بنحو القضية الخارجية الشخصية.

(٣) لأن الادعان بالقضية الخارجية الجزئية يتبع الادعان بالكبرى الكلية موقوف على العلم بالصغرى - مثل عدم تحقق الغاية في المقام - فمع فرض الشك في الصغرى - لاحتمال حصول الغاية في المقام - لا وجه لوجوب الاعتقاد التفصيلي، بل يتعين الاعتقاد الإجمالي، لعدم منافاته للاعتقاد بالكبرى والادعان بها بوجه، كما لا يخفى.

(٤) كأنه لشبهة التشريع المحرم. لكن لا يبعد اندفاعها بعدم تحقق التشريع في مثل المقام مما كان الحكم الشرعي الكلي، معلوماً، وإنما التردد في الموضوع الخارجي إذ لا تشريع في الاعتقاد بوجود الموضوع مع عدم العلم به، لعدم كونه من الامور الشرعية. وقد تقدم بعض الكلام في ذلك في مباحث القطع. فراجع.

معارض بوجوب الاعتقاد بالحكم الآخر (١) الذي ثبت فيما بعد الغاية واقعا وإن لم يكن معلوماً، بل لا يعقل وجوب الاعتقاد مع الشك في الموضوع (٢)، كما لا يخفى.

ولعل هذا الموجه قُدِّمَ قد وجد عبارة شرح الدروس في نسخته - كما وجدته في بعض نسخ شرح الوافية - هكذا: «وأما على الثاني فالأمر كذلك (٣)» كما لا يخفى، لكنني راجعت بعض نسخ شرح الدروس

(١) مما ذكرنا تعرف عدم وجوب الاعتقاد بكل من الحكمين تفصيلاً بالإضافة إلى الزمان الخاص المشكوك فيه، لأنه يجب الاعتقاد بكل منهما ويسقطان للتزاحم.

(٢) كانه لدعوى امتناع الاعتقاد مع عدم العلم بالأمر المعتقد به. لكن الظاهر امكانه، لعدم ملازمة الاعتقاد الذي هو بمعنى الازعان والتسليم - كما هو محل الكلام في المقام - للعلم، بل يمكن مع العلم بالخلاف - فضلاً عن الشك - كما قد يشهد به قوله تعالى: ﴿وجحدوا بها واستيفتها أنفسهم﴾. واما دعوى الامتناع شرعاً، للزوم التشريع المحرم فقد عرفت الإشكال فيها.

(٣) وهو المحكي عن بعض نسخ شرح الدروس. وظاهره أن الوجه في الحكم التخييري هو قاعدة الاشتغال كما ذكره في الحكم الاقتضائي، ولاجله التجأ المحقق القمي قُدِّمَ لهذا التوجيه.

لكن قد يوجه بان مراده من كون الحكم التخييري كذلك انه كالحكم الاقتضائي في كون البقاء فيه مقتضى الأصل بلا حاجة إلى الاستصحاب، وإن كان الأصل فيهما مختلفاً، كما نبه إليه بعض أعظم المحشين قُدِّمَ.

وهو وإن كان خلاف الظاهر إلا أنه لا يبعد كونه أولى من التوجيه الذي ذكره المحقق القمي قُدِّمَ. فلاحظ.

فوجدت لفظ «أظهر» (١) بدل «كذلك»، وحيثُ فظاهره مقابلة وجه الحكم بالبقاء في التخيير بوجه الحكم بالبقاء في الاقتضاء، فلا وجه لإرجاع أحدهما للآخر.

والعجب من بعض المعاصرين (٢)، حيث أخذ التوجيه المذكور عن القوانين، ونسبه إلى المحقق الخوانساري، فقال:

حجة المحقق الخوانساري أمران: الأخبار، وأصالة الاشتغال. ثم أخذ في إجراء أصالة الاشتغال في الحكم التخييري بما وجهه في القوانين، ثم أخذ في الطعن عليه.

وأنت خير: بأن الطعن في التوجيه، لا في حجة المحقق، بل لا طعن في التوجيه أيضاً، لأن غلط النسخة ألجأه إليه (٣).

ما أورده السيد
الصدر على
المحقق
الخوانساري

هذا، وقد أورد عليه (٤) السيد الشارح (٥): بجريان ما ذكره من قاعدة وجوب تحصيل الامثال في استصحاب القوم، قال:

بيانه: أنا كما نجزم- في الصورة التي فرضها- بتحقيق الحكم في قطعة من الزمان، ونشك أيضاً- حين القطع- في تحققه في زمان يكون حدوث

(١) كما تقدم نقل كلام المحقق الخوانساري هكذا.

(٢) الظاهر انه صاحب الفصول فِيهِ.

(٣) هذا لو تم إنما يدفع الطعن عن الوجه- وهو المحقق القمي فِيهِ- لا عن التوجيه. والأمر سهل.

(٤) يعني: على المحقق الخوانساري فِيهِ.

(٥) لا يبعد ان يكون المراد به السيد الصدر شارح الوافية.

الغاية فيه وعدمه متساويين عندنا، فكذلك نجزم بتحقق الحكم في زمان لا يمكن تحققه (١) إلا فيه، ونشك - حين القطع - في تحققه في زمان متصل بذلك الزمان، لاحتمال وجود رافع لجزء من أجزاء علة الوجود، كما أن في الصورة الأولى يكون الدليل محتملاً لأن يراد منه وجود الحكم في زمان الشك وأن يراد عدم وجوده، فكذلك الدليل في الصورة التي فرضناها، وحينئذ فنقول: لو لم يمثل المكلف لم يحصل الظن بالامثال... إلى آخر ما ذكره، انتهى.

المناقشة في الإيراد

أقول: وهذا الإيراد ساقط عن المحقق (٢)، لعدم جريان قاعدة الاشتغال في غير الصورة التي فرضها المحقق، مثلاً: إذا ثبت وجوب الصوم في الجملة، وشكنا في أن غايته سقوط القرص أو ميل الحمرة المشرقية (٣)، فاللازم حينئذ - على ما صرح به المحقق المذكور في عدة مواضع من كلماته - الرجوع في نفي الزائد، وهو وجوب الإمساك بعد سقوط القرص، إلى أصالة البراءة، لعدم ثبوت التكليف بإمساك أزيد من

(١) لا يبعد أن يكون الصحيح: «لا يعلم...» إذ فرض عدم إمكان التحقق في غيره مناف لفرض الشك في البقاء المقوم للاستصحاب. كما لعله ظاهر.

(٢) هذا موقوف على أن يكون كلام المحقق المذكور مختصاً بصورة الشك في وجود الرافع، أو رافعية الوجود من جهة الشبهة المصدقية، لا المفهومية.

وقد عرفت أن ظاهر كلامه الجريان في غيرهما مما هو مجري البراءة أيضاً، كما يظهر بالتأمل.

(٣) الذي هو مورد الشك في رافعية الوجود من جهة اجمال مفهوم الرافع وهو في المقام الغروب الذي هو مردد بين غروب الشمس وغروب الحمرة المشرقية.

المقدار المعلوم، فيرجع إلى مسألة الشك في الجزئية، فلا يمكن أن يقال: إنه لو لم يمثل التكليف لم يحصل الظن بالامثال، لأنه (١) إن أريد امثال التكليف المعلوم فقد حصل قطعاً، وإن أريد امثال التكليف المحتمل فتحصيله غير لازم.

وهذا بخلاف فرض المحقق، فإن التكليف بالإمساك - إلى السقوط على القول به أو ميل الحمرة على القول الآخر - معلوم مبين، وإنما الشك في الإتيان به عند الشك في حدوث الغاية (٢). فالفرق بين مورد استصحابه ومورد استصحاب القوم، كالفرق بين الشك في إتيان الجزء المعلوم الجزئية والشك في جزئية شيء، وقد تقرر في محله جريان أصالة الاحتياط في الأول دون الثاني.

وقس على ذلك سائر موارد استصحاب القوم، كما لو ثبت أن للحكم غاية وشكنا في كون شيء آخر أيضاً غاية له، فإن المرجع في الشك في ثبوت الحكم بعد تحقق ما شك في كونه غاية عند المحقق الخوانساري عليه السلام هي أصالة البراءة (٣) دون الاحتياط.

رجوع إلى
كلام المحقق
الخوانساري

قوله: «الظاهر أن المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنه عند التعارض لا ينقض، ومعنى التعارض أن يكون شيء يوجب اليقين لولا

(١) تعليل لقوله: «فلا يمكن...».

(٢) يعني: فيكون الشك في الامثال الذي هو مجري الاشتغال، لا في أصل التكليف الذي هو مجري البراءة.

(٣) وهو في محله بناءً على عدم حجية الاستصحاب بالمعنى المعروف.

الشك».

أقول: ظاهر هذا الكلام جعل تعارض اليقين والشك باعتبار تعارض المقتضي لليقين ونفس الشك، على أن يكون الشك مانعاً عن اليقين، فيكون من قبيل تعارض المقتضي للشيء والمانع عنه. والظاهر أن المراد بالموجب (١) في كلامه دليل اليقين السابق، وهو الدال على استمرار حكم إلى غاية معينة.

وحيثُ فُرد عليه - مضافاً إلى أن التعارض الذي استظهره من لفظ «النقض» لا بد أن يلاحظ بالنسبة إلى الناقض ونفس المنقوض (٢)، لا مقتضيه الموجب له لولا الناقض - : أن نقض اليقين بالشك - بعد صرفه عن ظاهره (٣)، وهو (٤) نقض صفة اليقين أو أحكامها الثابتة لها من حيث هي صفة من الصفات، لارتفاع (٥) اليقين وأحكامه الثابتة له من

(١) حيث قال: «ومعنى التعارض أن يكون شيء يوجب اليقين».

(٢) فينبغي ملاحظة المعارضة بين نفس اليقين والشك، ومن الظاهر أنه لا من كون المعارضة ادعائية لا حقيقية، لاختلاف زمانها، فلا مجال للتعارض الحقيقي بينها، ومن الظاهر أنه لا معارضة بينها حقيقة لاختلاف زمانها.

ومن ثم اضطر المصنف رحمته إلى فرض المعارضة بين أحكام المتيقن فجعل نقض اليقين كفاية عن نقضها، لما سيأتي. ولا يبعد إبقاء اليقين على ظاهره وإرادة نقضه إلا دعائي لا الحقيقي، كما سيأتي.

(٣) يعني: معناه الحقيقي.

(٤) بيان لما هو الظاهر.

(٥) تعليل لقوله: «بعد صرفه عن ظاهره».

حيث هو حين الشك قطعاً (١) - ظاهر (٢) في نقض أحكام اليقين، يعني: الأحكام الثابتة باعتباره للمتيقن أعني المستصحب، فيلاحظ التعارض حينئذ بين المنقوض (٣) والناقض (٤)، واللازم من ذلك اختصاص الأخبار بما يكون المتيقن وأحكامه مما يقتضي بنفسه الاستمرار لولا الرفع (٥)، فلا ينقض تلك الأحكام بمجرد الشك في الرفع، سواء كان الشك في وجود الرفع أو في رافعية الموجود (٦). وبين هذا وما ذكره المحقق

(١) أما ارتفاع نفس صفة اليقين عند الشك فظاهر. وأما ارتفاع أحكامها فلأنه يتبع ارتفاعها.

نعم يمكن للشارع إبقاء تلك الأحكام، بحيث يكون اليقين علة لها حدوثاً لابقاء، بل تبقى مع الشك أيضاً، إلا أنه يعلم أن أدلة الاستصحاب غير ناظرة إلى ذلك، فيتعين صرفها عن معناها الحقيقي.

(٢) خبر (أن) في قوله: «أن نقض اليقين بالشك».

(٣) وهو الأحكام.

(٤) وهو الشك.

(٥) هذا يقتضي كون التعارض بين الشك الناقض ومقتضى الأحكام المنقوضة، لأن المقتضي يقتضي بقاءها والشك يقتضي رفع اليد عنها، لا بين الشك ونفس الأحكام المنقوضة، كما ذكره أولاً.

فالظاهر ما أشرنا إليه من أن المعارضة إنما هي بين نفس اليقين والشك لا بين المتيقن والشك، والمعارضة المذكورة ادعائية لا حقيقية، ومن ثم لم يختص الاستصحاب بصورة الشك في الرفع مع إحراز المقتضي، على ما تقدم تفصيله عند الكلام في مفاد الأخبار.

(٦) ولو من جهة الشبهة المفهومية أو الحكمية. بل عرفت عمومته للشك

تباين جزئي (١).

ثم إن تعارض المقتضي لليقين ونفس الشك لم يكذب تصور فيما نحن فيه، لأن اليقين بالمستصحب - كوجوب الإمساك في الزمان السابق - كان حاصلاً من اليقين بمقدمتين: صغرى وجدانية، وهي «أن هذا الآن لم يدخل الليل»، وكبرى مستفادة من دليل استمرار الحكم إلى غاية معينة، وهي (وجوب الإمساك قبل أن يدخل الليل) والمراد بالشك (٢) زوال اليقين بالصغرى، وهو ليس من قبيل المانع عن اليقين (٣)، والكبرى من قبيل المقتضي له، حتى يكونا من قبيل المتعارضين، بل نسبة اليقين إلى المقدمتين على نهج سواء، كل منهما من قبيل جزء المقتضي له.

والحاصل: أن ملاحظة النقض بالنسبة إلى الشك وأحكام المتيقن الثابتة لأجل اليقين أولى من ملاحظته بالنسبة إلى الشك ودليل اليقين (٤).

في المقتضي.

(١) المراد به أنه أعم مطلقاً مما ذكره المحقق المذكور. ولعل هذا خلاف ما مصطلحهم في التباين الجزئي، كما نبه له بعض أعظم المحشين رحمهم الله. فلاحظ.

(٢) يعني: عند الشك في تحقق الغاية. ثم إن زوال اليقين بالصغرى ليس هو المراد بالشك المنهي عن النقض به، لأن المراد بالشك المذكور هو الشك بنفس المستصحب، وهو مسبب عن عدم اليقين بالصغرى والشك بها لا أنه عينه.

(٣) يعني: بالمستصحب المتيقن به سابقاً.

(٤) الذي هو عبارة عن الكبرى. هذا وقد عرفت أن الأولى ملاحظة النقض بالنسبة إلى نفس اليقين بالمستصحب والشك فيه، مع كون النقض ادعائياً لا حقيقياً.

وأما توجيه كلام المحقق: بأن يراد من موجب اليقين دليل المستصحب وهو عموم الحكم المغيبي، ومن الشك احتمال الغاية التي من مخصصات العام، فالمراد عدم نقض عموم دليل المستصحب بمجرد الشك في المخصص.

فمدفوع: بأن نقض العام باحتمال التخصيص إنما يتصور في الشك في أصل التخصيص (١)، ومعه يتمسك بعموم الدليل لا بالاستصحاب، وأما مع اليقين بالتخصيص والشك في تحقق المخصص المتيقن - كما في ما نحن فيه - فلا مقتضى للحكم العام حتى يتصور نقضه، لأن العام المخصص لا اقتضاء فيه لثبوت الحكم في مورد الشك في تحقق المخصص (٢)، خصوصاً في مثل التخصيص بالغاية (٣).

(١) كما في موارد الشك في الراجع المستقل لو فرض كون مقتضى إطلاق دليل المستصحب بقاءه وعدم ارتفاعه بالراجع.

(٢) لعدم حججته في مورد التخصيص.

(٣) ذكر بعض أعظم المحشين عليه السلام: أن وجه خصوصية الغاية أنها من المخصصات المتصلة المانعة من انعقاد ظهور العام في العموم، فلا يكون مقتضياً في موردها.

لكن الظاهر أن المراد بالغاية مطلق ما ينتهي الحكم معه ولو استفيد من دليل منفصل لا خصوص ما يستفاد من القرائن المتصلة مثل لفظ: (حتى) و(إلى) ونحوهما.

فلا يبعد أن يكون وجه خصوصية الغاية أنها تخصيص لعموم استمرار الحكم المعبر عنه بالعموم الأزمني، وهو غالباً مستفاد من الإطلاق لا من الوضع، والمحكي

والحاصل: أن المقتضي والمانع في باب العام والخاص هو لفظ العام والمخصص، فإذا احرز المقتضي وشك في وجود المخصص يحكم بعدمه عملاً بظاهر العام، وإذا علم بالتخصيص وخروج اللفظ عن ظاهر العموم ثم شك في صدق المخصص على شيء، فنسبة دليلي العموم والتخصيص إليه على السواء من حيث الاقتضاء (١).

هذا كله، مع أن ما ذكره في معنى «النقض» لا يستقيم (٢) في قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة: «ولكن تنقضه يقين آخر»، وقوله عليه السلام في الصحيحة المتقدمة الواردة في الشك بين الثلاث والأربع: «ولكن ينقض الشك باليقين» (٣)، بل ولا في صدرها المصرح بعدم نقض اليقين بالشك،

عن المصنف عليه السلام أنه يرى ان القرائن المنفصلة مانعة من تمامية الاطلاق، لا أنها رافعة لحجيته مع انعقاده ولا أقل من كون الإطلاق أضعف ظهوراً من العموم. بل ربما يكون الاستمرار مستفاداً من مقتضي طبيعة الأمر المتيقن سابقاً من دون أن يكون لدليله إطلاق يقتضي الاستمرار لعدم تضمن الدليل إلا للحدوث ولا نظره إلى البقاء. فتأمل جيداً.

(١) ولا جل ذلك كان التحقيق عدم حجية العام في الشبهة المصدقية من طرف المخصص.

(٢) كأنه لأن ظاهر الحديث أن اليقين لا ينقض إلا يقين مثله، فالمنقوض هو اليقين بنفسه لا دليله ولا مقتضيه، وهو قرينة حينئذ على أن المراد بالمنقوض في: «لا تنقض اليقين بالشك»، هو اليقين أيضاً، لوحدة السياق. فلاحظ.

(٣) لوضوح أن المنقوض هو الشك لا دليله ولا مقتضيه، فهو قرنية على أن المنهي عنه هو نقض اليقين نفسه بالشك، لا نقض دليله به لوحدة السياق.

فإن المستصحب في موردها: إما عدم فعل الزايد، وإما عدم براءة الذمة من الصلاة- كما تقدم-، ومن المعلوم أنه ليس في شيء منهما دليل يوجب اليقين لولا الشك (١).

قوله- في جواب السؤال-: «قلت: فيه تفصيل... إلى آخر الجواب».

أقول: إن النجاسة فيما ذكره من الفرض- أعني موضع الغايط- مستمرة (٢)، وثبت أن التمسح بثلاثة أحجار مزيل لها، وشك أن التمسح بالحجر الواحد ذي الجهات مزيل أيضاً أم لا؟ فإذا ثبت وجوب إزالة النجاسة، والمفروض الشك في تحقق الإزالة بالتمسح بالحجر الواحد ذي الجهات، فمقتضى دليله (٣) هو وجوب تحصيل اليقين أو الظن المعتبر بالزوال، وفي مثل هذا المقام لا يجري أصالة البراءة ولا أدلتها، لعدم وجود

(١) وإنما يستند اليقين بهما إلى الوجدان المختص بالزمان السابق، ولا يقتضي

البقاء.

(٢) تقدم من المحقق الخونساري رحمته الله ما ظاهره التشكيك في أن النجاسة مما

يبقى بنفسه لو لا المزيل.

ولو تم ما ذكره لم يتوجه ما ذكره المصنف رحمته الله، لأنه لا دليل حينئذ على وجوب إزالة النجاسة، حتى يلزم الفراغ عنه، بل غاية ما اقتضته الأدلة بطلان الصلاة مع ترك الغسل والتمسح أصلاً، أما كون التمسح بالأحجار الثلاثة شرطاً في الصلاة، فلا دليل عليه، والأصل براءة الذمة من اعتبار شرط التلثيث، كما سيأتي الاعتراف به من المصنف رحمته الله وسيأتي الكلام فيه.

(٣) وهو قاعدة الاشتغال بالتكليف عند الشك في الفراغ عنه.

القدر المتيقن في المأمور به وهي الإزالة (١) وإن كان ما يتحقق به مردداً بين الأقل والأكثر، لكن هذا التردد ليس في نفس المأمور به (٢)، كما لا يخفى.

نعم، لو فرض أنه لم يثبت الأمر بنفس الإزالة، وإنما ثبت بالتمسح (٣) بثلاثة أحجار أو بالأعم منه ومن التمسح بذوي الجهات، أمكن بل لم يبعد إجراء أصالة البراءة عما عدا الأعم (٤).

والحاصل: أنه فرق بين الأمر بإزالة النجاسة من الثوب، المرددة (٥) بين غسله مرة أو مرتين، وبين الأمر بنفس الغسل المردد بين المرة والمرتين. والذي يعين كون مسألة التمسح من قبيل الأول دون الثاني هو ما استفيد من أدلة وجوب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلاة (٦)، مثل

(١) لعدم الإجمال في مفهوم الإزالة، وليست من الأمور المشككة القابلة للزيادة والنقصان حتى يشك في إعتبار المرتبة الزائدة منها.

(٢) بل في محصله، وهو مجرى الاشتغال، لرجوع الشك فيه إلى الشك في الامتثال للتكليف المعلوم.

(٣) عرفت أن هذا هو مدعى الخونساري رحمته الله في ظاهر كلامه.

(٤) لأن خصوصية تثليث الأحجار زيادة في التكليف مدفوعة بالأصل.

(٥) حق العبارة أن يقول: المردد حصولها بين غسله مرة أو مرتين كما نبه له بعض أعظم المحشين رحمته الله.

(٦) هذا إنما يتم بناءً على أن النجاسة أمر قائم بنفسه مستقل بالوجود - إما أمر واقعي حقيقي أو حكم شرعي - أما بناءً على كونها منتزعة من الأحكام التكليفية كعدم جواز الاستعمال في الأكل والشرب والصلاة ونحوهما، فلا بد من التصرف

قوله تعالى: ﴿وَيَا بَكَ فَطَهِّرْ﴾، وقوله ﷺ في صحيحة زرارة: «لا صلاة إلا بطهور» بناء على شمول الطهور - ولو بقريئة ذيله الدال على كفاية الأحجار من الاستنجاء - للطهارة (١) الخبثية، ومثل الإجماعات المنقولة على وجوب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلاة.

وهذا المعنى وإن لم يدل عليه دليل صحيح السند والدلالة على وجه يرتضيه المحقق المذكور، بل ظاهر أكثر الأخبار الأمر بنفس الغسل، إلا أن الإنصاف وجود الدليل على وجوب نفس الإزالة، وأن الأمر بالغسل في الأخبار ليس لاعتباره بنفسه في الصلاة، وإنما هو أمر مقدمي لإزالة

في الأدلة المذكورة، إذ على هذا لا تكون ملاقة الثوب مثلاً للنجس موجبة لنجاسته المانعة من الصلاة مثلاً التي لا بد من إزالتها بالغسل كي يجب إحراز الإزالة بالأسباب المتيقنة، بل تكون إصابة الثوب للنجاسة موجبة، لعدم جواز الصلاة به إلا مع غسله، فهو يرجع إلى شرطية الغسل بنفسه، ومع دوران الغسل المعتبر بين الغسل مرة والغسل مرتين يكون الأول متيقناً، ويكون الثاني مدفوعاً بأصالة البراءة.

و عليه فما ذكره المحقق الخونساري رحمته الله مطابق لمختاره - الذي لا يبعد من المصنف رحمته الله موافقته فيه - من كون النجاسة من الأحكام الوضعية المنتزعة من الأحكام التكليفية. نعم تقدم في حجة القول السابع أن ذلك خلاف ظاهر الأدلة، بل المتعين البناء على كونها من الأحكام الوضعية المجعولة التي تكون هي موضوعاً للأحكام. فراجع وتأمل جيداً.

(١) جار ومجرور متعلق بقوله: «بناء على شمول...» والرواية هكذا: «لا صلاة إلا بطهور». ويجزىك من الاستنجاء ثلاثه أحجار بذلك جرت السنة من رسول الله».

النجاسة، مع أن كلام المحقق المذكور لا يختص بالمثال الذي ذكره حتى يناقش فيه (١).

وبما ذكرنا يظهر (٢) ما في قوله في جواب الاعتراض الثاني - بأن (٣) مسألة الاستنجاء من قبيل ما نحن فيه - ولفظه: «غاية ما أجمعوا عليه: أن التغوط متى حصل لا يصح الصلاة بدون الماء والتمسح رأساً - لا بالثلاث ولا بشعب الحجر الواحد - وهذا لا يستلزم الإجماع على ثبوت النجاسة حتى يحصل شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهراً... الخ».

ويظهر ما في قوله جواباً عن الاعتراض الأخير: «إنه لم يثبت الإجماع على وجوب شيء معين بحيث لو لم يأت بذلك الشيء لاستحق العقاب...»

(١) بل يجري في جميع موارد الشك في رافعية شيء سواءً احتمل كونه رافعاً مستقلاً أم احتمل كونه من افراد رافع خاص لاشتباه مفهوم ذلك الرفع. وحيث يمكن الايراد عليه بان مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم إحراز ارتفاع الشيء المكلف برفعه.

لكن بناءً على ما سبق فالأمر المشكوك في ارتفاعه إن كان تكليفاً فمع الشك في تحقق الرفع له تجري البراءة منه لا الاشتغال، وإن كان وضعاً فهو راجع إلى التكليف عند المحقق الخونساري والمصنف عليه السلام فيجري عليه حكمه، فما ذكره المحقق الخونساري عليه السلام جار على مقتضى مبناه. هذا مع أنك عرفت أن كلامه لا يخلو عن اجمال، ولا يتضح انطباقه على ما حكاه عنه المصنف عليه السلام. فتأمل جيداً.

(٢) عرفت الكلام فيه.

(٣) بيان للاعتراض.

النخ».

وما في كلامه المحكي (١) في حاشية شرحه على قول الشهيد قوله:

«ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه... إلخ».

أقوى الأقوال
القول التاسع
وبعده المشهور

وأنت إذا أحطت خبراً بما ذكرنا في أدلة الأقوال، علمت أن

الأقوى منها القول التاسع، وبعده القول المشهور (٢)، والله العالم بحقايق

الأمور.

(١) عرفت هناك أن ظاهره كون العلم التفصيلي مأخوذاً في موضوع

الاجتناب. فلاحظ.

(٢) وهو الحجية مطلقاً. وقد عرفت أنه الأقوى بعد ملاحظة ما سبق في حجة

القول السابع من عدم جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية غالباً لعدم إحراز

الموضوع، الذي هو في الحقيقة ليس تفصيلاً في حجة الاستصحاب، بل راجع إلى

تنقيح موضوعه. وأما التفصيل الذي ذكره المصنف قوله فغير ظاهر الوجه. فلاحظ.

والله سبحانه وتعالى العالم وله الحمد وحده وهو حسبنا ونعم الوكيل.

وينبغي التنبيه على أمور:
وهي بين ما يتعلق بالمتيقن السابق، وما يتعلق بدليله الدال عليه،
وما يتعلق بالشك اللاحق في بقاءه.

الأول

أقسام استصحاب
الكلي

أن المتيقن السابق إذا كان كلياً في ضمن فرد وشك في بقاءه: فإما أن
يكون الشك من جهة الشك في بقاء ذلك الفرد.
وإما أن يكون من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد وتردده بين ما هو
باق جزماً (١) وبين ما هو مرتفع كذلك.
وإما أن يكون من جهة الشك في قيام فرد آخر مقامه مع الجزم
بارتفاع ذلك الفرد.

جواز استصحاب
الكلي والفرد
في القسم الأول

أما الأول، فلا إشكال في جواز استصحاب الكلي ونفس الفرد
وترتيب أحكام كل منهما عليه (٢).

(١) الظاهر أنه يكفي احتمال بقاء أحد الفردين في الحكم المذكور له، ولا
يعتبر الجزم ببقائه على تقدير وجوده، كما يظهر بالتأمل في وجه جريان الاستصحاب
المذكور.

(٢) يعني: على استصحابه، فترتب آثار الفرد على استصحابه، وآثار الكلي

وأما الثاني، فالظاهر جواز الاستصحاب في الكلي مطلقاً على المشهور (١). نعم، لا يتعين بذلك أحكام الفرد الذي يستلزم بقاء الكلي (٢) ذلك الفرد في الواقع، سواء كان الشك من جهة الرفع، كما إذا علم بحدوث البول أو المنى ولم يعلم الحالة السابقة (٣) وحينئذٍ وجب على استصحابه، ولا يغني أحدهما عن الآخر وإن كان بينهما ملازمة، إلا بناءً على الأصل المثبت.

نعم بناءً على أن آثار الكلي من آثار الفرد بخصوصياته الفردية - كما هو الحال بناءً على تعلق الأحكام بالافراد - يتعين التمسك باستصحاب الفرد في ترتيبها، ولا يغني استصحاب الكلي، إذ لا أثر على ذلك، وإنما اعتبر في الأدلة لمحض الحكاية عن الافراد بخصوصياتها. لكن المبني المذكور ضعيف جداً.

(١) يعني: من حجية الاستصحاب مطلقاً ولو مع الشك في المقتضي. أما بناءً على مختار المصنف رحمته فيتعين تقييده بالقسم الأول وهو الشك في الرفع، كما في مثال الحدث.

(٢) وهو الفرد الطويل، وإنما لا يحرز باستصحاب الكلي لعدم حجية الأصل المثبت. ولا يبعد زيادة قوله: «ذلك الفرد».

(٣) وكذا لو كانت الحالة السابقة هي الطهارة من الحدثين معاً، للعلم بانتقاضها بالحدث المذكور المردد بينهما، فيجري ما سيذكره المصنف رحمته.

أما لو كانت الحالة السابقة هي الحدث الاصغر، فلا يبعد أن يكون استصحاب الحدث الأصغر وعدم الحدث الأكبر موجباً للاكتفاء بالوضوء ولا مجال لجريان استصحاب كلي الحدث، إما لانه من القسم الثالث من استصحاب الكلي الذي سيأتي من المصنف رحمته عدم جريانه.

أو لكونه محكوماً باستصحاب الحدث الاصغر وعدم الحدث الأكبر، لان مقتضي أدلة أسباب رفع الاحداث ارتفاع كلي الحدث في ظرف عدم الأكبر ووجود

الجمع بين الطهارتين (١)، فإذا فعل إحداهما (٢) وشك في رفع الحدث فالأصل بقاءه (٣)، وإن كان الأصل عدم تحقق الجنابة، فيجوز له ما يحرم على الجنب (٤).

أم كان الشك من جهة المقتضي (٥)، كما لو تردد من في الدار بين كونه حيواناً لا يعيش إلا سنة وكونه حيواناً يعيش مائة سنة، فيجوز بعد السنة الأولى استصحاب الكلي المشترك بين الحيوانين، ويترتب عليه آثاره الشرعية الثابتة دون آثار شيء من الخصوصيتين، بل يحكم بعدم كل منهما لو لم يكن مانع عن إجراء الأصلين، كما في الشبهة المحصورة (٦).

الاصغر بالسبب الرافع للاصغر وحده. فتأمل جيداً.

(١) وجوب الجمع هنا هو مقتضى الأصل به مع قطع النظر عن العلم الإجمالي، فإن أصالة عدم الطهارة وبقاء الحدث تقتضي عدم جواز الاتيان بكل ما يشترط بالطهارة كالصلاة وعدم جواز الدخول في كل ما يحرم مع الحدث كمس كتابة القرآن.

(٢) بان توضأ فقط أو اغتسل كذلك إذا لم يكن الغسل رافعاً للحدثين معاً كغسل الجنابة.

(٣) فترتب آثاره من حرمة الدخول في الصلاة ومس كتابة القرآن. ولو لا استصحاب الحدث لكان المرجع في مثل المس استصحاب حرمة بناءً على جريان استصحاب الأحكام التكليفية، وإلا فالمرجع أصالة البراءة. فلاحظ.

(٤) كالمكث في المساجد.

(٥) جريان الاستصحاب الاستصحاب هنا مبني على المشهور من جريان الاستصحاب مطلقاً ولو مع الشك في المقتضي، كما نبه له قريباً.

(٦) يعني: في التكاليف الالزامية لو فرض كون كل من الفردين يختص

وتوهم: عدم جريان الأصل في القدر المشترك، من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء، وما هو مشكوك الحدوث، وهو محكوم بالانتفاء بحكم الأصل.

توهم عدم جريان استصحاب الكلي في هذا القسم ودفعه

مدفوع: بأنه لا يقدر ذلك في استصحابه (١) بعد فرض الشك في بقاءه وارتفاعه، إما لعدم استعداده وإما لوجود الرفع.

كتوهم: كون الشك في بقاءه مسبباً عن الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك، لأنه من آثاره (٢)، فإن (٣) ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون

توهم آخر ودفعه

بحكم الزامي غير ما يختص به الآخر. بل مقتضى ما ذكره المصنف رحمته في خاتمة الاستصحاب من عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي مطلقاً ولو مع عدم لزوم مخالفة قطعية لتكليف الزامي امتناع جريان استصحاب عدم كل منهما مطلقاً ولو في غير الشبهة المحصورة في التكليف الالزامي، للعلم إجمالاً بوجود إحدى الخصوصيتين. فلاحظ.

(١) يعني: استصحاب الكلي المشترك بين الخصوصيتين.

(٢) يعني: فيكون استصحاب عدم حدوث الفرد الطويل حاكماً على استصحاب بقاء الكلي، لأنه سببي له.

(٣) بيان لوجه اندفاع التوهم المذكور. وحاصله: أن ارتفاع الكلي من لوازم وجوده في ضمن الفرد القصير المرتفع، ولا أصل يحرز وجوده، لا من لوازم عدم وجوده في ضمن الطويل الباقي كي يثبت بأصالة عدمه.

لكن هذا إنما يتم لو كان موضوع الأثر هو ارتفاع الكلي في الزمان اللاحق، أما لو كان موضوعه عدم وجود الكلي فيه، - كما هو الغالب - فهو من لوازم عدم وجوده في ضمن الطويل الذي هو مقتضى الأصل.

الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع، لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر. نعم، اللازم من عدم حدوثه (١) هو عدم وجود ما في ضمنه من القدر المشترك (٢) في الزمان الثاني، لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين (٣)، وبينهما فرق واضح، ولذا ذكرنا أنه تترتب عليه أحكام عدم وجود الجنابة في المثال المتقدم.

ظاهر المحقق
القمي عدم
الجريان

ويظهر من المحقق القمي رحمته الله في القوانين - مع قوله بحجية الاستصحاب على الإطلاق - عدم جواز إجراء الاستصحاب في هذا القسم، ولم أتحقق وجهه (٤).

قال: إن الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية

فالأولى الجواب عنه.

أولاً: بأن مجرد الملازمة بين الأمرين لا يوجب ثبوت إحراز أحدهما بالأصل الجاري في الآخر، بل لا بد من كونه أثراً له، وعدم الكلي ليس من آثار عدم الفرد الطويل بل هو من لوازمه الصرفة. فتأمل.

وثانياً: بأن ليس الترتب ولا المتلازم بين الأمرين شرعياً، بل خارجياً عقلياً، وذلك لا يكفي في إحراز أحدهما بالأصل الجاري في الآخر إلا بناء على الأصل المثبت. فلا مخرج عن استصحاب الكلي في المقام.

(١) يعني: عدم حدوث الفرد الطويل.

(٢) يعني: وليس هو موضوع الأثر.

(٣) الذي فرض كونه موضوع الأثر.

(٤) ظاهر كلامه الآتي أن الوجه هو عدم الظن بمقتضى الاستصحاب، وإن

كان هذا الوجه ممنوع، كما سيأتي من المصنف رحمته الله.

الامتداد وملاحظة الغلبة فيه، فلا بد من التأمل في أنه كلي أو جزئي، فقد يكون الموضوع الثابت حكمه أو لا مفهوماً كلياً مردداً بين أمور، وقد يكون جزئياً حقيقياً معيناً، وبذلك يتفاوت الحال، إذ قد يختلف أفراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره، فالاستصحاب حينئذٍ ينصرف إلى أقلها استعداداً للامتداد.

ثم ذكر حكاية تمسك بعض أهل الكتاب لإثبات نبوة نبيه بالاستصحاب، ورد بعض معاصريه له بما لم يرتضه الكتابي، ثم رده بما ادعى ابتناؤه على ما ذكره وملاحظة مقدار القابلية.

ثم أوضح ذلك بمثال، وهو: أنا إذا علمنا أن في الدار حيواناً، لكن لا يعلم أنه أي نوع هو، من الطيور أو البهائم أو الحشرات أو الديدان؟ ثم غبنا عن ذلك مدة، فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها أطول الحيوان عمراً، فإذا احتمل كون الحيوان الخاص في البيت عصفوراً أو فأرة أو دود قز، فكيف يحكم - بسبب العلم بالقدر المشترك - باستصحابها إلى حصول زمان ظن بقاء أطول الحيوانات عمراً؟! قال: وبذلك بطل تمسك الكتابي.

أقول: إن ملاحظة استعداد المستصحب واعتباره في الاستصحاب - مع أنه مستلزم لاختصاص اعتبار الاستصحاب بالشك في الرفع (١) - موجب لعدم انضباط الاستصحاب، لعدم استقامة إرادة استعداده من

المناقشة فيما أفاده
المحقق القمي

(١) إذ مع فرض ملاحظة استعداد المستصحب للبقاء لا وجه للشك في بقاءه. إلا من جهة الشك في طروء الرفع له.

حيث تشخصه (١)، ولا أبعد الأجناس، ولا أقرب الأصناف (٢)، ولا ضابط لتعيين المتوسط (٣)، والإحالة على الظن الشخصي قد عرفت ما فيه سابقاً (٤)، مع أن اعتبار الاستصحاب عند هذا المحقق لا يختص دليلاً بالظن، كما اعترف به سابقاً، فلا مانع (٥) من استصحاب وجود الحيوان في الدار إذا ترتب اثر شرعي على وجود مطلق الحيوان فيها.

ثم إن ما ذكره: من ابتناء جواب الكتابي على ما ذكره، سيجيء (٦) ما فيه مفصلاً إن شاء الله تعالى.

القسم الثالث
من استصحاب
الكلية وفيه قسمان

وأما الثالث - وهو ما إذا كان الشك في بقاء الكلية مستنداً إلى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه - فهو على قسمين، لأن الفرد الآخر: إما أن يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله (٧).

وإما أن يحتمل حدوثه بعده، إما بتبدله إليه (٨) وإما بمجرد حدوثه

(١) لامتناع الاطلاع على مقدار قابلية خصوص مورد الشك غالباً.

(٢) لعدم الدليل على كل منهما.

(٣) مع أنه لا دليل عليه.

(٤) تقدم الكلام فيه في الوجه الثالث من حجة القول الأول.

(٥) بناءً على جريان الاستصحاب مع الشك في المقتضى، أما بناءً على مختار

المصنف رحمته فالمتعين امتناع جريانه في مثل الفرض.

(٦) في التنبيه التاسع.

(٧) كما لو تردد الأمر بين دخول زيد الدار وحده ودخوله مع عمرو، وعلم

بخروج زيد، واحتمل بقاء عمرو على تقدير دخوله.

(٨) كما لو أريد استصحاب وجود الجسم في الظرف فيما لو علم بوجود

مقارناً لارتفاع ذلك الفرد (١).

وفي جريان استصحاب الكلي في كلا القسمين، نظراً إلى تيقنه سابقاً وعدم العلم بارتفاعه، وإن (٢) علم بارتفاع بعض وجوداته وشك في حدوث ما عداه، لأن (٣) ذلك مانع من إجراء الاستصحاب في الأفراد دون الكلي، كما تقدم نظيره في القسم الثاني.

هل يجري الاستصحاب في القسمين أو لا يجري في كليهما أو فيه تفصيل؟

أو عدم جريانه فيها، لأن بقاء الكلي في الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجي (٤) المتيقن سابقاً، وهو معلوم العدم، وهذا هو الفارق بين ما نحن فيه والقسم الثاني، حيث إن الباقي (٥) في الآن اللاحق

بيضة فيه، ودار الأمر بين إخراجها منه وتبديدها بفرخها. فتأمل.

(١) كما لو احتمل دخول عمرو وللداد مقارناً لخروج زيد منها.

(٢) (إن) هنا وصلية.

(٣) تعليل لقوله: «وإن علم...» يعني: إنما لا يضر العلم بارتفاع بعض الوجودات لأن ذلك مانع....

(٤) خصوصية الوجود الخارجي وإن كانت مقارنة لوجود الكلي - بل ملازمة له - إلا أنها غير دخيلة في ترتب أثره، بل موضوع الأثر هو صرف الوجود الصادق على الفرد والافراد بنحو واحد، فاستمرار وجود الكلي في ضمن افراد متعددة متبادلة لا يقتضي تعدد وجوده بما هو موضوع الأثر، وإن كان متعدداً خارجاً.

وحينئذٍ فلا مانع من استصحاب وجوده بالنحو الذي هو موضوع للأثر في جميع الفروض المذكورة كما أوضحناه في شرح الكفاية وأطلقنا الكلام فيه. راجع وتأمل جيداً.

(٥) يعني: في القسم الثاني.

بالاستصحاب هو عين الوجود المتيقن سابقاً.

أو التفصيل بين القسمين، فيجري في الأول، لاحتمال كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً (١)، فيتردد الكلي المعلوم سابقاً (٢)

(١) بتقريب أن الوجود في ضمن فردين مرتبة خاصة من مراتب الوجود الواحد.

(٢) فإن ما يحتمل وجوده في الزمان اللاحق من الفردين والخصوصيتين لما كان يحتمل سبقه يحتمل كون بقاء الكلي بقاء خصوصية واحدة وفرد واحد لا بخصوصيتين يحتمل ارتفاع احدهما.

و فيه: أن المعبر في المشكوك اللاحق ان يكون متيقناً سابقاً ولا يكفي احتمال كونه المتيقن، فالمتيقن في المقام من الخصوصيتين معلوم الارتفاع والمشكوك لا يقين بحدوثه.

نعم قد يقرب التفصيل المذكور بأن الوجود في ضمن فردين مرتبة خاصة من مراتب الوجود الواحد للكلي، ولا يرتفع إلا بارتفاعها، وحينئذ فالشك في بقاء الكلي مع احتمال تقارن الفردين في الوجود راجع إلى الشك في بقاء وجوده الواحد، بخلاف ما إذا كان الفردان مترتين، فإن المرتبة القائمة بالفرد الأول ترتفع بارتفاعه.

لكنه لا يخلو عن اشكال، لانه إن أريد بوجود الكلي الوجود الخارجي التابع للشخص الفردان وجودان له وإن تقارنا لا وجود واحد، والمتيقن منها معلوم الارتفاع، والآخر مشكوك الحدوث بالفرض.

وإن أريد بوجوده وجوده السعي الواحد الذي لا يوجب تعدد الخصوصيات تعدده من حيث كونه موضوع الأثر الشرعي فالكلي موجود بوجود واحد سواءً كان الفردان متقارنين أم مترتين، ويتعين جريان الاستصحاب فيها معاً، كما ذكرنا، ولا وجه للتفصيل بينها. فلاحظ.

بين أن يكون وجوده الخارجي على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد، فالشك حقيقة إنما هو في مقدار استعداد ذلك الكلي (١)، واستصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد الكلي (٢).

وجوه (٣)، أقواها الأخير.

مختار المصنف
هو التفصيل

ويستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني، ما يتسامح فيه العرف فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر (٤) الواحد، مثل: ما لو علم السواد الشديد في محل وشك في تبدله بالبياض أو بسواد أضعف من الأول، فإنه يستصحب السواد (٥). وكذا لو كان الشخص في مرتبة من كثرة الشك،

(١) فكأنه راجع إلى القسم الثاني. لكن فيه: أن الشك في استعداد الكلي إنما هو للشك في وجود الكلي ضمن الفرد الآخر غير الفرد المتيقن، فإذا اعتبر وحدة الفرد الذي يوجد في ضمنه الكلي عدم جريان الاستصحاب في هذه الصورة كالصورة الأخرى، بخلاف القسم الثاني فإن الشك في استعداد الكلي فيه ناش من الشك في حال الفرد المتيقن، لا من احتمال وجود فرد آخر غيره. فلاحظ.

(٢) لأنه من الأصل المثبت.

(٣) مبتدأ مؤخر وخبره قوله سابقاً: «و في جريان الاستصحاب في هذا القسم...». هذا ومما عرفت يظهر أن الاقوى الأول.

(٤) أشرنا غير مرة إلى أنه لا عبرة بالتسامح العرفي في جريان الاستصحاب ما لم يرجع إلى تحديد الموضوع الشرعي بنظر العرف ثم يبقى حقيقة. وأما الامثلة التي ذكرها فسيأتي الكلام فيها.

(٥) هذا من القسم الأول من استصحاب الكلي، لان الفرد المحتمل بقاؤه من السواد عين الفرد السابق المتيقن وإن ذهب بعض مراتبه واختلفت حدوده فأن ذهب بعض مراتب الموجود الخارجي واختلف حدوده لا يوجب كون الموجود

ثم شك - من جهة اشتباه المفهوم (١) أو المصداق (٢) - في زوالها أو تبدلها إلى مرتبة دونها. أو علم إضافة المائع، ثم شك في زوالها أو تبدلها (٣) إلى فرد

الباقى مبيناً لما سبق، بل هو باق بنفسه، كما واختلاف الحدود كاختلاف الصفات الخارجية لا يمنع من جريان الاستصحاب بعد كون موضوع الأثر هو الذات، ولا دخل للحدود والمرتبة الخاصة فيه بوجه.

(١) اشتباه المفهوم مانع من جريان الاستصحاب، لان العنوان ليس مورداً للأثر بنفسه، بل بلحاظ حكايته عما في الخارج والمحكي به هو مورد الأثر، وحينئذٍ فلا مجال لاستصحابه إلا بعد تعيين مفهوم المحكي به والمفروض انه إن أريد به الطويل فهو معلوم البقاء، وإن أريد به القصير فهو معلوم الارتفاع، وكلاهما ليس مجرى الاستصحاب، لعدم تمامية ركنيه فيه، والعنوان من حيث هو على إجماله ليس موضوعاً للأثر حتى يمكن استصحابه، كما أوضحنا ذلك في شرح الكفاية. فراجع.

(٢) الاستصحاب مع الاشتباه في المصداق وإن كان جارياً إلا أنه من القسم الأول لما ذكرناه في استصحاب السواد.

(٣) الظاهر أنه لا مجال لاستصحاب إضافة المائع، لعدم كونها مورداً للأثر، إذ مفاد الأدلة اعتبار الوضوء أو التطهير بالماء لا مانعية الإضافة فيه.

و حينئذٍ فالمستصحب - لو امكن الاستصحاب - هو عدم كون السائل ماء لا كونه مضافاً، وليس هو من استصحاب الكلي في شيء، إذ المستصحب هو العدم الواحد المستمر حقيقة ولو مع تبدل فردي الإضافة.

اللهم إلا أن تؤخذ الإضافة موضوعاً للأثر في مثل النذر. فمع أن استصحاب عدم كون السائل ماء لا يخلو عن اشكال أيضاً، لأن الماء لم يؤخذ في الأدلة وصفاً في السائل الغاسل كالظاهر ليصح استصحاب عدمه فيه بمفاد ليس الناقصة بل أخذ بنفسه موضوعاً، إذ المستفاد من الأدلة اعتبار كون الغسل بالماء لا اعتبار كون السائل

آخر من المضاف (١).

وبالجملة: فالعبرة في جريان الاستصحاب عدّ الموجود السابق مستمرا إلى اللاحق، ولو (٢) كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقة للفرد السابق، ولذا لا إشكال في استصحاب الأعراض، حتى على القول فيها بتجدد الأمثال (٣). وسيأتي ما يوضح عدم ابتناء

العبرة في جريان
الاستصحاب

الغاسل ماء. فتأمل.

على أن ارتفاع الإضافة المتيقنة قد يستلزم تبدل الموضوع، كما لو اضيف له ماء آخر، فلا يجري فيه الاستصحاب إلا بناء على التسامح العرفي الذي عرفت الإشكال فيه غير مرة.

هذا كله لو كان الاشتباه من جهة المصداق، أما لو كان من جهة المفهوم، فالاستصحاب ممتنع لما عرفت.

وحينئذ يتعين الرجوع إلى الأصول الأخرى، كاستصحاب النجاسة أو الحدث مع التطهير أو التطهر به أو أصالة الاشتغال أو غيرهما.

(١) إن كان الفرد الآخر من سنخ الفرد الأول والاختلاف بينهما في المرتبة جرى فيه ما عرفت في استصحاب السواد، وإن كان من سنخ آخر كما لو كان ماء رمان فاحتمل صيرورته ماء عنب مثلاً وأريد استصحاب كونه مضافاً فهو من القسم الثالث من استصحاب الكلي من النوع الممنوع عنه عند المصنف رحمته، كما لا يخفى.

هذا كله مع الغض عما سبق في المنع عن جريان الاستصحاب المذكور في مع الشك في الإضافة. فلاحظ.

(٢) (لو) هنا وصلية.

(٣) الذي هو بمعنى عدم استمرار الموجود حقيقة، بل كل أمر مستمر بحسب النظر العرفي فهو في الحقيقة مبني على الانعدام والتجدد فهو عبارة عن أمور

الاستصحاب على المداقة العقلية.

ثم إن للفاضل التوني كلاماً يناسب ذكره في المقام - مؤيداً لبعض ما ذكرناه - وإن لم يخل بعضه عن النظر بل المنع. قال في رد تمسك المشهور في نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية:

كلام الفاضل
التوني تأييداً
لبعض ما ذكرنا

«إن عدم المذبوحية لازم لأمرين: الحياة، والموت حتف الأنف. والموجب لنجاسته ليس هذا اللازم (١) من حيث هو، بل الثاني، أعني: الموت حتف الأنف، فعدم المذبوحية لازم أعم لموجب النجاسة، فعدم المذبوحية اللازم للحياة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف أنفه. والمعروف ثبوته في الزمان السابق هو الأول لا الثاني، وظاهر أنه (٢) غير باق في الزمان الثاني، ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب، إذ

متماثلة متجردة ومتعاقبة في الوجود، لا أمر واحد مستمر، وإنما صح استصحابه مع ذلك من جهة ابتناء الاستصحاب على التسامح العرفي لا المداقة العقلية.

لكن الظاهر عدم ابتناء ذلك على التسامح العرفي في عدّ الموجود اللاحق بقاء للموجود السابق، بل على ما يفهمه العرف من الأدلة من أن الموضوع هو الأمر المنتزع من الامور المتعاقبة المستمر بتعاقبها حقيقة.

مع أن كفاية التسامح المذكور في جريان الاستصحاب لا يشهد بكفاية التسامح في سائر الموارد، فإن التسامح المذكور مما قام الدليل على كفايته، وإلا لم الغاء أدلة الاستصحاب لورودها في مثل ذلك، فلا وجه لقياس غيره عليه مما لم يرد فيه الدليل بالخصوص. فلاحظ.

(١) وهو عدم المذبوحية.

(٢) يعني: الأول.

شرطه بقاء الموضوع، وعدمه هنا معلوم. قال:

وليس مثل المتمسك بهذا الاستصحاب إلا مثل من تمسك على وجود عمرو في الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق (١) بوجود زيد في الدار في الوقت الأول. وفساده غني عن البيان، انتهى.

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، من عدم جواز الاستصحاب في المثال المذكور (٢) ونظيره، إلا أن نظر المشهور - في تمسكهم على النجاسة - إلى أن النجاسة إنما رتبت في الشرع على مجرد عدم التذكية، كما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾، الظاهر في أن المحرم (٣) إنما هو لحم الحيوان الذي لم يقع عليه التذكية واقعا أو بطريق شرعي ولو كان أصلاً، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يَذْكُرْ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾، وقوله تعالى: ﴿فَكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ (٤)، وقوله عليه السلام في ذيل موثقة ابن بكير: «إذا كان ذكياً ذكاه

بعض المناقشات
فيما أفاده
الفاضل التونسي

(١) يعني: مع فرض العلم بانه لو بقي لبقني في ضمن عمرو.

(٢) لكن لا يخفى أن محل كلامه غير ما نحن فيه، وهو القسم الثالث من استصحاب الكلي، لوضوح أن مورد كلامه هو استصحاب الكلي - كالضاحك - لإحراز الفرد - كعمرو - بخصوصيته وترتيب آثاره، لا آثار الكلي، والكلام فيما نحن فيه في استصحاب الكلي بنفسه وترتيب آثاره لا آثار الفرد، فلا موقع للاستشهاد بكلامه.

هذا وسيأتي من المصنف عليه السلام الإشكال في كلام الفاضل التونسي عليه السلام فانتظر.

(٣) بعض هذه الأدلة مختص بتحريم الاكل ولا يعم النجاسة. نعم، قد يستفاد عدم الفرق بينهما من بعض الأدلة الأخر، وتمام الكلام في الفقه.

(٤) فإن ذكر اسم الله تعالى أمر وجودي مقوم للتذكية، فجعل موضوع الحل

الذابح»، وبعض الأخبار المعللة لحرمة الصيد الذي ارسل إليه كلاب ولم يعلم أنه مات بأخذ المعلم، بالشك (١) في استناد موته إلى المعلم (٢)، إلى غير ذلك مما اشترط فيه العلم باستناد القتل إلى الرمي، والنهي عن الأكل مع الشك.

ولا ينافي ذلك ما دل على كون حكم النجاسة مرتبا على موضوع «الميتة»، لأن «الميتة» عبارة عن كل ما لم يذك، لأن التذكية أمر شرعي توقيفي (٣)، فما عدا المذكي ميتة.

والحاصل: أن التذكية سبب للحل والطهارة، فكل ما شك فيه أو في مدخلية شيء فيه، فأصالة عدم تحقق السبب الشرعي حاكمة على أصالة الحل والطهارة.

ثم إن الموضوع للحل والطهارة ومقابلتهما هو اللحم أو المأكول، فمجرد تحقق عدم التذكية في اللحم يكفي في الحرمة والنجاسة.

معلقاً عليه يقتضي كون موضوع التحريم هو عدم التذكية.

(١) متعلق بقوله: «المعللة لحرمة...».

(٢) فإن ذلك كاشف عن كفاية الشك في استناد الموت إلى أخذ المعلم في الحكم بالحرمة ظاهراً، وهو يقتضي كون التذكية الحاصلة بأخذ المعلم هي الموضوع للحلية واقعاً وعدمها هو الموضوع للحرمة كذلك، فإذا أحرز العدم بالأصل ترتبت الحرمة ظاهراً.

(٣) تفسير الميتة بغير المذكي محتاج إلى شرح شرعي. ومجرد كون التذكية أمراً توقيفياً لا يقتضيه، فلا بد من التأمل في مفاد الأدلة، ولا يبعد تمامية ما ذكره المصنف رحمته. فلاحظ.

لكن الإنصاف: أنه لو علق حكم النجاسة على ما مات حتف الأنف - لكون الميتة عبارة عن هذا المعنى، كما يراه بعض - أشكل إثبات الموضوع بمجرد أصالة عدم التذكية الثابتة حال الحياة، لأن عدم التذكية السابق حال الحياة، المستصحب إلى زمان خروج الروح لا يثبت كون الخروج حتف الأنف، فيبقى أصالة عدم حدوث سبب نجاسة اللحم - وهو الموت حتف الأنف - سليمة عن المعارض، وإن لم يثبت به التذكية (١)، كما زعمه السيد الشارح للوافية، فذكر: أن أصالة عدم التذكية تثبت الموت حتف الأنف، وأصالة عدم الموت حتف الأنف يثبت التذكية.

فيكون وجه الحاجة إلى إحراز التذكية - مع أن الإباحة والطهارة لا يتوقفان عليه، بل يكفي استصحابهما (٢) - أن استصحاب (٣) عدم التذكية حاكم على استصحابهما، فلولا ثبوت التذكية بأصالة عدم الموت حتف الأنف (٤) لم يكن مستند للإباحة والطهارة (٥).

(١) لأنها أمر وجودي لازم لمجرى الأصل، وهو عدم الموت حتف الأنف، فإحرازه مبني على الأصل المثبت.

(٢) يعني: استصحاب الطهارة والإباحة من حال الحياة من دون حاجة إلى إحراز الموضوع وهو التذكية. لكن ذلك إنما يتم في الطهارة دون الإباحة، فإن ثبوتها حال الحياة ممنوع، بل هي متوقفة على التذكية. ولذا لا يجوز ظاهراً عندهم ابتلاع العصفور مثلاً حياً. فلاحظ.

(٣) خبر (يكون) في قوله: «فيكون وجه الحاجة...».

(٤) يعني: فيعارض أصالة عدم التذكية.

(٥) يعني: انه لو لا سقوط أصالة عدم التذكية بالمعارضة لأصالة عدم الموت

وكان السيد عليه السلام ذكر هذا، لزعمه أن مبني تمسك المشهور على إثبات الموت حتف الأنف بأصالة عدم التذكية، فيستقيم حينئذٍ معارضتهم بما ذكره السيد عليه السلام، فيرجع بعد التعارض إلى قاعدة «الحل» و «الطهارة» واستصحابها.

لكن هذا كله مبني على ما فرضناه: من تعلق الحكم على معنى الميتة، والقول بأنها ما زهق روحه بحتف الأنف.

أما إذا قلنا بتعلق الحكم على لحم لم يذك حيوانه أو لم يذكر اسم الله عليه، أو تعلق الحل على ذبيحة المسلم أو ما ذكر اسم الله عليه المستلزم لانتفائه بانتفاء أحد الأمرين ولو بحكم الأصل - ولا ينافي ذلك (١) تعلق الحكم في بعض الأدلة الاخر بالميتة، ولا ما علق فيه الحل على ما لم يكن ميتة، كما في آية: ﴿قل لا أجد... الآية﴾ (٢) - أو قلنا: إن الميتة هو ما زهق روحه مطلقاً، خرج منه ما ذكي (٣)، فإذا شك في عنوان المخرج فالأصل

حتف الانف لم يكن مجال للرجوع للأصول الحكمية كاستصحاب الطهارة والحلية، لحكومة أصالة عدم التذكية عليها. لكن عرفت الإشكال في استصحاب الحلية، لعدم ثبوتها حين الحياة.

- (١) كأن وجه عدم المنافاة ما أشار إليه قريباً من أن المراد من الميتة غير المذكى.
- (٢) الظاهر من الآية كون الحرمة معلقة على الميتة، لأن الحل معلق على عدمها.
- (٣) فيكون ما دل على الحل مع التذكية مخصصاً لما دل على حرمة الميتة، لا أنهما متباينان موضوعاً. لكنه خلاف الظاهر.

عدمه (١)، فلا (٢) محيص عن قول المشهور.

ثم إن ما ذكره الفاضل التوني - من عدم جواز إثبات عمرو باستصحاب الضاحك المحقق في ضمن زيد - صحيح (٣)، وقد عرفت أن عدم جواز استصحاب نفس الكلي (٤) - وإن لم يثبت به خصوصية - لا يخلو عن وجه، وإن كان الحق فيه التفصيل، كما عرفت.

إلا أن كون عدم المذبوحية من قبيل الضاحك محل نظر، من حيث إن العدم الأزلي مستمر مع حياة الحيوان وموته حتف الأنف (٥)، فلا مانع من استصحابه وترتيب أحكامه عليه عند الشك، وإن قطع بتبادل الوجودات المقارنة له، بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب في القسمين الأولين من الكلي كان الاستصحاب في الأمر العدمي المقارن للوجودات

المناقش فيما مثل
به الفاضل التوني
لما نحن فيه

(١) ويرجع حينئذٍ إلى عموم العام، ولا يكون من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية، فإنه يختص بما إذا لم يجرز عنوان المخصص أو يجرز عدمه بالأصل، والا يتعين الرجوع في الأول إلى حكم الخاص، وفي الثاني إلى حكم العام.

(٢) جواب (أما) في قوله: «أما إذا قلنا بتعلق...».

(٣) لكنه أجنبي عما نحن فيه، إذ الكلام فيما نحن فيه في استصحاب نفس الكلي من دون إثبات الخصوصية المحتملة، والذي نفاه الفاضل التوني رحمته هو استصحاب الكلي لا ثبات الخصوصية، كما لا يخفى.

(٤) يعني: في القسم الثالث الذي هو محل الكلام.

(٥) فهو امر شخصي جزئي لا كلي، كما ذكرناه عند الكلام في الاستصحاب عند الشك في الإضافة.

خالياً عن الإشكال إذا لم يرد به (١) إثبات الوجود المتأخر المقارن له - نظير إثبات الموت حتف الأنف بعدم التذكية - أو ارتباط الوجود المقارن له به (٢)، كما إذا فرض الدليل على أن كل ما تقذفه المرأة من الدم إذا لم يكن حيضاً فهو استحاضة، فإن استصحاب عدم الحيض في زمان خروج الدم المشكوك لا يوجب انطباق هذا السلب على ذلك الدم وصدقه عليه، حتى يصدق «ليس بحيض» على هذا الدم (٣)، فيحكم عليه بالاستحاضة (٤)، إذ فرق بين الدم المقارن لعدم الحيض وبين الدم المنفي عنه الحيضية.

وسيجيء نظير هذا الاستصحاب الوجودي والعدمي في الفرق بين الماء المقارن لوجود الكر وبين الماء المتصف بالكرية.

(١) وإلا كان من الأصل المثبت. ولا يخفى أن كلام الفاضل التوني رحمته في هذه الصورة، لانه ذكر أن النجاسة ليست من آثار عدم المذبوحية، بل من آثار ملزومه الثاني وهو الموت حتف الأنف.

(٢) يعني: بالعدم المذكور. والمراد بارتباط الوجود المقارن للعدم به كون العدم وصفاً له بمفاد ليس الناقصة، فيراد من استصحاب عدم الحيض مثلاً إثبات أن الدم المقارن له ليس حيضاً. والوجه في عدم صحة الاستصحاب بلحاظ الربط المذكور أنه من الأصل المثبت.

(٣) بل هذا موقوف على إحراز عدم كون الدم حيضاً، ولو من باب استصحاب العدم الازلي، بمفاد كان الناقصة، فيقال: هذا الدم قبل خروجه أو قبل وجوده لم يكن حيضاً فهو الآن بعد خروجه كذلك.

(٤) بمقتضى الدليل المفروض الدال على أن كل دم ليس بحيض فهو استحاضة.

والمعيار: عدم الخلط بين المتصف بوصف عنواني (١) وبين قيام ذلك الوصف بمحل (٢)، فإن استصحاب وجود المتصف أو عدمه لا يثبت كون المحل مورداً لذلك الوصف العنواني، فافهم.

(١) يعني بأن يستصحب وجوده أو عدمه بمفاد كان أو ليس التامتين.

(٢) بأن يكون محمولاً على المحل بمفاد كان أو ليس الناقصتين.

الأمر الثاني

هل يجري
الاستصحاب
في الزمان
والزمانيات؟

أنه قد علم من تعريف الاستصحاب وأدلته أن مورده الشك في البقاء، وهو وجود ما كان موجوداً في الزمان السابق. ويترتب عليه عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان، ولا في الزماني الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئاً فشيئاً على التدرج (١)، وكذا في المستقر الذي يؤخذ قيده (٢). إلا أنه يظهر من كلمات جماعة جريان الاستصحاب في

(١) كالحركة والكلام وجريان الماء.

(٢) يعني: الذي يؤخذ الزمان قيده، كالوجوب أو الواجب المقيد بزمان خاص. والوجه في عدم جريانه أن تبدل الزمان موجب لتبدل القيد المانع من استصحاب المقيد بها هو مقيد.

لكن هذا إنما يتم في تقييد موضوع التكليف ومتعلقه كالواجب، لا في تقييد التكليف نفسه لأنه أمر شخصي لا يتبدل بتبدل القيد بخلاف الواجب مثلاً فإنه أمر كلي، ولعله يتضح بما يأتي.

الزمان، فيجري في القسمين الأخيرين (١) بطريق أولى، بل تقدم من بعض الأخباريين: أن استصحاب الليل والنهار (٢) من الضروريات.

والتحقيق: أن هنا أقساماً ثلاثة:

الأقسام ثلاثة:

أما نفس الزمان، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من أجزاء الليل والنهار، لأن نفس الجزء لم يتحقق في السابق، فضلاً عن وصف كونه نهاراً أو ليلاً.

١- استصحاب نفس الزمان

نعم لو اخذ المستصحب مجموع الليل أو النهار، ولو حظ كونه أمراً خارجياً واحداً، وجعل بقاؤه وارتفاعه عبارة عن عدم تحقق جزئه الأخير وتجده (٣) أو عن عدم تجدد جزءه مقابلته أو تجده، أمكن القول

(١) وهما الأمر التدريجي كالكلام، والأمر المقيد بالزمان كالوجوب في بعض الفروع. لكن لم يتضح الوجه في أولوية جريان الاستصحاب في الأول من جريانه في الزمان، بل هما من سنخ واحد.

إلا أن يفرق بينهما بإمكان البقاء الحقيقي لغير الزمان، دون الزمان، بناءً على ما يأتي الإشارة إليه من توقف البقاء على كون الباقي مطروفاً للزمان ولا يتأتى في نفس الزمان. وسيأتي الكلام فيه.

و أما الثاني فقد يمتنع جريان الاستصحاب فيه لعدم إحراز الموضوع، كما يأتي الكلام فيه، فيكون إحرازه موقوفاً على استصحاب الزمان ولا طريق له بدونه. فلاحظ.

(٢) أو غيرهما من العناوين الزمانية كالشهر والسنة.

(٣) وارتفاعه عبارة عن تجدد جزئه الأخير، فالكلام مبني على اللف

والنشر.

بالاستصحاب بهذا المعنى فيه أيضاً، لأن بقاء كل شيء في العرف بحسب ما يتصور فيه له من الوجود (١)، فيصدق أن الشخص كان على يقين من وجود الليل فشك فيه، فالعبرة (٢) بالشك في وجوده وبتحققه قبل زمان الشك وإن كان تحققه بنفس تحقق زمان الشك (٣). وإنما وقع التعبير بالبقاء (٤) في تعريف الاستصحاب بملاحظة هذا المعنى في الزمانيات،

(١) فوجود الامور القارة باجتماع اجزائها في الوجود، ووجود الامور التدريجية بتدرج اجزائها في الوجود وعدم وجود الجزء الاخير وانعدامه، وكذا الحال في بقائها. (٢) يعني: في جريان الاستصحاب.

(٣) يعني: فلا يعتبر في المستصحب أن يكون مظروفاً في الزمان، بل يعتبر بقاؤه وإن كان بنفسه زماناً. والوجه فيه: إطلاق أدلة الاستصحاب المتقدمة.

(٤) دفع دخل. وحاصل الدخل: أنهم ذكروا أنه لا بد في جريان الاستصحاب من كون الشك في بقاء الأمر المتيقن، ولا شك في البقاء في المقام لان ما علم بوجوده من الاجزاء معلوم الارتفاع، وما شك فيه مشكوك الحدوث. وقد دفع ذلك باحد وجهين:

الأول: ان تعبيرهم بالبقاء إنما كان بلحاظ أن محل كلامهم استصحاب الزمانيات كما هو مقتضى تعبيرهم عنها باستصحاب الحال.

الثاني: أن البقاء يمكن تعميمه بنحو التسامح لهذا النحو من البقاء الحاصل في الزمان وإن لم يكن بقاء حقيقة لما عرفت.

ويشكل الأول بان اعتبار الشك في البقاء هو مقتضى أدلة الاستصحاب المتقدمة، لعدم صدق نقض اليقين بالشك بدونه، من دون فرق بين الزمانيات والزمان بنفسه، لوحدة الدليل في الجميع.

ويشكل الثاني بانه لا وجه للاكتفاء بالتسامح في صدق البقاء، كما ذكرناه غير مرة. فالأولى الجواب بأن البقاء فيه بالنحو المذكور في التدرجيات بقاء حقيقي لها،

حيث جعلوا الكلام في استصحاب الحال، أو لتعميم البقاء لمثل هذا مسأحة.

إلا أن هذا المعنى - على تقدير صحته والإغماض عما فيه (١) - لا يكاد يجدي في إثبات كون الجزء المشكوك فيه متصفاً بكونه من النهار أو من الليل، حتى يصدق على الفعل الواقع فيه أنه واقع في الليل أو النهار (٢)، إلا على القول بالأصل المثبت (٣) مطلقاً أو على بعض الوجوه الآتية، ولو بنينا على ذلك (٤) أغنانا عما ذكر من التوجيه استصحابات أخرى أمور متلازمة مع الزمان، كطلوع الفجر، وغروب الشمس، وذهاب الحمرة، وعدم وصول القمر إلى درجة يمكن رؤيته فيها (٥).

إذ بقاء كل شيء بحسبه، ولا تسامح في صدق البقاء فيها. فلاحظ.

(١) لم يتضح وجه الإشكال فيه بعد ما عرفت.

(٢) إحراز هذا إنما يحتاج إليه إذا استفيد من الأدلة اعتبار وقوع الفعل في الليل أو النهار، أما إذا كان مفادها مجرد تحقق الفعل حين وجود الليل أو النهار، فيراد محض اجتماعهما في الوجود فلا موجب لإحراز كون الزمان الخاص نهاراً أو ليلاً بمفاد كان الناقصة، بل يكفي في ترتب الأثر المذكور استصحاب الليل أو النهار أو غيرهما بمفاد كان التامة، كما لعله ظاهر.

ولا يبعد كون المستفاد من الأدلة هو الثاني، كما فصلنا الكلام فيه في شرح الكفاية. فراجع.

(٣) لأن وجود الليل أو النهار بمفاد كان التامة ملازم لوقوع الفعل فيها.

(٤) يعني: على الرجوع للأصل المثبت والاكتفاء به.

(٥) فإن الأمور المذكور لما كانت آنية لا تقبل الاستمرار ولا التدرج فلا

اشكال في إمكان استصحاب عدمها، كما لا يخفى.

فالأولى: التمسك في هذا المقام باستصحاب الحكم المترتب على الزمان لو كان جارياً فيه، كعدم تحقق حكم الصوم والإفطار (١) عند الشك في هلال رمضان أو شوال، ولعله المراد بقوله عليه السلام في المكاتب المقدمة في أدلة الاستصحاب: «اليقين لا يدخله الشك، صم للرؤية وأفطر للرؤية»، إلا أن جواز (٢) الإفطار للرؤية لا يتفرع على الاستصحاب الحكمي، إلا بناء على جريان استصحاب الاشتغال والتكليف بصوم رمضان، مع أن الحق في مثله التمسك بالبراءة، لكون صوم كل يوم واجباً مستقلاً (٣).

وعمدة الإشكال فيه: انه من الأصل المثبت، ملازمة الامور المذكورة لليل أو النهار، كما ذكر المصنف عليه السلام.

نعم لو فرض اخذها بأنفسها في الأدلة الشرعية امكن الرجوع للاصل المذكور، كما في الفجر المأخوذ غاية لجواز الاكل والشرب في الصوم.

(١) وهو الوجوب. لكن استصحاب عدم وجوب الصوم أو عدم وجوب الافطار إنما يتم بناءً على أن الموضوع الواجب مطلق الصوم أو الافطار من دون أن يكون الزمان قيداً فيهما، وإلا أشكل الاستصحاب لعدم إحراز الموضوع، وهو صوم رمضان وإفطار العيد، بل يتعين الرجوع إلى أصل البراءة، كما قد يتضح بملاحظة ما سبق في حجة القول السابع، وما يأتي في استصحاب المقيد بالزمان.

(٢) حيث أن المراد بقوله عليه السلام: «أفطر للرؤية» ليس وجوب الافطار فقط الذي هو خلاف الأصل، بل جوازه أيضاً، فالمراد انه لا يترتب أثر العيد من جواز الافطار ووجوبه إلا بالرؤية.

(٣) يعني: فلا يجري استصحاب الوجوب، لان الوجوب المتيقن سابقاً كان ليوم آخر غير اليوم المشكوك، فلا شك في البقاء.

و عليه فلو كان المراد في الرواية الاستصحاب الحكمي لم يكن مجال لتطبيقه

وأما القسم الثاني: أعني، الامور التدريجية الغير القارة- كالتكلم والكتابة والمشي ونبع الماء من العين وسيلان دم الحيض من الرحم- فالظاهر جواز إجراء الاستصحاب فيما يمكن أن يفرض فيها أمراً واحداً (١) مستمراً، نظير ما ذكرناه في نفس الزمان، يفرض التكلم- مثلاً- مجموع أجزائه أمراً واحداً، والشك في بقاءه لأجل الشك في قلة أجزاء ذلك الفرد الموجود منه في الخارج وكثرتها، فيستصحب القدر المشترك (٢) المردد بين قليل الأجزاء وكثيرها.

ودعوى: أن الشك في بقاء القدر المشترك ناش عن حدوث جزء آخر من الكلام، والأصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر المشترك، فهو من قبيل القسم الثاني من القسم الثالث من الأقسام الثلاثة المذكورة في الأمر

بلحاظ الافطار، واختص تطبيقه بالصوم في الشك في أول الشهر، فلا بد ان يكون التطبيق في الافطار والصوم معاً في الرواية بلحاظ الاستصحاب الموضوعي وهو استصحاب شعبان وعدم دخول رمضان، واستصحاب رمضان وعدم دخول شوال.

وهو شاهد بما أشرنا إليه من أن المستفاد من أدلة وجوب الصوم والافطار كون الموضوع لهما هو وجود الزمان الخاص بمفاد كان التامة لا كون الزمان الحاضر متصفاً بالعنوان الزماني الخاص. فلاحظ.

(١) هذا تابع لما يستفاد من الأدلة في جعل موضوع الأثر، وأن موضوعه كل جزء جزء بنفسه، أو موضوعه المجموع المستمر بتعاقب الاجزاء، والغالب ما ذكره المصنف رحمته.

(٢) بل الأمر الشخصي المشكوك في بقاءه للشك في تعاقب اجزائه وانقطاعها لا الكلي المردد بين الفردين، فهو خارج عن استصحاب الكلي، كما يظهر بالتأمل.

السابق .

مدفوعة: بأن الظاهر كونه من قبيل الثاني من تلك الأقسام الثلاثة، لأن المفروض في توجيه الاستصحاب جعل كل فرد من التكلم مجموع (١) ما يقع في الخارج من الأجزاء التي يجمعها رابطة توجب عدّها شيئاً واحداً وفرداً من الطبيعة، لا جعل كل قطعة من الكلام الواحد فرداً واحداً حتى يكون بقاء الطبيعة بتبادل أفراده، غاية الأمر كون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع في الزمان الأول بوجود جزء منه ووجوده في الزمان الثاني بوجود جزء آخر منه (٢). والحاصل: أن المفروض كون كل قطعة جزء من الكل، لا جزئياً من الكلي (٣).

(١) هذا يناسب ما ذكرنا من كون التردد في المقام في حال الفرد الشخصي، لا بين فردي الكلي.

(٢) الذي عرفت أنه نحو خاص من البقاء جار في التدريجيات.

(٣) هذا وإن كان مسلماً كما عرفت إلا أن الظاهر أن جهة المنع من جريان استصحاب الكلي في القسم المذكور جارية هنا، لاشتراك المقامين في كون موضوع الأثر هو الأمر الاعتباري الواحد المنتزع من الموجودات الحقيقية المستمر بتعاقبها، وهو وجود الكلي هناك ووجود الأمر الشخصي التدريجي الواحد عرفاً هنا، وكما كان الموجود الحقيقي في الكلي هو الافراد المتباينة فكذلك الموجود الحقيقي هنا هو الاجزاء المتباينة.

فالمقامان من باب واحد وإن اختلفا في كون المستصحب كلياً وكونه شخصياً. وكما يجوز الاستصحاب هنا لوحدة موضوع الأثر واستمراره وان كان امراً اعتبارياً فكذلك هناك على ما ذكرناه. فتأمل جيداً.

هذا، مع ما عرفت - في الأمر السابق - من جريان الاستصحاب فيما كان من القسم الثالث فيما إذا لم يعد الفرد اللاحق على تقدير وجوده موجوداً آخر مغايراً للموجود الأول، كما في السواد الضعيف الباقي بعد ارتفاع القوي. وما نحن فيه من هذا القبيل، فافهم (١).

ثم إن الرابطة الموجبة لعد المجموع أمراً واحداً موكولة إلى العرف (٢)، فإن المشتغل بقراءة القرآن لداع، يعدّ جميع ما يحصل منه في الخارج بذلك الداعي أمراً واحداً، فإذا شك في بقاء اشتغاله بها في زمان لأجل الشك في حدوث الصارف أو لأجل الشك في مقدار اقتضاء الداعي (٣)، فالأصل بقاؤه.

(١) لعله إشارة إلى الإشكال في كونه من هذا القبيل، فإن المرتبة الخفيفة من السواد موجودة بوجود المرتبة الشديدة المتيقنة منه، فيصح استصحابها بنحو الاستصحاب الشخصي فضلاً عن الكلي، كما سبق.

أما الاجزاء المشكوكة من الكلام فهي غير موجودة بوجود الاجزاء المتيقنة، فليست بقاء لها، بل مباينة لها حقيقة وعرفاً.

فالعمدة ما تقدم من صدق البقاء للكلام الواحد عرفاً بتعاقب أجزائه، الذي عرفت انه يوجب كون استصحابه من استصحاب الأمر الجزئي لا الشخصي. فلاحظ.

(٢) الظاهر أن المناط في ذلك هو ما يستفاد من الأدلة بحسب ما يفهمه العرف، فإن المعيار في بقاء الموضوع على بقاء الموضوع العرفي للقضية الشرعية، كما أشرنا إليه في غير مقام.

(٣) هذا إنما يتم بناءً على عموم حجية الاستصحاب للشك في مقتضى وعدم اختصاصها بالشك في الرافع، وهو لا يلائم مختار المصنف رحمته.

أما لو تكلم لداع أو لدواع ثم شك في بقاءه على صفة التكلم لداع آخر، فالأصل عدم حدوث الزائد على المتيقن (١).

وكذا لو شك بعد انقطاع دم الحيض في عوده في زمان يحكم عليه بالحيضية (٢) أم لا (٣)، فيمكن إجراء الاستصحاب، نظراً إلى أن الشك في اقتضاء الطبيعة لقذف الرحم الدم في أي مقدار من الزمان، فالأصل عدم انقطاعه (٤).

(١) الظاهر انه لا دخل لتعدد الدواعي في وحدة الكلام عرفاً، بل المعيار فيها اتصاله وعدم انقطاعه بتخلل السكوت المعتدبه، وإن تعددت دواعيه فلو شك في الاستمرار لاحتمال تجدد الداعي فلا مانع من جريان الاستصحاب بناءً على عموم دليله لصورة الشك في المقتضي، كما أنه لو فرض العلم بتحقق السكوت المعتد به واحتمل رجوع المتكلم للكلام بالداعي الأول يمتنع ولا أثر لوحدة الداعي في جريانه. فلاحظ.

(٢) كما لو انقطع الدم بعد الثلاثة واحتمل رجوعه قبل العشرة.

(٣) عطف على قوله: «عوده...» وكان المناسب العطف بـ(أو).

(٤) إن كان المراد عدم انقطاع الدم فالمفروض انقطاعه والشك في رجوعه. وإن كان المراد عدم انقطاع اقتضاء الرحم لقذف الدم فالمفروض انقطاع الاقتضاء المذكور، لملازمته لانقطاع الدم.

نعم منشأ الشك في رجوع الدم الشك في كيفية اقتضاء الرحم وأنه يقتضي القذف مرة أو مرتين، ولا أصل يحرز ذلك.

مع أنه لو فرض كون الأصل بقاء اقتضاء الرحم للقذف فهو ليس امراً تدريجياً، لأنه أمر بسيط وليس له أجزاء متعاقبة، فالتدريجي هو الأمر المقتضي - وهو سيلان الدم - لا نفس الاقتضاء.

وكذا لو شك في اليأس، فرأت الدم، فإنه قد يقال باستصحاب الحيض، نظراً إلى كون الشك في انقضاء ما اقتضته الطبيعة من قذف الحيض في كل شهر (١).

وحاصل وجه الاستصحاب: ملاحظة كون الشك في استمرار الأمر الواحد الذي اقتضاه السبب الواحد (٢)، وإذا لوحظ كل واحد (٣) من أجزاء هذا الأمر حادثاً مستقلاً، فالأصل عدم الزائد على المتيقن وعدم حدوث سببه.

ومنشأ اختلاف بعض العلماء في إجراء الاستصحاب في هذه الموارد اختلاف أنظارهم في ملاحظة ذلك المستمر حادثاً واحداً أو حوادث متعددة.

مضافاً إلى أن الأصل المذكور من أوضح افراد الأصل المثبت، لان موضوع الأثر هو خروج الدم لا اقتضاء الرحم لقذفه وإن كان مستلزماً له.

نعم قد يستصحب الحيض الشرعي الذي هو بمعنى حكم الشارع على المرأة بالحيض بناءً على أن الحيضية من الأحكام الشرعية التابعة لخروج الدم لانفس خروج الدم، ولذا يتحقق حين النقاء المتخلل بين الدميين.

لكنه لو تم ولم يكن محكوماً لاصالة عدم عود الدم مرة أخرى، فهو خارج عما نحن فيه لعدم كون الحكم المذكور تدريجياً. فلاحظ.

(١) يجري هنا ما سبق من الكلام هناك. ولا مجال هنا لاحتمال جريان استصحاب الحيضية بمعنى حكم الشارع بها، للعلم بانقطاعه في الشهر السابق.

(٢) عرفت أنه لا عبرة في وحدة المستصحب بوحدة سببه، بل المعتبر اتصال اجزائه.

(٣) عرفت أن هذا تابع لما يستفاد من الأدلة في تعيين موضوع الأثر.

والإنصاف: وضوح الوحدة في بعض الموارد، وعدمها في بعض، والتباس الأمر في ثالث (١). والله الهادي إلى سواء السبيل، فتدبر.

٣- استصحاب
الأمر المقيدة
بالزمان

وأما القسم الثالث - وهو ما كان مقيداً بالزمان - فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه. ووجهه: أن الشيء المقيد بزمان خاص لا يعقل فيه البقاء، لأن البقاء: وجود الموجود الأول في الآن الثاني (٢)، وقد تقدم الاستشكال (٣) في جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية،

(١) يتضح مما ذكرنا أن المعيار في الوحدة المذكورة على ما يستفاد من الأدلة الشرعية، فإن استفيد منها أن موضوع الأثر هو الأمر الواحد المركب من أجزاء صح استصحابه مع الشك في تعاقب أجزائه، وإن استفيد منها أن الموضوع نفس الاجزاء المتعاقبة، بحيث يكون كل منها موضوع مستقلاً او مقوماً للموضوع امتنع الاستصحاب. فلاحظ.

(٢) يعني: ومع فرض التقييد يتعدد الموضوع باختلاف القيد فيمتنع الاستصحاب. بل يقطع بارتفاع الحكم المتيقن، فلا معنى لاستصحابه.

(٣) تقدم تفصيل ذلك في آخر الكلام في حجة القول السابع، وتقدم منه دعوى ان جميع الحالات الدخيلة في الحكم قيداً في الموضوع، فيشكل استصحاب الحكم تبدل حالة يشك في دخلها لاحتمال كونها قيداً.

وتقدم هناك دفع المصنف رحمته للشبهة بتسامح العرف في صدق البقاء للمتيقن السابق إلا في بعض الموارد الخاصة التي هي محل الإشكال.

وقد ذكر في آخر الكلام في حجة القول الخامس أن اللازم في ذلك التأمل التام، لانه مزال الاقدام.

وقد ذكرنا في تعقيب ما ذكره في حجة القول السابع أن اللازم التفصيل بين ما كونه قيداً للحكم وما يحتمل كونه قيداً للموضوع، ولا عبرة بتسامح العرف في البقاء. فراجع وتأمل.

لكون متعلقاتها هي الأفعال المتشخصة بالمشخصات التي لها دخل وجوداً
وعدماً في تعلق الحكم، ومن جملتها الزمان.

ومما ذكر يظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرين (١): من تخيل
جريان استصحاب عدم الأمر الوجودي المتيقن سابقاً، ومعارضته مع
استصحاب وجوده، بزعم (٢) أن المتيقن وجود ذلك الأمر في القطعة
الأولى من الزمان، والأصل بقاؤه (٣) - عند الشك - على العدم الأزلي (٤)
الذي لم يعلم انقلابه إلى الوجود إلا في القطعة السابقة من الزمان. قال في
تقريب ما ذكر من تعارض الاستصحابين:

ما ذكره الفاضل
النراقي: من
معارضة
استصحاب عدم
الأمر الوجودي
المتيقن سابقاً
مع استصحاب
وجوده

إنه إذا علم أن الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة، وعلم أنه واجب إلى
الزوال، ولم يعلم وجوبه فيما بعده، فنقول: كان عدم التكليف بالجلوس قبل
يوم الجمعة وفيه إلى الزوال، وبعده معلوماً قبل ورود أمر الشارع، وعلم
بقاء ذلك العدم قبل يوم الجمعة، وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه

كلام الفاضل
النراقي رحمته الله

(١) ذكر بعض أعظم المحشين رحمته الله أنه الفاضل النراقي في المناهج.

(٢) هذا تقريب لجريان استصحاب العدم، لا لمعارضته مع استصحاب الوجود.

(٣) يعني: بقاء عدم الوجوب بالإضافة إلى الفعل الواقع بعد الزمان المتيقن،
فيقال فيما لو شك في بقاء وجوب الجلوس إلى ما بعد الزوال: كان الجلوس بعد
الزوال غير واجب - قبل التشريع - ويشك في بقاء عدم وجوبه لاحتمال كون ما شرع
وجوب خصوص ما بعد الزوال فيستصحب عدم وجوب الجلوس بعد الزوال إلى
حين الشك.

(٤) وهو السابق على التشريع.

قبل الزوال، وصار بعده موضع الشك، فهنا شك (١) وبقينان (٢)، وليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى من إبقاء حكم الآخر.
فإن قلت: يحكم ببقاء اليقين المتصل بالشك (٣)، وهو اليقين بالجلوس (٤).

قلنا: إن الشك في تكليف ما بعد الزوال حاصل قبل مجيء يوم الجمعة (٥) وقت ملاحظة أمر الشارع، فشك يوم الخميس - مثلاً، حال ورود الأمر - في أن الجلوس غداً هل هو مكلف به بعد الزوال أيضاً أم لا؟ واليقين المتصل به هو عدم التكليف، فيستصحب ويستمر ذلك إلى وقت الزوال (٦)، انتهى.

ثم أجرى ما ذكره - من تعارض استصحابي الوجود والعدم - في

-
- (١) وهو الشك في وجوب الجلوس يوم الجمعة بعد الزوال.
 - (٢) وهما اليقين السابق على التشريع بعدم وجوب الجلوس بعد زوال يوم الجمعة واليقين بوجوب الجلوس قبل زوال يوم الجمعة.
 - (٣) حيث أنه يعتبر اتصال زمان الشك بزمان اليقين، فالمستصحب في زمان الشك هو الحال المتيقن المتصل به، لا المنفصل عنه بقين آخر، فإذا علم بنجاسة الثوب يوم الاربعاء وطهارته يوم الخميس وشك يوم الجمعة لزم استصحاب الحال المتصل بزمان الشك وهو الطهارة لا المنفصل عنه وهو النجاسة، كما هو واضح.
 - (٤) يعني: بوجوب الجلوس الحاصل قبل الزوال.
 - (٥) فهو متصل بزمان اليقين بعدم الوجوب فتم فيه شرط الاستصحاب.
 - (٦) للشك في وقت الزوال بوجوب الجلوس بعده. فالشك المذكور مستمر من حال التشريع إلى حين الزوال.

مثل: وجوب الصوم إذا عرض مرض يشك في بقاء وجوب الصوم معه، وفي الطهارة إذا حصل الشك فيها لأجل المذي، وفي طهارة الثوب النجس إذا غسل مرة.

فحكم في الأول بتعارض استحباب وجوب الصوم قبل عروض الحمى واستحباب عدمه الأصلي قبل وجوب الصوم، وفي الثاني بتعارض استحباب الطهارة قبل المذي واستحباب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، وفي الثالث بتعارض استحباب النجاسة قبل الغسل واستحباب عدم كون ملاقة البول سبباً للنجاسة (١) بعد الغسل مرة، فيتساقط الاستصحابان في هذه الصور، إلا أن يرجع إلى استحباب آخر حاكم على استحباب العدم، وهو عدم الرفع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافية رافعاً (٢).

قال: ولو لم يعلم أن الطهارة مما لا يرتفع إلا برفع، لم نقل فيه باستصحاب الوجود (٣).

ثم قال: هذا في الامور الشرعية، وأما الامور الخارجية - كالיום والليل والحياة والرطوبة والجفاف ونحوها مما لا دخل لجعل الشارع

(١) لكن هذا مثبت، فإن الأثر ليس لسببية البول للنجاسة، بل للمسبب وهو النجاسة، وترتب النجاسة على السببية للملازمة العقلية بينهما لا الشرعية. فلاحظ.

(٢) لكن الأصلين المذكورين من الأصل المثبت. مع أنهما غير حاكمين على استحباب العدم، على ما يأتي في كلام المصنف رحمته.

(٣) لعدم وجود الأصل الحاكم على استحباب العدم.

في وجودها - فاستصحاب الوجود فيها حجة بلا معارض، لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها (١)، انتهى.

أقول: الظاهر التباس الأمر عليه.

المناقشة فيما أفاده
الفاضل النراقي

أما أولاً: فلأن الأمر الوجودي المجعول، إن لوحظ الزمان قيدياً

الزمان قد
يؤخذ قيدياً وقد
يؤخذ ظرفاً

له (٢) أو لمتعلقه (٣) - بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيد بكونه إلى الزوال شيئاً، والمقيد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلقاً للوجوب - فلا مجال لاستصحاب الوجوب، للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشك في حدوث ما عداه، ولذا لا يجوز الاستصحاب في مثل: «صم يوم الخميس» إذا شك في وجوب صوم يوم الجمعة (٤).

(١) كأنه لعدم كون موضوعاتها قابلة للتقييد والتفريد، بل ليست هي إلا وجوداً واحداً مستمراً، فمع فرض انتقاض العدم بالوجود لا مجال لاستصحاب العدم في حال الشك. فلا حظ.

(٢) كما لو احتمل كون الزمان قيدياً لنفس التكليف كالوجوب.

(٣) كما لو احتمل كون الزمان للمكلف به، كالصوم.

(٤) لأن صوم يوم الخميس مباين لصوم يوم الجمعة، فيكون وجوب كل

منهما مبايناً لوجوب الآخر، لان تباين المعروضين موجب لتباين عرضيهما.

لكن هذا إنما يتم في تقييد المكلف به، كالواجب والحرام، وأما تقييد نفس التكليف فلا مجال لدعوى كونه موجباً للتعدد، ولا مانعاً من الاستصحاب لو فرض الشك فيه، لأن التقييد إنما يكون في الكبرى الشرعية الكلية، كما في: ﴿أقم الصلاة لدلوك الشمس...﴾ وليست هي المستصحة إلا على نحو التعليق الذي يأتي الكلام فيه في التنبيه الرابع، ولا يستصحب بنحو التنجيز إلا الحكم الخارجي الفعلي، وهو أمر جزئي لا يقبل التقييد، فلا يكون الزمان إلا ظرفاً له، فمع فرض وحدة متعلقه

وإن لوحظ الزمان ظرفاً لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب
العدم، لأنه إذا انقلب العدم إلى الوجود المردد بين كونه في قطعة خاصة من
الزمان وكونه أزيد، والمفروض تسليم حكم الشارع بأن المتيقن في زمان
لا بد من إبقائه، فلا وجه لاعتبار العدم السابق.

وما ذكره عليه السلام: من أن الشك في وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتاً
حال اليقين بالعدم يوم الخميس (١). مدفوع: بأن ذلك الشك أيضاً - حيث
كان مفروضاً بعد اليقين بوجوب الجلوس إلى الزوال - مهمل (٢) بحكم

لا يعقل اختلافه وتعدده إلا أن يفصل بعدم، أو يكون الزمان قيداً لمتعلقه، فيوجب
تعدده لان متعلقه كلي قابل للتقييد، فوجوب الصوم في الآن الثاني استمرار لوجوب
الصوم في الآن الأول، وليس الزمان إلا ظرفاً له إلا أن يفصل بين الآنين. بأن لا
وجوب فيه، أو يتعدد متعلقهما لكون التقييد بالزمان وارداً على المتعلق الكلي، كما
هو الحال في جميع الاعراض الخارجية، فإن تعددها إنما يكون بتعدد موضوعاتها،
أو بفصل العدم بينها في موضوع واحد، أما مع اتحاد المتعلق وعدم الفصل بالعدم
فالفرض واحد مستمر الوجود لا متعدد وليس الزمان إلا ظرفاً له لا غير.

ومن هنا تقدم منا في حجة القول السابع التفصيل في جريان الاستصحاب
بين احتمال كون الشيء قيداً للتكليف واحتمال كونه قيداً للمكلف به، فيجري
الاستصحاب في الأول دون الثاني.

نعم لو قطع يكون الشيء قيداً للتكليف امتنع جريان الاستصحاب، للقطع
بارتفاع التكليف بسبب ارتفاع قيده. فلاحظ.

(١) حيث تقدم من النراقي عليه السلام دعوى ذلك لإثبات اتصال الشك باليقين
بالعدم الأزلي، ليجري استصحابه.

(٢) خبر (أن) في قوله: «بأن ذلك الشك...» يعني: أن الشك المذكور مهمل

الشارع بإبقاء كل حادث لا يعلم مدة بقاءه، كما لو شك قبل حدوث حادث في مدة بقاءه (١).

والحاصل: أن الموجود في الزمان الأول، إن لوحظ مغايراً من حيث القيود المأخوذة فيه للموجود الثاني، فيكون الموجود الثاني حادثاً مغايراً للحادث الأول، فلا مجال لاستصحاب الوجود، إذ لا يتصور البقاء لذلك الموجود بعد فرض كون الزمان الأول من مقوماته.

وإن لوحظ متحداً مع الثاني لا مغايراً له إلا من حيث ظرفه الزماني، فلا معنى لاستصحاب عدم ذلك الموجود، لأنه انقلب إلى الوجود.

وكان المتوهم ينظر في دعوى جريان استصحاب الوجود إلى كون

بسبب حكم الشارع بأبقاء كل حادث لا يعلم مدة بقاءه، فإن مقتضى استصحاب الوجود المتيقن إلغاء الشك المذكور، لكن المدعى للنراقي أن الشك المذكور لما كان متصلاً بزمان اليقين بالعدم الأزلي يتعين استصحاب العدم المذكور فيعارض استصحاب الوجود.

فالأولى دفع ذلك بان اتصال الشك باليقين المعتبر في الاستصحاب ليس بمعنى اتصال زمان حدوث الشك بزمان اليقين، بل بمعنى اتصال المشكوك بالمتيقن، ومن الظاهر أنه بعد فرض وحدة الوجود المتيقن وعدم أخذ الزمان فيه بنحو يقتضي تعدده، لكونه ظرفاً له لا قيداً فيه يكون زمان المشكوك متصلاً بزمان اليقين بالوجود لا بزمان اليقين بالعدم الأزلي، فلا يجري إلا استصحاب الوجود. فلاحظ.

(١) كما لو علم بأن زيداً سيدخل الدار وشك في مقدار مكثه بعد دخوله، فإنه لا اشكال في الرجوع إلى استصحاب كونه في الدار، لاستصحاب عدم كونه فيها.

الموجود أمراً واحداً قابلاً للاستمرار بعد زمان الشك، وفي دعوى جريان استصحاب العدم إلى تقطيع وجودات ذلك الموجود وجعل كل واحد منها بملاحظة تحققه في زمان مغايراً للآخر، فيؤخذ بالمتيقن منها ويحكم على المشكوك منها بالعدم.

وملخص الكلام في دفعه: أن الزمان إن أخذ ظرفاً للشيء فلا يجري إلا استصحاب وجوده، لأن العدم انتقض بالوجود المطلق، وحكم عليه بالاستمرار بمقتضى أدلة الاستصحاب. وإن أخذ قيده فلا يجري إلا استصحاب العدم، لأن انتقاض عدم الوجود المقيد لا يستلزم انتقاض المطلق (١)، والأصل عدم الانتقاض، كما إذا ثبت وجوب صوم يوم الجمعة ولم يثبت غيره.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكره، من استصحاب عدم الجعل والسببية في صورة الشك في الرفع، غير مستقيم، لأننا إذا علمنا أن الشارع جعل الضوء علة تامة لوجود الطهارة، وشككنا في أن المذي رافع لهذه الطهارة الموجودة المستمرة بمقتضى استعدادها، فليس الشك متعلقاً بمقدار سببية

مناقشة ثانية فيما أفاده التراقي

(١) لا إشكال في انتفاض عدم الوجود المطلق انتفاض عدم الوجود المقيد إلا أنه لا يهم في المقام، حيث إنه لا بد من فرض انطباق الوجود المستصحب على فاقد القيد، وهو غير حاصل في المقام لأن انتفاض عدم الوجود المقيد بشيء لا يقتضي انتفاض عدم الوجود المباين له المقيد بقيد آخر.

و كأن مراد المصنف رحمته من انتفاض المطلق هو انتفاضه بتمام أفراده - حتى المباينة للمقيد - لا انتفاضه في الجملة الذي يكفي فيه انتفاض عدم المقيد، كما ذكرنا. فلاحظ.

السبب (١). وكذا الكلام في سببية ملاقات البول للنجاسة عند الشك في ارتفاعها بالغسل مرة.

فإن قلت: إنا نعلم أن الطهارة بعد الوضوء قبل الشرع لم يكن مجعولة أصلاً، وعلماً بحدوث هذا الأمر الشرعي قبل المذي، وشككنا في الحكم بوجودها بعده، والأصل عدم ثبوتها بالشرع.

قلت: لا بد من أن يلاحظ حينئذٍ أن منشأ الشك في ثبوت الطهارة بعد المذي، الشك في مقدار تأثير المؤثر - وهو الوضوء - وأن المتيقن تأثيره مع عدم المذي لا مع وجوده، أو أننا نعلم قطعاً تأثير الوضوء في إحداث أمر مستمر لولا ما جعله الشارع رافعاً.

فعلى الأول، لا معنى لاستصحاب عدم جعل الشيء رافعاً (٢)، لأن المتيقن تأثير السبب مع عدم ذلك الشيء، والأصل عدم التأثير مع وجوده (٣)، إلا أن يتمسك باستصحاب وجود المسبب (٤)، فهو نظير ما

(١) حتى يصح استصحاب عدم السببية أو عدم جعلها بالنسبة إلى زمان الشك، بل المتعين استصحاب المسبب المحتمل انتقاضه بوجود محتمل الراجعة.

(٢) فإنه إنما يرجع إليه بعد الفراغ عن تأثير المقتضي في الوجود، لا في مثل الفرض وهذا تعريض بما تقدم من النراقي من جريان أصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، وانه محكوم لاستصحاب عدم الرفع أو عدم جعل مشكوك الراجعيه رافعاً.

(٣) لكنه مثبت، فإن الأثر للمسبب وهو الطهارة التي يلزم من عدم تأثير السبب عدمها.

(٤) وهو المتعين بناءً على جريان الاستصحاب مع الشك في المقتضي كما

لو شك في بقاء تأثير الوضوء المبيح - كوضوء التقيّة (١) بعد زوالها - لا من قبيل الشك في ناقضية المذي.

وعلى الثاني، لا معنى لاستصحاب العدم، إذ لا شك في مقدار تأثير المؤثر حتى يؤخذ بالمتيقن (٢).

هو الظاهر. لكن لو فرض جريان استصحاب أصالة عدم التأثير كانت حاکمة على استصحاب المسبب فتكون هي المرجع لا الأستصحاب المذكور كما يظهر من المصنف عليه السلام فلاحظ.

(١) ظاهره أن وضوء التقيّة مبيح لا رافع، وهو في غاية الإشكال. والكلام في ذلك في محله من الفقه.

(٢) لكن هذا إنما يمنع من استصحاب عدم تأثير المؤثر في غير المتيقن وعدم سببية السبب الذي تقدم في كلام الفاضل النراقي.

ولا ينهض بالمنع من استصحاب عدم الأمر الموجود المسبب بلحاظ اليقين بالعدم الازلي الذي أشير إليه في الإشكال الأخير حيث كان المدعي فيه هو الرجوع لاستصحاب عدم ثبوت الطهارة بالشرع بعد المذي فالمتعين الجواب عنه بأن الزمان غير مأخوذ قيدياً في الطهارة المجعولة حتى يقتضي انحلالها إلى امرين متيقن الارتفاع ومشكوك الحدوث، وإلا امتنع استصحاب الوجود والمفروض جريانه، بل هو ظرف للحكم بها، لان موضوع الطهارة هو الشخص الخاص وتعدد الزمان لا يقتضي تعدده ليجب تعدد الطهارة الطارئة عليه، بل ليس هنا إلا طهارة واحدة معلومة الحدوث مشكوك الارتفاع، والأصل يقتضي بقاءها.

نعم لو فرض تعدد موضوع الحكم بتعدد أجزاء الزمان كان موجبا لتعدد نفس الحكم، فيمتنع استصحاب الحكم المتيقن، بل يتعين الرجوع إلى استصحاب عدم الحكم المشكوك لا غير، على ما سبق. فلاحظ.

مناقشة ثالثة
فيما أفاده رحمته

وأما ثالثاً: فلو سلم جريان استصحاب العدم حينئذ، لكن ليس استصحاب عدم جعل الشيء رافعاً حاكماً على هذا الاستصحاب، لأن الشك في أحدهما ليس مسبباً عن الشك في الآخر، بل مرجع الشك فيهما إلى أمر واحد، وهو: أن المجعول في حق المكلف في هذه الحالة هو الحدث أو الطهارة (١).

نعم، يستقيم ذلك فيما إذا كان الشك في الموضوع الخارجي - أعني وجود المزيل أو عدمه - لأن الشك في كون المكلف حال الشك مجعولاً

(١) لفرض كون كل قطعة من الطهارة مجعولاً مستقلاً والشك في جعله، لا في رافعه بعد الفراغ عن جعله لو لا الرافع لكن هذا راجع إلى منع جريان أصالة عدم الرافعية لا منع حكومتها بعد فرض جريانها.

ولعل الأولى أن يقال: ان كان المراد باستصحاب العدم ما عرفت من النراقي، وهو استصحاب عدم سببية الوضوء للطهارة بعد المذي وعدم سببية البول للنجاسة بعد الغسل مرة - فهو - لو سلم جريانه في نفسه - غير محكوم لأصالة عدم كون المذي رافعاً للطهارة أو أصالة عدم كون الغسل مرة رافعاً للنجاسة، لان عدم تحقق الرافع او عدم رافعيته لا تقتضي سببية السبب، وإنما يستند إليه العدم في ظرف سببيته، فمع فرض كون الأصل عدم السببية لا مجال لاحتمال الرافعية حتى يجري استصحاب عدمها.

نعم لو أريد من استصحاب العدم ما اشير اليه أخيراً في الإشكال، وهو استصحاب عدم الأمر الوجودي المسبب - وهو الطهارة مثلاً - في الحصة الخاصة من الزمان بعد فرض تمامية السبب كان استصحاب عدم كون الشيء رافعاً صالحاً للحكومة عليه. لكنه مثبت كما أشرنا إليه في تعقيب كلام النراقي الذي نقله المصنف رحمته. فلاحظ.

في حقه الطهارة أو الحدث مسبب عن الشك في تحقق الرفع (١)، إلا أن الاستصحاب مع هذا العلم الإجمالي يجعل (٢) أحد الأمرين في حق المكلف غير جار (٣).

(١) لكن هذا بعد الفراغ عن تحقق السبب، ومعه لا مجال لاستصحاب عدم كون الشيء سبباً فهو لا يجري ذاتاً لأنه يجري ويكون محكوماً لاستصحاب عدم الرفع.

(٢) متعلق بقوله: «العلم الإجمالي».

(٣) خبر (أن) في قوله: «إلا أن الاستصحاب...». يعني: أنه لا مجال لدعوى جريان الأصلين وتعارضهما ذاتاً وأنها محكومان لاستصحاب عدم الرفع، بل هما لا يجريان ذاتاً لأن العلم الإجمالي بانتفاض أحد اليقينين وتبدله بجعل أحد الأمرين من الطهارة والحدث مانع من جريان الاستصحابين ذاتاً بناءً على مسلك المصنف عليه السلام من قصور أدلة الأصول - ومنها الاستصحاب - عن شمول أطراف العلم الاجمالي، لأنها شاملة لتنام الاطراف ذاتاً وتسقط بالمعارضة.

ويأتي الكلام في المبنى المذكور في تعارض الاستصحابين من الخاتمة. وقد أطال بعض أعظم المحشين عليه السلام الكلام في شرح مراد المصنف عليه السلام لكنه رجوع إلى أصل المطلب ولا يختص بصورة الشك في وجود الرفع والظاهر أن مراده ما ذكرنا. فتأمل جيداً.

الأمر الثالث

عدم جريان
الاستصحاب في
الأحكام العقلية

أن المتيقن السابق إذا كان مما يستقل به العقل - كحرمة الظلم وقبح التكليف بما لا يطاق ونحوهما من المحسنات والمقبحات العقلية - فلا يجوز استصحابه (١)، لأن الاستصحاب إبقاء ما كان، والحكم العقلي

(١) إن كان المراد استصحاب نفس الحكم العقلي فمنعه في محله إما لما ذكره من عدم الشك فيه. وإما لقصور أدلة الاستصحاب عن التعبد بالأحكام العقلية، بل هي مختصة بالأحكام الشرعية أو موضوعاتها.

ودعوى: استصحاب الأحكام العقلية بلحاظ ترتب الأحكام الشرعية عليها لقاعدة الملازمة. فهو نظير استصحاب الموضوعات الخارجية لترتيب أحكامها الشرعية.

مدفوعة: بان ترتب الحكم الشرعي على العقلي ليس من باب ترتب الحكم على موضوعه، بل من باب الملازمة. ومثل ذلك لا يكفي في جريان الاستصحاب لانه من الأصل المثبت.

وإن كان المراد استصحاب الأحكام الشرعية المترتبة على الأحكام العقلية فسيأتي الكلام فيه.

موضوعه معلوم تفصيلاً للعقل الحاكم به، فإن أدرك العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني حكم به حكماً قطعياً كما حكم أولاً، وإن أدرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم، ولو ثبت مثله بدليل لكان حكماً جديداً حادثاً في موضوع جديد.

وأما الشك في بقاء الموضوع، فإن كان لاشتباه خارجي - كالشك في بقاء الإضرار في السم الذي حكم العقل بقبح شربه - فذلك خارج عما نحن فيه (١)، وسيأتي الكلام فيه.

وإن كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلاً واحتمال مدخلية موجود مرتفع أو معدوم حادث في موضوعية الموضوع، فهذا غير متصور في المستقلات العقلية، لأن العقل لا يستقل بالحكم إلا بعد إحراز الموضوع ومعرفته تفصيلاً، لأن القضايا العقلية إما ضرورية لا يحتاج العقل في حكمه إلى مزيد من تصور الموضوع بجميع ما له دخل في موضوعيته من قيوده، وإما نظرية تنتهي إلى ضرورة كذلك، فلا يعقل إجمال الموضوع في حكم العقل، مع أنك ستعرف في مسألة اشتراط بقاء الموضوع، أن الشك في الموضوع (٢)

(١) إذ هم الأصولي هو الاستصحاب الحكمي. وأما الاستصحاب الموضوعي فهو هم الفقيه.

(٢) الشك في الموضوع إنما يمنع من الاستصحاب فيما إذا كان المراد بالموضوع هو معروض الحكم كالمكلف والمكلف به، وأما لو أريد به غير ذلك مما يكون دخيلاً في الحكم من شرط أو غاية أو غيرهما مما لا يكون الشك فيه موجباً لامتناع قولنا: هذا كان كذا فهو كما كان، فلا مانع من جريان الاستصحاب مع الشك فيه. ومن الظاهر أن ما يتمل دخله في موضوع الحكم العقلي ليس كله من السنخ الأول.

- خصوصاً (١) لأجل مدخلية شيء - مانع عن إجراء الاستصحاب.

فإن قلت: فكيف يستصحب الحكم الشرعي مع أنه كاشف عن حكم عقلي مستقل (٢)؟ فإنه إذا ثبت حكم العقل برد الوديعة، وحكم الشارع على طبقه وجوب الرد، ثم عرض ما يوجب الشك - مثل الاضطرار والخوف - فيستصحب الحكم مع أنه كان تابعاً للحكم العقلي.

عدم جريان
الاستصحاب
في الحكم
الشرعي المستند
إلى الحكم
العقلي أيضاً

قلت: أما الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي، فحاله حال الحكم العقلي في عدم جريان الاستصحاب (٣). نعم، لو ورد في مورد

فلاحظ.

(١) لم يتضح عاجلاً المراد بالخصوصية المذكورة.

(٢) بناءً على أن الأحكام الشرعية الطائفاً في الأحكام العقلية.

(٣) مما تقدم يتضح أن الوجه في عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية

أمور ثلاثة:

الأول: قصور أدلة الاستصحاب عن التعبد بالأحكام العقلية واختصاصها

بالأحكام الشرعية وموضوعاتها.

الثاني: امتناع الشك في بقاء الحكم العقلي لعدم الشك في موضوعه لاستحالة

تردد الحاكم في حكمه.

الثالث: أن التردد في الموضوع مانع من الرجوع لاستصحاب الحكم.

أما الوجه الأول فهو مختص بالحكم العقلي ولا يجري في الحكم الشرعي

التابع له. وكذا الوجه الثاني لان ملازمة الحكم الشرعي للعقلي لا توجب القطع

بارتفاعه تبعاً لارتفاع الحكم العقلي، لاحتمال كون موضوع الحكم الشرعي أوسع

من موضوع الحكم العقلي، لاطلاع الشارع على ما لم يطلع عليه العقل.

حكم العقل حكم شرعي من غير جهة العقل (١)، وحصل التغير في حال من أحوال موضوعه مما يمتثل مدخليته وجوداً أو عدماً في الحكم (٢)، جرى الاستصحاب (٣) وحكم بأن موضوعه أعم من موضوع حكم العقل (٤)، ومن هنا يجري استصحاب عدم التكليف في (٥) حال مستقل

و أما الوجه الثالث فهو وإن جرى في الحكم الشرعي أيضاً، إلا أنك عرفت انه مختص بما إذا كان الشك في معروض الحكم كالمكلف والمكلف به، دون غيره، مما يمتثل دخله في الحكم.

وعليه فاللازم الالتزام بجريان الاستصحاب مع الشك في الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي مع إحراز موضوعه بالمعنى المذكور، كما هو الحال في سائر الأحكام الشرعية. وقد تقدم الكلام في ذلك في التقسيم الثاني من تقسيمات الاستصحاب من حيث الدليل الدال عليه. فراجع.

(١) بان استفيد بدليل آخر غير الملازمة بين حكم العقل والشرع.

(٢) هذا قد يوهم امكان رجوع القيد إلى الحكم لا إلى الموضوع، وهو بعيد عن مبنى المصنف رحمته.

(٣) تقدم غير مرة أن هذا مختص بما إذا احتتمل كون الحالة من قيود الحكم دون ما لو احتتمل كونها من قيود الموضوع، كما تقدم أنه لا عبرة بالتسامح العرفي في بقاء الموضوع.

(٤) الاستصحاب موقوف على عموم الموضوع وعدم تقييده، فلا مجال لاستفادة عموم الموضوع من الاستصحاب فلا بد من استفادة عموم الموضوع من أدلة الحكم لفظية كانت أو غيرها.

(٥) متعلق بقوله: «عدم التكليف» يعني: يجري استصحاب عدم التكليف الحاصل في حال...، وذلك في استصحاب عدم التكليف من حال الصغر وعدم القابلية للتكليف عقلاً.

العقل بقبح التكليف فيه، لكن العدم الأزلي ليس مستنداً إلى القبح (١)
وإن كان مورداً للقبح.

هذا حال نفس الحكم العقلي.

وأما موضوعه - كالضرر المشكوك بقاؤه في المثال المتقدم - فالذي

ينبغي أن يقال فيه:

هل يجري
الاستصحاب
في موضوع
الحكم العقلي؟

إن الاستصحاب إن اعتبر من باب الظن عمل به هنا، لأنه يظن
الضرر بالاستصحاب، فيحمل عليه الحكم العقلي إن كان موضوعه أعم
من القطع والظن (٢)، كما في مثال الضرر.

(١) بل إلى الأدلة الشرعية الدالة على عدم رفع القلم ونحوها.

بل لو فرض استناد العدم إلى القبح العقلي فلا مانع من استصحابه، لوحدة
العدم واستمراره وان اختلف دليله، كما تقدم غير مرة. فلاحظ.

(٢) لكن العمل حينئذٍ في إحراز الحكم العقلي بالظن لا بالاستصحاب
بخصوصه بل لو فرض عدم حجية الظن الاستصحابي تعين العمل بالظن المذكور
في الفرض. كما انه لو فرض كون الموضوع مطلق الاحتمال - كما هو الظاهر في
الضرر - لزم ترتيب الأثر في مورد الاستصحاب. ولو لم يفد الظن، لكن لا من حيث
خصوصية الاستصحاب.

لكن هذا كله خروج عن مورد الكلام إذا الكلام في العمل بالاستصحاب
من حيث هو، وهو إنما يفرض مع كون الموضوع هو الواقع من حيث هو، ولا
دخل للاحتمال ولا الظن فيه وحينئذٍ فاللازم التفصيل بين ما إذا كان الاستصحاب
من الطرق العقلية، سواء كان مفيداً للظن أم لا، وما إذا كان من الطرق التعبدية
الشرعية، وعلى الأول يعمل به في إحراز الحكم العقلي، بخلاف الثاني.

وإن اعتبر من باب التعبد - لأجل الأخبار - فلا يجوز العمل به،
للقطع بانتفاء حكم العقل مع الشك في الموضوع الذي كان يحكم عليه
مع القطع.

مثلاً: إذا ثبت بقاء الضرر في السم في المثال المتقدم بالاستصحاب،
فمعنى ذلك ترتيب الآثار الشرعية المجعولة للضرر على مورد الشك، وأما
الحكم العقلي بالقبح والحرمة فلا يثبت إلا مع إحراز الضرر.

نعم، يثبت الحرمة الشرعية بمعنى نهي الشارع ظاهراً (١)، ولا
منافاة بين انتفاء الحكم العقلي وثبوت الحكم الشرعي، لأن عدم حكم
العقل مع الشك إنما هو لاشتباه الموضوع عنده (٢)، وباشتباهه يشتبه
الحكم الشرعي الواقعي أيضاً، إلا أن الشارع حكم على هذا المشتبه الحكم
الواقعي بحكم ظاهري هي الحرمة.

ومما ذكرنا - من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي -

ما يظهر مما ذكرنا

يظهر:

ما في تمسك بعضهم لأجزاء ما فعله الناسي لجزء من العبادة أو

(١) ثبوت النهي الشرعي ظاهراً بالاستصحاب موقوف على كون الموضوع
هو الضرر الواقعي أما لو كان هو الضرر المقطوع أو المظنون أو المحتمل فلا اثر
للاستصحاب، بل لا يترتب الحكم على الأول قطعاً، للقطع بارتفاع الموضوع،
ويترتب على الثالث واقعاً، للقطع ببقاء الموضوع، وعلى الثاني يبتني على إفادة
الاستصحاب للظن وعدمها، كما يظهر بأدنى تأمل.

(٢) هذا مبني على أن موضوع الحكم العقلي هو الضرر الواقعي، لا المظنون
ولا المحتمل، وإلا فلا اشتباه، بل يعلم بعدم الموضوع.

شرطها، باستصحاب عدم التكليف الثابت حال النسيان (١).

وما في اعتراض بعض المعاصرين (٢) على من خص - من القدماء والمتأخرين - استصحاب حال العقل باستصحاب العدم، بأنه (٣) لا وجه للتخصيص، فإن حكم العقل المستصحب قد يكون وجودياً تكليفاً

(١) يعني: لا مجال لاستصحاب عدم التكليف للقطع بارتفاع موضوع حكم العقل، وهو النسيان.

لكن فيه - بعد الغض عما مضى من امكان استصحاب الحكم الشرعي التابع للحكم العقلي. خصوصاً مثل العدم الذي هو أمر واحد مستمر - أن رفع النسيان ثابت بادلة شرعية - مثل حديث الرفع - في مورد حكم العقل، لا بحكم العقل، نظير ما سبق في كلام المصنف من استصحاب عدم التكليف في حال يستقل العقل بقبح التكليف فيه.

فالعمدة في منع جريان الاستصحاب أن عدم التكليف مع النسيان ظاهري لا واقعي، فيمتنع استصحابه بعد الالتفات. كما أوضحناه فيما سبق عند الكلام تقسيمات الاستصحاب. فراجع.

(٢) ذكر ذلك في الفصول في أول الكلام في الاستصحاب قال: (...). استصحاب حال العقل، والمراد به كل حكم ثبت بالعقل سواء كان تكليفاً كالبراءة حال الصغر وإباحة الأشياء.... وكتحريم التصرف في مال الغير ووجوب رد الوديعة إذا عرض هناك ما يمتثل زواله كالخطر والخوف، أو كان وضعياً، سواء تعلق الاستصحاب بإثباته، كشرطية العلم لثبوت التكليف إذا عرض ما يوجب الشك في بقائها.... وبنفيه، كعدم الزوجية وعدم الملكية الثابتين قبل تحقق موضوعها. وتخصيص جمع من الأصوليين لهذا القسم - اعني استصحاب حال العقل - بالمثال الأول - اعني البراءة الأصلية - مما لا وجه له).

(٣) متعلق بقوله: «اعتراض بعض...».

كاستصحاب تحريم التصرف في مال الغير ووجوب رد الأمانة إذا عرض هناك ما يحتمل بعد زوالهما - كالاضطراب (١) والخوف - أو وضعياً كشرطية العلم للتكليف (٢) إذا عرض ما يوجب الشك في بقائها. ويظهر حال المثالين الأولين (٣) مما ذكرنا سابقاً. وأما المثال الثالث، فلم يتصور فيه

(١) تمثيل للموصول في قوله: «إذا عرض هناك ما يحتمل...».

(٢) إن كان المراد كونه شرطاً فيه ثبوتاً فهو مما لا يحكم به العقل، بل يحكم بعدمه، وكذا الشرع. ومن ثم كان التصويب المنسوب إلى الأشاعرة محالاً بظاهرة تدفعه ظواهر الأدلة.

وإن كان المراد كونه شرطاً إثباتاً، بمعنى أن التكليف لا يتنجز إلا بالعلم، وبدونه لا يحكم العقل بوجوب الاطاعة واستحقاق العقاب بعدمها فهو مما لا وجه له أيضاً. بل المدار في تنجز التكليف على ما يحكم العقل بمنجزيته ولو بسبب جعل الشارع من علم أو أمانة أو أصل عقليين أو شرعيين، حتى الاحتمال في بعض الموارد كما لو شك في القدرة على الامتثال، فإنه وإن استلزم الشك في التكليف إلا أن احتمالاً منجزاً حينئذٍ.

اللهم إلا أن يراد بالعلم مطلق المنجز، فالشرط في الحقيقة هو المنجز لا العلم، لكنه مما يقطع باعتباره ولا يتصور فيه الشك ولعل هذا هو مراد المصنف عليه السلام في كلامه الآتي.

مضافاً إلى أنه من الأحكام العقلية المحضة التي عرفت عدم جريان الاستصحاب فيها ذاتاً.

(٣) يعني: مثالي وجوب رد الامانة وحرمة التصرف في مال الغير. وحاصل ما يمكن تقريب كلامه عليه السلام به: ان الاستصحاب إنما يمتنع في الأحكام العقلية والشرعية المستندة إليها، لا الأحكام الشرعية الواردة في مورد الأحكام العقلية، كما سبق وحينئذٍ فوجوب رد الامانة وحرمة التصرف في مال الغير من القسم الأول،

الشك في بقاء شرطية العلم للتكليف في زمان.

نعم، ربما يستصحب التكليف فيما كان المكلف به معلوماً بالتفصيل ثم اشتبه وصار معلوماً بالإجمال، لكنه خارج عما نحن فيه (١)، مع عدم جريان الاستصحاب فيه، كما سننبه عليه.

ويظهر أيضاً فساد التمسك باستصحاب البراءة والاشتغال الثابتين بقاعدتي البراءة والاشتغال.

مثال الأول: ما إذا قطع بالبراءة عن وجوب غسل الجمعة والدعاء عند رؤية الهلال قبل الشرع أو العثور عليه (٢)، فإن مجرد الشك في حصول

بخلاف استصحاب العدم، فإنه لا يراد به العدم بحكم العقل، بل بحكم الشرع الحاصل في مورد حكم العقل الذي عرفت انه لا مانع من استصحابه.

ومن ثم جعلوه من موارد استصحاب حال العقل، دون المثالين الأولين.

هذا حاصل ما يوجه به كلامه وقد يستفاد من بعض أعظم المحشين رَبُّهُ.

لكنه كما ترى، لعدم وضوح الفرق بين المقامين إذ كما كان العدم مدلولاً للدلالة الشرعية مثل حديث رفع القلم ونحوه كذلك وجوب رد الأمانة وحرمة التصرف في مال الغير، وفي جميع ذلك يحكم العقل، بل لعل حكمه في الأول أظهر. فلاحظ.

(١) إما لانه من استصحاب الحكم الشرعي الصرف. أو لانه من استصحاب

نفس التكليف لا استصحاب اشتراطه بالعلم، كما لا يخفى.

(٢) يعني: أو قبل العثور على الشرع. لكن من الظاهر أن البراءة قبل الشرع

ثابتة باليقين، لا بقاعدة البراءة، كما هو محل الكلام. وإنما تثبت بقاعدة البراءة قبل العثور على الشرع.

الاشتغال كاف في حكم العقل بالبراءة (١)، ولا حاجة إلى إبقاء البراءة السابقة والحكم بعدم ارتفاعها ظاهراً (٢)، فلا فرق بين الحالة السابقة واللاحقة في استقلال العقل بقبح التكليف فيهما، لكون المناط في القبح عدم العلم.

نعم، لو أريد إثبات عدم الحكم أمكن إثباته باستصحاب عدمه (٣)، لكن المقصود من استصحابه ليس إلا (٤) ترتيب آثار عدم الحكم، وليس

(١) لقاعدة قبح العقاب بلا بيان المقتضية للبراءة - بمعنى الأمان من العقاب - في ظرف احتمال التكليف.

(٢) فإنه إحراز لما هو محرز بالوجدان بالأصل الذي هو ممتنع في نفسه.

(٣) لكنه إنما يجري لو أريد استصحاب عدمه من حال ما قبل الشرع، لا من حال عدم العثور عليه، فإنه لا يقتضي اليقين بعدم التكليف واقعاً.

(٤) الظاهر زيادة كلمة: (إلا) كما يقتضيه التدبر في تمام العبارة وفي مطلب

المصنف رحمته الله.

لكن لم يظهر الوجه في عدم كون المقصود ترتيب آثار عدم الحكم، فإن المقصود هو ترتيب عدم وجوب الإطاعة التي هي من آثار التكليف، فكما صح استصحاب التكليف بلحاظ وجوب الإطاعة عقلاً كذلك يصح استصحاب عدمه بلحاظ عدم وجوبها كذلك، فإن ذلك كاف في صحة الاستصحاب.

ولا يعتبر فيه ترتب الأثر شرعاً إلا فيما كان لا يترتب عليه الأثر عقلاً بنفسه.

وبالجمله: المعتبر في الاستصحاب استتباع المستصحب للعمل عقلاً إما بلا واسطة أو بواسطة أثر شرعي، والأول حاصل في المقام.

إن قلت: عدم وجوب الإطاعة ليس من آثار عدم التكليف كي يثبت

بالاستصحاب، بل من آثار عدم العلم به وتنجزه الحاصل بالوجدان من دون حاجة

إلا عدم الاشتغال الذي يحكم به العقل في زمان الشك، فهو من آثار الشك لا المشكوك.

ومثال الثاني (١): ما إذا حكم العقل - عند اشتباه المكلف به - بوجوب السورة في الصلاة (٢)، ووجوب الصلاة إلى أربع جهات، ووجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة، ففعل ما يحتمل معه بقاء التكليف الواقعي وسقوطه - كأن صلى بلا سورة أو إلى بعض الجهات أو اجتنب أحدهما - فربما يتمسك حينئذٍ باستصحاب الاشتغال المتيقن سابقاً.

وفيه: أن الحكم السابق لم يكن إلا بحكم العقل الحاكم بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة عن التكليف المعلوم في زمان، وهو بعينه موجود في هذا الزمان.

نعم، الفرق بين هذا الزمان والزمان السابق: حصول العلم بوجود التكليف فعلاً بالواقع في السابق وعدم العلم به في هذا الزمان، وهذا لا يؤثر في حكم العقل المذكور، إذ يكفي فيه العلم بالتكليف الواقعي آنأً

إلى الاستصحاب

قلت: عدم وجوب الإطاعة مع عدم التكليف لعدم الموضوع، ومع عدم العلم به وتنجزه لعدم الشرط ومثل هذا كاف في ترتب الأثر على استصحاب العدم، والامتنع استصحاب الحل والإباحة كما أوضحناه في آخر التنبيه الثامن تنبيهات الاستصحاب من شرح الكفاية. فراجع.

(١) وهو استصحاب الاشتغال.

(٢) بناءً على وجوب الاحتياط في الشك في الجزئية.

ما.

نعم، يجري استصحاب عدم فعل الواجب الواقعي وعدم سقوطه عنه، لكنه لا يقضي بوجوب الإتيان بالصلاة مع السورة والصلاة إلى الجهة الباقية واجتناب المشتبه الباقي، بل يقضي بوجوب تحصيل البراءة من الواقع. لكن مجرد ذلك (١) لا يثبت وجوب الإتيان بما يقتضي اليقين بالبراءة (٢)، إلا على القول بالأصل المثبت، أو بضميمة حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين، والأول لا نقول به، والثاني بعينه موجود في محل الشك من دون الاستصحاب (٣).

(١) وهو وجوب تحصيل البراءة من الواقع الذي هو من آثار بقاء التكليف الواقعي.

(٢) وهو الصلاة مع السورة أو إلى الجهة الباقية واجتناب المشتبه الباقي.

(٣) وقد تقدم من المصنف رحمته التعرض لاستصحاب البراءة في آخر الكلام في أدلة البراءة من المسألة الأولى من الشبهة التحريمية المحصورة، ولاستصحاب الاشتغال في آخر المسألة الأولى من الشبهة الوجوبية المحصورة، وفي آخر الكلام في الدليل العقلي على البراءة في الشك في الجزئية، وسبق منا في تلك المواضع ما يناسب المقام. فراجع.

الأمر الرابع

هل يجري
الاستصحاب
التعليقي؟

قد يطلق على بعض الاستصحابات: الاستصحاب التقديري تارة،
والتعليقي اخرى، باعتبار كون القضية المستصحة قضية تعليقية حكم
فيها بوجود حكم على تقدير وجود آخر، فربما يتوهم - لأجل ذلك (١) -
الإشكال في اعتباره، بل منعه والرجوع فيه إلى استصحاب مخالف له.

توضيح هذا
الاستصحاب

توضيح ذلك: أن المستصحب قد يكون أمراً موجوداً في السابق
بالفعل - كما إذا وجب الصلاة فعلاً أو حرم العصير العنبي بالفعل
في زمان، ثم شك في بقاءه وارتفاعه - وهذا لا إشكال في جريان
الاستصحاب فيه.

وقد يكون أمراً موجوداً على تقدير وجود أمر، فالمستصحب هو
وجوده التعليقي، مثل: أن العنب كان حرمة مائه معلقة على غليانه، فالحرمة
ثابتة على تقدير الغليان، فإذا جف وصار زيباً فهل يبقى بالاستصحاب

(١) وهو كون القضية المستصحة تعليقية لا تنجزية.

حرمة مائه المعلقة على الغليان (١)، فيحرم عند تحقق الغليان أم لا، بل يستصحب الإباحة السابقة لماء الزبيب قبل الغليان؟

ظاهر سيد مشايخنا في المناهل - وفاقاً لما حكاه عن والده عليه السلام في الدرر - : عدم اعتبار الاستصحاب الأول، والرجوع إلى الاستصحاب الثاني.

قال في المناهل - في رد تمسك السيد العلامة الطباطبائي على حرمة العصير من الزبيب إذا غلى بالاستصحاب، ودعوى تقديمه على استصحاب الإباحة - : إنه يشترط في حجية الاستصحاب ثبوت أمر أو حكم وضعي أو تكليفي في زمان من الأزمنة قطعاً، ثم يحصل الشك في ارتفاعه بسبب من الأسباب، ولا يكفي مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبارات (٢)، فالاستصحاب التقديري باطل، وقد صرح بذلك الوالد العلامة عليه السلام في أثناء الدرر، فلا وجه للتمسك باستصحاب التحريم في المسألة. انتهى كلامه، رفع مقامه.

كلام صاحب المناهل في عدم جريان الاستصحاب التعليقي

أقول: لا إشكال في أنه يعتبر في الاستصحاب تحقق المستصحب سابقاً، والشك في ارتفاع ذلك المحقق، ولا إشكال أيضاً في عدم اعتبار مزيد من ذلك. ومن المعلوم أن تحقق كل شيء بحسبه، فإذا قلنا: العنب

المناقشة فيما أفاده صاحب المناهل

(١) هذا مع قطع النظر عن إشكال تعدد الموضوع من حيث ان ماء العنب عبارة عن الماء المتكون فيه، وماء الزبيب عبارة عن الماء المخلوط به. إذ الكلام من حيث التعليق والتنجز ولا أهمية للمثال.

(٢) مثل اعتبار بقاء القابلية المتبقنة سابقاً في المقام.

يُحرم ماؤه إذا غلا أو بسبب الغليان، فهناك لازم، وملزوم، وملازمة.
أما الملازمة - وبعبارة أخرى: سببية الغليان لتحريم ماء العصير -
فهي متحققة بالفعل من دون تعليق (١).
وأما اللازم - وهي الحرمة - فله وجود مقيد (٢) بكونه على تقدير

(١) لكن لا مجال لاستصحابها، لأنها من الأحكام الوضعية المنتزعة التي لا واقع لها ولا يمكن جعلها بنفسها، بل بمنشأ انتزاعها، كما سبق من المصنف رحمته في حجة القول السابع وسبق منا توضيحه. وما عن المصنف رحمته من أن الملازمة في المقام واقعية كشف عنها الشارع كما ترى إذ لا معنى للملازمة الواقعية بين شيء والحكم الشرعي التابع للشارع.

مع أن موضوع الأثر ليس هي الملازمة بل اللازم وهو الحكم الشرعي وترتبه على الملازمة الواقعية لما لم يكن تابعاً للجعل الشرعي بل للتلازم الواقعي بينهما كان اثباته باستصحابها مبنياً على القول بالأصل المثبت. فلاحظ.

(٢) إن أريد به الوجود الخارجي المنوط بالغليان الخارجي الذي هو اللازم فهو لا وجود له قبل الغليان، وإنما هو أمر تقديري، فلا مجال للاستصحابه.

وإن أريد به الوجود الانشائي المبني على الاناطة والتقدير فهو موجود فعلاً لا مقيداً ولا مقدراً لحصوله بنفس الانشاء. لكنه ليس لازماً للغليان، بل هو موجود فعلي، لا يتوقف على الغليان ولا على وجود العنب خارجاً، بل هو تابع لجعل الشرطية التي هي كبرى شرعية، والتي هي منشأ لاعتبار الملازمة بين الوجود الفعلي والغليان. وكيف كان فلا مجال للاستصحاب بلحاظ الحرمة الفعلية، لعدم تحققه في زمان اليقين، وإنما هي امر تقديري.

وكذا بلحاظ الحرمة الانشائية التعليقية التابعة للكبرى الشرعية، لأنها وإن كان لها نحو من الوجود فعلاً، إلا أنها ليست مورداً للآثر، لأن موضوع الآثار

الملزوم، وهذا الوجود التقديري أمر متحقق في نفسه في مقابل عدمه،
وحيثُ إذًا شككنا في أن وصف العنبية له مدخل في تأثير الغليان في حرمة
مائه، فلا أثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب وصيرورته زبيباً، فأبي
فرق بين هذا وبين سائر الأحكام (١) الثابتة للعنب إذا شك في بقائها بعد
صيرورته زبيباً؟

نعم ربما يناقش في الاستصحاب المذكور: تارة بانتفاء الموضوع
وهو العنب. وأخرى: بمعارضته باستصحاب الإباحة قبل الغليان، بل
ترجيحه عليه (٢) بمثل الشهرة والعمومات (٣).

بعض المناقشات
في الاستصحاب
التعليقي ودفعها

العقلية والشرعية هي الأحكام المنجزة لا المعلقة وملازمة الأحكام المعلقة للأحكام
المنجزة ذات الآثار لا يصح استصحابها إلا بناءً على الأصل الميث. وقد أطلنا
الكلام ذلك في شرح الكفاية بما لا مجال لتفصيله هنا. فراجع.

(١) كالطهارة وحلية الاكل.

لكن عرفت الفرق بين ذلك وما نحن فيه.

(٢) لا معنى لترجيح بعض الأصول على بعض بالامارات المعتبرة
كالعمومات او غير المعتبرة كالشهرة، لان مفاد الأصول أحكام ظاهرية، ومفاد
الامارات أحكام واقعية، ومع اختلاف سنخ المفاد لا وجه للترجيح، كما لا يخفى.
بل يلزم العمل بالامارات المعتبرة - لو تمت - لحكومتها على الأصول،
وطرح غير المعتبرة، والرجوع إلى الأصول المتأخرة رتبة عن الأصليين المتعارضين
بعد سقوطها بالمعارضة. نعم لو فرض كشف الامارة عما يوجب تخصيص عموم
الأصول وعدم شموله لما خالفها من الأصليين المتعارضين كان الترجيح بها بينهما في
محله، كما قد يدعى في مثل الشهرة. فلاحظ.

(٣) لعل المراد بها عمومات الحل.

لكن الأول لا دخل له في الفرق بين الآثار الثابتة للعنب بالفعل (١) والثابتة له على تقدير دون آخر، والثاني فاسد، لحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الإباحة قبل الغليان (٢).

(١) كحلية الاكل والطهارة. بل اللازم عدم جريان الاستصحاب في الجميع لاعتبار بقاء الموضوع في جميع موارد الاستصحاب.

فالتحقيق: أن العنينة ليست مقومة للموضوع، بحيث يوجب ارتفاعها تبده، كي يمتنع الاستصحاب.

نعم يشكل في خصوص المقام من حيث أن الموضوع هو ماء العنب لا نفس العنب، وماء العنب مباين لماء الزبيب كما سبق. لكن هذا مختص بالمثال ولا يجري في جميع موارد الاستصحاب التعليقي.

(٢) اختلفت كلماتهم في توجيه الحكومة، وانكرها غير واحد، ولا مجال لإطالة الكلام في ذلك.

و ملخص ما يقال في المقام: ان الاستصحاب التعليقي ان رجع إلى استصحاب السببية، فهو حاكم على الاستصحاب التنجيزي، لان الشك في الحلية التنجيزية مسبب عن الشك في سببية الغليان للحرمة، فلا مجال له مع استصحاب السببية المذكورة.

وان رجع إلى استصحاب الحكم المعلق التقديري فهو موقوف على كون موضوع الأثر هو الحكم التعليقي، وحيث فلا مجال لدعوى أن الحكم التنجيزي أيضاً موضوع للأثر، إذ لا معنى لقيام الأثر لكل من التنجيزي والتعليقي للزوم اللغوية، فلا مجال لاستصحابه حتى يعارض الاستصحاب التعليقي ويحتاج إلى الحكومة .

وإن شئت قلت: ان كان الأثر قائماً بالأحكام التنجيزية تعين استصحابها وامتنع استصحاب الأحكام التعليقية، وان كان قائماً بالأحكام التعليقية تعين

فالتحقيق: أنه لا يعقل فرق في جريان الاستصحاب ولا في اعتباره - من حيث الأخبار أو من حيث العقل (١) - بين أنحاء تحقق المستصحب، فكل نحو من التحقق (٢) ثبت للمستصحب وشك في ارتفاعه، فالأصل بقاءه، مع أنك عرفت: أن الملازمة وسببية الملزوم لللازم موجود بالفعل (٣)، وجد الملزوم أم لم يوجد، لأن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط، وهذا الاستصحاب (٤) غير متوقف على وجود الملزوم (٥).

نعم، لو اريد إثبات وجود الحكم فعلاً في الزمان الثاني اعتبر إحراز الملزوم فيه، ليرتب عليه بحكم الاستصحاب لازمه، وقد

استصحابها وامتنع استصحاب الأحكام التنجيزية، وعلى كلا التقديرين فلا يجري الاستصحابان معاً كي يتعارضان ويحتاج إلى النظر في الحكومة بينهما وقد أوضحنا الكلام في ذلك في حاشية الكفاية. فراجع.

(١) أما بناءً على اعتباره من حيث الأخبار فقد عرفت الحال. وأما بناءً على اعتباره من حيث العقل فقد يدعى جريان استصحاب الحكم التعليقي من حيث ملازمته لموضوع الأثر وهو الحكم التنجيزي بناءً على كونه حينئذٍ من الامارات التي هي حجة في لوازم مجراها. فلا حظ.

(٢) يعني: تحقيقاً كان أو تقديرياً.

(٣) لكن عرفت امتناع استصحاب مثل ذلك.

(٤) يعني: الاستصحاب التعليقي.

(٥) كالغليان في المثال، بل الاستصحاب يجري عند القائل به حتى مع عدم وجود العنب، فضلاً عن الغليان، لتامة اركانه من اليقين والشك بدونها.

نعم لا يكون اثره فعلياً إلا بعد الغليان.

يقع (١) الشك في وجود الملزوم في الآن اللاحق، لعدم تعيينه واحتمال مدخلية شيء في تأثير ما يترأى أنه ملزوم.

(١) لا يخلو المراد بذلك من غموض، فقد احتمل بعض المحشين أن يكون المراد الإشارة إلى الإشكال في استصحاب الملازمة بان مرجع الشك فيها إلى الشك في المقتضى لانه لا يعلم مقدار استعداد السببية والملازمة من جهة الشك في أن قيامها بالغليان الحاصل في ماء العنب او الحاصل الاعم منه ومن ماء الزبيب، ولا يجري الاستصحاب في مثل ذلك عند المصنف رحمته.

لكن لو تم عدم تحقق الشك في الملازمة من جهة الشك في الرافع، إلا أن حمل العبارة عليه بعيد عن مفادها وعن سياقها، إذ المصنف رحمته في مقام تشييد الاستصحاب التعليقي لا تفنيده.

فلا يبعد حمل العبارة المذكورة على أن الاستصحاب التعليقي إنما يكون مورداً للعمل مع تحديد اللازم - وهو الشرط - وعدم الاجمال فيه، وإلا فلا مجال للرجوع إليه، إذ مجرد إحراز الملازمة بمقتضى الاستصحاب لا ينفع في مقام العمل ما لم يجرز وجود اللازم. فلا حظ.

الأمر الخامس

أنه لا فرق في المستصحب بين أن يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة أم حكماً من أحكام الشريعة السابقة، إذ المقتضي موجود - وهو جريان دليل الاستصحاب - وعدم ما يصلح مانعاً، عدا أمور:

استصحاب
أحكام الشرائع
السابقة

منها: ما ذكره بعض المعاصرين، من أن الحكم الثابت في حق جماعة (١) لا يمكن استصحابه في حق آخرين (٢)، لتغاير الموضوع، فإن ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه، ولذا يتمسك في تسرية الأحكام الثابتة للحاضرين أو الموجودين إلى الغائبين أو المعدومين، بالإجماع والأخبار الدالة على الشركة (٣)، لا بالاستصحاب.

ما ذكره صاحب
الفصول في وجه
المنع عن هذا
الاستصحاب

(١) كأهل الشرائع السابقة.

(٢) كأهل هذه الشريعة، إذ ليس المقصود بالاستصحاب إلا اثبات الحكم في حقهم، لا في حق أهل تلك الشرائع.

(٣) لا يخفى أن الإجماع والأخبار المذكورة تقتضي ثبوت الحكم في حق المعدومين واقعاً لا ظاهراً، فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب الذي هو من القواعد

وفيه:

المناقشة فيما أفاده
صاحب الفصول

أولاً: أنا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين (١)، فإذا حرم في حقه شيء سابقاً، وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة، فلا مانع عن الاستصحاب أصلاً، وفرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادر، بل غير واقع.

وثانياً: أن اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب، وإلا لم يجز استصحاب عدم النسخ (٢).

الظاهرية لأنها مقدمة عليه، كما لا يخفى.

و هذا لا ينافي جريان الاستصحاب لو فرض قصور تلك الأدلة عن اثبات الأحكام السابقة، كما هو مفروض الكلام في المقام.

نعم لا مجال لذلك في الغائبين كما سيأتي من المصنف رحمته.

(١) لكن الفرض المذكور ليس محلاً لكلامهم ظاهراً، بل محل الكلام استصحاب الحكم بنحو يكون كأحكام هذه الشريعة نافذاً في حق جميع أهلها.

اللهم إلا أن يدعى ان اثبات الحكم في حق المدرك للشريعتين موجب لثبوته في حق غيره من أهل الشريعة اللاحقة للاجماع على عدم الفرق بين أهل الشريعة الواحدة في الأحكام.

وفيه: أن الاجماع على اشتراكهم في الأحكام الواقعية لا يقتضي التشريك بينهم في الأحكام الظاهرية المستفادة من الاستصحاب - مع فرض عدم تمامية شروطه إلا في حق بعضهم - إلا على القول بالأصل المثبت.

(٢) يعني: بالإضافة إلى أحكام الشريعة الواحدة. مع أنه من الاستصحابات المسلمة عندهم. لكن التحقيق أنه ليس من سنخ الاستصحاب المصطلح، بل هو مبني على أمر آخر لا مجال لاطالة الكلام فيه.

وحله: أن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه، إذ لو فرض وجود اللاحقين في زمن السابقين عمهم الحكم قطعاً (١)، لأن غاية الأمر احتمال مدخلية بعض أوصافهم المعتبرة في موضوع الحكم (٢)، ومثل هذا لو أثر في الاستصحاب لقدح في أكثر الاستصحابات (٣)، بل في جميع موارد الشك من غير جهة

وقد أوضحناه في شرح الكفاية، كما أوضحنا حال جريانه في غير أحكام الشريعة الواحدة، كما فيما نحن فيه. فراجع.

(١) وهذا في الحقيقة راجع إلى أن الأحكام مجعولة بنحو القضية الحقيقية الراجعة إلى ثبوت الحكم على تقدير ثبوت موضوعه، فترجع إلى القضية التعليقية التي عرفت الكلام في استصحابها في التنبيه السابق.

والحاصل: أن أصالة عدم النسخ لو جرت فهي من صغريات الاستصحاب التعليقي، فيجري فيها اشكاله المتقدم. وان زاد الاستصحاب التعليقي المشهور باشكالات آخر لا مجال لتفصيل الكلام فيها. وقد أطلنا الكلام فيها في شرح الكفاية. فراجع.

(٢) الظاهر انه لا مجال لهذا الاحتمال، فإنه موجب لكون ارتفاع الحكم لعدم الموضوع لا للنسخ، إذ لا مجال للنسخ إلا في فرض تحقق تمام ما هو المعبر في موضوع الحكم.

نعم قد يكون دخالية بعض الاوصاف لكونه مقوماً للملاك الذي من أجله جعل الحكم لا لكونه دخيلاً في الموضوع. وهذا أمر آخر لا يمنع من جريان الاستصحاب. فلاحظ.

(٣) وتقدم منه في غير مقام دفعه ببقاء الموضوع عرفاً، وسبق منا بعض الكلام في ذلك.

الرافع (١).

وأما التمسك في تسرية الحكم من الحاضرين إلى الغائبين، فليس مجرى للاستصحاب حتى يتمسك به، لأن تغاير الحاضرين المشافهين والغائبين ليس بالزمان (٢)، ولعله سهو من قلمه عليه السلام.

وأما التسرية من الموجودين إلى المعدومين، فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم (٣)، أو بإجرائه في من بقي من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين، ويتم الحكم في المعدومين بقيام الضرورة على

(١) أما الشك من جهة الرافع فهو إنما يتصور مع فرض بقاء الموضوع، ولذا سبق منا ان الشك في النسخ ملازم لفرض بقاء الموضوع، لانه من سنخ الشك في الرافع.

(٢) والاستصحاب إنما يقتضي امتداد الحكم واستمراره بحسب الزمان، لا تعميمه من حيث الافراد في الزمان الواحد، فلا وجه لما تقدم منه من الاستشهاد لعدم جريان الاستصحاب فيما نحن فيه بعدم جريان الاستصحاب لتعميم الحكم للغائبين، لعدم كونها من باب واحد. فلاحظ.

(٣) وهو الذي تقدم منه عليه السلام في الوجه الثاني من وجهي الجواب.

وحاصله: ان تشريع الأحكام غير مبني على مدخلية الاشخاص.

لكن هذا لو تم مانع من فرض الشك في عموم الحكم للمعدومين حتى يصح الرجوع للاستصحاب، بل يقتضي اليقين بشمول الحكم لهم بعد فرض العلم بعدم النسخ.

أما لو احتمل النسخ توجه التمسك بالاستصحاب بالوجه الذي ذكره عليه السلام في حق الموجودين دون المعدومين، بناء على جريان الاستصحاب مع الشك في النسخ. فلاحظ.

اشترك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة (١).

ومنها: ما اشتهر من أن هذه الشريعة ناسخة لغيرها من الشرائع، فلا يجوز الحكم بالبقاء.

وجه آخر
للمنع ودفعه

وفيه: أنه إن اريد نسخ كل حكم إلهي من أحكام الشريعة السابقة فهو ممنوع (٢).

وإن اريد نسخ البعض فالمتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل، فيبقى غيره على ما كان عليه ولو بحكم الاستصحاب.

فإن قلت: إنا نعلم قطعاً بنسخ كثير من الأحكام السابقة، والمعلوم تفصيلاً منها قليل في الغاية، فيعلم بوجود المنسوخ في غيره (٣).

قلت: لو سلم ذلك (٤)، لم يقدح في إجراء أصالة عدم النسخ في المشكوكات، لأن الأحكام المعلومة في شرعنا بالأدلة واجبة العمل -

(١) على ما تقدم منا ذكره في تعقيب الوجه الأول من وجهي الجواب الذين ذكرهما المصنف رحمته. وتقدم أيضاً الإشكال فيه بانه مبني على الأصل المثبت.

(٢) للقطع باشتراكنا معهم في بعض الأحكام، الذي لا يلتزم مع دعوى نسخها - وإن أصر عليه بعض بدعوى نسخها ثم جعلها مرة أخرى - إذ لغوية النسخ حينئذ ظاهرة، كما تعرضنا لذلك في شرح الكفاية. فراجع.

(٣) يعني: فيكون العلم الاجمالي المذكور مانعاً من الرجوع إلى أصالة عدم النسخ في موارد الشك التفصيلي.

(٤) ظاهره التردد في العلم الاجمالي المذكور، وهو في غاية الإشكال، إذ من البعيد جداً دعوى العلم التفصيلي بموارد النسخ مع عدم الاطلاع على أحكام الشرائع السابقة بالتفصيل.

سواء كانت من موارد النسخ أم لا - فأصالة عدم النسخ فيها غير محتاج إليها (١)، فيبقى أصالة عدم النسخ في محل الحاجة سليمة عن المعارض، لما تقرر في الشبهة المحصورة: من أن الأصل في بعض أطراف الشبهة إذا لم يكن جارياً أو لم يحتج إليه (٢)، فلا ضير في إجراء الأصل في البعض الآخر، ولأجل ما ذكرنا استمر بناء المسلمين في أول البعثة على الاستمرار على ما كانوا عليه حتى يطلعوا على الخلاف (٣).

إلا ان يقال: إن ذلك كان قبل إكمال شريعتنا، وأما بعده فقد جاء النبي ﷺ بجميع ما يحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة، سواء خالف الشريعة السابقة أم وافقها، فنحن مكلفون بتحصيل ذلك الحكم موافقاً أم مخالفاً، لأنه مقتضى التدين بهذا الدين.

(١) لعدم كونها مورداً للعمل، للزوم العمل على كل حال على طبق هذه الأحكام المعلومة، سواء كانت من الأحكام الباقية لتلك الشرايع، ام من أحكام هذه الشريعة الناسخة.

(٢) الظاهر أن عدم الحاجة إلى الأصل مانع من جريانه، للغوية التعبد مع عدم ترتب الأثر العملي، فيما قد يظهر من المصنف رضي الله عنه من كون عدم الحاجة إلى الأصل أمراً آخر في قبال عدم جريانه في غير محله.

(٣) لم يتضح بناء المسلمين على ذلك، فإنهم لم يكونوا في الاغلب متدينين بالدين السابق الذي هو دين المسيحية، ولم ينقل عنهم عند الدخول في الاسلام تعلم أحكام الدين السابق والجري عليها، وربما كانوا ييقون على ما كانوا عليه في الجاهلية من أحكام وعادات حتى يثبت ردع الشارع عنها. ولا تخلو الحال من غموض وإشكال. فلا حظ.

ولكن يدفعه: أن المفروض حصول الظن المعتبر من الاستصحاب ببقاء حكم الله السابق في هذه الشريعة، فيظن بكونه مما جاء به النبي ﷺ. ولو بنينا على الاستصحاب تعبداً فالأمر أوضح، لكونه حكماً كلياً في شريعتنا بإبقاء ما ثبت في السابق (١).

ومنها: ما ذكره في القوانين، من أن جريان الاستصحاب مبني على القول بكون حسن الأشياء ذاتياً، وهو ممنوع، بل التحقيق: أنه بالوجوه والاعتبار.

ما ذكره المحقق القمي في وجه المنع

وفيه: أنه إن اريد بـ «الذاتي» المعنى الذي ينافيه النسخ (٢) - وهو الذي أبطلوه بوقوع النسخ - فهذا المعنى ليس مبني الاستصحاب، بل هو مانع عنه، للقطع بعدم النسخ حينئذٍ، فلا يحتمل الارتفاع (٣).

الجواب عما ذكره المحقق القمي

(١) لكن هذا لا يحرز كونه من أحكام هذه الشريعة إلا بناءً على الأصل المثبت.

فالعمدة في الجواب: أنه لا يلزم إحراز كون الحكم من أحكام هذه الشريعة - كما يظهر من الإشكال - إذ اللازم عقلاً امتثال أحكام الله تعالى الثابتة في حقنا، ولا موضوعية لهذه الشريعة إلا من حيث إحرازها لذلك، فإذا أحرز ذلك بالاستصحاب كفى في وجوب العمل من غير حاجة إلى إحراز كون الحكم من أحكام هذه الشريعة.

(٢) بأن يكون المراد به عدم تبدل الملاكات التي تكون الأحكام على طبقها، فيمتنع لاجله النسخ.

(٣) الذي هو موضوع الاستصحاب، لوضوح عدم جريانه مع القطع بعدم الارتفاع.

وإن أريد غيره فلا فرق بين القول به والقول بالوجوه والاعتبارات (١)، فإن القول بالوجوه لو كان مانعاً عن الاستصحاب لم يجز الاستصحاب في هذه الشريعة.

ثم إن جماعة رتبوا على إبقاء الشرع السابق في مورد الشك - تبعاً لتمهيد القواعد - ثمرات:

الثمرات المذكورة
لهذه المسألة
ومناقشتها
الثمرة الأولى

منها: إثبات وجوب نية الإخلاص في العبادة بقوله تعالى - حكاية عن تكليف أهل الكتاب - : ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة وذلك دين القيمة﴾.

ويرد عليه - بعد الإغماض عن عدم دلالة الآية على وجوب الإخلاص بمعنى القربة في كل واجب، وإنما تدل على وجوب عبادة الله خالصة عن الشرك.

وبعبارة أخرى: وجوب التوحيد، كما أوضحنا ذلك في باب النية من الفقه - : أن الآية إنما تدل على اعتبار الإخلاص في واجباتهم (٢)، لا

(١) إذ القول بالوجوه والاعتبارات إنما يقتضي إمكان تبدل الوجه والاعتبار بنحو يقتضي تبدل الحكم، لا القطع بذلك، ومع عدم اليقين بالتبدل يتعين جريان الاستصحاب.

نعم جريان الاستصحاب في المقام مبني على جريانه في الأحكام التعليقية كما أشرنا إليه قريباً. فلاحظ.

(٢) الذي ينبغي أن يقال في المقام: أن اللام في قوله تعالى: (ليعبدوا) لما كانت لام الغاية فيكون ما بعدها غاية لما قبلها وهو الأمر، فكون العبادة الخالصة غاية للأمر.

تارة: بلحاظ نفسه فيكون ما بعدها هو المأمور به، لان الغاية من الأمر هو المأمور به، نظير قولك: «أمرت زيداً ليقوم». وحينئذٍ فهي ظاهرة في أنهم أمروا بعبادة الله تعالى على نحو الإخلاص له.

والإخلاص في العبادة له تعالى يراد به أحد أمرين:

الأول: عدم اشراك غيره في عبادته، وهو المعنى الظاهر الذي ذكره المصنف رحمته أولاً.

الثاني: عدم كون الدافع للعبادة غيره ولو لم يكن معبوداً كالرياء وأخذ الاجرة ونحوهما، فيدل على وجوب الاخلاص بالمعنى المصطلح الذي هو محل الكلام ويراد الاستدلال له.

وعليه فنقول: إن كان الحصر حقيقياً راجعاً إلى عدم وجوب شيء عليهم غير ما هو العبادة دل على كون واجباتهم عبادية، لا على أن من أحكام الواجب مطلقاً أن يكون عبادياً حتى يجري في حقنا بالإضافة إلى واجباتنا التي لم تثبت عليهم، وإنما يستفاد ذلك لو كان التعبير هكذا: لا تكون الواجبات إلا عبادية.

ونظير ذلك ما لو قال المولى: لم تأمرهم إلا بالصلاة عن طهارة، فإنه لا يقتضي اعتبار الطهارة في كل صلاة حتى غير ما أمروا به بخلاف ما لو قيل لهم: لا صلاة إلا بطهور، فإنه يقتضي كون الطهور من شروط كل صلاة تفرض ولو لم تجب عليهم. وحينئذٍ فلا يمكن الاستشهاد به إلا فيما ثبت تشريعه عليهم من قبل، دون غيره مما يحتمل اختصاص شريعتنا به.

وإن كان الحصر إضافياً لنفي تشريع العبادة غير الخالصة لالنفي الواجبات الاخر غير العبادة - كما لعله الظاهر في مثل هذا التركيب - فهو إنما يدل على وجوب الاخلاص عليهم في العبادة، لا أن كل واجب عليهم كان عبادة، فهو لا ينفي وجوب غير العبادة في شريعتهم فضلاً عن شريعتنا. وكأن ما يظهر من صدر كلام

المصنف رحمته من دعوى ظهوره في وجوب الاخلاص عليهم في جميع واجباتهم مبني على فهم الحصر الحقيقي، كما ذكرنا.

وأخرى: يكون بلحاظ المأمور به، فلا يكون متعرضاً للمأمور به، بل لفائده المترتبة عليه، مثل قولك: امرت زيداً ليحترمه الناس أو ليشفى من مرضه، فإن المراد به أنك أمرته بأمره فائدها احترام الناس والشفاء من المرض، فهو لبيان حكمة الأمر. وحاصل الآية الشريفة حينئذ: انهم امروا بامور فائدها انهم يعبدون الله مخلصين له الدين، لان المحافظة على تلك الامور موجبة لصالح النفوس وفي صعودها مدارج الكمال وتهذيبها حتى تصل إلى اختيار العبادة الخالصة البعيدة عن الشرك أو الرياء.

وحينئذ فلا تدل على ما هو الواجب عليهم فضلا عن كون تمام الواجبات تعدياً، لا مكان كون بعض تلك الواجبات توصلياً محصلاً للفائدة المذكورة، نظير ما دل على أن تناول بعض الاطعمة موجب لرقة القلب او الخشوع او نحوهما مع عدم كونه تعدياً.

وهذا هو مراد المصنف رحمته بقوله: «ومرجع ذلك إلى كونها لطفاً». ومنه يظهر اضطراب كلام المصنف رحمته في هذه الوجه، فإن ظاهر صدره إرادة الوجه الأول مع كون الحصر حقيقياً، وظاهر ذيله إرادة الوجه الثاني. وكان اللازم التفصيل بينهما. فلاحظ.

ثم إن بعض أعظم المحشين رحمته ذكر أن اللام هنا لام الإرادة، نظير قوله تعالى: ﴿إنما يريد الله ليذهب عنكم الرجس أهل البيت ويطهركم تطهيراً﴾ فهي لبيان المراد لا لبيان الغاية.

لكن لم أعثر عاجلاً على من صرح بان الإرادة من معاني اللام من النحويين. مع أن الإرادة في الآيتين مستفادة من الفعلين - وهما (امروا) و(يريد) - لا

على وجوب الإخلاص عليهم في كل واجب، وفرق بين وجوب كل شيء عليهم لغاية الإخلاص، وبين وجوب قصد الإخلاص (١) عليهم في كل واجب.

وظاهر الآية هو الأول، ومقتضاه: أن تشريع الواجبات لأجل تحقق

من اللام.

مضافاً إلى أنه قد يستفاد من مجمع البيان احتمال كون اللام في آية التطهير للغاية بان يكون ما بعدها غاية للإرادة، ويكون موضوع الإرادة هو الأمور المطلوبة الموصلة للغاية المذكورة، على إجمال في كلامه. فليراجع.

هذا والمظنون رجوع لام الإرادة التي ذكرها إلى ما صرح به النحويون من أن اللام قد تزداد لتقوية العامل نظير قوله تعالى: ﴿لِلَّذِينَ هُمْ لِرَبِّهِمْ يَرْتَهَبُونَ﴾ وقوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لِلرُّؤْيَا تَعْبُرُونَ﴾، فإنهم وإن خصوه بما إذا ضعف العامل بالتأخير - كالأيتين - أو بكونه فرعاً عن غيره كقولك: «ضربي لزيد شديد»، إلا أنه لا يبعد عدم اختصاصها بذلك، بل تفيد تقويته مطلقاً، كما في آية التطهير، ولعل مثلها الآية التي هي محل الكلام، وهي من سنخ لام التعدية.

نعم ذكر بعض النحويين أن نصب الفعل بأن القدرة إنما يكون بعد لام التعليل لا غيرها، وهو شاهد بكون اللام للغاية، كما ذكرنا في الآيتين الكريمتين.

ثم إنه لو تم ما ذكره عنه من كون اللام في المقام لام الإرادة جري فيها ما ذكرناه على الوجه الأول من الوجهين المتقدمين بناء على أن اللام للتعليل. فتأمل جيداً.

(١) لا يخفى أن هذا مبني على كون الإخلاص غاية للمأمور به، لا قيلاً معتبراً فيه، وهو مناف لصدر كلامه، لأنه متحصل منه ومقتضى له، كما أشرنا إليه قريباً.

العبادة على وجه الإخلاص، ومرجع ذلك إلى كونها لطفاً. ولا ينافي ذلك كون بعضها (١) بل كلها توصلياً لا يعتبر في سقوطه قصد القرية. ومقتضى الثاني: كون الإخلاص واجباً شرطياً في كل واجب، وهو المطلوب.

هذا كله، مع أنه يكفي في ثبوت الحكم في شرعنا قوله تعالى: ﴿وذلك دين القيمة﴾، بناء على تفسيرها بالثابتة التي لا تنسخ (٢).

ومنها: قوله تعالى - حكاية عن مؤذن يوسف عليه السلام -: ﴿ولمن جاء به حمل بعير وأنا به زعيم﴾.

فدل على جواز الجهالة في مال الجعالة، وعلى جواز ضمان ما لم يجب (٣).

وفيه: أن حمل البعير لعله كان معلوم المقدار عندهم (٤)، مع احتمال كونه مجرد وعد لا جعالة (٥)، مع أنه لا يثبت الشرع بمجرد فعل المؤذن،

(١) لا يخفى التدافع بين هذا وقوله في صدر هذا الكلام: «إن الآية إنما تدل على اعتبار الاخلاص في واجباتهم» كما أشرنا إليه قريباً.

(٢) وحينئذٍ فلا يحتاج إلى جريان الاستصحاب ولا يبتني الكلام عليه.

(٣) حيث أن مال الجعالة لا يجب إلا بعد تحقق العمل الذي عليه الجعل، وقد تضمنت الآية ضمانه قبله.

(٤) بان يكون المتعارف عندهم تحميل البعير مقداراً معيناً، كما هو الظاهر في عصرنا.

(٥) لكنه خلاف الظاهر.

لأنه غير حجة، ولم يثبت إذن يوسف - على نبينا وآله وعليه السلام - في ذلك ولا تقريره (١).

ومنه يظهر عدم ثبوت شرعية الضمان المذكور (٢)، خصوصاً مع كون كل من الجعالة والضمان صورياً (٣) قصد بهما تلييس الأمر على إخوة يوسف عليه السلام، ولا بأس بذكر معاملة فاسدة (٤) يحصل به الغرض، مع احتمال إرادة أن الحمل في ماله وأنه الملتزم به (٥)، فإن الزعيم هو الكفيل والضامن، وهما لغة: مطلق الالتزام، ولم يثبت كونها في ذلك الزمان حقيقة في الالتزام عن الغير، فيكون الفقرة الثانية تأكيداً لظاهر الأولى، ودفعاً لتوهم كونه من الملك فيصعب تحصيله (٦).

(١) كأنه لاحتمال جريانه على دين الملك. لكنه خلاف ظاهر اتفاق يوسف عليه السلام مع فتياه في تدبير الحيلة على اخوته.

(٢) شروع في دفع الاستدلال بالآية على مشروعية ضمان ما لم يجب، كما تقدم.

(٣) هذا لا يكفي في الخروج عن ظاهر الكلام فالعمدة ما يأتي.

(٤) لكن ظاهر الحال عدم فسادها.

(٥) فيكون هو الجاعل، لا أنه ضامن عن الجاعل ليصح الاستدلال به على ضمان ما لم يجب.

(٦) مع احتمال عدم وروده في مقام الضمان المصطلح الذي هو نقل ماذمة شخص إلى ذمة آخر. اذ لعله في مقام التعهد عن الشخص بالقيام بالحق الثابت عليه من دون أن تفرغ ذمته منه، الذي قيل انه معنى الضمان عند العامة. بل لعله ليس مقام الضمان أصلاً، بل في مقام تأكيد صدق الجعل.

ومنها: قوله تعالى - حكاية عن أحوال يحيى عليه السلام - : ﴿وَسَيِّدًا
وَحَصُورًا وَنَبِيًّا مِنَ الصَّالِحِينَ﴾.

فإن ظاهره يدل على مدح يحيى عليه السلام بكونه حصوراً ممتنعاً عن مباشرة
النسوان، فيمكن أن يرجح في شريعتنا التعفف عن التزويج.

وفيه: أن الآية لا تدل إلا على حسن هذه الصفة لما فيها من المصالح
والتخلص عما يترتب عليه، ولا دليل فيه على رجحان هذه الصفة على صفة
أخرى، أعني: المباشرة لبعض المصالح الأخرى (١)، فإن مدح زيد بكونه
صائماً النهار متهجداً لا يدل على رجحان هاتين الصفتين على الإفطار في

هذا كله بناءً على أن ضمير (به) يعود إلى حمل البعير، أما بناء على رجوعه إلى
الصواع، لبيان وجه اهتمام المؤذن بالسرقة، فتكون الآية اجنبية عن مقام الاستدلال
جداً.

(١) لكن ظاهر المدح كون الجهة المقتضية للرجحان فعلية التأثير وغير مزاحمة
بما يوجب المرجوحية فعلاً، إما لعدم المزاحم أصلاً أو لضعف المزاحم، ومن الظاهر
أنه مخالف لما في شريعتنا كما يظهر من كثرة الحث على التزويج ومدح الطروقة، فإنه
كالصريح في رجحان مباشرة النساء فعلاً وعدم صلوح الجهات المذكورة لرفع
الرجحان الفعلي. وحينئذ فلا بد من الالتزام بنسخ الحكم الثابت الشريعة السابقة
المستفاد من مدح يحيى عليه السلام.

نعم قد يستفاد من بعض أدلة الحث على التزويج والمباشرة للنساء كونه
كذلك في الشرايع السابقة وانه مقتضى سيرة الأنبياء والمرسلين عليهم السلام.

فان تم تعيين حمل مدح يحيى عليه السلام على مدحه من حيث الرجحان الاقتضائي لا
الفعلي، أو على كونه من مختصاته. وعلى كل حال فالمقام ليس من الموارد المبتنية على
أصالة عدم النسخ. فلا حظ.

النهار وترك التهجد في الليل للاشتغال بما هو أهم منها.

ومنها: قوله تعالى: ﴿وخذ بيدك ضغثا فاضرب به... الآية﴾. دلّ

الثمرة الرابعة

على جواز بر اليمين على ضرب المستحق مائة بالضرب بالضغث.

وفيه: ما لا يخفى (١).

ومنها: قوله تعالى: ﴿أن النفس بالنفس والعين بالعين... إلى آخر

الثمرة الخامسة

الآية﴾.

استدل بها في حكم من قلع عين ذي العين الواحدة (٢).

(١) كأنه من جهة أن الآية تشير إلى قضية في واقعة لا مجال للتعدي عن موردها، لكون الحكم فيها على خلاف القاعدة من جهات متعددة، لظهورها في كون الاستحقاق باليمين، وليس من شأن اليمين أن يكون موضوعها حقاً على الغير، بل مثل اليمين على ضرب الغير ليس مشروعاً بحسب القواعد.

مع أن الاكتفاء بالضغث عن المائة ضربة لا وجه له مع فرض تعلق اليمين بالعدد التام، كما لا يخفى، إلى غير ذلك مما يوجب اجمال الآية، فلا مجال للاخذ بها في اليمين فضلاً عن غيره من جهات الاستحقاق. فلاحظ.

(٢) فقد حكي عن المقيّد والحلي والمبسوط والشرايع والتحرير أن الاعمى لا يستحق إلاّ القصاص بقلع إحدى عيني الجاني ولا يستحق نصف الدية. واستدل لهم بعموم الآية.

لكن عن غيرهم وجوب نصف الدية مع القصاص المذكور، لبعض النصوص الدالة عليه بالخصوص. وتام الكلام في محله.

وكيف كان فلا مجال لعدّ الحكم في هذه المسألة ثمرة لاستصحاب عدم النسخ، لعدم الإشكال في العمل بأية القصاص الكاشف عن عدم نسخ مضمونها، كما صرح به في الرياض وغيرها. فتأمل.

ومنها: قوله تعالى - حكاية عن شعيب عليه السلام - : ﴿إني أريد أن انكحك إحدى ابنتي هاتين على أن تأجرني ثماني حجج فإن أتممت عشرًا فمن عندك﴾ (١).

مضافاً إلى عدم وضوح كون تحمل نصف الدية موجباً للنسخ ومخالفاً للقصاص الذي تعرضت له الآية، فإن تخصيص الآية القصاص بالعين من جهة إتلافها لا ينافي استحقاق نصف الدية بخصوصية زائدة، وهي ذهاب البصر كلية، كما لا يخفى.

نعم الحكم على خلاف الأصل.

لكنه محكوم للدالة. وحينئذٍ فإن تمت عمل بها، وإلا تعين الرجوع للأصل.

وبالجملة: لا ثمرة لاصالة عدم النسخ في المقام. فلاحظ.

(١) حيث قد يستدل به على جوار جعل المهر منفعة وعملاً بناءً على كون ظهورها في كون العمل هو... كما هو غير بعيد. كما قد يستدل به على جواز تملك الأب العمل، بناءً على ذلك ظاهرها أيضاً.

لكن الأول مقتضى الاطلاقات الكثيرة، فلا اثر لاصالة عدم النسخ معها. ولو خرج عنها بظاهر بعض الأخبار الآتية المانعة المعللة بعدم العلم بالقدرة على الوفاء لزم الخروج أيضاً عن أصالة عدم النسخ. بل ظاهر الأخبار المشار إليها عدم كونه نسخاً، بل شرحاً لحال الحكم المذكور وكيفية تشريعه في الشريعة السابقة.

وأما الثاني فهو مخالف للدالة الشرعية، فلا بد من الخروج بها عن اصالة عدم النسخ، أو حمل الآية على خلاف هذا المعنى، بأن يراد بها كون عمل موسى عليه السلام مملوكاً لزوجته، واسناد الاجارة إلى أبيها لكونه وليها، لا لكونه مالكاً للعمل. أو كونه شرطاً لا مهراً.

و كيف كان فلا يجري الاستصحاب في المقام للدالة الاجتهادية الدالة على

وفيه: أن حكم المسألة قد علم من العمومات والخصوصات الواردة فيها، فلا ثمره في الاستصحاب.

نعم في بعض تلك الأخبار (١) إشعار بجواز العمل بالحكم الثابت في الشرع السابق، لولا المنع عنه، فراجع وتأمل.

ما يوافقه أو يخالفه.

(١) لعله يريد خبر أحمد بن محمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام وفيه: «قلت: فالرجل يتزوج المرأة ويشترط لأبيها إجارة شهرين يجوز ذلك؟ فقال: إن موسى عليه السلام قد علم أنه سيتم له شرطه، فكيف لهذا بأن يعلم ان سيبقى حتى يفني؟!». وقريب منه خبر صفوان المروي في مجمع البيان.

لكنها لا يدلان على منع العمل بالحكم الموجود في تلك الشريعة - كما قد يظهر من المصنف - بل على اشتراطه بشرط خاص لا يوجد في سائر الناس، ولو فرض وجوده لجاز لهم ما جاز لموسى عليه السلام، فلا يكون منعاً عن العمل بالحكم، بل شرحاً لحاله، كما أشرنا إليه. فتأمل جيداً.

الأمر السادس

عدم ترتب الآثار
غير الشرعية على
الاستصحاب
والدليل عليه

قد عرفت (١) أن معنى عدم نقض اليقين والمضي عليه، هو ترتيب آثار اليقين السابق الثابتة بواسطة للمتيقن، ووجوب 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 والعادية (٢).

(١) تقدم التعرض لذلك في آخر الاستدلال بالأخبار عند في الكلام اختصاصها بالشك في الرفع، وتقدم الإشارة إليه أيضاً في حجة القول الحادي عشر. (٢) هذا بناءً على أن مفاد التعبد الظاهري هو جعل الأمر المتعبد به ظاهراً. ولكنه غير ظاهر، بل ليس مفادها إلا لزوم البناء على الشيء بلحاظ العمل المترتب عليه، كما أوضحناه في حاشية الكفاية. وحينئذٍ فكما يمكن التعبد بالأمر الشرعي لكونه مورد العمل بنفسه أو بواسطة، كذلك يمكن التعبد بالأمر الخارجي لكونه مورد العمل بالواسطة.

مع أنه لو قيل بان مفاد التعبد هو جعل الأمر المتعبد به ظاهراً - كما هو ظاهر المصنف رحمته وغيره - فمن الظاهر أن مقتضى الاستصحاب جعل نفس المستصحب، ولازمه عدم جريان الاستصحاب في الموضوعات الخارجية لعدم امكان جعل

فالمعقول من حكم الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتيب آثار الحياة في زمان الشك، هو حكمه بحرمة تزويج زوجته والتصرف في ماله، لا حكمه بنموه ونبات لحيته، لأن هذه غير قابلة لجعل الشارع (١).

نعم، لو وقع نفس النمو ونبات اللحية مورداً للاستصحاب أو غيره من التنزيلات الشرعية أفاد ذلك جعل آثارها الشرعية دون العقلية والعادية، لكن المفروض ورود الحياة مورداً للاستصحاب.

والحاصل: أن تنزيل الشارع المشكوك منزلة المتيقن - كسائر التنزيلات - إنما يفيد ترتيب الأحكام والآثار الشرعية المحمولة على المتيقن السابق، فلا دلالة فيها على جعل غيرها من الآثار العقلية والعادية، لعدم قابليتها للجعل، ولا على جعل الآثار الشرعية المترتبة على تلك الآثار، لأنها ليست آثاراً لنفس المتيقن (٢)، ولم يقع ذوها مورداً لتنزيل الشارع

الشارع لها بانفسها، وحيث أنه لا إشكال عندهم في جريانه فلا بد أن يكون جعلها راجعاً إلى جعل آثارها، وكما يمكن ذلك في الأمور الخارجية المستصحة كذلك يمكن في الآثار الخارجية للامور المستصحة، فيرجع جعلها إلى جعل آثارها الشرعية.

فالتحقيق: أن الوجه في عدم شمول التعبد للآثار غير الشرعية - ولو بلحاظ آثارها الشرعية - ليس هو امتناع جعلها، بل انصراف أدلة التعبد عنها، على ما أوضحناه في حاشية الكفاية. فراجع وتأمل جيداً.

(١) عرفت أن هذا لا يصلح تعليلاً وأن العمدة الانصراف.

(٢) يعني: ويمتنع جعلها ابتداء من دون جعل لذيها، لان المنسب من أدلة التعبد أن التعبد بالآثار بسبب التعبد بموضوعاتها، لا ابتداءً، فنسبة أدلة التعبد بها إلى الكبريات الشرعية الواقعية نسبة الحاكم، فلا مجال لاستفادة التعبد بها من دون

حتى تترتب هي عليه.

إذا عرفت هذا فنقول: إن المستصحب إما أن يكون حكماً من الأحكام الشرعية المجعولة - كالوجوب والتحريم والإباحة وغيرها - وإما أن يكون من غير المجعولات، كالموضوعات الخارجية واللغوية (١).

فإن كان من الأحكام الشرعية فالمجعول في زمان الشك حكم ظاهري (٢) مساو للمتيقن السابق في جميع ما يترتب عليه، لأنه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن السابق ووجوب المضي عليه والعمل به.

تعبد بموضوعاتها الشرعية، كما ذكرناه في حاشية الكفاية. وقد أشرنا قريباً إلى بعض الكلام في ذلك. فلاحظ.

(١) كالقرنية والمخصص ونحوهما. لكن الظاهر انه لا مجال للرجوع فيها الاستصحاب التعبدي الذي نحن بصدده، لعدم كونها موضوعاً للآثار الشرعية، ومجرد ترتب الظهور عليهما لا ينفع، لانه ليس أثراً شرعياً وإن كان كاشفاً عن الحكم الشرعي اثباتاً.

نعم لو فرض كون مثل عدم القرنية مورداً لحكم شرعي ولو بنذر وشبهه، كان التمسك بالأصل في محله ويكون مما نحن فيه. لكنه ليس محل الكلام.

فالعمدة في الرجوع لاصالة عدم هذه الامور أنها من الأصول العقلائية دل الدليل عليها بالخصوص مع قطع النظر عن الاستصحاب الذي نحن بصدده.

ولذا كان الرجوع اليها من اهل الشرع وغيرهم إجماعياً، وليس الاستصحاب كذلك.

(٢) بناء على أن مفاد التعبد الظاهري بشيء جعله ظاهراً، وقد عرفت منع ذلك. وعليه يبتنى منع جعل الأحكام الظاهرية. فلاحظ.

وإن كان من غيرها فالمجعول في زمان الشك هي لوازمه الشرعية، دون العقلية والعادية، ودون ملزومه (١) شرعياً كان أو غيره، ودون ما هو ملازم معه للملزوم ثالث (٢).

ولعل هذا هو المراد بما اشتهر على ألسنة أهل العصر: من نفي الأصول المثبتة، فيريدون به: أن الأصل لا يثبت أمراً في الخارج حتى يترتب عليه حكمه الشرعي، بل مؤداه أمر الشارع بالعمل على طبق مجراه شرعاً (٣).
فإن قلت: الظاهر من الأخبار وجوب أن يعمل الشاك عمل المتيقن، بأن يفرض نفسه متيقناً ويعمل كل عمل ينشأ من تيقنه بذلك المشكوك،

المراد من نفي
الأصول المثبتة

(١) كالحرارة المستصحبة من النهار إلى الليل الملزومة لوجود النار بعد فرض ذهاب الشمس.

لكن فرض الملزوم الشرعي للمستصحب العادي مما لا نتصوره، إذ الأمور العادية لما كانت خارجية حقيقية امتنع لزومها للأمر الشرعية التي هي اعتبارية جعلية. ولا بد من التأمل.

نعم ملزوم المستصحب الشرعي قد يكون شرعياً، كما في استصحاب طهارة الحيوان المقتول المستلزمة لتذكيته. وإنما لا يترتب مع كونه شرعياً قابلاً للجعل - حتى عند المصنف رحمته - لما عرفت من أن التعبد بذی الأثر إنما يقتضي التعبد بالأثر، لأن التعبد بالموضوع ملازم للتعبد بالحكم عرفاً، ولذا كانت نسبة أدلة التعبد به إلى أدلة الأحكام نسبة الحاكم. وذلك لا يأتي في الملزوم، كما هو ظاهر بأدنى تأمل.

(٢) لأن اثباته إن كان بتوسط ملزومه فقد عرفت ان التعبد باللازم لا يقتضي التعبد بالملزوم وإن كان الملزوم شرعياً. وإن كان ابتداءً فقد عرفت أنه لا مجال لإحراز الأثر من دون إحراز موضوعه ومؤثره شرعاً. فلاحظ.

(٣) يعني: وهو مختص بالآثار الشرعية له.

سواء كان ترتبه عليه بلا واسطة أو بواسطة أمر عادي أو عقلي مترتب على ذلك المتيقن.

قلت: الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصحب من حيث تيقنه به، وأما ما يجب عليه من حيث تيقنه بأمر يلازم ذلك المتيقن عقلاً أو عادة، فلا يجب عليه، لأن وجوبه عليه يتوقف على وجود واقعي لذلك الأمر العقلي أو العادي، أو وجود جعلي بأن يقع مورداً لجعل الشارع حتى يرجع جعله الغير المعقول إلى جعل أحكامه الشرعية، وحيث فرض عدم الوجود الواقعي والجعلي (١) لذلك الأمر، كان الأصل عدم وجوده وعدم ترتب آثاره.

وهذه المسألة نظير ما هو المشهور في باب الرضاع: من أنه إذا ثبت بالرضاع عنوان ملازم لعنوان محرم من المحرمات (٢) لم يوجب التحريم، لأن الحكم تابع لذلك العنوان الحاصل بالنسبة إلى الرضاع، فلا يترتب على غيره المتحد (٣) معه وجوداً.

عدم ترتب الآثار
واللسوازم غير
الشرعية مطلقاً

ومن هنا يعلم: أنه لا فرق في الأمر العادي بين كونه متحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغايران إلا مفهوماً - كاستصحاب بقاء الكر في

(١) أما عدم إحراز الوجود الواقعي فهو المفروض. وأما عدم إحراز الوجود الجعلي فلما سبق منه من امتناع جعل الامور الخارجية والتعبد بها. أو لما سبق منا من انصراف أدلة التعبد عنها.

(٢) كعنوان أم الأخ الملازم لعنوان الام أو زوجة الأب، وكلاهما محرم.

(٣) لعل الأولى أن يقول: الملازم له وجوداً.

الحوض عند الشك (١) في كرية الماء الباقي فيه - وبين تغييرهما في الوجود، كما لو علم بوجود المقتضي لحادث على وجه لولا المانع حدث، وشك في وجود المانع (٢).

وكذا لا فرق بين أن يكون اللزوم بينها وبين المستصحب كلياً لعلاقة (٣)، وبين أن يكون اتفاقياً في قضية جزئية، كما إذا علم - لأجل العلم الإجمالي الحاصل بموت زيد أو عمرو - أن بقاء حياة زيد ملازم لموت عمرو، وكذا بقاء حياة عمرو، ففي الحقيقة عدم الانفكاك اتفاقي من دون ملازمة (٤).

وكذا لا فرق بين أن يثبت بالمستصحب تمام ذلك الأمر العادي كالمثالين (٥)، أو قيد له عدمي أو وجودي، كاستصحاب الحياة للمقطوع

(١) المستلزم لكرية الماء الموجد في الحوض.

(٢) فإن المستصحب - وهو عدم المانع - ملازم لوجود المعلول حينئذٍ، ولا اتحاد بينهما حتى في مقام الوجود الخارجي.

(٣) كالتلازم بين النار والاحراق.

(٤) لعل الأولى أن يقال: مع التلازم الشخصي، لا الكلي. وإلا فعدم الانفكاك بلا لزوم أصلاً ممتنع.

وبعبارة أخرى: لا يمكن فرض التلازم الاتفاقي من دون علاقة، بل لا بد من فرض العلاقة إما الكلية القائمة بكلي اللازم والملازم، أو الشخصية القائمة بالشخص لا النوع. فلاحظ.

(٥) الظاهر أن المراد بهما ملازمة وجود الكرفي الحوض لكرية الماء الموجود فيه، وملازمة حياة زيد لموت عمرو، فإن اللازم فيها لا يتوقف على أمر آخر غير

نصفين (١)، فيثبت القتل الذي هو إزهاق الحياة، وكاستصحاب عدم الاستحاضة (٢) المثبت لكون الدم الموجود حيضاً - بناءً على أن كل دم ليس باستحاضة حيض شرعاً (٣) - وكاستصحاب عدم الفصل

الملزوم.

(١) كما لو قطع شخص جثة ممدودة ولم يعلم أن القطع بعد الموت حتى لا يكون قاتلاً له أو قبله حتى يكون قاتلاً، فيراد باستصحاب الحياة إلى حين القطع إحراز القتل، ومن الظاهر أن الحياة ليست تمام الموضوع - وهو القتل - ولا تمام لازمه، بل هي بضميمة حدوث القطع ملازمة له.

ومنه يظهر أنه لا خصوصية للقطع نصفين، بل يكفي كل أمر يحقق القتل في ظرف الحياة، كقطع الرأس ونحوه.

(٢) يعني: بمفاد كان التامة، بمعنى عدم حصول الاستحاضة للمرأة وأما استصحاب عدم كون الدم استحاضة بمفاد كان الناقصة، فهو ليس من الأصل المثبت، بناءً على أن كان دم ليس باستحاضه فهو حيض بل هو من باب إجراء الأصل في القيد الشرعي الذي لا إشكال فيه، وليس من الأصل الجاري في اللازم العادي أو العقلي.

نعم يشكل الأصل المذكور لعدم كون الاستحاضة من طوارئ الدم ولا من لوازم وجوده حتى تكون مسبوقه بالعدم ولو كان أزلياً، بل هي من لوازم الماهية السابقة على الوجود الخارجي. فتأمل.

ثم إن من الظاهر أن عدم الاستحاضة إنما يلازم وجود الحيض بضميمة وجود الدم فهو جزء اللازم لا تمامه .

(٣) ذكر بعض أعظم المحشين رحمهم الله أنه لا قائل بهذا، والذي هو محل الكلام العكس، وهو أن كل دم ليس بحيض فهو استحاضة. فلاحظ.

الطويل (١) المثبت لاتصاف الأجزاء المتفاصلة - بما لا يعلم معه فوات
الموالة - بالتوالي (٢).

وقد استدل بعض - تبعاً لكاشف الغطاء - على نفي الأصل المثبت،
بتعارض الأصل في جانب الثابت والمثبت، فكما أن الأصل بقاء الأول،
كذلك الأصل عدم الثاني. قال:

ما استدل به
صاحب الفصول
على عدم حجية
الأصل المثبت

وليس في أخبار الباب ما يدل على حجيته بالنسبة إلى ذلك، لأنها
مسوقة لتفريع الأحكام الشرعية، دون العادية وإن استتبعت أحكاماً
شرعية، انتهى.

أقول: لا ريب في أنه لو بني على أن الأصل في الملزوم قابل لإثبات
اللازم العادي لم يكن وجه لإجراء أصالة عدم اللازم، لأنه حاكم عليها (٣)،

المناقشة فيما أفاده
صاحب الفصول

(١) يعني: عدم تحقق الفصل المذكور بمفاد كان التامة، لا عدم كون الاجزاء
منفصلة عن بعضها بمفاد كان الناقصة، لنظير ما سبق.

(٢) متعلق بقوله: «لاتصاف الأجزاء».

ثم إن من الظاهر أن عدم تحقق الفصل إنما يستلزم التوالي بضميمة فرض
وجود الاجزاء، فهو جزء اللازم لا تمامه.

(٣) الحكومة إنما تتصور فيما إذا كان أحدهما سبباً للآخر، كالنار والاحراق،
دون غيرهما، كالمسبيين عن ثالث، كموت زيد وحياة عمرو ولو فرض العلم بحياة
أحدهما إجمالاً، إذ في مثل ذلك لا مجال لحكومة أحد الأصلين بخصوصه، لعدم
المرجح، بل لا بد من الالتزام بالتعارض، أو الاقتصار في كل منهما على مفاده وعدم
الانتقال منه للآخر. فلاحظ.

فلا معنى للتعارض على ما هو الحق واعترف به هذا المستدل (١) - من حكومة الأصل في الملزوم على الأصل في اللازم - فلا تعارض أصالة الطهارة لأصالة عدم التذكية، فلو بني على المعارضة لم يكن فرق بين اللوازم الشرعية والعادية (٢)، لأن الكل أحكام للمستصحب مسبوقه بالعدم. وأما قوله: «ليس في أخبار الباب... الخ».

إن أراد بذلك عدم دلالة الأخبار على ترتب اللوازم الغير الشرعية، فهو مناف لما ذكره من التعارض، إذ يبقى حينئذ أصالة عدم اللازم الغير الشرعي سلباً عن المعارض (٣).

وإن أراد تميم الدليل الأول، بأن يقال: إن دليل الاستصحاب إن كان غير الأخبار فالأصل يتعارض من الجانبين، وإن كانت الأخبار فلا دلالة فيها.

(١) يعني: في التلازم الشرعي.

(٢) قد يفرق بينها بأن التعبد باللازم الشرعي ملازم عرفاً للتعبد بملزومه، لأن ظاهر حال الشارع في التعبد بموضوعات أحكامه هو نظره إلى الأحكام، المستلزم لالغاء الأصل فيها ورفع اليد عرفاً عنه، على ما يأتي عند الكلام في حكومة الأصل السببي على المسببي. أما اللازم غير الشرعي فلا يجري فيه ذلك، إذ لو استفيد من دليل الأصل في الملزوم ترتيب اللازم، إلا أنه لا وجه ملزم باستفاد رفع اليد عن الأصل فيه.

وبالجملة: القطع بعدم الفرق بين اللازم الشرعي وغيره في غير محله. ولا بد من التأمل.

(٣) لأن المعارضة موقوفة على كون أصالة عدم الملزوم حجة في عدم اللازم.

ففيه: أن الأصل إذا كان مدركه غير الأخبار - وهو الظن النوعي الحاصل ببقاء ما كان على ما كان - لم يكن إشكال في أن الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم ولو كان عادياً (١)، ولا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه (٢)، كيف؟! ولو حصل الظن بعدم اللازم اقتضى الظن بعدم الملزوم (٣)، فلا يؤثر في ترتب اللوازم الشرعية (٤) أيضاً.

ومن هنا يعلم: أنه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم

وجوب الالتزام
بالأصول المثبتة
بناءً على اعتبار
الاستصحاب
من باب الظن

(١) لكن هذا لا ينافي جريان الأصل في اللازم أيضاً فيتعارض موجب الظن بكل منهما مع الظن بالآخر، ويتساقطان وحيث قد يدعى جمع العقل بينهما بالاقتران في كل منهما على مورده وعدم إثبات الآخر به، فيكون مراد هذا القائل أنه لوقيل بإثبات الأصل في الملزوم للازم بدعوى ملازمة الظن بالملزوم للظن باللازم للزمت المعارضة، وتعين البناء على الاقتصار في كل أصل على مجراه. فلاحظ.

(٢) لكن يمكن فرض تراحم الظنين، كما ذكرنا.

(٣) لان التلازم بين الأمرين موجب لملازمة الظن بكل منهما للظن بالآخر. هذا ولا يخفى أن هذا الأمر يقتضي عدم حجية الأصل حتى في مجراه. وقد يندفع بما سبق من الظن فعلياً بكل من الأمرين، بل يتزاحم مقتضي الظن في كل منهما مع الآخر، ويتعين البناء على الاقتصار على مجرى كل من الأصليين وعدم الانتقال إلى اللازم.

وأما ما فرعه عليه بقوله: «فلا يؤثر في ترتب اللوازم الشرعية» فهو لا يتوقف على كون الظن بعدم اللازم موجباً للظن بعدم الملزوم، بل يكفي فيه فرض المعارضة في اللازم، كما ذكره أولاً. ويمكن دفعه أيضاً بما سبق. فتأمل جيداً.

(٤) أشرنا إلى الفرق بين اللوازم الشرعية وغيرها.

يكن مناص عن الالتزام بالأصول المثبتة، لعدم انفكك الظن بالملزوم عن الظن باللازم، شرعياً كان أو غيره.

إلا أن يقال: إن الظن الحاصل من الحالة السابقة حجة في لوازمه الشرعية دون غيرها (١).

لكنه إنما يتم إذا كان دليل اعتبار الظن مقتصرًا فيه على ترتب بعض اللوازم دون آخر (٢) - كما إذا دل الدليل على أنه يجب الصوم عند الشك في هلال رمضان بشهادة عدل، فلا يلزم منه جواز الإفطار بعد مضي ثلاثين من ذلك اليوم (٣) - أو كان بعض الآثار مما لا يعتبر فيه مجرد الظن،

(١) لان التعبد بالشيء شرعاً مستلزم عرفاً للتعبد بلازمه الشرعي كما سبق. بخلاف اللوازم غير الشرعية وإن كانت مظنونة تبعاً للظن بالملزوم، لعدم الدليل على حجية الظن المذكور.

و منه يظهر أنه لا أصل لما اشتهر من حجية مثبتات الامارات.

نعم إذا كان دليل حجية الامارة مبنياً على حجيتها في لوازمها، كما هو الظاهر في مثل الظواهر الكلامية تعين ترتيبها وترتيب آثارها الشرعية. لكنه مختص ببعض الامارات ولا يجري في جميعها، كما أوضحناه في حاشية الكفاية. ولم يظهر أن الاستصحاب على تقدير كونه من الامارات كذلك، لعدم وضوح حال السيرة العقلائية عليه، ولا دليل عليه سواها. فلاحظ.

بعض الفروع المبتنية على الأصل المثبت

(٢) هذا في اللوازم الشرعية، وأما في غيرها فالتعميم هو المحتاج إلى دليل، كما يظهر بما ذكرناه قريباً.

(٣) إن كان مفاد الدليل المذكور حجية شهادة العدل الواحد في اثبات الشهر

إما مطلقاً - كما إذا حصل من الخبر الوارد في المسألة الفرعية ظن بمسألة أصولية، فإنه لا يعمل فيه بذلك الظن، بناءً على عدم العمل بالظن في الأصول (١) - وإما في خصوص المقام، كما إذا ظن بالقبلة مع تعذر العلم بها، فلزم منه الظن بدخول الوقت مع عدم العذر المسوغ للعمل بالظن في الوقت (٢).

ولعل ما ذكرنا (٣) هو الوجه في عمل جماعة من القدماء والمتأخرين

فروع تمسكوا فيها
بالأصول المثبتة

فباللزام الالتزام مع اطلاقه بوجود الافطار بمضي ثلاثين يوماً، لما عرفت من أن التعبد بالموضوعات الشرعية يقتضي باطلاقه ترتيب جميع آثارها، إلا أن يقيد ببعضها بالخصوص، كما أشرنا إليه.

وإن كان مفاده وجوب الصوم احتياطاً أو تعبداً بوجوبه لا لحجية شهادة العدل الواحد في اثبات الشهر، فعدم وجوب الافطار بمضي ثلاثين يوماً واضح.

(١) وحينئذ يكون ذلك مقيداً لاطلاق دليل الحجية.

(٢) عدم حجية الظن بدخول الوقت لكونه لازماً عادياً لاشريعياً، ولادليل فيه على عموم الحجية.

والمتحصل من جميع ما تقدم: أن حجية الامارة في اللوازم العادية أو العقلية خلاف الأصل، فتحتمل إلى دليل بالخصوص. وفي اللوازم الشرعية هي الأصل، فتخصيصها ببعض محتاج إلى الدليل. وقد أوضحنا ذلك في حاشية الكفاية. فراجع.

(٣) وهو أن البناء على حجية الاستصحاب من باب الظن يقتضي عموم الحجية للوازم غير الشرعية، كما سبق منه وعرفت الكلام فيه.

هذا ويمكن كون رجوعهم إلى الأصول في الموارد الآتية ناشئاً عن غفلتهم عن كونها أصولاً مثبتة.

بالأصول المثبتة في كثير من الموارد:

منها: ما ذكره جماعة - منهم المحقق في الشرايع وجماعة ممن تقدم الفرع الأول عليه وتأخر عنه - : من أنه لو اتفق الوارثان على إسلام أحدهما المعين في أول شعبان والآخر في غرة رمضان، واختلفا: فادعى أحدهما موت المورث في شعبان (١) والآخر موته في أثناء رمضان (٢)، كان المال بينهما نصفين، لأصالة بقاء حياة المورث.

ولا يخفى: أن الإرث مترتب على موت المورث عن وارث مسلم، وبقاء حياة المورث إلى غرة رمضان لا يستلزم (٣) بنفسه موت المورث في حال إسلام الوارث.

نعم، لما علم بإسلام الوارث في غرة رمضان لم ينفك بقاء حياته حال الإسلام عن موته بعد الإسلام الذي هو سبب الإرث.

إلا أن يوجهه (٤) بأن المقصود في المقام إحراز إسلام الوارث في حياة أبيه (٥) - كما يعلم من الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع في

(١) ليختص الارث بالأول.

(٢) ليشارك في الميراث.

(٣) يعني: بوجه شرعي.

(٤) قال بعض أعاظم المحشين رحمهم الله: «ذكر الاستاذ العلامة دام ظلّه في مجلس البحث أن الفاضل في القواعد قد صرح بما وجهنا كلام المتمسكين بالأصل في المقام. فراجع...».

(٥) فتكون الوارثية علاقة خاصة بين الوارث والمورث في حياة المورث، موضوعها القرابة وشرطها إسلام الوارث، فمع إحراز الموضوع والشرط بالوجدان

الشرائع (١) - ويكفي ثبوت الإسلام حال الحياة المستصحبة، في تحقق

وإحراز حياة المورث بالأصل تثبت العلاقة المذكورة.

وفيه: أن العلاقة المذكورة حين الحياة ليست مجعولة شرعاً ولا هي موضوع للحكم بالميراث، بعد الموت بل هي منتزعة من فعالية الحكم بالميراث بعد الموت وتام الموضوع هو الموت عن وارث مسلم، كما ذكره المصنف رحمته أولاً، فيبيني الارث على الأصل المثبت.

هذا وقد يظهر من بعض أعظم المحشين رحمته حمل كلام المصنف على أن مقتضى التوريث هو وجود الولد إلى حال الحياة وشرطه الموت، فمع إحراز المقتضي بالأصل والشرط يتعين البناء على التوريث وليس موضوعه هو موته عن وارث مسلم. لكنه غير ظاهر أيضاً. فلاحظ.

(١) ففي محكي الشرايع في عكس الفرض - وهو ما إذا اتفقا على وقت الموت المورث واختلفا في وقت إسلام الوارث - قال: «فالقول قول المتفق على تقدم إسلامه». وكان وجهه منحصر بأن موضوع الإرث هو القرابة مع الإسلام في حال حياة الوارث، فحيث لا مجال لإحرازه بالأصل حكم بعدم ميراثه.

ولو كان مبناهم على الرجوع إلى الأصل المثبت لكان الاستصحاب حياة المورث إلى حين اسلام الوارث جارياً في هذا الفرع، لإحراز موت المورث وهو مسلم، فيستحق الميراث. كذا يظهر مما ذكره بعض أعظم المحشين رحمته. لكنه مشكل كما ذكر أيضاً.

وحاصل الإشكال فيه: انه لا مجال هنا لاستصحاب حياة المورث إلى حين اسلام الوارث، لعدم الجهل بتاريخ الحياة، بل في تاريخ اسلام الوارث، والمعروف منهم عدم إجراء الأصل في معلوم التاريخ لا ثبات تأخره عن مجهوله، بل الحال عندهم بالعكس، فالجاري في المقام استصحاب كفر الوارث إلى حين موت المورث فيمنع عن الارث، ولا مجال لقياسه بالفرع الذي نحن بصدهه. فتأمل جيداً.

سبب الإرث وحدوث علاقة الوارثية بين الولد ووالده في حال الحياة.
ومنها: ما ذكره جماعة - تبعاً للمحقق - في كرهه وجد فيه نجاسة لا
يعلم سبقها على الكرية وتأخرها، فإنهم حكموا بأن استصحاب عدم
الكرية قبل الملاقاة الراجع إلى استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين
وجود المقتضي له (٢)، معارض باستصحاب عدم الملاقاة قبل الكرية.
ولا يخفى: أن الملاقاة معلومة، فإن كان اللازم في الحكم بالنجاسة
إحراز وقوعها في زمان القلة - وإلا فالأصل عدم التأثير - لم يكن وجه
لمعارضة الاستصحاب الثاني بالاستصحاب الأول (٣)، لأن أصالة
عدم الكرية قبل حين الملاقاة لا يثبت كون الملاقاة قبل الكرية وفي زمان
القلة (٤)، حتى يثبت النجاسة، إلا من باب عدم انفكاك عدم الكرية حين

(٢) وهو الملاقاة للنجاسة.

(٣) يعني: بل يتعين العمل بالاستصحاب الثاني، وهو استصحاب عدم
الملاقاة قبل الكرية المقتضي للطهارة والاعتصام، ولا يعارضه الأول، لأنه مثبت
كما سيأتي.

(٤) لكن الظاهر أنه لا ملزم بإحراز كون الملاقاة قبل الكرية بمعنى تقدمها
عليها، بل يكفي إحراز عدم الكرية حين الملاقاة، وذلك بالرجوع إلى استصحاب
القلة وعدم الكرية حين الملاقاة. فإن ما دل على أنه إذا بلغ الماء قدر كره لا ينجسه
شيء ظاهر في كون الكرية مانعة من الانفعال بالملاقاة، وأنه مع عدم الكرية ينفعل
الماء بها، فمع إحراز الملاقاة بالوجدان وإحراز عدم الكرية بالأصل يتم موضوع
الانفعال، ويخرج عن الأصل المثبت.

وأما استصحاب عدم الكرية قبل الملاقات المذكور في كلامهم فلعله راجع

الملاقاة عن وقوع الملاقاة حين القلة، نظير عدم انفكاك عدم الموت حين الإسلام لوقوع الموت بعد الإسلام، فافهم.

ومنها: ما في الشرائع والتحرير - تبعاً للمحكي عن المبسوط - : من

الفرع الثالث

إلى هذا، أو أن الرجوع إليه مبني على أنه يعتبر في الاعتصام سبق الكرية على الملاقاة، بحيث لو تقارنا حكم بالانفعال، لدعوى أن المستفاد من الأدلة ذلك فإنه حينئذ يمكن الرجوع إلى استصحاب عدم الكرية قبل الملاقاة، إذ مع تحقق الملاقاة بالوجدان وعدم الكرية قبلها بالأصل يتم موضوع الانفعال.

والحاصل: أنه يمكن إحراز موضوع الانفعال، - بضم الأصل إلى الوجدان، سواءً كان الموضوع هو عدم الكرية قبل الملاقاة أو حينها، ولا حاجة إلى إحراز كون الملاقاة قبل الكرية - كما يظهر من المصنف رحمته - بمعنى تقدمها عليها وتأخر الكرية عنها الذي هو خلاف الأصل. لتوقفه على الكرية التي هي امر وجودي.

و عليه فيكون الأصل المذكور معارضاً لأصالة عدم الملاقاة إلى حين الكرية. كما ذكره وأما ما ذكره بعض أعظم المحشين رحمته من أن أصالة عدم الملاقاة إلى حين الكرية من الأصل المثبت، لانه لا يحرز كون الملاقاة بعد الكرية إلا بالملزمة. فمندفع بانه لا ملزم بإحراز كون الملاقاة بعد الكرية، بل يكفي إحراز عدم الملاقاة إلى حين الكرية في إحراز موضوع الاعتصام.

وبالجملة: الملاقاة حين القلة - وعدم الكرية أو إذا لم يكن قبلها كرية موجبة للنجاسة ومانعة من الاعتصام بالكرية، والكرية قبل الملاقاة وحين الطهارة موجبة للاعتصام ومانعة من التنجس بالملاقاة. وأصالة عدم الكرية قبل الملاقاة أو حينها محرزة للأول وأصالة عدم الملاقاة إلى حين الكرية محرزة للثاني، فهما متعارضتان، كما ذكره الاصحاب.

نعم جريان الاستصحابين مبني على جريان الاستصحاب في مجهولي التاريخ ويأتي الكلام فيه في التنبيه الآتي إن شاء الله تعالى. فلاحظ.

أنه لو ادعى الجاني أن المجني عليه شرب سماً فمات بالسّم، وادعى الولي أنه مات بالسرّاية، فالاحتمالان فيه سواء.

وكذا الملفوف في الكساء إذا قده بنصفين، فادعى الولي أنه كان حياً، والجاني أنه كان ميتاً، فالاحتمالان متساويان.

ثم حكى عن المبسوط التردد.

وفي الشرائع: رجح قول الجاني، لأن الأصل عدم الضمان، وفيه احتمال آخر ضعيف.

وفي التحرير: أن الأصل عدم الضمان من جانبه واستمرار الحياة من جانب الملفوف، فيرجح قول الجاني. وفيه نظر.

والظاهر أن مراده النظر في عدم الضمان، من حيث إن بقاء الحياة بالاستصحاب إلى زمان القدّ سبب في الضمان، فلا يجري أصالة عدمه (١)، وهو الذي ضعفه المحقق، لكن قواه بعض محشيه.

والمستفاد من الكل نهوض استصحاب الحياة لإثبات القتل (٢)

(١) يعني: لا يجري أصالة عدم الضمان، لأنه محكوم لاستصحاب الحياة - لو فرض جريانه - المثبت للقتل الذي هو موضوع الضمان.

وَيَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ وَجْهُ النَّظَرِ أَنَّهُ إِذَا فُرِضَ جَرِيانُ أَصَالَةِ اسْتِمْرارِ الْحَيَاةِ مِنْ جَانِبِ الْمَلْفُوفِ كَانَتْ مَعَارِضَةٌ لِأَصَالَةِ عَدَمِ الضَّمَانِ مِنْ جَانِبِ الْجَانِي، فَيَتَسَاوَانِ، وَلَا وَجْهَ لِتَرْجِيحِ قَوْلِ الْجَانِي. فَلَاحِظْ.

وقد عرفت أنه من الأصل المثبت هذا ولا يبعد كون أصالة استمرار الحياة من الأصول العقلانية الراجعة إلى أصالة السلامة المعول عليها عندهم المقتضية لتحقق القتل بتحقيق سببه بمقتضى بناء العقلاء لا يقتضي الاستصحاب التعبدي ليكون من

الذي هو سبب الضمان.

ومنها: ما في التحرير - بعد هذا الفرع - : ولو ادعى الجاني نقصان يد المجني عليه بإصبع، احتمال تقديم قوله عملاً بأصالة عدم القصاص، وتقديم قول المجني عليه إذ الأصل السلامة، هذا إن ادعى الجاني نفي السلامة أصلاً.

الفرع الرابع

وأما لو ادعى زوالها طارئاً فالأقرب أن القول قول المجني عليه، انتهى. ولا يخفى صراحته في العمل بأصالة عدم زوال الإصبع في إثبات الجناية على اليد التامة (١).

والظاهر أن مقابل الأقرب ما يظهر من الشيخ رحمته الله في الخلاف في نظير المسألة، وهو ما إذا اختلف الجاني والمجني عليه في صحة العضو المقطوع وعيبه، فإنه قوى عدم ضمان الصحيح.

ومنها: ما ذكره جماعة - تبعاً للمبسوط والشرائع - في اختلاف الجاني والولي في موت المجني عليه بعد الاندمال أو قبله (٢). إلى غير ذلك مما

الفرع الخامس

الأصل المثبت نعم لو شكك في كون الجناية قاتل فلاة حع للبناء على تحقق القتل... وللکلام مقام آخر فلاحظ.

(١) وهو من الأصل المثبت.

لكن لا يبعد كون مراده من أصالة السلامة ليس هو استصحابها شرعاً، بل الأصل العقلاني الذي ذكره في مبحث خيار العيب، والذي أشرنا إليه آنفاً، فيخرج عن الأصل المثبت. فتأمل جيداً.

(٢) فإن الكلام فيه هو الكلام في موت المقطوع نصفين بل يزيد عليه باحتمال عدم كون الجرح قاتلاً، فإن الجرح الذي من شأنه أن يندمل قد لا يكون قاتلاً.

يقف عليه المتتبع في كتب الفقه، خصوصاً كتب الشيخ والفاضلين والشهيدين.

عدم عمل
الأصحاب
بكل أصل مثبت

لكن المعلوم منهم ومن غيرهم من الأصحاب عدم العمل بكل أصل مثبت.

فإذا تسالم الخصمان في (١) بعض الفروع المتقدمة على ضرب اللفاف بالسيف على وجه لو كان زيد الملقوف به سابقاً باقياً على اللفاف لقتله، إلا أنها اختلفا في بقاءه ملفوفاً أو خروجه عن اللف، فهل تجد من نفسك رمي أحد من الأصحاب بالحكم بأن الأصل بقاء لفه، فيثبت القتل إلا أن يثبت الآخر خروجه؟! أو تجد فرقاً بين بقاء زيد على اللف وبقائه على الحياة (٢)، لتوقف تحقق عنوان القتل عليهما؟!

وكذا لو وقع الثوب النجس في حوض كان فيه الماء سابقاً، ثم شك في بقاءه فيه، فهل يحكم أحد بطهارة الثوب بثبوت انغساله بأصالة بقاء الماء؟!.

وكذا لو رمى صيداً أو شخصاً على وجه لو لم يطرأ حائل لأصابه، فهل يحكم بقتل الصيد أو الشخص بأصالة عدم الحائل؟! إلى غير ذلك مما لا يحصى من الأمثلة التي نقطع بعدم جريان الأصل

(١) الظاهر أنه متعلق بقوله: «الخصمان». ولعل حذفه أولى.

الكلام فيما لو كانت الوساطة خفية

(٢) الفرق بينهما بالوضوح والخفاء، ولذا سبق منهم النزاع في استصحاب

الحياة، مع أنه لا يظن منهم النزاع استصحاب اللف.

لإثبات الموضوعات الخارجية التي يترتب عليها الأحكام الشرعية.
وكيف كان، فالمتبع هو الدليل.

وقد عرفت أن الاستصحاب إن قلنا به من باب الظن النوعي
- كما هو ظاهر أكثر القدماء - فهو كإحدى الأمارات الاجتهادية يثبت
به كل موضوع يكون نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظن
الاستصحابي (١).

وأما على المختار: من اعتباره من باب الأخبار، فلا يثبت به ما عدا
الآثار الشرعية المترتبة على نفس المستصحب.

نعم هنا شيء: وهو أن بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين
المستصحب وبين الحكم الشرعي، من الوسائط الخفية، بحيث يعدّ في
العرف الأحكام الشرعية المترتبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب (٢)،

حجية الأصل
المثبت مع
خفاء الوسطة

(١) يعني: دون ما يشترط فيه العلم مطلقاً، كما في أصول الدين، أو في بعض
الأحوال، كما سبق منه في مثال الوقت الذي يلزم الظن به من الظن بالقبلة.
لكن عرفت الإشكال في ان الامارة حجة في اللوازم في غير الموارد المذكورة،
وانه محتاج إلى الدليل. فلاحظ.

(٢) إن رجع هذا إلى ان المفهوم عرفاً أن موضوع الأثر هو الملزوم الذي يجري
فيه الأصل، وان كان مخالفاً لمقتضى الجمود على لسان الأدلة لقرائن خاصة اطلع
عليها العرف، فلا اشكال في صحة التمسك بالأصل حينئذٍ ويخرج عن الأصل
المثبت، لان المرجع في تعيين الموضوعات الشرعية هو الفهم العرفي للادلة.

وإن رجع إلى تسامح العرف في نسبة الأثر إلى الملزوم مع فرض كون المفهوم
من الأدلة هو استناد الأثر اللازم فلا مجال للتمسك بالأصل، لعين ما سبق في وجه

وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاء باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف.

نماذج من
خفاء الوسائط

منها: ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، فإنه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أن تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً (١)، بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثره بها، بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة، ومن المعلوم أن استصحاب رطوبة النجس الراجع إلى بقاء جزء مائي قابل للتأثير لا يثبت تأثر الثوب وتنجسه بها، فهو أشبه مثال بمسألة بقاء الماء في الحوض، المثبت لانغسال الثوب به.

وحكى في الذكرى عن المحقق تعليل الحكم بطهارة الثوب الذي طارت الذبابة عن النجاسة إليه، بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة، وارتضاه. فيحتمل أن يكون لعدم إثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة إلى الثوب (٢) كما ذكرنا (٣)، ويحتمل أن يكون لمعارضته باستصحاب طهارة الثوب إغماضاً عن قاعدة حكومة بعض الاستصحابات على

عدم حجية الأصل المثبت، ولا عبرة بالتسامح العرفي، كما ذكرناه غير مرة في نظير المقام، وهوتعيين الموضوع المعتبر بقاؤه في الاستصحاب. فلاحظ.

(١) مع فرض ذلك لا مجال للعمل بالأصل، لما ذكرنا.

(٢) يعني: من جهة كونه من الأصل المثبت.

(٣) الذي ذكره جريان الاستصحاب لخفاء الوسائط، لا عدمه لانه

من المثبت. إلا أن يكون مراده بذكره له اشارته إلى هذه الجهة. فلاحظ.

بعض (١) كما يظهر من المحقق، حيث عارض استصحاب طهارة الشاك في الحدث باستصحاب اشتغال ذمته بالعبادة.

ومنها: أصالة عدم دخول هلال شوال في يوم الشك، المثبت لكون غده يوم العيد، فيترتب عليه أحكام العيد، من الصلاة والغسل وغيرهما. فإن مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت آخريته، ولا أولية غده للشهر اللاحق، لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول شوال، إلا ترتيب أحكام أخرى ذلك اليوم لشهر وأولية غده لآخر، فالأول عندهم (٢) ما لم يسبق بمثله والآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر.

أصالة تأخر الحادث

(١) من حيث أن استصحاب بقاء الرطوبة سببي واستصحاب عدم سريانها مسببي.

(٢) هذا موهم لكون الأول بحسب المفهوم العرفي مما يمكن إحرازه بالأصل ولو بضمه للوجدان، وكذا الآخر، لان تعيينه من آثار تعيين الأول.

لكنه لو تم خرج عن الأصل المثبت وعمّا لو كانت الوسطة خفية، لعدم الوسطة حقيقة.

ولا يبعد أن يكون مراد المصنف رحمته تسامح العرف في تفسير الأول والآخر، لأن ذلك هو المفهوم عرفاً منهما. وحينئذٍ فيدخل في الأصل المثبت ويحتاج إلى تصحيحه بخفاء الوسطة. والمقام في غاية الإشكال، وليس الإشكال في ترتيب الأثر المذكور، لأن الظاهر الاتفاق نصاً وفتوى عليه، بل في توجيه ذلك على القاعدة المتقدمة.... ولا مجال لإطالة الكلام في ذلك هنا لضيق المجال. والله سبحانه وتعالى ولي التوفيق والتسديد إنه أرحم الراحمين.

وكيف كان، فالمعيار خفاء توسط الأمر العادي والعقلي بحيث يعد آثاره آثاراً لنفس المستصحب.

وربما يتمسك في بعض موارد الأصول المثبتة، بجريان السيرة أو الإجماع على اعتباره هناك (١)، مثل: إجراء أصالة عدم الحاجب عند الشك في وجوده على محل الغسل أو المسح، لإثبات غسل البشرة ومسحها المأمور بهما في الوضوء والغسل. وفيه نظر (٢).

(١) يعني: فلا يحتاج إلى تصحيحه بخفاء الواسطة.

(٢) لعل وجهه عدم وضوح قيام السيرة على عدم الاعتناء بالشك في المانع ولعلها مبنية على الغفلة عن وجود المانع فلا يحصل الشك حتى يحتاج إلى الأصول، أما مع الالتفات وحصول الشك فلا يتضح قيام السيرة حتى تكون دليلاً مع قطع النظر عن الأصل.

فترتيب الآثار المذكورة ينحصر وجهه في الرجوع إلى الأصل المبني على الاكتفاء بخفاء الواسطة.

لكن عرفت الإشكال في التعويل على خفاء الواسطة. مع أنه لا يتضح كون المقام من موارد خفاء الواسطة.

إلا أن يكون مراد المصنف عليه السلام الإشارة إلى حجية توهم بعض الأصول المثبتة من جهة السيرة أو الإجماع، لا الاستغناء بذلك عن قضية خفاء الواسطة حتى يرد عليه ما عرفت. فلا حظ.

الأمر السابع

لا فرق في المستصحب بين أن يكون مشكوك الارتفاع في الزمان
اللاحق رأساً، وبين أن يكون مشكوك الارتفاع في جزء من الزمان اللاحق
مع القطع بارتفاعه بعد ذلك الجزء (١).

هل تجري أصالة
تأخر الحادث؟

فإذا شك في بقاء حياة زيد في جزء من الزمان اللاحق، فلا يقدر
في جريان استصحاب حياته علمنا بموته بعد ذلك الجزء من الزمان

(١) لا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب بالإضافة إلى زمان الشك،
ولا يقدر العلم بانتفاض المتيقن في الزمان المتأخر عن زمان الشك.
إذ ليس مفاد الاستصحاب عدم انتفاض المتيقن أصلاً، كي لا يجري مع العلم
بانتفاضه في الزمان المتأخر عن زمان الشك، بل عدم انتفاضه في زمان الشك، فلا
ينافي العلم بانتفاضه بعد ذلك.

كيف وهو المتيقن من صححة زرارة الثانية الواردة في الشك في حال الدم
الذي علم بأصابته للثوب، وأنه هل أصابه قبل الصلاة أو في أثناءها. ومثلها مكاتبة
القاساني الواردة في الشهر. فلاحظ.

وعدمه (١).

وهذا هو الذي يعبر عنه بأصالة تأخر الحادث، يريدون به: أنه إذا علم بوجود حادث في زمان وشك في وجوده قبل ذلك الزمان، فيحكم باستصحاب عدمه قبل ذلك، ويلزمه عقلاً تأخر حدوث ذلك الحادث (٢). فإذا شك في مبدأ موت زيد مع القطع بكونه يوم الجمعة ميتاً، فحياته قبل الجمعة الثابتة بالاستصحاب مستلزمة عقلاً لكون مبدأ موته يوم الجمعة. وحيث تقدم في الأمر السابق أنه لا يثبت بالاستصحاب - بناء على العمل به من باب الأخبار - لوازمه العقلية، فلو ترتب على حدوث موت زيد في يوم الجمعة - لا على مجرد حياته قبل الجمعة - حكم شرعي (٣) لم (٤) يترتب على ذلك.

صور تأخر
الحادث:

نعم، لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن، أو كان اللازم العقلي من اللوازم الخفية، جرى فيه ما تقدم ذكره.

-
- (١) الظاهر زيادة قوله: «وعدمه». ولذا حذف في بعض النسخ المطبوعة.
- نعم لو كانت العبارة هكذا: «فلا فرق في جريان استصحاب حياته بين علمنا...» بدل قوله: «فلا يقدح في...» لكان في محله.
- (٢) لكن لا مجال لترتيب آثار التأخر، لما عرفت من عدم حجية الأصل المثبت.
- (٣) فاعل قوله: «ترتب».
- (٤) جواب (لو) في قوله: «فلو ترتب...».
- والوجه في عدم ترتبه أن الحدوث أمر وجودي بسيط لا يثبت الاستصحاب المذكور ولا يحزره. نعم هو لازم لمجره فيكون إثباته به مبنياً على الأصل المثبت.

وتحقيق المقام وتوضيحه:

أن تأخر الحادث قد يلاحظ بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان - كالمثال المتقدم - فيقال: الأصل عدم موت زيد قبل الجمعة، فيترتب عليه جميع أحكام ذلك العدم (١)، لا أحكام حدوثه يوم الجمعة، إذ المتيقن بالوجدان تحقق الموت يوم الجمعة لا حدوثه.

١- إذا لوحظ تأخر الحادث بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان

إلا أن يقال: إن الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم (٢)، وإذا ثبت

(١) كاستحقاق زوجته لنفقة ذلك اليوم، وكنفوذ معاملة وكيله فيه.

(٢) إن كان المراد من تفسيره بذلك شرح مفهومه، بحيث يكون المفهوم المذكور تركيباً انحلالياً عرفاً قد أحرز أحد جزئية وهو الوجود - بالوجدان، والجزء الآخر - وهو سبقه بالعدم - بالأصل، فلا إشكال في حجية الأصل في ترتيب الأثر المذكور وخروجه عن الأصل المثبت، إذ لا يعتبر في الأصل أن يجرز تمام موضوع الحكم الشرعي، بل يكفي أن يجرز بعض الموضوع إذا أخذ في القضية الشرعية، كاستصحاب الاستطاعة المقتضي لوجوب الحج مع أنها ليست تمام موضوع وجوب الحج، بل يعتبر فيه البلوغ والحرية وغيرهما مما قد يكون محرزاً بالوجدان أو باصل آخر. نعم لم يتقدم منه تتبع التعرض إلى ذلك فيما أعلم، وإنما سبق منه التعرض لما إذا كان الأصل محرزاً لأحد جزئي اللازم، كما في استصحاب الحياة للمقطوع نصفين لا ثبات القتل وتقدم منه المنع من الرجوع للأصل حينئذٍ. فراجع ما تقدم في صور الأصل المثبت وأقسامه.

وإن كان المراد من تفسيره بذلك تحليل مفهومه عقلاً إلى الأمرين المذكورين مع كونه عرفاً مفهوماً واحداً بسيطاً منتزعاً منهما، فهو من صغريات الأصل المثبت الذي عرفت عدم حجيته، إذ المعيار في موضوع الحكم على ما يفهمه العرف، ولا عبرة بالتحليلات العقلية، فلا يخرج بها الأصل عن كونه مثبتاً.

بالأصل عدم الشيء سابقاً، وعلم بوجوده بعد ذلك، فوجوده المطلق في الزمان اللاحق إذا انضم إلى عدمه قبل ذلك الثابت بالأصل، تحقق مفهوم الحدوث، وقد عرفت حال الموضوع الخارجي الثابت أحد جزئي مفهومه بالأصل. ومما ذكرنا يعلم: أنه لو كان الحادث مما نعلم بارتفاعه بعد حدوثه فلا يترتب عليه أحكام الوجود في الزمان المتأخر أيضاً، لأن وجوده مساوق لحدوثه (١).

نعم، يترتب عليه أحكام وجوده المطلق في زمان من الزمانين (٢)،

وكذا لو كان المراد من شرحه بذلك بيان لازمه خارجاً. بل هو حيثئذٍ أظهر. ثم إن ظاهر المصنف رحمته أنه في مقام تصحيح التمسك بالأصل بملاحظة الوجه المذكور. لكن يظهر من بعض أعظم المحشين رحمته أن مراده رحمته عدم صحة التمسك به بلحاظ ذلك. فراجع.

هذا والظاهر أن مفهوم الحدوث بسيط عرفاً، وليس مركباً من الأمرين المذكورين عرفاً، بل ولا عقلاً، وإنما هما لازمان له ومنشأ لانتزاعه، فاثباته بالأصل المذكور من الأصل المثبت. فلاحظ.

(١) لا يخفى تحقق الفرق مفهومياً بين الحدوث والوجود، وأن الثاني أعم.

نعم هما متلازمان في خصوص الفرض.

فالأولى أن يقول: لأن الوجود في الزمان الثاني كالحادث فيه لا يجرز باستصحاب عدم وجوده في الزمان الأول، إلا بناء على الأصل المثبت، من حيث ملازمة عدم وجوده في الزمان الأول لوجوده في الزمان الثاني بعد فرض العلم بوجوده في أحد الزمانين.

(٢) للعلم الإجمالي بوجوده في أحدهما بلا حاجة إلى الاستصحاب. وكذا

الحال في حدوثه.

كما إذا علمنا أن الماء لم يكن كراً قبل الخميس، فعلم أنه صار كراً بعده وارتفع كريته بعد ذلك، فنقول: الأصل عدم كريته في يوم الخميس، ولا يثبت بذلك كريته يوم الجمعة، فلا يحكم بطهارة ثوب نجس وقع فيه في أحد اليومين (١)، لأصالة بقاء نجاسته وعدم أصل حاكم عليه (٢).

(١) أما لو وقع يوم الخميس فلاستصحاب عدم كريته يوم الخميس المقتضي لبقاء نجاسة الثوب الحاكم على استصحاب نجاسته، لأنه سببي.

وأما لو وقع يوم الجمعة فاصالة عدم الكرية يوم الجمعة وإن لم تجر للعلم بانتفاض العدم السابق يوم الجمعة، إلا أنه لما لم يكن هناك محرز للكرية يوم الجمعة فالمتعين الرجوع لاستصحاب نجاسة الثوب.

هذا بناءً على اعتبار ورود الماء على النجاسة في التطهير بالماء القليل، أما بناءً على كفاية ورود النجاسة على الماء فالمتعين الحكم - بطهارة الثوب سواءً وقع يوم الخميس أم يوم الجمعة.

وأما الماء فيعلم بعدم نجاسته لو وقع الثوب فيه يوم الخميس، للعلم بكريته إما فيه فلم يتنجس بالثوب، وإما بعده فطهر بالكرية، لو فرض كون عروض الكرية له موجباً لتطهيره - كما لو صار كراً بهاء المطر - أما لو كانت نجاسته مانعة من اعتصامه بالكرية - كما لو صارت الكرية بإضافة الماء القليل له - فيحتمل نجاسته. بل هي مقتضى استصحاب عدم الكرية إلى يوم الخميس الذي هو زمان الملاقاة بالفرض.

وأما لو كان وقوع الثوب يوم الجمعة فمقتضى أصالة الطهارة البناء على طهارة الماء، للشك في كريته حينئذٍ، ولا مجال لاستصحاب عدمها، للعلم بانتفاض العدم السابق على يوم الخميس بالكرية فيه أو في يوم الجمعة. فتأمل جيداً.

(٢) عرفت أنه لو وقع يوم الخميس فاصالة عدم الكرية حاکمة على الأصل

نعم، لو وقع فيه في كل من اليومين حكم بطهارته من باب انغسال
الثوب بماءين مشتبهين(١).

٢- إذا لوحظ تأخر
الحادث بالقياس
إلى حادث آخر
وجهل تاريخهما

وقد يلاحظ تأخر الحادث بالقياس إلى حادث آخر، كما إذا علم
بحدوث حادثين وشك في تقدم أحدهما على الآخر، فإما أن يجهل تأريخهما
أو يعلم تأريخ أحدهما:

فإن جهل تأريخهما فلا يحكم بتأخر أحدهما المعين عن الآخر، لأن
التأخر في نفسه ليس مجرى الاستصحاب، لعدم مسبقته باليقين(٢).
وأما أصالة عدم أحدهما في زمان حدوث الآخر فهي معارضة بالمثل(٣)،

المذكور، وهي مقتضية للنجاسة أيضاً.

(١) فيعلم بطهارته.

إلا أن يكون وقوع الثوب قبل الكرية مانعاً من اعتصام الماء وموجباً لبقاء
نجاسته، كما لو كانت كريته باضافة الماء القليل له، فإنه يحكم بنجاسته لاصالة عدم
الكرية يوم الخميس.

لكن الظاهر خروجه عن فرض المصنف رحمته.

(٢) لأنه أمر وجودي، فلا يثبت باصالة عدم وجوده حين وجود الآخر إلا
بناءً على الأصل المثبت. مع أنه لو أحرز به لكان الأصلان متعارضين في كل منهما
فيجري فيه ما سيأتي.

(٣) التعارض في الفرض مبني على جريان الاستصحابين ذاتاً وعموم
دليل الاستصحاب لهما، وهو لا يلائم ما يظهر من المصنف رحمته في مبحث تعارض
الاستصحابين من قصور دليل الاستصحاب عن شمول الشك مع العلم الإجمالي
بانتفاض الحالة السابقة.

وحكمه التسايط مع ترتب الأثر على كل واحد من الأصلين (١)،
وسيجيء تحقيقه إن شاء الله تعالى (٢). وهل يحكم بتقارنهما في مقام
يتصور التقارن (٣)، لأصالة عدم كل منهما قبل وجود الآخر؟ وجهان:
من كون التقارن أمراً وجودياً لازماً لعدم كل منهما قبل الآخر. ومن
كونه من اللوازم الخفية حتى كاد يتوهم أنه عبارة عن عدم تقدم أحدهما

ولو غرض النظر عن ذلك فالظاهر امتناع جريان الاستصحاب ذاتاً، لان
المنساق من أدلته هو الحكم باستمرار المتيقن وطول أمد له لو شك في امتداده،
والشك في المقام ليس من هذه الجهة فقط، بل من جهة أخرى وهي الشك في تقدم
الأمر الآخر وعدمه، والاستصحاب لا ينهض بذلك.

مضافاً إلى عدم إحراز اتصال زمان الشك بزمان اليقين. على ما أوضحناه
واطلنا الكلام فيه في حاشية الكفاية. فراجع.

ثم إنه لو فرض جريان الاستصحاب ذاتاً فالمعارضة إنما تقتضي سقوط
الاستصحابين مع تناقض اثريهما أو لزوم مخالفة علم إجمالي منجز منهما، لا مطلقاً
وإن علم بكذب أحدهما، كما حقق في محله.

(١) أما مع اختصاص الأثر بأحدهما فالمتعين جريانه دون الآخر، بناءً على
أن المانع هو المعارضة لا قصور دليل الاستصحاب عن شمول مجهولي التاريخ.
فلاحظ.

(٢) لعله إشارة إلى ما يأتي منه ﷻ في مبحث تعارض الاستصحابين، وقد
عرفت أن ما يأتي منه ظاهر في عدم جريان الاستصحابين ذاتاً لا سقوطهما بالمعارضة
مع عموم الدليل لهما.

(٣) بأن لم يعلم تقدم أحدهما وعدم تقارنهما.

على الآخر في الوجود (١).

لو كان أحدهما
معلوم التاريخ

وإن كان أحدهما معلوم التاريخ فلا يحكم على مجهول التاريخ إلا بأصالة عدم وجوده في تاريخ ذلك، لا تأخر وجوده عنه (٢) بمعنى حدوثه بعده. نعم، يثبت ذلك على القول بالأصل المثبت. فإذا علم تاريخ ملاقاته الثوب للحوض وجهل تاريخ صيرورته كرا، فيقال: الأصل بقاء قلته وعدم كريتته في زمان الملاقاة (٣). وإذا علم تاريخ الكرية (٤) حكم أيضا بأصالة عدم تقدم الملاقاة في زمان الكرية (٥)، وهكذا.

(١) عرفت أنه لا عبرة بخفاء الوساطة في صحة الأصل المثبت.

(٢) لما سبق من أن المتأخر لازم لعدم الوجود في الزمان السابق، لا متحد معه.

(٣) فيبني على نجاسة الثوب بناء على اعتبار الورود في التطهير. وأما الماء

فقد سبق الكلام فيه.

(٤) يعني: مع الجهل بالملاقاة.

(٥) إن أريد به عدم الملاقاة في زمان حدوث الكرية فهو وإن كان مقتضى

الأصل إلا أنه لا ينفع في اثبات نجاسة الثوب، إذ بقاء النجاسة موقوف على عدم تحقق غسله في تمام أزمته الكرية، لا في زمان حدوثها.

وإن أريد به عدم الملاقاة في تمام أزمته الكرية فلا مجال له للقطع بتحقيق

الملاقاة إما قبلها أو بعدها. مثلاً: لو علم حدوث الكرية صباح الجمعة وترددت

الملاقاة الموجبة لاحتمال تطهير الثوب بين ان تكون ظهر الخميس وأن تكون ظهر

الجمعة فلا مجال لاستصحاب عدم الملاقاة إلى ظهر الجمعة للعلم بانتفاض عدم

الملاقاة السابق اما يوم الخميس أو يوم الجمعة.

نعم الملاقاة المعلومة مرددة بين ما يوجب التطهير وما لا يوجبه، ولا أصل

يحرز أحد الأمرين، والمتعين الرجوع إلى استصحاب نجاسة الثوب.

وربما يتوهم: جريان الأصل في طرف المعلوم، بأن يقال: الأصل عدم وجوده في الزمان الواقعي للآخر.

ويندفع: بأن نفس وجوده غير مشكوك في زمان، وأما وجوده في زمان الآخر فليس مسبقاً بالعدم (١).

ثم إنه يظهر من الأصحاب هنا قولان آخران:

أحدهما: جريان هذا الأصل في طرف مجهول التأريخ، وإثبات تأخره عن معلوم التأريخ بذلك (٢). وهو ظاهر المشهور، وقد صرح بالعمل به الشيخ وابن حمزة والمحقق والعلامة والشهيدان وغيرهم في بعض الموارد. منها: مسألة اتفاق الوارثين على إسلام أحدهما في غرة رمضان واختلافهما في موت المورث قبل الغرة أو بعدها، فإنهم حكموا بأن القول قول مدعي

قولان آخران

في هذه الصورة

القول الأول

اللهم إلا أن يتمسك باصالة عدم انغساله بالكر بمفاد كان التامة، لا بأصالة عدم تحقق الملاقاة حين الكرية بمفاد كان الناقصة. فتأمل جيداً.

(١) إذ لا يقين بعدمه في ظرف زمان الآخر حتى يستصحب.

نعم يمكن اليقين به من باب السالبة بانتفاء الموضوع، حيث أنه قبل تحقق مجهول التاريخ حين عدمه الأزلي يعلم بعدم وجود معلوم التاريخ حينه. فيمكن استصحابه من باب استصحاب العدم الأزلي، الذي لا مانع من التمسك به على الظاهر.

وحينئذ فيتعين الجواب عنه بما سبق منا في وجه عدم جريان استصحاب عدم الشيء بالإضافة إلى مجهول التاريخ ذاتاً. فلاحظ.

(٢) الذي عرفت أنه من الأصل المثبت، لان تأخر الموجود ملازم لعدم سبق

وجوده.

تأخر الموت (١).

نعم، ربما يظهر من إطلاقهم التوقف في بعض المقامات - من غير تفصيل بين العلم بتاريخ أحد الحادثين وبين الجهل بهما - عدم العمل بالأصل في المجهول مع علم تاريخ الآخر، كمسألة اشتباه تقدم الطهارة أو الحدث (٢)، ومسألة اشتباه الجمعيتين (٣)، واشتباه موت المتوارثين (٤)، ومسألة اشتباه تقدم رجوع المرتهن عن الإذن في البيع على وقوع البيع أو تأخره عنه (٥)، وغير ذلك.

(١) لان الأثر هنا لتأخر الموت عن الاسلام، ليحرز موت المورث عن وارث مسلم، لا لمحض عدم الموت إلى حين الاسلام، كما تقدم في الأمر السادس.

(٢) لا يخفى أن تأخر الحادث هنا لا يلحظ بالإضافة إلى حادث آخر، بل في عمود الزمان فلا اثر لتأخر الطهارة عن الحدث ولا العكس، بل الأثر لاستمرار كل منهما في نفسه.

نعم هو مشابه لما نحن فيه في تعارض الأصلين. وجريان الأصل في معلوم التاريخ دون مجهوله.

(٣) فإن أصالة عدم تحقق الجمعة المجهولة التاريخ عند قيام الجمعة المعلومة التاريخ محرزة لصحتها بلا حاجة إلى إحراز تأخر المجهولة عنها، فإطلاقهم لا يناسب ما ذكره المصنف من التفصيل.

(٤) فإن أصالة عدم موت كل منهما حين موت الآخر يقتضي ارثه منه، من دون حاجة إلى إحراز تأخر موته عنه، فهو كاشتباه الجمعيتين.

(٥) فإن أصالة بقاء الاذن إلى حين البيع كاف في صحة البيع بلا حاجة إحراز تأخر الرجوع عن البيع.

كما أن أصالة عدم تحقق البيع عن الاذن كاف في عدم ترتب أثر البيع بلا

لكن الإنصاف: عدم الوثوق بهذا الإطلاق، بل هو إما محمول على صورة الجهل بتأريخها - وأحالوا صورة العلم بتأريخ أحدهما على ما صرحوا به في مقام آخر - أو على محامل آخر (١).

وكيف كان، فحكمهم في مسألة الاختلاف في تقدم الموت على الإسلام وتأخره (٢) مع إطلاقهم في تلك الموارد، من قبيل النص والظاهر. مع أن جماعة منهم نصوا على تقييد هذا الإطلاق في موارد، كالشهيدين في الدروس والمسالك في مسألة الاختلاف في تقدم الرجوع عن الإذن في بيع الرهن على بيعه وتأخره، والعلامة الطباطبائي في مسألة اشتباه السابق من الحدث والطهارة.

هذا، مع أنه لا يخفى - على متتبع موارد هذه المسائل وشبهها مما يرجع في حكمها إلى الأصول - أن غفلة بعضهم بل أكثرهم عن مجاري الأصول في بعض شقوق المسألة غير عزيزة.

الثاني: عدم العمل بالأصل وإلحاق صورة جهل تأريخ أحدهما بصورة جهل تأريخها (٣).

القول الثاني

حاجة إلى إحراز تأخر البيع عن الاذن. فتأمل.

(١) لعله يريد ما سيأتي في آخر كلامه من احتمال غفلتهم.

(٢) يعني: مع فرض العلم بتاريخ الإسلام، كما تقدم منهم.

(٣) هذا راجع إلى ما أشار إليه بعد ذكر القول الأول بقوله: «نعم ربما يظهر

من إطلاقهم...» فكان اللازم ذكرهما في سياق واحد.

وقد صرح به بعض المعاصرين (١) - تبعاً لبعض الأساطين - مستشهداً على ذلك بعدم تفصيل الجماعة (٢) في مسألة الجمعيتين والطهارة والحدث وموت المتوارثين، مستدلاً على ذلك بأن التأخر ليس أمراً مطابقاً للأصل.

وظاهر استدلاله إرادة ما ذكرنا: من عدم ترتيب أحكام صفة التأخر وكون المجهول متحققاً بعد المعلوم.

لكن ظاهر استشهاده بعدم تفصيل الأصحاب في المسائل المذكورة إرادة عدم ثمره مترتبة على العلم بتاريخ أحدهما أصلاً (٣). فإذا فرضنا العلم بموت زيد في يوم الجمعة، وشككنا في حياة ولده في ذلك الزمان، فالأصل بقاء حياة ولده، فيحكم له بإرث أبيه، وظاهر هذا القائل عدم الحكم بذلك، وكون حكمه حكم الجهل بتاريخ موت زيد أيضاً في عدم التوارث بينهما.

وكيف كان، فإن أراد هذا القائل ترتيب آثار تأخر ذلك الحادث - كما هو ظاهر المشهور (٤) - فإنكاره في محله.

(١) حكي عن صاحب الجواهر رحمته الله.

(٢) يعني: بين الجهل بتاريخ كلا الحادثين والجهل بتاريخ أحدهما مع العلم بالثاني.

(٣) لما عرفت من أن الآثار الشرعية في الفروع المتقدمة غير مرتبة على محض عدم وجود احد الحادثين في زمان الآخر، لا على صفة تأخره عنه.

(٤) لما ذكروه في مسألة اتفاق الوارثين على إسلام أحدهما في غرة رمضان او اختلافهما في زمان موت المورث.

وإن أراد عدم جواز التمسك باستصحاب عدم ذلك الحادث (١) ووجود ضده (٢) وترتيب جميع آثاره الشرعية في زمان الشك، فلا وجه لإنكاره، إذ لا يعقل الفرق بين مستصحب علم بارتفاعه في زمان (٣) وما لم يعلم (٤).

وأما ما ذكره: من عدم تفصيل الأصحاب في مسألة الجمعيتين وأخواتها، فقد عرفت ما فيه (٥).

فالخاص: أن المعتبر في مورد الشك في تأخر حادث عن آخر استصحاب عدم الحادث في زمان حدوث الآخر.

(١) كالموت.

(٢) كالحياة.

(٣) يعني مردد بين المتأخر والمتقدم، كما فيما نحن فيه.

(٤) يعني: ما لم يعلم ارتفاعه واحتمل بقاءه، كما لو مات الوالد وشك في حياة ولده، فإنه لا اشكال ظاهراً عندهم في الرجوع إلى استصحاب حياة الولد وعدم موته، فيرث من أبيه.

ولا فرق بينه وبين ما نحن فيه إلا في أن المستصحب معلوم الارتفاع ولا يعلم تاريخ ارتفاعه، كما لو علم بموت الولد وشك في تقدمه على موت الأب المعلوم التاريخ أو تأخره عنه، ومثل هذا لا يكون فارقاً، لأن الأثر إذا كان مترتباً على محض استمرار المستصحب بلا حاجة إلى إحراز تأخر ارتفاعه عن الحادث الآخر فلا استصحاب من شأنه إحراز ذلك سواء علم بالانتفاض بعد ذلك أم لم يعلم كما تقدم في صدر هذا التنبيه.

(٥) حيث عرفت قرب حمله على صورة الجهل بالتاريخين معاً.

فإن كان زمان حدوثه معلوماً فيجري أحكام بقاء المستصحب في زمان الحادث المعلوم لا غيرها (١)، فإذا علم بتطهره في الساعة الأولى من النهار، وشك في تحقق الحدث قبل تلك الساعة أو بعدها، فالأصل عدم الحدث فيما قبل الساعة، لكن لا يلزم من ذلك ارتفاع الطهارة المتحققة في الساعة الأولى (٢)، كما تخيله بعض الفحول.

وإن كان مجهولاً كان حكمه حكم أحد الحادتين المعلوم حدوث أحدهما إجمالاً، وسيجيء توضيحه (٣).

صحة
الاستصحاب
القهقري بناءً على
الأصل المثبت

واعلم: أنه قد يوجد شيء في زمان ويشك في مبدئه، ويحكم بتقدمه، لأن تأخره لازم لحدوث حادث آخر قبله والأصل عدمه، وقد يسمى ذلك بالاستصحاب القهقري.

مثاله: أنه إذا ثبت أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب في عرفنا، وشك في كونها كذلك قبل ذلك حتى تحمل خطابات الشارع على ذلك، فيقال: مقتضى الأصل كون الصيغة حقيقة فيه في ذلك الزمان، بل قبله، إذ لو كان في ذلك الزمان حقيقة في غيره لزم النقل وتعدد الوضع، والأصل عدمه.

(١) يعني: دون آثار تأخر ارتفاعه عنه.

(٢) لأنه موقوف على تحقق الحدث بعد الساعة الأولى وتأخره عن الطهارة والأصل لا يجرز التأخر.

(٣) الظاهر أنه إشارة إلى ما يأتي منه في تعارض الاستصحابين. لكن ظاهره هناك. قصور دليل الاستصحاب عن شمولها، لا شموله لها وسقوطه بالمعارضة، كما أشرنا إليه قريباً.

وهذا إنما يصح بناءً على الأصل المثبت، وقد استظهرنا سابقاً أنه (١) متفق عليه في الأصول اللفظية (٢)، ومورده: صورة الشك في وحدة المعنى وتعددده. أما إذا علم التعدد وشك في مبدأ حدوث الوضع المعلوم في زماننا، فمقتضى الأصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم، ولذا اتفقوا في مسألة الحقيقة الشرعية على أن الأصل فيها عدم الثبوت (٣).

الاتفاق على هذا
الاستصحاب في
الأصول اللفظية

(١) يعني: الأصل المثبت.

- (٢) لأنها ثابتة ببناء العقلاء، فإذا فرض بناؤهم على ترتيب اللوازم كان لا بد من البناء على ترتيبها بعد قيام الدليل على إمضاء الشارع لبناء العقلاء المذكور.
- (٣) مع أنه لا إشكال في حصول الوضع للمعنى الجديد ولو من المشرعة.

الأمر الثامن

قد يستصحب صحة العبادة عند الشك في طرو مفسد، كفقدها ما يشك في اعتبار وجوده في العبادة، أو وجود ما يشك في اعتبار عدمه. وقد اشتهر التمسك بها بين الأصحاب، كالشيخ والحلي والمحقق والعلامة وغيرهم.

وتحقيقه وتوضيح مورد جريانه (١): أنه لا شك ولا ريب في أن المراد بالصحة المستصحة ليس صحة مجموع العمل، لأن الفرض التمسك به عند الشك في الأثناء (٢).

(١) تقدم تفصيل الكلام فيه من المصنف رحمته ومنا في التنبيه الأول من تنبيهات مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين في الشك في الركنية في المسألة الثانية في زيادة الجزء عمداً. فراجع.

(٢) بل لو فرض الشك بعد الفراغ للغفلة في الاثناء فلا مجال لاستصحاب صحة المجموع لعدم اليقين بها سابقاً بعد فرض احتمال كون ما طراً في الاثناء مبطلاً.

وأما صحة الأجزاء السابقة فالمراد بها: إما موافقتها للأمر المتعلق بها، وإما ترتب الأثر عليها:

أما موافقتها للأمر المتعلق بها، فالمفروض أنها متيقنة (١)، سواء فسد العمل أم لا، لأن فساد العمل لا يوجب خروج الأجزاء المأتي بها على طبق الأمر المتعلق بها عن كونها (٢) كذلك، ضرورة عدم انقلاب الشيء عما وجد عليه.

وأما ترتب الأثر، فليس الثابت منه للجزء - من حيث إنه جزء - إلا كونه بحيث لو ضم إليه الأجزاء الباقية مع الشرايط المعتبرة لالتأم الكل (٣)، في مقابل الجزء الفاسد، وهو الذي لا يلزم من ضم باقي

(١) لفرض مطابقة كل جزء لامره وحصول تمام ما يعتبر فيه، والشك الفساد ناش من احتمال كون ما طراً مبطلا لا لاحتمال خلل في الجزء.

لكن تقدم الإشكال في ذلك بان الارتباطية بين الأجزاء موجبة لعدم مطابقة كل جزء لامره إلا بانضمامه لبقية الأجزاء والشرايط، وعليه فلا يقين بمطابقة كل جزء لامره قبل التمام. فراجع.

(٢) متعلق بقوله: «خروج».

(٣) هذا راجع إلى كون الأثر شأنية ترتب المركب المنتزعة من صدق الشرطية، وهي قولنا: ان ضم اليه بقية الأجزاء والشرايط لحصل المركب. وقد تقدم الإشكال في تفسير الأثر بذلك وأن الظاهر أن الأثر هو حصول اثر المركب وفعليته حال انضمام بقية الأجزاء والشرايط إليه، فمع فقد بعض ما يعتبر في المركب لا يحصل اثر الجزء فلا يكون صحيحاً، ومع الشك في ذلك يشك في صحة الجزء من أول الأمر وليس متيقناً كما ذكره المصنف رحمته.

الأجزاء والشرايط إليه وجود الكل.

ومن المعلوم أن هذا الأثر موجود في الجزء (١) دائماً، سواء قطع بضم الأجزاء الباقية، أم قطع بعدمه، أم شك في ذلك. فإذا شك في حصول الفساد من غير جهة تلك الأجزاء، فالقطع ببقاء صحة تلك الأجزاء لا ينفع في تحقق الكل مع وصف (٢) هذا الشك، فضلاً عن استصحاب الصحة. مع ما عرفت: من أنه ليس الشك في بقاء صحة تلك الأجزاء (٣)، بأي معنى اعتبر من معاني الصحة.

ومن هنا، رد هذا الاستصحاب جماعة من المعاصرين ممن يرى حجية الاستصحاب مطلقاً.

لكن التحقيق: التفصيل بين موارد التمسك.

بيانه: أنه قد يكون الشك في الفساد من جهة احتمال فقد أمر معتبر أو وجود أمر مانع، وهذا هو الذي لا يعتنى في نفيه باستصحاب الصحة، لما عرفت: من أن فقد بعض ما يعتبر من الامور اللاحقة لا يقدر في صحة الأجزاء السابقة.

وقد يكون من جهة عروض ما ينقطع معه الهيئة الاتصالية المعتبرة

(١) لفرض عدم الخلل فيه وأن الشك في الفساد من جهة أخرى، وهي طروء ما يحتمل كونه مفسداً.

(٢) الظاهر أن المراد: مع حصول هذا الشك، وهو الشك في البطلان من غير جهة الجزء.

(٣) بل في حصول المبطل المانع من صحة المركب.

في الصلاة، فإننا استكشفتنا - من (١) تعبير الشارع عن بعض ما يعتبر عدمه في الصلاة بالقواطع - أن (٢) للصلاة هيئة اتصالية ينافيها توسط بعض الأشياء في خلال أجزائها، الموجب لخروج الأجزاء اللاحقة عن قابلية الانضمام والأجزاء السابقة عن قابلية الانضمام إليها، فإذا شك في شيء من ذلك وجوداً أو صفة جرى استصحاب صحة الأجزاء - بمعنى بقائها على القابلية المذكورة (٣) - فيتفرع على ذلك عدم وجوب استثنائها، أو استصحاب (٤) الاتصال (٥) الملحوظ بين الأجزاء السابقة وما يلحقها من الأجزاء الباقية، فيتفرع عليه بقاء الأمر بالإتمام (٦).

وهذا الكلام وإن كان قابلاً للنقض والإبرام (٧)، إلا أن الأظهر

(١) تقدم الإشكال في الاستكشاف المذكور.

(٢) مفعول به لقوله: «استكشفتنا».

(٣) إحرار القابلية المذكورة لا يقتضي فعلية الاتصال وتحقق الهيئة الاتصالية إلا بناء على الأصل المثبت أو الاستصحاب التعلقي.

(٤) عطف على (استصحاب) في قوله: «جرى استصحاب صحة لأجزاء».

(٥) يعني: الاتصال الفعلي الذي كان متحققاً قبل عروض محتمل القاطعية، والذي فرض اعتباره في العبادة، وهو من الأمور التدريجية قائم بالأجزاء المتعاقبة، وله نحو من الوجود الاستمراري الواحد.

(٦) الإتمام ليس من أحكام بقاء الهيئة الاتصالية إلا في خصوص الصلاة، حيث ثبت بالاجماع عدم جواز القطع والأثر المهم هو تمامية ما وقع وعدم وجوب استثنائه كما ذكره في الوجه الأول للاستصحاب.

(٧) تقدم منه الإشكال فيه بان الاتصال إن كان بين الأجزاء السابقة فهو باق

بحسب المسامحة العرفية في كثير من الاستصحابات (١) جريان الاستصحاب في المقام.

وربما يتمسك في مطلق الشك في الفساد (٢)، باستصحاب حرمة القطع ووجوب المضي.
وفيه: أن الموضوع في هذا المستصحب هو الفعل الصحيح لا محالة، والمفروض الشك في الصحة (٣).

التمسك
باستصحاب
حرمة القطع
ومناقشته

لا ينفع، وإن كان بينها وبين ما لحقها من الاجزاء فالشك في وجوده لا في بقائه.
(١) تقدم منه ﷺ التنظير للمقام باستصحاب الكرية المبني على التسامح في موضوع الاستصحاب فكما يقال عند العرف: كان هذا الماء كراً فهو كما كان كذلك يقولون: كانت الهيئة الاتصالية موجودة في الصلاة فهي باقية.
لكن سبق الإشكال في الاعتماد على التسامح العرفي في موضوع الاستصحاب ويأتي في محله توضيحه.
نعم سبق إمكان تصحيح الاستصحاب دون أن يبتني على التسامح العرفي. وإن سبق فيه الإشكال من وجه آخر. فراجع.
(٢) يعني: وإن كان من جهة احتمال طروء المفسد لا القاطع.
(٣) لكن قد يدعى أن الصحة من الطوارئ غير المقومة للموضوع عرفاً فيصح الاستصحاب بناء على الاكتفاء في موضوعه بالتسامح العرفي، فيقال: كان قطع هذه الصلاة محرماً فهو كما كان.
فالأولى الإشكال في الاستصحاب المذكور بما تقدم منه ﷺ من أن الشك في المقام في حصول الانقطاع القهري، فلا يعلم كون رفع اليد عن العمل قطعاً حتى يجرم بمقتضى الاستصحاب. فراجع.

وربما يتمسك في إثبات الصحة في محل الشك، بقوله تعالى: ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾.

وقد بينا عدم دلالة الآية على هذا المطلب في أصالة البراءة عند الكلام في مسألة الشك في الشرطية (١)، وكذلك التمسك بما عداها من العمومات المقتضية للصحة (٢).

(١) تقدم جميع الكلام في ذلك في مسألة الزيادة العمدية عند الكلام في الشك في الركنية في التنبيه الأول من تنبيهات مبحث الدوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

(٢) لم يتقدم منه فِيهِ في المسألة المذكورة التعرض للاستدلال بغير الآية المذكورة.

مع أنه لا وجه للتوقف في الاستدلال المذكور، بل لو فرض وجود العمومات المقتضية لصحة العبادة واجزائها مع اشتغالها على ما يشك في مبطليته تعين الرجوع إليها وعدم الاعتناء بالشك المذكور.

نعم قد يستكشَل في وجود العمومات المذكورة من حيث كون الخطابات الواردة بالعبادات مجملة لورودها مورد التشريع لا لبيان ماهية الواجب، فلا ظهور لها في الإطلاق كي يرجع إليه في ظرف الشك.

وقد تعرض فِيهِ لهذا ونحوه عند الشك في الكلام في الجزئية من جهة إجمال النص، وتقدم منا تعقيبه بما يناسب المقام. ولعله فِيهِ أراد هنا الإشارة إلى ذلك.

الأمر التاسع

لا فرق في المستصحب بين أن يكون من الموضوعات الخارجية (١) أو اللغوية (٢) أو الأحكام الشرعية العملية (٣)، أصولية (٤) كانت أو فرعية. وأما الشرعية الاعتقادية، فلا يعتبر الاستصحاب فيها، لأنه:
إن كان من باب الأخبار فليس مؤداها إلا الحكم على ما كان معمولاً به على تقدير اليقين (٥)، والمفروض أن وجوب الاعتقاد بشيء على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك، لزوال الاعتقاد فلا

عدم جريان
الاستصحاب في
الأمر الاعتقادية

(١) كالحياة والبلوغ.

(٢) كالقرنية والنقل. وقد سبق في التنبيه السادس المنع من الرجوع فيها للاستصحاب الشرعي.

(٣) يعني: التي تكون سبباً في العمل إما بنفسها كالأحكام التكليفية، أو بتوسط آثارها كالأحكام الوضعية مثل الطهارة والنجاسة.

(٤) كالحجية، بناء على ما هو الظاهر من كونها من الأحكام المجعولة.

(٥) يعني: الحكم بوجوب البناء على وجوده ليترتب عليه العمل.

يعقل التكليف (١).

وإن كان من باب الظن فهو مبني على اعتبار الظن في أصول الدين (٢)،

(١) بناء على توقف الاعتقاد على العلم أو أنه عينه.

لكن تقدم في التنبيه الخامس من تنبيهات دليل الانسداد إنكار ذلك، فراجع فليس المراد بالاعتقاد المعتبر في أصول الدين ما يلزم العلم، بل ما يقابل الجحود الذي لا يتوقف على العلم، فيمكن للشارع الاقدس التكليف بالرجوع إلى الاستصحاب في الاعتقادات.

نعم لا يبعد انصراف أدلة الاستصحاب إلى خصوص مقام العمل، فإنها وإن اقتضت في الأحكام والموضوعات لزوم البناء، إلا أن المتيقن منه أنه بلحاظ العمل، لا بنفسه مع قطع النظر عنه، ولذا سبق في مبحث العلم الإجمالي من مباحث القطع انه لا يستلزم المخالفة الالتزامية للأحكام الواقعية.

ومن ثم اشترط في جريان الأصول ترتب الأثر العملي، وإلا كان التعبد بها لغواً. ولو كان التعبد بها من حيث البناء مع قطع النظر عن العمل لا يلزم اللغوية.

اللهم إلا ان يقال: العمل يختلف باختلاف الامور المستصحية، ففي الأحكام الفرعية وموضوعاتها يكون العمل بتحريك العضلات، وفي الامور الاعتقادية يكون العمل بالاعتقاد الذي هو من افعال النفس، فهو نحو من العمل المصحح للتعبد.

لكن دعوى الانصراف عن مثل العمل المذكور غير بعيدة عن مقام التعبد. فتأمل. هذا مع أنه لو فرض شمول إطلاق دليل التعبد لذلك إلا أنه قد يتعين الخروج عنه بما دلّ على لزوم المعرفة في أصول الدين، الظاهرة في إرادة العلم بها هو صفة لا بما هو طريق فلا يقوم مقامه الاستصحاب.

(٢) يعني: الاكتفاء بالاعتقاد الظني. لكنه لو تم فالظاهر منه الظن الشخصي والاستصحاب لا يستلزمه، بل لو كان من الامارات لكان مفيداً للظن نوعاً.

بل الظن غير حاصل فيما كان المستصحب من العقائد الثابتة بالعقل أو النقل القطعي، لأن الشك إنما ينشأ من تغير بعض ما يحتمل مدخليته وجوداً أو عدماً في المستصحب (١).

نعم، لو شك في نسخه (٢) أمكن دعوى الظن، لو لم يكن احتمال النسخ ناشئاً عن احتمال نسخ أصل الشريعة، لا نسخ الحكم في تلك الشريعة.

أما الاحتمال الناشئ عن احتمال نسخ الشريعة فلا يحصل الظن

(١) يعني: فلا يجرى الموضوع حتى يجري الاستصحاب ويحصل الظن بالبقاء. لكنه غير ظاهر، فإن الأمور المذكورة إنما تكون دخيلة في بقاء الأمر المعتقد به كالإمامة، لا في مفهومه ولا في موضوعه. فلاحظ.

(٢) الظاهر أن المراد نسخ الأمر الذي يجب الاعتقاد به كامامة الامام. لكن الظاهر انه إنما يتصور فيما إذا احتمل عروض فقده لما يعتبر في الامامة، فيدخل فيما ذكره آنفاً بقوله: «بل الظن غير حاصل فيما كان المستصحب...» الذي عرفت الكلام فيه.

نعم لا يعهد إطلاق النسخ على رفع مثل ذلك، إذا النسخ إنما يتصور في الأحكام من التكاليف ونحوها، دون مثل هذه الامور التي هي من سنخ المناصب.

و من ثم احتمال كون مراد المصنف عليه السلام نسخ الحكم بوجوب الاعتقاد بالشيء وإن كان باقياً.

كما احتمال كون مراده نسخ الأحكام العملية للشريعة كوجوب الصوم. لكنهما خارجان عن محل الكلام، إذ الكلام في استصحاب الامور التي يجب الاعتقاد بها، كما يظهر من اول كلامه وآخره.

بعدمه (١)، لأن نسخ الشرايع شايح (٢)، بخلاف نسخ الحكم في شريعة واحدة، فإن الغالب بقاء الأحكام.

ومما ذكرنا يظهر أنه لو شك في نسخ أصل الشريعة لم يجز التمسك بالاستصحاب لإثبات بقائها (٣)، مع أنه لو سلمنا حصول الظن فلا دليل على حجيته حينئذٍ، لعدم مساعدة العقل عليه وإن انسد باب العلم، لإمكان (٤)

لو شك في نسخ
أصل الشريعة

(١) لكن المدار في الاستصحاب ليس على الظن الشخصي، بل الظن النوعي المدعى الذي لا تضر فيه غلبة الانتفاض في خصوص المورد، كما سبق الكلام فيه في الأمر الرابع من الامور التي احقها المصنف عليه السلام بتعريف الاستصحاب.

و منه يظهر الحال لو كان المراد نسخ الحكم بوجوب الاعتقاد، أو نسخ الحكم الفرعي الذي هو من أحكام الشريعة الذي تقدم احتمالاه في كلام المصنف عليه السلام فإن أصالة عدم النسخ محكمة عند العقلاء ولو مع احتمال نسخ الشريعة.

(٢) فإن جميع الشرايع منسوخة عدا شريعتنا المقدسة التي هي خاتمة الشرايع.

(٣) كانه من جهة الغلبة المانعة من حصول الظن.

لكن عرفت الإشكال في ذلك.

(٤) إمكان الاحتياط لا ينافي جريان الاستصحاب سواء كان مستنداً لحكم العقل أم للأخبار، كما لا يخفى.

ولو فرض عدم جريانه في نفسه لم ينفع تعذر الاحتياط في جريانه. إلا أن يكون مراده الإشكال في أصل البناء على حجية الاستصحاب من باب الظن كما تقدم منه عند الكلام في أدلة حجية الاستصحاب ويأتي في بعض الوجوه الآتية. لكنه خروج عن مفروض الكلام. فلا حظ.

الاحتياط إلا فيما لا يمكن (١). والدليل النقلي الدال عليه (٢) لا يجدي، لعدم ثبوت الشريعة السابقة ولا اللاحقة (٣).

(١) إن كان المراد بالاحتياط هو الاحتياط في أحكام الشريعتين السابقة واللاحقة التي يحتمل نسخها لها - فهو - مع خروجه عما نحن فيه، لما عرفت من أن الكلام في الامور الاعتقادية - متعذر غالباً لكثرة اختلاف الشرايع في الأحكام غالباً.

وإن كان المراد الاحتياط في الاعتقاد بأصول الشريعتين كالنبوة فمن الظاهر تعذر الاعتقاد التفصيلي دائماً لما فيه من محذور التشريع، وإمكان الاعتقاد الاجمالي بما هو الواقع دائماً، فيذعن المكلف بنبوة النبي الواقعي ويسلم بذلك نظير تسليمنا بنبوة الانبياء السابقين وتصديقهم مع عدم معرفتنا لاشخاص اكثرهم.

(٢) يعني: على الاستصحاب.

(٣) يعني: والدليل النقلي إنما يكون حجة بعد فرض حجية الشريعة التي

ورد فيها.

اللهم إلا أن يدعى اتفاق الشريعتين على حجية الاستصحاب، إذ حينئذٍ يكفي في حجيته العلم الإجمالي بثبوت إحداهما.

وبالجملة: ما ذكره المصنف رحمته في المنع من الاستصحاب غير تام سواء كان مأخوذاً من العقل أم من النقل.

والذي ينبغي أن يقال: إن أريد باستصحاب الشريعة استصحاب أحكامها الفرعية فالظاهر أنه لا بأس به مع اتفاق الشريعتين على حجية الاستصحاب بناء على جريان الاستصحاب عند احتمال النسخ، كما تقدم الكلام فيه في التنبيه الخامس.

وكذا بناء على كونه مستفاداً من حكم العقل. إلا أنه لا بد فيه من الفحص كما سيأتي. وإن أريد به الاعتقاد بأصولها كنبوة النبي فلا مجال له بناء على انه يجب الاعتقاد عن علم ومعرفة فإن الاستصحاب لا يقتضي ذلك. نعم الشك في النسخ لا

فعلم مما ذكرنا أن ما يحكى: من تمسك بعض أهل الكتاب - في مناظرة بعض الفضلاء السادة - باستصحاب شرعه، مما لا وجه له (١)، إلا أن يريد جعل البينة على المسلمين في دعوى الشريعة الناسخة، إما لدفع كلفة الاستدلال عن نفسه، وإما لإبطال دعوى المدعي، بناء على أن مدعي الدين الجديد كمدعي النبوة يحتاج إلى برهان قاطع، فعدم الدليل القاطع للعدر على الدين الجديد - كالنبي الجديد - دليل قطعي على عدمه بحكم العادة، بل العقل (٢)، فغرض الكتابي إثبات حقيقة دينه (٣) بأسهل الوجهين.

تمسك بعض
أهل الكتاب
باستصحاب
شرعه

ثم إنه قد أجيب عن استصحاب الكتابي المذكور بأجوبة:

منها: ما حكى عن بعض الفضلاء المناظرين له:

بعض الأجوبة
عن استصحاب
الكتابي
ومناقشتها:

يقتضي الشك في نبوة النبي ولا عدم وجوب الاعتقاد به، بل يجب الاعتقاد بكل نبي مرسل وإن كانت شريعته منسوخة كما أوضحناه في حاشية الكفاية. فلاحظ.

(١) بناء على ذكرنا يتم الوجه له لو كان المقصود به التعبد بالأحكام.

(٢) لحكمه بوجوب تأييد النبي الحق بما يقطع العذر بمقتضى وجوب اللطف وتحقيقاً للغرض من إرسال النبي، إذ ليس الغرض منه إلا إقامة الحججة على الناس وهدايتهم وهما موقوفان على ذلك.

(٣) كون دينه حقاً ليس مورداً للاشكال فلا يحتاج إلى إثبات. وإنما غرضه إبطال ديننا، ومن الظاهر أن استدلاله لا يقتضي ذلك، إذ غاية ما يقتضيه احتياج ديننا للدليل والاثبات، وهو لا يقتضي بطلانه إلا بعد فرض فقد الدليل الذي هو ملازم لبطلان الدين كما سبق. فلاحظ.

١- ما ذكره بعض الفضلاء وهو أنا نؤمن ونعترف بنبوة كل من موسى وعيسى أقرب نبوة نبينا ﷺ، وكافر بنبوة كل من لم يقر بذلك. وهذا مضمون ما ذكره مولانا الرضا عليه السلام في جواب الجاثليق.

وهذا الجواب بظاهره مخدوش بما عن الكتابي: من أن موسى بن عمران أو عيسى بن مريم شخص واحد وجزئي حقيقي اعترف المسلمون وأهل الكتاب بنبوته، فعلى المسلمين نسخها. وأما ما ذكره الإمام عليه السلام، فلعله أراد به غير ظاهره، بقرينة ظاهرة بينه وبين الجاثليق. وسيأتي ما يمكن أن يؤول به.

٢- ما ذكره الفاضل النراقي ومنها: ما ذكره بعض المعاصرين (١): من أن استصحاب النبوة معارض باستصحاب عدمها الثابت قبل حدوث أصل النبوة، بناء على أصل فاسد تقدم حكايته عنه (٢)، وهو: أن الحكم الشرعي الموجود يقتصر فيه على القدر الميقتن، وبعده يتعارض استصحاب وجوده واستصحاب عدمه.

وقد أوضحنا فسادها بما لا مزيد عليه.

٣- ما ذكره المحقق القمي ومنها: ما ذكره في القوانين - بانياً له على ما تقدم منه في الأمر الأول: من أن الاستصحاب مشروط بمعرفة استعداد المستصحب (٣)، فلا يجوز

(١) الظاهر ان المراد به الفاضل النراقي.

(٢) تقدم نقل ذلك عن النراقي في التنبيه الثاني.

(٣) ذكر هذا في استصحاب الامور الكلية دون الجزئية، كما يظهر بملاحظة

كلامه المتقدم هناك.

استصحاب حياة الحيوان المردد بين حيوانين مختلفين في الاستعداد بعد انقضاء مدة استعداد أقلهما استعداداً - قال:

«إن موضوع الاستصحاب لا بد أن يكون متعيناً حتى يجري على منواله، ولم يتعين هنا إلا النبوة في الجملة، وهي كلي من حيث إنها قابلة للنبوة إلى آخر الأبد، بأن يقول الله جل ذكره لموسى عليه السلام: «أنت نبيي وصاحب ديني إلى آخر الأبد». ولأن يكون إلى زمان محمد صلى الله عليه وسلم، ولأن يكون غير مغيبى بغاية (١)، بأن يقول: «أنت نبيي» بدون أحد القيدتين. فعلى الخصم أن يثبت: إما التصريح بالامتداد إلى آخر الأبد، أو الإطلاق. ولا سبيل إلى الأول، مع أنه يخرج عن الاستصحاب (٢). ولا إلى الثاني، لأن الإطلاق في معنى القيد، فلا بد من إثباته. ومن المعلوم أن مطلق النبوة غير النبوة المطلقة، والذي يمكن استصحابه هو الثاني دون الأول، إذ الكلي لا يمكن استصحابه إلا بما يمكن من بقاء أقل أفرادها، انتهى موضع الحاجة».

وفيه:

أولاً: ما تقدم، من عدم توقف جريان الاستصحاب على إحراز استعداد المستصحاب (٣).

المناقشة فيما أفاده
المحقق القمي

(١) هذا إنما يتصور في مقام البيان والاثبات، حيث أن بيان النبوة قد يكون مع التصريح بالتعميم، وقد يكون مع التصريح بالتقييد، وقد يكون بدونها. أما في الواقع ومقام الاثبات فالحكم المجعول إما مستمر أو مغيبى ولا ثالث لهما لا متناع الإهمال في مقام الثبوت، إذ لا واقع للمهمل.

(٢) فإنه يوجب اليقين بالاستمرار بلا حاجة إلى الاستصحاب.

(٣) بناء على ما هو المشهور من جريان الاستصحاب مع الشك في المقتضي،

وثانياً: أن ما ذكره - من أن الإطلاق غير ثابت، لأنه في معنى القيد - غير صحيح، لأن عدم التقييد مطابق للأصل (١). نعم، المخالف للأصل

الذي هو المحكي عن صاحب القوانين. وإن كان لا يتم بناء على مختار المصنف رحمته.
 (١) عدم التقييد في مقام البيان وإن كان مطابقاً للأصل، إلا أن الأصل المذكور لا أثر له. إذ ليس الغرض منه إلا اثبات الظهور في الاستمرار ولا مجال لذلك في المقام، لما عرفت من أن الأصل المذكور من الأصول العقلائية لا الشرعية، وإلا فهي مثبتة وليست بحجة.

والعقلاء إنما يحكمون بها بعد الاطلاع على كلام المتكلم وعدم الاطلاع على القيد فيه، لا في مثل المقام مما لا يطلع فيه على كلام المتكلم ولا يعلم أن كلامه مشتمل على القيد أو لا، فإنهم لا يبنون في مثل ذلك على الاستمرار.

وبالجملة: إن أريد بعدم التقييد ما يساوق الظهور في الاستمرار، فلا مجال لإثباته في المقام لا بالأصل الشرعي لانه مثبت، ولا بالأصل العقلائي، لعدم بناء العقلاء عليه، فما ذكره المحقق القمي رحمته في محله.

نعم كان عليه أن يتعرض إلى أنه لو تم أغنى عن استصحاب نفس النبوة، لأن الظهور في الاستمرار حاكم على الاستصحاب. اللهم إلا أن يكون مراده من عدم التقييد ما يساوق عدم الظهور في التقييد ولو مع الإجمال والاهمال في مقام البيان. وكان المصنف رحمته قد فهم منه ذلك فيتم حينئذ ما ذكره المصنف رحمته من كونه مقتضى الأصل.

مضافاً إلى أن إحرازه لا ينفع في جريان الاستصحاب بناءً على ما ذكره في القوانين من أن الاستصحاب لا يجري إلا مع إحراز استعداد المستصحب الكلي للبقاء، لأن إجمال الخطاب بالنبوة لا ينافي تردها واقعاً بين فردين معلوم الزوال ومعلوم البقاء، وليس الإجمال راجعاً إلى فرد ثالث من النبوة قابل في نفسه للبقاء، ليكون من استصحاب الفرد، لما عرفت من امتناع الإجمال والاهمال في مقام الثبوت.

الإطلاق بمعنى العموم الراجع إلى الدوام.

والحاصل: أن هنا في الواقع ونفس الأمر نبوة مستدامة إلى آخر الأبد، ونبوة مغيية إلى وقت خاص، ولا ثالث لهما في الواقع، فالنبوة المطلقة -بمعنى غير المقيدة (١)- ومطلق النبوة سيان في التردد بين الاستمرار والتوقيت، فلا وجه لإجراء الاستصحاب على أحدهما دون الآخر.

إلا أن يريد -بقرينة ما ذكره بعد ذلك، من أن المراد من مطلقات كل شريعة بحكم الإستقراء الدوام والاستمرار إلى أن يثبت الرفع - أن المطلق في حكم الاستمرار، فالشك فيه شك في الرفع (٢)، بخلاف مطلق النبوة، فإن استعداده غير محرز عند الشك، فهو من قبيل الحيوان المردد بين مختلفي الاستعداد.

وثالثاً: أن ما ذكره منقوض بالاستصحاب في الأحكام الشرعية، لجريان ما ذكره في كثير منها، بل في أكثرها (٣).

فلاحظ.

(١) المستلزمه للاجمال في مقام الثبوت، لا للظهور في الاستمرار.

(٢) هذا لا يرجع إلى محصل، لان الاستقراء المذكور إن كان حجة أغنى عن الاستصحاب، وكان هو المرجع دونه، وإن لم يكن حجة بقي المطلق مجملاً، وكانت النبوة مرددة بين فردين معلوم البقاء ومعلوم الارتفاع، كمطلق النبوة. فلاحظ.

على أنه لا معنى لحمل ما تقدم منه في النبوة على ما يأتي منه في الأحكام مع تصريح المحقق القمي بالفرق بين النبوة والأحكام بغلبة الاستمرار في الأحكام دون النبوة، كما سيأتي.

(٣) بل في جميعها، لأنها إما مؤبدة أو مغيية أو مطلقة.

وقد تفتن لورود هذا عليه، ودفعه بما لا يندفع به، فقال:

كلام آخر
للمحقق القمي

«إن التبع والاستقراء يحكمان بأن غالب الأحكام الشرعية - في غير ما ثبت في الشرع له حد - ليست بآنية، ولا محدودة إلى حد معين، وأن الشارع اكتفى فيما ورد عنه مطلقاً في استمراره، ويظهر عن الخارج أنه أراد عنه الاستمرار، فإن من تتبع أكثر الموارد واستقرأها يحصل الظن القوي بأن مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار إلى أن يثبت الرافع من دليل عقلي أو نقلي»، انتهى.

ولا يخفى ما فيه:

المناقشة في هذا
الكلام أيضاً

أما أولاً: فلأن مورد النقض لا يختص بما شك في رفع الحكم الشرعي الكلي، بل قد يكون الشك لتبدل ما يحتمل مدخليته في بقاء الحكم، كتغير الماء للنجاسة (١).

وأما ثانياً: فلأن الشك في رفع الحكم الشرعي إنما هو بحسب ظاهر دليله الظاهر في الاستمرار - بنفسه أو بمعونة القرائن، مثل الاستقراء الذي ذكره في المطلقات - لكن الحكم الشرعي الكلي في الحقيقة إنما يرتفع بتام استعداده، حتى في النسخ، فضلاً عن نحو الخيار المردد بين كونه على الفور والتراخي، والنسخ أيضاً رفع صوري، وحقيقته انتهاء استعداد الحكم، فالشك في بقاء الحكم الشرعي لا يكون إلا من جهة الشك في مقدار استعداده، نظير الحيوان المجهول استعداده.

(١) يعني: وفي مثله لا غلبة في البقاء، بل يكون الشك فيه راجعاً إلى الشك

في مقدار الاستعداد للبقاء، فيجري فيه ما سبق.

وأما ثالثاً: فلأن ما ذكره - من حصول الظن بإرادة الاستمرار من الإطلاق - لو تم، يكون دليلاً اجتهادياً مغنياً عن التمسك بالاستصحاب، فإن التحقيق: أن الشك في نسخ الحكم المدلول عليه بدليل ظاهر - في نفسه أو بمعونة دليل خارجي - في الاستمرار، ليس مورداً للاستصحاب، لوجود الدليل الاجتهادي في مورد الشك، وهو ظن الاستمرار. نعم، هو من قبيل استصحاب حكم العام إلى أن يرد المخصص، وهو ليس استصحاباً في حكم شرعي (١)، كما لا يخفى.

ثم إنه ﷺ أورد على ما ذكره - من قضاء التبع بغلبة الاستمرار في ما ظاهره الإطلاق - : بأن النبوة أيضاً من تلك الأحكام.

ما أورده المحقق القمي على نفسه وأجاب عنه

ثم أجاب: بأن غالب النبوات محدودة، والذي ثبت علينا استمراره نبوة نبينا ﷺ.

ولا يخفى ما في هذا الجواب: أما أولاً: فلأن نسخ أكثر النبوات لا يستلزم تحديدها، فللخصم أن يدعي ظهور أدلتها (٢) - في أنفسها أو بمعونة

ما أورده المحقق القمي على نفسه وأجاب عنه

(١) بل هو استصحاب للعموم، المراد من أصالة العموم التي عرفت أنها من الأصول العقلائية غير المبتنية على الاستصحاب التعبدي.

(٢) دعوى ظهور الأدلة إن كانت راجعة إلى دعوى اشتهاها على قرينة التأييد فلا طريق لإثبات ذلك، بل لا يظن من احد دعوى ذلك بعد تسالم الشرايع السابقة ظاهراً على التبشير بالشرعية الخاتمة وإن وقع الكلام في تعيينها.

ولو سلم ذلك خرج عن الاستصحاب، كما سبق من القوانين.

وإن كانت راجعة إلى دعوى الإطلاق فقد عرفت من صاحب القوانين أن محل المطلق على الاستمرار ليس لظهوره فيه في نفسه، بل من جهة الغلبة بحسب

الاستقراء (١) - في الاستمرار، فانكشف نسخ ما نسخ وبقي ما لم يثبت نسخه.

وأما ثانياً: فلأن غلبة التحديد في النبوات غير مجدية، للقطع (٢)

الاستقراء الذي لا مجال له في الشرايع لغلبة النسخ فيها.

نعم قد يتجه بناء على ما هو التحقيق من أن حمل المطلق على الاستمرار إنما هو لظهوره فيه ولو بمقدمات الحكمة، لا من جهة القرنية الخارجية، كالغلبة.

إلا أنه مشروط - بعدم القرنية على التحديد، ولا مجال لإحراز عدم القرنية في المقام، لما عرفت من أن بناء العقلاء على عدم القرنية مختص بما إذا اطلعوا على كلام المتكلم ولم يطلعوا على التقييد فيه واحتمل ضياعه ولا يجري مع عدم الاطلاع على كلام المتكلم أصلاً وجهل حاله. فلاحظ.

(١) عرفت أنه لا مجال لدعوى الاستقراء في المقام بعد كون غالب النبوات محدودة ولا مجال للرجوع في النبوة المشكوكة إلى الغلبة في الامور الاخر غير النبوات، إذ لا بد في الرجوع للغلبة من ملاحظة نوع المشكوك، او صنفه القريب، لا الجنس البعيد له، كما تقدم عند الكلام في الاستدلال بالغلبة على الاستصحاب.

(٢) حاصله: ان الرجوع للغلبة وحصول الظن منها إنما هو فيما إذا دار الأمر في مقدار الافراد النادرة بين الاقل والاكثر، دون ما إذا علم بقدرها وشك في تعيينه، كما في المقام.

فمثلاً لو كان لزيد عشرة أولاد وسبعة منهم عدول واثنان فاسقان وشك في العاشر أمكن دعوى حصول الظن بعدالته بسبب الغلبة.

أما لو علم بأن الفاسق واحد لا غير وشك في تعيينه لم تتوجه دعوى الظن بكون أحدهم المعين عادلاً، للغلبة، لان نسبة الفرد النادر وهو الفاسق إلى كل منهم نسبة واحدة فلو كانت الغلبة موجبة للظن. بالإضافة إلى كل فرد لزم الظن بعدم الفسق في الجميع، وهو ينافي العلم بالموجبة الجزئية.

يكون إحداها مستمرة، فليس ما وقع الكلام في استمراره أمراً ثالثاً يتردد بين إلحاقه بالغالب وإلحاقه بالنادر، بل يشك في أنه الفرد النادر أو النادر غيره، فيكون هذا ملحقاً (١) بالغالب.

والحاصل: أن هنا أفراداً غالبية وفرداً نادراً، وليس هنا مشكوك قابل للحقوق بأحدهما، بل الأمر يدور بين كون هذا الفرد هو الأخير النادر، أو ما قبله الغالب، بل قد يثبت بأصالة عدم ما عداه كون هذا هو الأخير المغاير للباقي (٢).

نعم يمكن الظن بعدم كون بعض الافراد المعين هو الفرد النادر لخصوصية فيه من غير جهة الغلبة.

و في المقام حيث كان الشك في تعيين النبوة المستمرة غير المنسوخة لم تنفع الغلبة في حصول الظن بعدم استمرار النبوة السابقة، كما لا يخفى.

لكن ما ذكره عليه السلام وإن كان متيناً إلا أن إليراد به على صاحب القوانين إنما يتوجه لو كان المدعى له حصول الظن بعدم استمرار النبوة السابقة من الغلبة، أما لو كان المدعى له عدم حصول الظن بالاستمرار بسبب الغلبة المذكورة فلا يتوجه الإيراد عليه بذلك، إذ يكفي في عدم حصول الظن بالاستمرار عدم غلبة الاستمرار، فضلاً عن غلبة عدمه كما في المقام.

و الظاهر أن مراد القوانين ذلك إذ هو في مقام بيان عدم ظهور الإطلاق في استمرار النبوة، وأنه لا وجه لقياسها على بقية الأحكام الظاهرة فيه بسبب غلبة الاستمرار. فلاحظ.

(١) الأولى أن يقول: فيكون هذا من الغالب، إذ لو كان النادر غير المشكوك كان المشكوك من الغالب واقعاً لا ملحقاً به ظاهراً. ولعل هذا هو مراد المصنف.

(٢) لكن هذا من أوضح أفراد الأصل المثبت الذي عرفت عدم حجية حتى

ثم أورد عليه السلام على نفسه: بجواز استصحاب أحكام الشريعة السابقة المطلقة.
ما أورده على نفسه ثانياً وأجاب عنه

وأجاب: بأن إطلاق الأحكام مع اقترانها ببشارة مجيء نبينا صلى الله عليه وآله وسلم لا ينفعهم.

وربما يورد عليه: أن الكتابي لا يسلم البشارة المذكورة حتى يضره في التمسك بالاستصحاب ولا ينفعه.
الإيراد على جوابه عليه السلام

ويمكن توجيه كلامه: بأن المراد أنه إذا لم ينفع الإطلاق مع اقترانها بالبشارة، فإذا فرض قضية نبوته مهمة غير دالة إلا على مطلق النبوة، فلا ينفع الإطلاق بعد العلم بتبعية تلك الأحكام لمدة النبوة، فإنها يصير أيضاً حينئذٍ مهمة (١).

الجواب عن استصحاب الكتابي بوجوه آخر:

ثم إنه يمكن الجواب عن الاستصحاب المذكور بوجوه:
الأول: أن المقصود من التمسك به:

إن كان الاقتناع به في العمل عند الشك، فهو - مع مخالفته للمحكي عنه من قوله: «فعلیکم کذا وکذا» (٢)، فإنه ظاهر في أن غرضه الإسكات
الوجه الأول

بناءً على كون الاستصحاب مفيداً للظن.

(١) وإن شئت قلت: إن الغلبة الموجبة لحمل المطلق على الاستمرار عند صاحب القوانين كما لا تتحقق في النبوة لا تتحقق في أحكام النبوة المحتمل نسخها. وإنما تختص بالأحكام التي يحتمل نسخها من غير جهة احتمال نسخ النبوة.

(٢) لم أعثر على كلامه عاجلاً، والمنقول من كلامه هو الالتزام باقامة الحججة، والظاهر أنه لا بد من الاعتراف والتسليم به، إذ مدعي الدين الجديد لا بد له من

والإلزام - فاسد جداً، لأن العمل به على تقدير تسليم جوازه غير جازٍ إلا بعد الفحص والبحث، وحينئذٍ يحصل العلم بأحد الطرفين بناء على ما ثبت: من انفتاح باب العلم في مثل هذه المسألة، كما يدل عليه النص (١) الدال على تعذيب الكفار، والإجماع المدعى على عدم معذورية الجاهل، خصوصاً في هذه المسألة، خصوصاً من مثل هذا الشخص الناشيء في بلاد الإسلام. وكيف كان، فلا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب.

وإن أراد به الإسكات والإلزام، ففيه: أن الاستصحاب ليس دليلاً إسكاتياً، لأنه فرع الشك، وهو أمر وجداني - كالقطع - لا يلزم به أحد. وإن أراد بيان أن مدعي ارتفاع الشريعة السابقة ونسخها محتاج إلى الاستدلال، فهو غلط، لأن (٢) مدعي البقاء في مثل المسألة - أيضاً - يحتاج إلى الاستدلال عليه (٣).

اقامة الحجة عليه، كما سبق.

(١) هذا وما بعده يقتضي حصول العلم بخصوص أحقية دين الإسلام إلا أنه لا يمكن إلزام الخصم به.

فالأولى الاستدلال على انفتاح باب العلم بهذه المسألة بما سبق من أنه لا بد من تأييد الله سبحانه للدين الجديد بالدليل القاطع الرافع للعذر، ومع عدمه يقطع بعدم صحة الدين الجديد، وعلى كلا التقديرين لا يرجع للاستصحاب.

(٢) هذا لو تم إنما يصلح تعليلاً لاحتياج مدعي البقاء للاستدلال، فلا ينافي احتياج مدعي الدين الجديد للناسخ للاستدلال أيضاً، بل هو قطعي كما ذكرنا.

(٣) كأنه لما سبق من عدم صحة الرجوع للاستصحاب في أصول الدين الاعتقادية.

الوجه الثاني

الثاني: إن اعتبار الاستصحاب إن كان من باب الأخبار، فلا ينفع الكتابي التمسك به، لأن ثبوته في شرعنا مانع عن استصحاب النبوة (١)، وثبوته في شرعهم غير معلوم. نعم، لو ثبت ذلك من شريعتهم أمكن التمسك به، لصيرورته حكماً إلهياً غير منسوخ (٢) يجب تعبد الفريقين به.

وإن كان من باب الظن، فقد عرفت - في صدر المبحث (٣) - أن حصول الظن ببقاء الحكم الشرعي الكلي ممنوع جداً، وعلى تقديره فالعمل بهذا الظن في مسألة النبوة ممنوع (٤). وإرجاع الظن بها إلى الظن بالأحكام الكلية الثابتة في تلك الشريعة (٥) أيضاً لا يجدي، لمنع الدليل على العمل بالظن (٦)، عدا دليل الانسداد الغير الجاري في المقام مع التمكن من

(١) لأن ثبوته فرع ثبوت شريعتنا الناسخة لتلك النبوة.

(٢) هذا موقوف على ثبوته في كلتا الشريعتين، لا في خصوص الشريعة السابقة. ولعله مراد المصنف عليه السلام.

نعم هو موقوف على الفحص، ومعه يجري ما عرفت.

(٣) يعني: عند الكلام في أدلة حجية الاستصحاب.

(٤) كأنه لعدم الاكتفاء بالظن في أصول الدين الاعتقادية، كما سبق.

(٥) بأن لا يكون الفرض من الاستصحاب الاعتقاد، بل العمل بالأحكام الفرعية الثابتة في الشريعة السابقة، فلا مانع من الرجوع فيها للظن.

(٦) لاصالة عدم حجية الظن.

و كان الأولى الجواب من أول الأمر لا تخصيص المنع أولاً بالنبوة، فإنه مع فرض عدم حجية الظن لا فرق بين النبوة وغيرها، وإنما يتصور الفرق بعد فرض

التوقف والاحتياط في العمل. ونفي الحرج لا دليل عليه في الشريعة السابقة، خصوصاً بالنسبة إلى قليل من الناس ممن لم يحصل له العلم بعد الفحص والبحث.

ودعوى: قيام الدليل الخاص على اعتبار هذا الظن، بالتقريب الذي ذكره بعض المعاصرين: من أن شرايع الأنبياء السلف وإن كانت لم تثبت على سبيل الاستمرار، لكنها في الظاهر لم تكن محدودة بزمن معين، بل بمجئ النبي اللاحق، ولا ريب أنها تستصحب ما لم تثبت نبوة اللاحق، ولولا ذلك لاختل على الامم السابقة نظام شرائعهم، من حيث تجويزهم في كل زمان ظهور نبي ولو في الأماكن البعيدة، فلا يستقر لهم البناء على أحكامهم.

مدفوعة: بأن استقرار الشرايع لم يكن بالاستصحاب قطعاً، وإلا لزم كونهم شاكين في حقية شريعتهم في أكثر الأوقات لما تقدم: من أن الاستصحاب بناء على كونه من باب الظن لا يفيد الظن الشخصي في كل مورد. وغاية ما يستفاد من بناء العقلاء في الاستصحاب، هي ترتيب الأعمال المترتبة على الدين السابق دون حقية دينهم ونبوة نبيهم التي هي من أصول الدين (١).

حجتيه. وقد سبق منه ما يقرب من هذا قريباً في أوائل هذا التنبيه.

(١) لكن نسخ الدين لا يُنافي حقيقته كما لا تنافي نبوة النبي الذي جاء به، وغاية ما يلزم هو الشك في نفوذ أحكامه، ولا ملزم بامتناع شكهم فيه. فالأولى الجواب عما ذكره المعاصر المذكور بأن الرجوع للاستصحاب لو تم

فالأظهر أن يقال: إنهم كانوا قاطعين بحقية دينهم، من جهة بعض العلامات التي أخبرهم بها النبي السابق (١). نعم، بعد ظهور النبي الجديد، الظاهر كونهم شاكين في دينهم مع بقائهم على الأعمال، وحينئذٍ فللمسلمين أيضاً أن يطالبوا اليهود بإثبات حقية دينهم، لعدم الدليل لهم عليها (٢) وإن كان لهم الدليل على البقاء على الأعمال في الظاهر (٣).

الثالث: أنا لم نجزم بالمستصحب - وهي نبوة موسى أو عيسى عليه السلام - إلا بإخبار نبينا ﷺ ونص القرآن (٤)، وحينئذٍ فلا معنى للاستصحاب.

ودعوى: أن النبوة (٥) موقوفة على صدق نبينا ﷺ لا على نبوته، مدفوعة: بأننا لم نعرف صدقه إلا من حيث نبوته (٦).

إنما يكون بعد الفحص، وحينئذٍ يجري الكلام السابق في الوجه الأول.
(١) يعني: علامات النبي اللاحق، التي يكون تحققها موجبا للقطع ببقاء شريعة النبي السابق.

(٢) يعني: بنحو يكفي في الاعتقاد.

(٣) كأنه لحجية الاستصحاب في الأحكام الفرعية. لكنها لو تمت فهي متوفرة على الفحص، وبعده يجري ما تقدم في الوجه الأول.

(٤) لعدم مشاهدتنا لمعاجزهم الشاهدة بصدقهم ونقل اتباعهم لا يوجب العلم، لعدم الوثوق بهم، وكذا الوجود من الكتب المنسوبة لهم مع ما فيها من الاضطراب والاكاذيب الموجبة للعلم بعدم صدورها من الانبياء.

(٥) يعني: المستصحبة.

(٦) الأولى أن يجاب بالتلازم بين صدقه ﷺ ونبوته لأنه مدع للنبوة،

والحاصل (١): أن الاستصحاب موقوف على تسالم المسلمين وغيرهم عليه، لا من جهة النص عليه في هذه الشريعة. وهو مشكل (٢)، خصوصاً بالنسبة إلى عيسى عليه السلام (٣)، لإمكان معارضة قول النصارى بتكذيب اليهود به.

الوجه الرابع

الرابع: أن مرجع النبوة المستصحابية ليس إلا إلى وجوب التدين بجميع ما جاء به ذلك النبي، وإلا فأصل صفة النبوة أمر قائم بنفس النبي صلوات الله وسلامته عليه، لا معنى لاستصحابه، لعدم قابليته للارتفاع أبداً (٤). ولا ريب أننا قاطعون بأن من أعظم ما جاء به النبي السابق الإخبار بنبوة نبينا صلوات الله وسلامته عليه، كما يشهد به الاهتمام بشأنه في قوله تعالى - حكاية عن عيسى - : ﴿إني رسول الله إليكم مصدقاً لما بين يدي من التوراة ومبشراً برسول

خصوصاً في مثل الأخبار عن الأنبياء السابقين الذي لم يطلع عليه لولا نبوته.

(١) هذا إنما يكون حاصلًا للوجه السابق لا لهذا الوجه.

(٢) لعدم ثبوت حججته في الشريعة السابقة ودعوى الخصم حججته عندهم - لو تمت - لا دليل على حججتها، فلا تصلح للالزام.

(٣) لكن المناظر المتقدم كان من اليهود، لا من النصارى، على ما نقل.

(٤) النبوة أمر قابل عقلاً للارتفاع، لا مكان تسافل النبي نظير تسافل بعض ذوي المناصب الإلهية العالية كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَأْتَلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ...﴾.

الهم إلا أن يقال: النبوة مشروطة بالعصمة وملازمة لها، فلا يعقل ارتفاعها بعد حصولها. على أنه لو فرض إمكان زوال النبوة فلا يحتمل ارتفاعها في محل النزاع، للقطع ببقاء نبوة الأنبياء السابقين عليهم السلام.

يأتي من بعدي اسمه أحمد ﴿ فكل ما جاء به من الأحكام فهو في الحقيقة
مغيبى (١) بمجيبى نبينا ﷺ، فدين عيسى عليه السلام المختص به عبارة عن
مجموع أحكام مغيبة إجمالاً بمجيبى نبينا ﷺ، ومن المعلوم أن الاعتراف
ببقاء ذلك الدين لا يضر المسلمين فضلاً عن استصحابه.

فإن أراد الكتابي دينا غير هذه الجملة المغيبة إجمالاً بالشارة المذكورة،
فنحن منكرون له، وإن أراد هذه الجملة، فهو عين مذهب المسلمين، وفي
الحقيقة بعد كون أحكامهم مغيبة لا رفع حقيقة، ومعنى النسخ انتهاء مدة
الحكم المعلومة إجمالاً (٢).

فإن قلت: لعل مناظرة الكتابي، في تحقق الغاية المعلومة، وأن
الشخص الجائي هو المبشر به أم لا، فيصح تمسكه بالاستصحاب.

قلت: المسلم هو الدين المغيبى بمجيبى هذا الشخص الخاص، لا
بمجيبى موصوف كلي حتى يتكلم في انطباقه على هذا الشخص، ويتمسك
بالاستصحاب.

الوجه الخامس

الخامس: أن يقال: إنا - معاشر المسلمين - لما علمنا أن النبي السالف
أخبر بمجيبى نبينا ﷺ، وأن ذلك كان واجباً عليه، ووجوب الإقرار

(١) لا إشكال في عدم كون بعضها مغيبى بذلك لعدم نسخها في شريعتنا.
فالأولى أن يقال: إنها خاضعة للنسخ بشريعتنا.

(٢) هذا في النسخ الصوري الجاري في الأحكام الشرعية، لا في النسخ،
الحقيقي الوارد في الأحكام العرفية، فإنه رفع حقيقي.

به والإيمان به متوقف على تبليغ ذلك إلى رعيته (١)، صح لنا أن نقول:
 إن المسلم نبوة النبي السالف على تقدير تبليغ نبوة نبينا ﷺ، والنبوة
 التقديرية لا يضرنا ولا ينفعهم في بقاء شريعتهم.

ولعل هذا الجواب يرجع (٢) إلى ما ذكره الإمام أبو الحسن الرضا
 صلوات الله عليه في جواب الجاثليق، حيث قال (٣) له عليه السلام:

«ما تقول في نبوة عيسى وكتابه، هل تنكر منها شيئاً؟

قال عليه السلام: أنا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به أمته وأقر به
 الحواريون، وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد ﷺ وكتابه ولم
 يبشر به أمته».

كلام الإمام
 الرضا عليه السلام في
 جواب الجاثليق

ثم قال الجاثليق: «أليس تقطع الأحكام بشاهدي عدل؟

قال عليه السلام: بلى.

(١) كأنه لا نه لو لم يبلغ ذلك إلى رعيته يكون مقصراً فلا يصلح للنبوة. لكن
 هذا لا يجعل نبوته تقديرته، بل بعد فرض تحقق التبليغ منه تكون نبوته فعلية، فإن
 الأمر التعليقي يكون تنجيزياً بعد تحقق ما عليق عليه. فلاحظ.

(٢) لا يخفى أن مقتضى هذا لوجه كون التبليغ شرطاً في النبوة، وظاهر الرواية
 كونه قيداً في شخص النبي.

مضافاً إلى ما عرفت من الإشكال في هذا الوجه.

فالإنصاف أن الرواية بظاهرها لا تخلو عن إشكال ولعل أقرب الوجوه إليها
 هو الرابع، وقد تشعر بها به بعض فقراتها. فلاحظ.

(٣) يعني: الجاثليق.

قال الجاثليق: فأقم شاهدين عدلين - من غير أهل ملتك - على نبوة محمد ﷺ ممن لا ينكره النصرانية، وسلنا مثل ذلك من غير أهل ملتنا.
قال عليّ: الآن جئت بالنصفة يا نصراني.

ثم ذكر عليّ أخبار خواص عيسى عليّ بنبوة محمد ﷺ.
ولا يخفى: أن الإقرار بنبوة عيسى عليّ وكتابه وما بشر به أمته لا يكون حاسماً لكلام الجاثليق، إلا إذا أريد المجموع من حيث المجموع (١)،
بجعل الإقرار بعيسى عليّ مرتبطاً بتقدير بشارته المذكورة.
ويشهد له قوله عليّ بعد ذلك: «كافر بنبوة كل عيسى لم يقر ولم يبشر»، فإن هذا في قوة مفهوم التعليق المستفاد من الكلام السابق (٢).

وأما التزامه بالبينة على دعواه، فلا يدل على تسليمه الاستصحاب وصيرورته مثبتاً بمجرد ذلك، بل لأنه عليّ من أول المناظرة ملتزم بالإثبات (٣)، وإلا فالظاهر المؤيد بقول الجاثليق: «وسلنا مثل ذلك» كون كل منهما مدعياً، إلا أن يريد الجاثليق ببينته نفس الإمام وغيره من المسلمين المعترفين بنبوة عيسى عليّ (٤)، إذ لا بينة له ممن لا ينكره المسلمون سوى ذلك، فافهم.

(١) هذا أنسب بالوجه الرابع.

(٢) عرفت الإشكال في ذلك.

(٣) أو لأن كل مدع خصوصاً لمثل النبوة محتاج إلى الاثبات وإن لم يكن الاستصحاب منافياً لدعواه.

(٤) وحينئذ فيكون مراده البينة على أصل شريعته لا على بقائها.

الأمر العاشر

أن الدليل الدال على الحكم في الزمان السابق:
 إما أن يكون مبيناً لثبوت الحكم في الزمان الثاني، كقوله: «أكرم
 العلماء في كل زمان»، وكقوله: «لا تمهن فقيراً»، حيث إن النهي للدوام.
 وإما أن يكون مبيناً لعدمه، نحو: «أكرم العلماء إلى أن يفسقوا»، بناءً
 على مفهوم الغاية.

دوران الأمر بين
 التمسك بالعام
 أو استصحاب
 حكم المخصص

وإما أن يكون غير مبين لحال الحكم في الزمان الثاني نفيًا وإثباتًا: إما
 لإجماله، كما إذا أمر بالجلوس إلى الليل، مع تردد الليل بين استتار القرص
 وذهاب الحمرة.

الدليل الدال
 على الحكم في
 الزمان السابق
 على ثلاثة أنحاء

وإما لقصور دلالاته (١)، كما إذا قال: «إذا تغير الماء نجس»، فإنه
 لا يدل على أزيد من حدوث النجاسة في الماء، ومثل الإجماع المنعقد على
 حكم في زمان، فإن الإجماع لا يشمل ما بعد ذلك الزمان.

(١) بأن يكون ساكتاً عن حكم الزمان الثاني غير متعرض له.

ولا إشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث (١).
 وأما القسم الثاني، فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه،
 لوجود الدليل على ارتفاع الحكم في الزمان الثاني.
 وكذلك القسم الأول، لأن عموم اللفظ للزمان اللاحق كافٍ ومغنى
 عن الاستصحاب، بل مانع عنه، إذ المعتبر في الاستصحاب عدم الدليل
 ولو على طبق الحالة السابقة (٢).

هل يجري
 استصحاب
 حكم المخصص
 مع العموم
 الأزمني أم لا؟

ثم إذا فرض خروج بعض الأفراد في بعض الأزمنة عن هذا العموم،
 فشك فيما بعد ذلك الزمان المخرج، بالنسبة إلى ذلك الفرد، هل هو ملحق
 به في الحكم أو ملحق بما قبله؟

الحق: هو التفصيل في المقام، بأن يقال:

إن أخذ فيه عموم الأزمان أفرادياً، بأن أخذ كل زمان موضوعاً
 مستقلاً لحكم مستقل، لينحل العموم إلى أحكام متعددة بتعدد الأزمان،
 كقوله: «أكرم العلماء كل يوم (٣)» فقام الإجماع على حرمة إكرام زيد

(١) وهو الذي لم يتعرض فيه لحكم الزمان الثاني لا إثباتاً ولانفياءً. والوجه في
 جريان الاستصحاب فيه هو الشك في الاستمرار.

لكن سبق في استصحاب الزمانيات وغيره انه قد يمتنع الاستصحاب للشك
 في الموضوع لاحتمال دخل الزمان فيه، فالكلام هنا يبتني على ما سبق.

(٢) يأتي الكلام في ذلك في الخاتمة.

(٣) هذا وإن كان ظاهراً في ملاحظة كل يوم بنحو العموم الافرادي، إلا
 أن الظاهر ملاحظته ظرفاً للحكم، مع كون الواجب وهو الاكرام ملحوظاً بنحو
 الطبيعة البدلية، لا قيدياً في الواجب فهو راجع إلى كون الواجب كل يوم هو طبيعة

العالم يوم الجمعة. ومثله ما لو قال: «أكرم العلماء»، ثم قال: «لا تكرم زيدا يوم الجمعة» إذا فرض الاستثناء قرينة على أخذ كل زمان فرداً مستقلاً (١)، فحينئذ يعمل عند الشك بالعموم، ولا يجري الاستصحاب، بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى ساير الأصول، لعدم قابلية المورد للاستصحاب (٢).

وإن أخذ لبيان الاستمرار، كقوله: «أكرم العلماء دائماً»، ثم خرج

إذا كان العموم
الأزماني
استمرارياً

الاکرام، أن الواجب هو تمام أفراد الكرام الواقعة في الايام المتعاقبة. فكل يوم ظرف متعلق باكرم، لا وصف للاكرام الواجب.

فإن اراد تعالى بكون عموم الزمان إفرادياً هذا المعنى فهو في محله، إلا أن الظاهر أنه لا أثر له في التفصيل، كما سيأتي، وإن أراد به المعنى الآخر كما قد يظهر من آخر كلامه، فهو غير تام على الأثر في التفصيل أيضاً. فلاحظ.

(١) هذا لو تم مختص بالمخصص المتصل الذي يكون قرينة مانعة من ظهور العام.

أما لو كان المخصص منفصلاً فلا وجه لكون ظهوره في التقييد بالزمان قرنية على ملاحظة الزمان في العام مفرداً للموضوع.

وبالجملة: يظهر من تمام كلام المصنف تعالى الارتباط بين العام والخاص من حيث كون الزمان دخيلاً في الموضوع ومفرداً له أو كونه ظرفاً مقتضياً لاستمراره، وهو لا يتم في المخصص المنفصل، بل يمكن اختلافهما في ذلك.

(٢) كأنه من جهة تعدد الموضوع بتعدد الزمان، لان لكل قطعة منه فرداً من الحكم تباين حكم القطعة الاخرى، فلا مجال للاستصحاب. لكن عرفت أن ابتناء العموم على التفريد بحسب أجزاء الزمان لا يلزم كون الزمان قيماً في الخاص، ليلزم تعدد الموضوع.

فرد في زمان، ويشك في 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 (١)، بخلاف القسم الأول، بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع

(١) لكن مع فرض ظهور العام في بيان حال الحكم من حيث الأزمنة كان مخالفته بالإضافة إليها منافياً لاطلاقه الاحوالى أو الازماني، وإن لم يكن منافياً لعمومه الافرادي.

وإن شئت قلت: المدار في امتناع جريان الأصل على تعرض الدليل الاجتهادي لثبوت الحكم في الزمان الثاني وإن لم يكن له عموم افرادي بالإضافة إلى الزمان، فمع فرض دلالة على ذلك يتعين امتناعه سواءً كان متضمناً للتخصيص على تحقق الحكم في تمام الأزمنة كما في: «يجب إكرام العلماء دائماً» أم استفيد من الإطلاق كما في قوله تعالى: ﴿أوفوا بالعقود﴾ حيث انه ظاهر في كون العقد علة للزوم من دون فرق بين الأزمنة، فيجب الاقتصار في الخروج عن ذلك على المتيقن من حيث الافراد والأزمنة، فإذا دار أمر التخصيص في بعض الافراد بين كونه بلحاظ تمام الأزمنة أو خصوص زمان تعين الاقتصار على المتيقن في الخروج عن ظاهر الإطلاق المذكور.

نعم لو كانت دلالة العام على ثبوت الحكم في الزمان الثاني بعناية كونه بقاء من الزمان الأول، بحيث لا يدل على مجرد تحققه في الزمان الثاني، بل على خصوص البقاء الاستمراري، تعين عدم الرجوع للعام بعد انتهاء أمد التخصيص، لعدم كون رجوع الحكم للفرد حينئذ مقتضى العام، بل يتعين الرجوع فيه للأصل، كما لعله كذلك فيما لو كان الاستمرار مستفاداً من مثل (حتى) أو (إلى).

وكذا لو لم يدل العام على البقاء في الزمان الثاني، بل كان دالاً على محض

إلى العموم، بل إلى الأصول الأخر.

ولا فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ، كالمثال المتقدم (١)، أو من الإطلاق، كقوله: «تواضع للناس» - بناءً على استفادة الاستمرار منه (٢) - فإنه إذا خرج منه التواضع في بعض الأزمنة، على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظة المتكلم كل زمان فرداً مستقلاً لمتعلق الحكم، استصحب حكمه بعد الخروج، وليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب (٣).

وقد صدر خلاف ما ذكرنا - من أن مثل هذا من مورد الاستصحاب، وأن هذا ليس من تخصيص العام به - في موضعين:

المخالفة لما ذكرنا
في موضعين:

الأول: ما ذكره المحقق الثاني في مسألة خيار الغبن في باب تلقي الركبان: من أنه فوري، لأن عموم الوفاء بالعقود من حيث الأفراد، يستتبع عموم الأزمان.

١- ما ذكره
المحقق الثاني
في مسألة خيار
الغبن وما يرد عليه

الحدوث، وكان البقاء مستفاداً من الأصل أو من طبيعة الحكم، كما ذكره المصنف رحمته في مثل: (إذا تغير الماء نجس. هذا ملحض ما يقال في المقام وقد فصلنا الكلام ذلك في شرح الكفاية. فلاحظ.

(١) وهو قوله: «أكرم العلماء دائماً».

(٢) لا اشكال في افادته الاستمرار الذي هو بمعنى ثبوت الحكم في تمام الازمنة لا بمعنى كون البقاء في الزمان الثاني فرع الوجود في الزمان الأول كي يمنع الاستصحاب، فيجري فيه ما عرفت في مثل: ﴿أوفوا بالعقود﴾.

(٣) يعني: بل من باب قصور العام عن مورد الاستصحاب. لكن عرفت

حقيقة الحال.

وحاصله: منع جريان الاستصحاب، لأجل عموم وجوب الوفاء،
خرج منه أول زمان الاطلاع على الغبن وبقي الباقي.
وظاهر الشهيد الثاني في المسالك إجراء الاستصحاب في هذا
الخيار.

وهو الأقوى، بناء على أنه لا يستفاد من إطلاق وجوب الوفاء إلا
كون الحكم مستمراً، لأن الوفاء في كل زمان موضوع مستقل محكوم
بوجوب مستقل (١)، حتى يقتصر في تخصيصه على ما ثبت من جواز
نقض العهد في جزء من الزمان وبقي الباقي.

نعم لو استظهر من وجوب الوفاء بالعقد عموم لا ينتقض
بجواز نقضه في زمان، بالإضافة (٢) إلى غيره من الأزمنة، صح ما ذكره
المحقق قده.

لكنه بعيد (٣)، ولهذا رجع إلى الاستصحاب في المسألة جماعة من
متأخري المتأخرين تبعاً للمسالك.

(١) عرفت انه لا حاجة إلى هذا في التمسك بالدليل ورفع اليد عن
الاستصحاب، بل يتعين الرجوع للدليل في المقام، لانه ظاهر في أن اللزوم من
لوازم الموضوع وهو يقتضي تحققه في جميع أزمنة وجوده من دون نظر فيه إلى عنوان
الاستمرار وإن كان لازماً له.

(٢) متعلق بقوله: «ينتقض».

(٣) بل هو قريب بالإضافة إلى الإطلاق الاحوالي. وإن كان ما ذكره
المصنف قده تماماً بالإضافة إلى العموم الافراي.

إلا أن بعضهم قيده بكون مدرك الخيار في الزمان الأول هو الإجماع، لا أدلة نفي الضرر، لاندفاع الضرر بثبوت الخيار في الزمن الأول. ولا أجد وجهاً لهذا التفصيل، لأن نفي الضرر إنما نفى لزوم العقد، ولم يحدد زمان الجواز (١)، فإن كان عموم أزمته وجوب الوفاء يقتصر في تخصيصه على ما يندفع به الضرر، ويرجع في الزائد إلى العموم، فالإجماع أيضاً كذلك، يقتصر فيه على معقده.

والثاني: ما ذكره بعض من قارب عصرنا من الفحول (٢): من أن الاستصحاب المخالف للأصل دليل شرعي مخصص للعمومات، ولا ينافيه (٣) عموم أدلة حجته، من أخبار الباب الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين، إذ ليس العبرة في العموم والخصوص بدليل الدليل، وإلا لم يتحقق لنا في الأدلة دليل خاص، لانتهاه كل دليل إلى أدلة عامة (٤)،

٢- ما ذكره السيد
بحر العلوم رحمته

(١) لعل مبنى القول المذكور توهم كون قاعدة نفي الضرر تقتضي تحديد زمان الجواز بخصوص الجواز الراجع لضرر، فاستصحابه بعد ذلك ممتنع لتعدد الموضوع.

لكنه مندفع بأن موضوع الجواز هو العقد وهو واحد في الزمانين، وليس ارتفاع الضرر وبقاؤه إلا من المقارنات غير المقومة للموضوع. فلاحظ.

(٢) تقدم نظير هذا الكلام في الأمر الثالث من الأمور التي ذكرها المصنف رحمته في أول الكلام في الاستصحاب، وتقدم أنه حكى عن السيد بحر العلوم رحمته.

(٣) تعريض بما قد يقال من أنه لا وجه لتخصيص الاستصحاب للعمومات مع أنه ليس أخص منها مطلقاً، بل ادلته أعم من وجه من العمومات المذكورة.

(٤) كعموم حجية خبر الثقة المقتضي لحجية الأخبار الخاصة.

بل العبرة بنفس الدليل (١).

ولا ريب أن الاستصحاب الجاري في كل مورد خاص، لا يتعداه إلى غيره، فيقدم على العام، كما يقدم على غيره من الأدلة، ولذا ترى الفقهاء يستدلون على الشغل والنجاسة والتحريم بالاستصحاب، في مقابلة ما دل على البراءة الأصلية وطهارة الأشياء وحليتها (٢).

ومن ذلك: استنادهم إلى استصحاب النجاسة والتحريم في صورة الشك في ذهاب ثلثي العصير (٣)، وفي كون التحديد تحقيقياً أو تقريبياً (٤)، وفي صيرورته قبل ذهاب الثلثين دبساً (٥)، إلى غير ذلك. انتهى كلامه،

(١) ولذا يقدم الخبر الخاص على عموم الكتاب، وإن كان دليل حجيته - وهو ما دلّ على حجية خبر الثقة مثلاً - عاماً كعموم الكتاب، أو عموم حجيته، وليس أخص منه مطلقاً.

(٢) يعني: فهم يخصصون عمومات القواعد المذكورة بالاستصحاب الجاري في الموارد الخاصة، ولا يلتفتون إلى عموم دليله.

(٣) يعني: مع أن مقتضى عموم حل المشتبه وطهارته البناء عليهما في العصير المذكور.

(٤) هذا مبني على اجمال دليل الطهارة والحلية بذهاب الثلثين والشك بين أن يكون المراد به الذهاب التقريبي أو التحقيقي، إذ حينئذٍ يتجه الرجوع إلى عموم حل المشتبه وطهارته لو لا الاستصحاب.

(٥) هذا مبني على أن صيرورته دبساً قبل ذهاب الثلثين موجبة لحليته وطهارته، فمع الشك في صيرورته دبساً يتجه الرجوع إلى عموم حل المشتبه وطهارته لو لا الاستصحاب.

على ما لخصه بعض المعاصرين (١).

ولا يخفى ما في ظاهره، لما عرفت: من أن مورد جريان العموم لا يجري الاستصحاب (٢) حتى لو لم يكن عموم، ومورد جريان الاستصحاب لا يرجع إلى العموم ولو لم يكن استصحاب.

ثم ما ذكره من الأمثلة خارج عن مسألة تخصيص الاستصحاب للعمومات، لأن الأصول المذكورة (٣) بالنسبة إلى الاستصحاب ليست من قبيل العام بالنسبة إلى الخاص، كما سيجيء في تعارض الاستصحاب مع غيره من الأصول (٤).

(١) قيل: ان المراد به صاحب الفصول رحمته.

(٢) الظاهر أن كلام السيد المتقدم أجنبي عما نحن فيه، إذ ليس مراده بالعمومات عمومات الأحكام الواقعية، بل عمومات الأحكام الظاهرية الوارد، حال الاشتباه كعموم الحل والطهارة والبراءة، كما يظهر من الامثلة التي ذكرها ومن مراجعة كلامه في الأمر الثالث من الأمور التي ذكرها المصنف رحمته في أول الكلام في الاستصحاب. إلا أن يكون مشيراً هنا إلى كلام آخر له. لكنه بعيد.

وسياتي من المصنف رحمته التعرض لذلك. مع أن كلامه في تخصيص الاستصحاب للعمومات وكلامنا فيما لو كان المخصص للعموم دليلاً إلا أن الاستصحاب يقتضي استمرار حكم المخصص من دون ان يستند اصل التخصيص للاستصحاب.

إلا أن يقال: لو تم ما ذكره جرى فيما نحن فيه بالأولوية. فلاحظ.

(٣) وهي أصالة البراءة والطهارة والحلية.

(٤) حيث يجيء وأنه وارد أو حاكم عليها، أو مقدم بوجه آخر غير

التخصيص.

المناقشة فيما
أفاده بحر العلوم

نعم، لو فرض الاستناد في أصالة الحلية إلى عموم (حل الطيبات) و(حل الانتفاع بما في الأرض)(١)، أمكن جعل المثالين الآخرين(٢) مثالاً لمطلبه، دون المثال الأول(٣)، لأنه(٤) من قبيل الشك في موضوع الحكم الشرعي، لا في نفسه. ففي الأول(٥) يستصحب عنوان الخاص،

(١) فتكونان قاعدتين واقعتين لا ظاهريتين.

(٢) وهما ما لو شك في كون التحديد بذهاب الثلثين تحقيقياً أو تقريباً، وما لو شك في صيرورة العنب دبساً.

(٣) وهو ما لو شك في ذهاب ثلثي العصير.

(٤) تعليل لعدم كون المثال الأول مما نحن فيه.

و حاصله: أنه لا مجال للرجوع إلى عموم حل الطيبات ونحوه بعد تخصيصه بما دل على حرمة العصير الذي يغلي قبل ذهاب الثلثين فيما لو شك في ذهاب الثلثين، لان الشك ليس في الحكم الشرعي، بل في الموضوع، للشك في تحقق عنوان الخاص، وفي مثله لا يتمسك بالعام بناء على التحقيق من عدم حجيته في الشبهة المصدقية من طرف الخاص، بل يتعين الرجوع للأصول الموضوعية المحرزة لعنوان الخاص أو لعدمه، ومع عدمها يرجع إلى الأصول الحكمية.

وفي المقام حيث كان استصحاب عدم ذهاب الثلثين جارياً تعين البناء على الحرمة، لحكومة الاستصحاب المذكور على الأدلة الاجتهادية - ظاهراً - بعد تصرفه في موضوعها.

وهو أجنبي عما نحن فيه، إذ الكلام هنا في الاستصحاب الحكمي المنافي للعام، لا الموضوعي. فلاحظ.

(٥) سوق العبارة يقتضي ان يكون المراد به الأول من الاخيرين، وهو الثاني من الامثلة المتقدمة. وبالتالي الثاني منها وهو الثالث منها.

وفي الثاني يستصحب حكمه (١)، وهو الذي يتوهم (٢) كونه مخصصاً

لكنه لا يلتئم مع قوله: «وهو الذي يتوهم كونه مخصصاً للعموم دون الأول»، إذ مقتضى صدر كلامه كون المثالين الاخيرين معاً مما نحن فيه، لا خصوص الثالث، بل صريحه أن المرجع في المثالين معاً هو الاستصحاب الحكمي وهو استصحاب حرمة العصير، لا الموضوعي.

وهو مناف لما ذكره هنا من ان المستصحب في الأول عنوان الخاص وأن استصحاب الحكم مختص بالثاني.

هذا مضافاً إلى امتناع جريان الاستصحاب الموضوعي في صورة الشك في كون التحديد تحقيقياً أو تقريبياً، إذ لا مجال لاستصحاب عدم ذهاب الثلثين حيثنذ، لانه من استصحاب المفهوم المردد، بل لا بد من الرجوع للاستصحاب الحكمي.

وهو استصحاب حرمة العصير الثابتة حين الغليان، كما هو الحال في المثال الثالث أيضاً وهو الشك في صيروته دبساً.

ولو قيل: بجريان استصحاب المفهوم المردد لأمكن التمسك باصالة عدم صيرورته دبساً لو كان الشك فيه راجعاً إلى اجمال مفهوم الدبس المعبر في التطهير، ولم يبق وجه للتفريق بين المثالين.

ولعله لاجل ذلك ذكر بعض المحشين رحمهم الله أن المراد بالأول هو الأول من الثلاثة، وبالثاني هو الاخيران معاً لا خصوص الثالث، وهو المناسب لما ذكره بعض أعاضم المحشين في شرح كلام المصنف، فلا ينافي شيئاً مما سبق. فتأمل جيداً.

(١) وهو حرمة العصير.

نعم قد يشكل من حيث عدم إحراز الموضوع، كما هو الحال في غالب استصحابات الأحكام التكليفية.

(٢) لعل التعبير عنه بالتوهم لاندفاعه بنظره بما تقدم منه من أن العموم إذا لم يقتض التفريد بحسب أجزاء الزمان لا يقتضي ثبوت الحكم بعد زمان التخصيص

للعوم دون الأول.

ويمكن توجيه كلامه ﷺ: بأن مراده من العمومات - بقرينة تخصيصه الكلام بالاستصحاب المخالف (١) - هي عمومات الأصول، ومراده بالتخصيص للعمومات ما يعم الحكومة - كما ذكرنا في أول أصالة البراءة (٢) - وغرضه: أن مؤدى الاستصحاب في كل مستصحب إجراء

توجيه كلام
بحر العلوم

كي يمنع من الاستصحاب، لكن تقدم منا الإشكال في ذلك.

نعم قد يستشكل في عموم حل الطيبات باحتمال حمل الطيبات في قوله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَطَعَامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَلٌّ لَكُمْ﴾ على طيبات معهودة، لا على مطلق ما طاب عرفاً، وإلا لم يناسب عطف قوله: ﴿وَطَعَامُ الَّذِينَ﴾ لوضوح أنه من الطيبات بالمعنى المذكور وفي عموم حل الانتفاع بما في الارض، بعدم ثبوته، وقوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ ظاهر في كون الغرض من خلق ما في الارض نفع الناس، وهو أعم من حل الاكل. فتأمل جيداً. وتمام الكلام في محل آخر.

(١) يعني: للأصل. حيث تقدم ذلك في بيان كلامه هنا كما تقدم في كلامه المنقول في أوائل مبحث الاستصحاب. فراجع.

(٢) الذي تقدم في أوائل أصل البراءة التعرض للنسبة بين دليل الأصل والامارة، لا بين دليل الاستصحاب وأدلة الأصول.

نعم قد يظهر من كلامه في الخاتمة أن نسبة أدلة الأصول للاستصحاب هي نسبة أدلة الأصول للامارات على كلام يأتي التعرض له.

وكيف كان فالذي يظهر من كلام السيد المتقدم أن مراده من التخصيص معناه الحقيقي، لا ما يعم الحكومة لعدم توجهه للحكومة، ولذا دفع اشكال كون النسبة بين أدلة الأصول ودليل الاستصحاب هي العموم من وجه بأن العبرة في

حكم دليل المستصحب في صورة الشك، فكما أن دليل المستصحب (١) أخص من الأصول بمعنى (٢) تقدمه عليها، فالاستصحاب في ذلك متمم لحكم ذلك الدليل ومجريه في الزمان اللاحق (٣). وكذلك الاستصحاب

العموم والخصوص بحال نفس الدليل لا بدليل الدليل، وأن الاستصحاب في مورده أخص من الأصول فيخصصها لا محالة. ولو كان متوجهاً للحكومة التي ذكرها المصنف عليه السلام لكان في غنى عن ذلك.

فالعمدة في رده ما سبق من أن الأخبار ليست دليلاً على الدليل، بل مضمونها عين مضمون الاستصحاب، فلا بد من ملاحظة النسبة بينها وبين أدلة الأصول، وليست هي إلا العموم من وجه، وإلا لكانت أدلة الأصول الأخر أيضاً دليلاً على الدليل، فيجري فيها ما يجري في الاستصحاب. وهذا بخلاف أدلة حجية الأمارات فراجع ما تقدم في أوائل الاستصحاب. وتأمل.

(١) مثل ما دلّ على أن العصير إذا غلى ينجس أو يجرم.

(٢) هذا للتنبيه على أنه ليس أخص حقيقة، بل هو حاكم أو وارد أو غير ذلك على ما يأتي الكلام فيه في محله، إلا أنه لما كان مقدماً كالخاص صح إطلاق الخاص عليه بالمعنى المذكور.

(٣) يعني: فإطلاق المخصص عليه بلحاظ كونه متمماً لحكم المخصص وهو دليل المستصحب لا لكونه بنفسه مخصصاً.

ويشكل بان دليل الاستصحاب وإن كان متضمناً للتعبد بحكم المستصحب، إلا أنه لا يصلح لتفسير دليل المستصحب وتتميم دلالاته، لانه حكم ظاهري، بخلاف حكم المستصحب فإنه واقعي، فليس دليله في مرتبة دليل المستصحب حتى يكون مخصصاً مثله.

مع أن حمل كلام السيد المذكور على ذلك لا شاهد له، بل ظاهره كما عرفت إرادة التخصيص الحقيقي، ولذا التجأ إلى دعوى أن دليل الاستصحاب دليل الدليل لا نفس

بالنسبة إلى العمومات الاجتهادية (١)، فإذا خرج المستصحب من العموم (٢) بدليله (٣) - والمفروض أن الاستصحاب مجر لحكم ذلك الدليل في اللاحق - فكأنه أيضاً مخصص، يعني موجب للخروج عن حكم العام (٤)، فافهم.

الدليل، وهو حينئذ لا يتوقف على كون الاستصحاب متمماً لحكم دليل المستصحب، ليكون مخصصاً مثله، بل هو مخصص لادلة الأصول بنفسه ابتداءً. فلاحظ.

(١) هذا لا يناسب ما ذكره في صدر هذا التوجيه من ان مراد السيد المذكور من العمومات هي عمومات الأصول، فلا بد ان يكون هذا متمماً للمطلب من قبل المصنف رحمته لا على أن يكون تنمة للتوجيه المذكور.

نعم في بعض النسخ إبدال قوله: «وغرضه» بقوله: «أو غرضه» فيكون ذلك توجيهاً آخر لا توضيحاً للتوجيه الأول وعليه يمكن كون هذه العبارة تنمة للتوجيه المذكور.

(٢) يعني: من العموم الاجتهادي، وهو عموم الأحكام الواقعية المخصص بأدلة المستصحب، كعموم أدلة حل الأشياء - لو فرض وجوده - المخصص بما دل على حرمة العصير بالغليان.

(٣) يعني: دليل المستصحب مثل ما دل على حرمة العصير بالغليان وهو متعلق بقوله: «خرج».

(٤) لكن عرفت أنه لا مجال لرفع اليد عن العموم بالاستصحاب، وليس الاستصحاب شارحاً لدليل المستصحب كي يكون في مرتبه ومخصصاً للعموم مثله، كما عرفت أن حمل كلام السيد المذكور على ذلك بلا وجه. والمتعين ما ذكرنا. وكلام المصنف رحمته لا يخلو عن غموض واضطراب. فلاحظ وتأمل جيداً. والله سبحانه ولي العصمة والسداد.

الأمر الحادي عشر

قد أجرى بعضهم الاستصحاب في ما إذا تعذر بعض أجزاء المركب، فيستصحب وجوب الباقي الممكن.

لو تعذر بعض
المأمور به فهل
يستصحب
وجوب الباقي؟

وهو بظاهره - كما صرح به بعض المحققين - غير صحيح، لأن الثابت سابقاً - قبل تعذر بعض الأجزاء - وجوب هذه الأجزاء الباقية، تبعاً لوجوب الكل ومن باب المقدمة (١)، وهو مرتفع قطعاً، والذي يراد بثبوته بعد تعذر البعض هو الوجوب النفسي الاستقلالي، وهو معلوم الانتفاء سابقاً.

الإشكال في هذا
الاستصحاب

ويمكن توجيهه - بناء على ما عرفت، من جواز إبقاء القدر المشترك في

توجيه
الاستصحاب
بوجوه ثلاثة

(١) التحقيق أن وجوب الجزء في ضمن الكل ليس غيرياً ومن باب وجوب

المقدمة، بل نفسي ضمني.

نعم هو أيضاً معلوم الارتفاع يتبع ارتفاع وجوب الكل الاستقلالي، وإنما يحتمل حدوث وجوب استقلالي آخر له يخلف الوجوب الضمني والأصل عدمه.

بعض الموارد ولو علم بانتفاء الفرد المشخص له سابقاً (١) -: بأن المستصحب

(١) إشارة إلى ما تقدم منه بشيء من عدم جريان القسم الثالث من استصحاب الكلي الذي يكون الشك فيه في حدوث فرد جديد غير ما علم حدوثه سابقاً وعلم بارتفاعه، إلا إذا عدّ الفرد اللاحق متحداً مع السابق عرفاً، بحيث يكون وجوده استمراراً له بنظرهم، كاستصحاب السواد مع العلم بارتفاع بعض مراتبه.

ووجه ابتناء ما نحن فيه عليه: ان المعلوم سابقاً هو مطلوية الباقي الضمنية الحاصلة حين طلب الكل عند القدرة عليه، وهي وان كانت معلومة الارتفاع بارتفاع طلب الكل والمحتمل إنها هو حدوث المطلوية الاستقلالية للبعض في نفسه، إلا أن العرف لما كان يرى اتحادهما وان الثانية استمرار للاولى امكن استصحابها نظير استصحاب السواد في الفرض المشار إليه.

وفيه: أن ذلك إنما يتم في مثل السواد ونحوه مما له وجود حقيقي في ضمن الوجود السابق، لانه بعض مراتبه، فلا يحتاج فيه إلى تسامح العرف، بل هو الحقيقة من القسم الأول من استصحاب الكلي، كما سبق.

أما في مثل ما نحن فيه مما لم يكن الفرد اللاحق متحداً حقيقة مع السابق، فلا مجال لذلك، ولا عبرة بتسامح العرف في اتحادهما كما أشرنا إليه غير مرة.

نعم بناء على جريان الاستصحاب في القسم الثالث مطلقاً - كما هو الظاهر - فلا يصلح ذلك مانعاً من جريان الاستصحاب هنا.

لكن يمتنع من جهة أخرى، لاختصاصه بما إذا كان الأثر للقدر المشترك بين الفردين، ولا أثر في المقام للجامع بين المطلويتين، وإنما يراد بالاستصحاب ترتيب أثر خصوص المطلوية الاستقلالية للبعض، وهو الاتيان به وعدم سقوطه بالعجز من بعض الاجزاء، فهو لا يبتني على استصحاب الكلي باقسامه، بل على استصحاب الأمر الخاص، وهو خصوص المطلوية الاستقلالية، لانها مورد الأثر.

ومنه يظهر امتناع الاستصحاب حتى بناء على كفاية التسامح العرفي في

هو مطلق المطلوبة المتحققة سابقاً لهذا الجزء ولو في ضمن مطلوبة الكل، إلا أن العرف لا يرونها مغايرة في الخارج لمطلوبة الجزء في نفسه. ويمكن توجيهه بوجه آخر - يستصحب معه الوجوب النفسي - بأن يقال: إن معروض الوجوب سابقاً، والمشار إليه بقولنا: «هذا الفعل كان واجباً» هو الباقي (١)، إلا أنه يشك في مدخلية الجزء المفقود في اتصافه بالوجوب النفسي مطلقاً، أو اختصاص المدخلية بحال الاختيار، فيكون محل الوجوب النفسي هو الباقي، ووجود ذلك الجزء المفقود وعدمه عند العرف في حكم الحالات المتبادلة لذلك الواجب المشكوك في مدخليتها. وهذا نظير استصحاب الكرية في ماء نقص منه مقدار فشك في بقاءه على الكرية (٢)، فيقال: «هذا الماء كان كراً، والأصل بقاء كريتته» مع أن هذا

وحدة المستصحب، فإن التسامح العرفي إنما هو في كون المطلوبتين وجوداً واحداً، لا في إحراز المطلوبة استقلالية التي هي مورد الأثر، إذ لا بد من إحراز موضوع الأثر بخصوصيته الدخيلة في الأثر بالاستصحاب، ولا يكفي إحراز ذاته معرى عن الخصوصية المذكورة، سواء كان اتحاد الذات الواجدة للخصوصية والفاقد لها حقيقياً، كما في استصحاب ذات زيد معرفة عن خصوصية العدالة مع كون العدالة دخيلة في الأثر، أم عرفياً، كما في المقام.

نعم بقاء الذات المشتركة مع العلم بارتفاع إحدى الخصوصيتين يستلزم تحقق الخصوصية الأخرى. إلا أن ذلك يبتني على الأصل المثبت. فلا حظ.

(١) بأن يجعل هو تمام الواجب تنزيلاً له منزلة التام عرفاً، ويكون الجزء المتعذر كالحالة الزائدة على الذات فلا يخل عدمها بوحدة الموضوع عرفاً. وهو مبني على التسامح العرفي في موضوع الاستصحاب، الذي عرفت منا مراراً عدم التعويل عليه.
(٢) يزيد ما نحن فيه على استصحاب الكرية بأن مستصحب الكرية هو الماء

الشخص الموجود الباقي لم يعلم بكريته. وكذا استصحاب القلة في ماء زيد عليه مقدار.

وهنا توجيه ثالث، وهو: استصحاب الوجوب النفسي المردد (١) بين تعلقه سابقاً بالمركب على أن يكون المفقود جزءاً له مطلقاً فيسقط الوجوب بتعذره، وبين تعلقه بالمركب على أن يكون الجزء جزءاً اختيارياً يبقى التكليف بعد تعذره، والأصل بقاءه، فثبت به تعلقه بالمركب على الوجه الثاني.

وهذا نظير إجراء استصحاب وجود الكر في هذا الإناء لإثبات كرية الباقي فيه.

ويظهر فائدة مخالفة التوجيهات:

ثمرة هذه التوجيهات

فيما إذا لم يبق إلا قليل من أجزاء المركب، فإنه يجري التوجيه الأول والثالث دون الثاني، لأن العرف لا يساعد على فرض الموضوع بين هذا الموجود وبين جامع الكل ولو مسامحة، لأن هذه المسامحة مختصة بمعظم الأجزاء الفاقد لما لا يقدر في إثبات الاسم والحكم له.

الشخصي الذي لا يتعدد بتبادل الحالات، فمع فرض التسامح العرفي في الموضوع لا مانع من استصحاب كريته بخلاف المقام حيث يكون مستصحب الوجوب أمراً كلياً يتعدد بتبادل الحالات، فالتسامح العرفي فيه لا يغني إلا بتسامح آخر في أن الحالة ليست قيماً للموضوع بل ظرفاً للحكم. فلاحظ.

(١) فيقال: كان وجوب الصلاة مثلاً ثابتاً، فهو كما كان، فثبت وجوب الباقي بعد تعذر المقام، نظير استصحاب وجود الكر في الحوض لإثبات كرية الموجود. لكنه من الأصل المثبت كما سيأتي.

وفيما (١) لو كان المفقود شرطاً، فإنه لا يجري الاستصحاب على الأول (٢) ويجري على الأخيرين.

وحيث إن بناء العرف على عدم إجراء الاستصحاب في فاقد معظم الأجزاء وإجرائه في فاقد الشرط، كشف عن فساد التوجيه الأول (٣).

الصحيح من
هذه التوجيهات

وحيث إن بناءهم على استصحاب نفس الكرية دون الذات المتصف بها (٤)، كشف عن صحة الأول من الأخيرين (٥).

لكن الإشكال بعد في الاعتماد على هذه المسامحة العرفية المذكورة،

(١) عطف على (فيما) في قوله: «ويظهر فائدة مخالفة التوجيهات فيما إذا...».

(٢) كأنه لعدم وجوب الفاقد للشرط في ضمن الشروط لمباينته له.

وفيه: أن موضوع الاستصحاب في المقام ذات الشروط التي هي واجبة في ضمن وجوب الشروط المتحدة مع الفاقد خارجاً، لا الذات المقيدة بفقد الشرط المبانية للمشروط.

وإلا لا تمتنع الاستصحاب في فقد الجزء أيضاً، فإن البعض المقيد بفقد الجزء المتعذر مباين للكل مباينة الشيء بشرط لا للشيء بشرط شيء، كما لا يخفى. فالظاهر عدم الفرق بين فقد الجزء وفقد الشرط في المقام. وعليه يبتني جريان أصالة البراءة عند الشك في شرطية شيء كما تقدم في محله.

(٣) وكذا عن فساد الثالث، لأنه يقتضي جريان الاستصحاب في صورة فقد معظم الاجزاء كالأول.

(٤) يستصحب وجود الكر في الحوض. لكنه ليس لإبء العرف له بل لأنه من الأصل المثبت.

(٥) عن بطلان الثاني أيضاً.

إلا أن الظاهر أن استصحاب الكرية من المسلمات عند القائلين بالاستصحاب(١)، والظاهر عدم الفرق.

عدم الفرق بناءً
على جريان
الاستصحاب
بين تعذر الجزء
بعد تنجز
التكليف أو قبله

ثم إنه لا فرق - بناء على جريان الاستصحاب - بين تعذر الجزء بعد تنجز التكليف، كما إذا زالت الشمس متمكناً من جميع الأجزاء ففقد بعضها، وبين ما إذا فقد قبل الزوال، لأن المستصحب هو الوجوب النوعي المنجز على تقدير اجتماع شرايطه(٢)، لا الشخصي المتوقف على تحقق الشرايط فعلاً(٣). نعم، هنا(٤) أوضح.

وكذا لا فرق - بناء على عدم الجريان - بين ثبوت جزئية المفقود بالدليل الاجتهادي، وبين ثبوتها بقاعدة الاشتغال(٥).

(١) هذا وحده لا يكفي بعد عدم مساعدة الأدلة عليه كما يأتي في محله. فالتحقيق ان الوجوه الثلاثة لا مجال للاعتماد عليها.

وقد تقدم بعض الكلام في الاستصحاب المذكور في التنبيه الثاني من تنبيهات مبحث الاقل والاكثر الارتباطيين. فراجع.

(٢) فهو راجع إلى الاستصحاب التعليقي الذي عرفت من المصنف رحمته جريانه وعرفت منا الإشكال فيه.

نعم بناء على ما حكي عنه رحمته في مبحث الواجب المشروط من رجوع الشرط إلى المادة - وهي الواجب - لا الهيئة - الدالة على الوجوب - يكون الوجوب فعلياً لا معلقاً، فلا إشكال في استصحابه من هذه الجهة.

(٣) فقبل تحققها لا وجود له حتى يستصحب.

(٤) يعني: فيما إذا اجتمعت شرائط الوجوب وكان الوجوب فعلياً.

(٥) كما هو الحال بناء على الرجوع إلى قاعدة الاشتغال عند الدوران بين

وربما يتخيل: أنه لا إشكال في الاستصحاب في القسم الثاني، لأن وجوب الاتيان بذلك الجزء (١) لم يكن إلا لوجوب الخروج عن عهدة التكليف، وهذا بعينه مقتضٍ لوجوب الاتيان بالباقي بعد تعذر الجزء (٢).

وفيه: ما تقدم (٣)، من أن وجوب الخروج عن عهدة التكليف بالمجمل إنما هو بحكم العقل (٤) لا بالاستصحاب، والاستصحاب لا ينفع إلا ببناء على الأصل المثبت (٥). ولو قلنا به لم يفرق بين ثبوت

الأقل والأكثر الارتباطيين، فيما لو كان المتعذر هو المشكوك الجزئية.

(١) يعني: في حال القدرة عليه.

(٢) يعني: من دون حاجة إلى الوجوه الثلاثة المتقدمة التي تجري لو كان

المتعذر مما ثبتت جزئيته بدليل اجتهادي.

لكن لو فرض حكم العقل بذلك مع الشك في جزئية المتعذر فلا إشكال في حكمه به مع العلم بجزئيته لثبوتها بالدليل الاجتهادي. وعليه فهذا الوجه لا يصلح للتفصيل بين ما ثبت بدليل اجتهادي وما ثبت بقاعدة الاشتغال، بل هو - لو تم - وجه آخر غير الوجوه الثلاثة المتقدمة يجري في الأمرين ويقضي الاحتياط سواء كان المتعذر مشكوك الجزئية أم معلومها. فتأمل جيداً.

(٣) في مبحث الأقل والأكثر الارتباطيين.

(٤) يعني: فلا يكون وجهاً للاستصحاب. هذا مع أن العقل إنما يحكم به مع

الشك في الامتثال والفراغ بعد العلم بثبوت التكليف بالمركب، لا مع احتمال سقوط التكليف به بسبب تعذر ما يحتمل جزئيته فيه. فلاحظ.

(٥) لأن بقاء التكليف بالمركب مع الاتيان بفاقد مشكوك الجزئية ملازم

لأخذه فيه.

الجزء بالدليل وبالأصل، لما عرفت: من جريان استصحاب بقاء أصل التكليف (١)، وإن كان بينهما فرق، من حيث إن استصحاب التكليف في المقام من قبيل استصحاب الكلي المتحقق سابقاً في ضمن فرد معين بعد العلم بارتفاع ذلك الفرد المعين (٢)، وفي استصحاب الاشتغال من قبيل استصحاب الكلي المتحقق في ضمن المردد بين المرتفع والباقي (٣)، وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب في الصورة الأولى (٤)، إلا في بعض مواردنا بمساعدة العرف (٥).

(١) كما هو مبني التوجيه الثالث.

(٢) للعلم بارتفاع وجوب المقام والشك في حدوث الوجوب على الناقص عند ارتفاعه. لكنه راجع إلى وجوب الناقص من أول الأمر مع التام بنحو تعدد المطلوب لا حدوثه بعد ارتفاعه فهو من القسم الأول من القسم الثالث الذي ذهب المصنف إلى جريانه. فتأمل.

(٣) فإن التكليف الواقعي ان كان متعلقاً بالاكتر فهو باقي لانه لم يمثل بالاتيان بالاقول وإن كان متعلقاً بالاقول فقد سقط بالامثال.

فهو من القسم الثاني من استصحاب الكلي لكن هذا يجري أيضاً فيما... لو كان المتعذر مشكوك الجزئية غايته أن يكون دائراً بين ما هو مقطوع البقاء ومشكوك الارتفاع وهو بحكم القسم المذكور ان لم يكن منه فلاحظ.

(٤) لكن عدم الجريان في الصورة الأولى مبني على عدم جريان الأصل المثبت. أما بناء على جريانه - كما هو مفروض الكلام هنا، فلا فرق بين جميع أقسام استصحاب الكلي في الجريان.

فالفرق المذكور في كلام المصنف تَبَيَّنَ - لوتم - ليس بفارق.

(٥) كما في استصحاب السواد مع العلم بارتفاع بعض مراتبه على ما سبق

ثم اعلم: أنه نسب إلى الفاضلين عليهما السلام التمسك بالاستصحاب في هذه المسألة، في مسألة الأقطع.

نسبة التمسك
بالاستصحاب
في هذه المسألة
إلى الفاضلين

والمذكور في المعبر والمنتهى الاستدلال على وجوب غسل ما بقي من اليد المقطوعة مما دون المرفق: أن غسل (١) الجميع بتقدير وجود ذلك البعض واجب، فإذا زال البعض لم يسقط الآخر، انتهى.

وهذا الاستدلال يحتمل أن يراد منه مفاد قاعدة (الميسور لا يسقط بالمعسور)، ولذا أبدله في الذكرى بنفس القاعدة.

المناقشة في
هذه النسبة

ويحتمل أن يراد منه الاستصحاب، بأن يراد هذا الموجود بتقدير وجود المفقود في زمان سابق واجب، فإذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقي، والأصل عدمه (٢)، أو لم يسقط بحكم الاستصحاب (٣).

الكلام فيه.

(١) في محل نصب بقوله: «الاستدلال على...» على نزع الخافض.

(٢) كأنه إشارة إلى قاعدة الاشتغال، بدعوى: أن الشك في المقام لما كان في سقوط - مع أنه لا وجه لعد قاعدة الاشتغال وجهها للاستصحاب - التكليف بالباقي فالأصل عدمه وبقاء شغل الذمة.

وفيه: أن سقوط التكليف به ضمناً تبعاً لسقوط التكليف بالمقام قطعي، والشك إنما هو في حدوث تكليف استقلالي به والأصل البراءة. مع أن الشك في السقوط ناش من احتمال دخل المتعذر لا من الشك في الامتثال كي تجري قاعدة الاشتغال. نعم قد يكون مقتضي للاشتغال بالطهارة وجوب غسل الباقي من العضو لان المقام من موارد الشك في المحصل.

(٣) والظاهر حينئذ رجوعه للتوجيه الأول من التوجيهات الثلاثة المتقدمة

ويحتمل أن يراد به التمسك بعموم ما دلّ على وجوب كل من الأجزاء من غير مخصص له بصورة التمكّن من الجميع، لكنه ضعيف احتمالاً (١) ومحمّلاً (٢).

من المصنف .

- (١) لبعده عن ظاهر العبارة المتقدمة، لظهورها في ان عدم الاعتناء باحتمال ارتفاع التكليف لانه شك في السقوط، لا لمنافاته لعموم دليل التكليف.
- (٢) لعدم إطلاق يقتضي وجوب كل جزء بنفسه غير مرتبط ببقية الاجزاء، إذ ليس هنا إلا ما دل على وجوب الوضوء، وهو ظاهر في الارتباط بين اجزائه. ولا اقل من عدم ظهوره في إطلاق وجوب كل منها. فلاحظ.

الأمر الثاني عشر

أنه لا فرق في احتمال خلاف الحالة السابقة بين أن يكون مساوياً
لاحتمال بقاءه، أو راجحاً عليه بأمانة غير معتبرة.
ويدل عليه وجوه:

جـريان
الاستصحاب
حتى مع الظن
بالخلاف والدليل
عليه من وجوه:

الأول: الإجماع القطعي على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب
الأخبار (١).

الوجه الأول

الثاني: أن المراد بالشك في الروايات معناه اللغوي، وهو خلاف
اليقين، كما في الصحاح. ولا خلاف فيه ظاهراً.

الوجه الثاني

ودعوى: انصراف المطلق في الروايات إلى معناه الأخص، وهو

(١) لكنه ليس مهماً بعد قرب كونه مستنداً إلى فهمه من الأخبار، فلا يكون
دليلاً آخر غيرها.

إلا أن يدعى كشفه عن قرينة مقتضية لحملها على ذلك وإن كانت جملة
في أنفسها أو ظاهرة في خلافه. فلاحظ.

الاحتمال المساوي، لا شاهد لها، بل يشهد بخلافها - مضافاً إلى تعارف إطلاق الشك في الأخبار على المعنى الأعم (١) - موارد من الأخبار: منها: مقابلة الشك باليقين في جميع الأخبار (٢).

ومنها: قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الأولى: «فإن حرك إلى جنبه شيء وهو لا يعلم به»، فإن ظاهره فرض السؤال فيما كان معه أمانة النوم.

ومنها: قوله عليه السلام: «لا، حتى يستيقن»، حيث جعل غاية وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم ومجئ أمر بين عنه.

ومنها: قوله عليه السلام: «ولكن تنقضه بيقين آخر»، فإن الظاهر سوقه في مقام بيان حصر ناقض اليقين في اليقين.

ومنها: قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الثانية: «فلعله شيء أوقع عليك، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»، فإن كلمة (لعل) ظاهرة في مجرد الاحتمال، خصوصاً مع وروده في مقام إبداء ذلك كما في المقام، فيكون الحكم متفرعاً عليه.

ومنها: تفریع قوله عليه السلام: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» على قوله عليه السلام:

(١) كما لعله ظاهر روايات قاعدة الفراغ والتجاوز. بل لعله ظاهر روايات الشك في ركعات الصلاة بقرنية جعل الظن في بعضها من صور الشك المفروض. فلاحظها.

(٢) إذ ظاهره انحصار الأمر بهما وعدم وجود حالة ثالثة، وإلا كان المناسب التعرض لحكمها.

«اليقين لا يدخله الشك» (١).

الوجه الثالث

الثالث: أن الظن الغير المعبر إن علم بعدم اعتباره بالدليل (٢)، فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع (٣)، وأن كل ما يترتب شرعاً على

(١) فإنه ظاهر في أن الصوم للرؤية مقتضى عدم الاعتناء بالشك بعد اليقين، ولو كان المراد بالشك خصوص تساوي الطرفين لم يصح التفرغ، لا مكان الاعتماد على الظن في الصوم والافطار أو على الأصل في ظرفه دون الرؤية مع عدم منافاته لإلغاء الشك عملاً كما لعله ظاهر.

ثم إنه يمكن تقريب ما ذكره المصنف رحمته بأنه لا اشكال في شمول الحكم للوهم الذي يكون انتفاض الحالة السابقة معه مرجوحاً، ولا وجه له إلا عموم الشك لغير اليقين وعدم اختصاصه بتساوي الطرفين.

اللهم إلا أن يدعى أن ثبوت الحكم في الوهم بعد ثبوته في الشك بالمعنى الاخص إنما هو للأولوية القطعية، لا لدخوله في مفاد الأدلة. لكنه لا يخلو عن إشكال. فلاحظ.

(٢) كالقياس.

(٣) يعني: أنه لو فرض اختصاص أخبار الاستصحاب بالشك بالمعنى الاخص المقابل للظن، فادلة عدم اعتبار الظن المذكور تقتضي اجراء أحكام الشك شرعاً، لأنها راجعة إلى إلغائه وتنزيل وجوده منزلة عدمه فهو بمنزلة الشك شرعاً في ترتيب أحكامه عليه ومنها عدم نقض اليقين به.

وإن شئت قلت: أدلة عدم اعتبار الظن المذكور تكون حاکمة على أخبار الاستصحاب ومنزلة له منزلة الشك، كما تكون أدلة اعتبار الظن حاکمة عليها ومنزلة له منزلة اليقين في نقض اليقين السابق به.

وفيه: أن أدلة عدم اعتبار الظن المذكور إنما تقتضي الغاء عملاً بمعنى عدم كونه حجة، لا إلغاه شرعاً مطلقاً بمعنى عدم ترتيب أحكام الظن عليه وأن وجوده

تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده. وإن كان مما شك في اعتباره، فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه، إلى نقض اليقين بالشك (١)، فتأمل جداً.

كعدمه.

كيف وهي لا تتضمن نفي عنوان الظن عنه تنزيلاً، ولذا لا إشكال ظاهراً في ترتب أحكام الظن الأخرى عليه. مع أن إلغاءه وتنزيله منزلة العدم لا يقتضي تنزيله منزلة الشك بالمعنى الخاص، ليرتب عليه أحكامه الشرعية، ومنها عدم ناقضيته لليقين.

ومنه يظهر أنه لا وجه لدعوى حكومة أدلة عدم اعتبار الظن المذكور على أدلة الاستصحاب، لعدم دخل أحدهما بالآخر أصلاً.

ولا وجه لقياسه بحكومة أدلة اعتبار الامارات على أدلة الاستصحاب، إذ بناء على ظهور أدلة اعتبارها في تنزيلها منزلة اليقين يتعين ترتيب أحكامه ومنها ناقضيته لليقين. وإن كان المبنى المذكور لا يخلو عن اشكال على ما يأتي الكلام فيه في محله.

(١) كأنه من جهة انه إذا كان عدم التعبد الواقعي بالظن موجباً لكونه بمنزلة الشك - كما سبق منه - فمع فرض الشك فيه يحتمل كون الظن بمنزلة الشك، وحيث أن النقض به يتوقف على عدم إلغائه واقعاً مع الشك فيه يكون النقض به مستنداً إلى الشك المذكور، لا إلى العلم بعدم الإلغاء، فيدخل في عموم عدم جواز نقض اليقين بالشك.

وفيه - مع ابتناؤه على ما عرفت فساد - أن الشك في دليل الاستصحاب يراد به الشك بالواقع، لا ما يعم الشك بالحجية، غايته أنه مع الشك في الحجية يحتمل كون الظن بمنزلة الشك بالواقع - بناءً على ما سبق منه تتبعاً - الذي هو ليس بناقض شرعاً، فيمتنع التمسك بعموم عدم جواز نقض اليقين بالشك، لأنه نظير التمسك

هذا كله على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب التعبد المستنبط من الأخبار.

وأما على تقدير اعتباره من باب الظن الحاصل من تحقق المستصحاب في السابق، فظاهر كلماتهم أنه لا يقدح فيه أيضاً وجود الأمانة الغير المعبرة (١)، فيكون العبرة فيه عندهم بالظن النوعي وإن كان الظن الشخصي على خلافه، ولذا تمسكوا به في مقامات غير محصورة على الوجه الكلي، من غير التفات إلى وجود الأمارات الغير المعبرة في خصوصيات الموارد.

واعلم: أن الشهيد عليه السلام في الذكرى - بعد ما ذكر مسألة الشك في تقدم

بالعام في الشبهة المصدقية من طرف العام الذي لا اشكال في امتناعه.

ثم إنه ليس المراد بناقضية الظن غير المعبر البناء لاجله على انتفاض الحالة السابقة إذ يكفي في بطلانه عدم ثبوت الدليل على حجته أو ثبوت الدليل على عدمها بلا حاجة إلى الوجوه المذكورة في كلام المصنف عليه السلام أو غيرها. بل

المراد البناء لاجله على عدم التمسك باليقين السابق في حالة الظن، والرجوع إلى مقتضى الأصل الأولى، فإن الرجوع في الحال اللاحق إلى مقتضى اليقين السابق لما كان على خلاف الأصل ومحتاجاً إلى تعبد شرعي، فمع فرض قصور أدلة الاستصحاب عن شمول الظن يتعين البناء على عدم الرجوع حينه إلى مقتضى اليقين السابق، بل يرجع فيه إلى مقتضى الأصول الأخر المقتضية للعمل تارة على طبق الحالة السابقة وأخرى على خلافها على اختلاف الموارد. فلاحظ.

(١) لكن سبق منه في الأمر الرابع من الامور التي ذكرها في مقدمة الاستصحاب نقل بعض الكلمات الظاهرة في خلاف ذلك.

الحدث على الطهارة - قال:

كلام الشهيد
في الذكرى

تنبيه: قولنا: «اليقين لا يرفعه الشك»، لا نعني به اجتماع اليقين والشك في زمان واحد، لامتناع ذلك، ضرورة أن الشك في أحد النقيضين يرفع يقين الآخر، بل المعنى به: أن اليقين الذي كان في الزمن الأول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني، لأصالة بقاء ما كان على ما كان، فيؤول إلى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد، فيرجح الظن عليه، كما هو مطرد في العبادات (١) وغيرها، انتهى.

توجيه
كلام الشهيد

ومراده من الشك معناه اللغوي، وهو مجرد الاحتمال المنافي لليقين، فلا ينافي ثبوت الظن الحاصل من أصالة بقاء ما كان، فلا يرد ما اورد عليه: من أن الظن كاليقين في عدم الاجتماع مع الشك.

ما يرد على
هذا التوجيه

نعم، يرد على ما ذكرنا من التوجيه: أن الشهيد في مقام دفع ما يتوهم من التناقض المتوهم في قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك»، ولا ريب أن الشك الذي حكم بأنه لا يرفع اليقين، ليس المراد منه الاحتمال الموهوم، لأنه إنما يصير موهوماً بعد ملاحظة بقاء أصالة ما كان (٢)، نظير المشكوك

(١) تقدم في الأمر الرابع من الامور التي ذكرها في مقدمة الاستصحاب توجيه المراد بذلك.

(٢) لكن هذا لو تم فلا وجه لوروده في المقام، لانه لم يتقدم من الشهيد ولا من المصنف دعوى كون الاحتمال موهوماً حتى يتوجه الإشكال المذكور، وإنما تقدم في توجيه كلام الشهيد أن مراده من الشك معناه اللغوي، لا خصوص تساوي الطرفين.

اللهم إلا أن يقال: إنما احتج إلى دعوى ذلك لاجل توهم توقف رفع التنافي

الذي يراد إلحاقه بالغالب، فإنه يصير مظنوناً بعد ملاحظة الغلبة. وعلى تقدير إرادة الاحتمال الموهوم - كما ذكره المحقق [خ.ل.] الخوانساري - فلا يندفع به توهم اجتماع الوهم واليقين المستفاد (١) من عدم رفع الأول للثاني (٢). وإرادة اليقين السابق والشك اللاحق (٣) يغني عن إرادة خصوص الوهم من الشك (٤).

به وأن الذي يجتمع مع الظن هو خصوص الوهم لا الشك بالمعنى الاخص، فهو راجع إلى دعوى كون الاحتمال في المقام موهوماً، فيتوجه الإشكال عليه بأنه ليس موهوماً بحسب ذاته في ظرف وجوده، وإنما صار موهوماً بلحاظ الاستصحاب وإبقاء ما كان.

نعم يرد على ما ذكره المصنف رحمته أن هذا إنما يمنع من إرادة الوهم من الشك في قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك» لكون الملحوظ هو الشك في نفسه حال حدوثه، لا من قول الشهيد رحمته: «فيؤول إلى اجتماع الظن والشك» فإن الشهيد إنما ذكر ذلك بعد فرض جريان أصالة بقاء ما كان، ومن الظاهر أنه بعد فرض جريانها ينقلب الشك وهماً - بناءً على أنها تفيد الظن، كما هو مبنى كلام المصنف رحمته هنا - فكلام الشهيد رحمته ليس من تنمة توجيه قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك» بل هو أمر آخر ذكره بعد توجيه كلامهم بأن المراد إبقاء حكم اليقين. وعليه ينحصر دفع اشكال امتناع اجتماع الظن والشك بما ذكره الخونساري من ان المراد من الشك الوهم. فلاحظ.

(١) نعت لقوله: «اجتماع» في قوله: «توهم اجتماع الوهم...».

(٢) يعني: في قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك».

(٣) كما تقدم في كلام الشهيد رحمته في مقام توجيه كلامهم.

(٤) يعني: فلا فائدة في ذكر الخونساري لذلك. لكن عرفت أن الخونساري في

مقام توجيه قول الشهيد: «فيؤول إلى اجتماع الظن...» لا في مقام توجيه وقولهم:

وكيف كان، فما ذكره المورد- من اشتراك الظن واليقين في عدم الاجتماع مع الشك مطلقاً- في محله (١).

المراد من قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك»

فالأولى أن يقال: إن قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك» لا دلالة فيه على اجتماعهما في زمان واحد، إلا من حيث الحكم في تلك القضية بعدم الرفع (٢). ولا ريب أن هذا ليس إخباراً عن الواقع، لأنه كذب، وليس حكماً شرعياً بإبقاء نفس اليقين أيضاً، لأنه غير معقول (٣)، وإنما هو حكم شرعي بعدم رفع آثار اليقين السابق بالشك اللاحق (٤)، سواء كان احتمالاً متساوياً أو مرجوحاً (٥).

«اليقين لا يرفعه الشك».

(١) لم يتضح الوجه في ورود ذلك على الشهيد عليه السلام بعد ما سبق.

اللهم إلا أن يريد انه تام في نفسه لا وارد على الشهيد عليه السلام.

(٢) فإن الحكم بعدم ارتفاع إحدى الحالتين بالأخرى ظاهر في اجتماعهما.

(٣) لانه من الامور الوجدانية التكوينية فلا يمكن الحكم بها شرعاً.

(٤) وإلى هذا يرجع كلام الشهيد عليه السلام في توجيه قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك».

(٥) يعني: فلا موجب لحملة على الوهم. لكن عرفت أن الحمل المذكور إنما

هو لقول الشهيد عليه السلام: «فيؤول الأمر إلى اجتماع الظن...» لا لقولهم: «اليقين لا يرفعه الشك».

ثم إنه تقدم من المصنف عليه السلام في الأمر الرابع من مقدمة الاستصحاب التعرض

لكلام الشهيد المذكور هنا، وحمله على ما قد ينافي حمله له هنا، كما قد يظهر بالتأمل

فيما ذكرناه هناك.

المحتويات

المقام الثاني: في الاستصحاب

- ٧..... الاستصحاب لغة واصطلاحاً
- ٩..... تعريف صاحب القوانين والمناقشة فيه
- ٩..... توجيه تعريف القوانين
- ١٠..... عدم تمامية التوجيه المذكور
- ١٠..... تعريف شارح المختصر
- ١١..... تعريف صاحب الوافية
- الكلام في أمور:
- ١٣..... الأمر الأول: هل الاستصحاب أصل عملي أو أمانة ظنية؟
- ١٤..... المختار كونه من الأصول العملية
- ١٦..... الأمر الثاني: الوجه في عدّ الاستصحاب من الأدلة العقلية
- ١٨..... الأمر الثالث: هل الاستصحاب مسألة أصولية أو فقهية؟
- ١٨..... بناءً على كونه حكماً عقلياً فهو مسألة أصولية
- ١٩..... بناءً على كونه من الأصول العملية ففي كونه من المسائل الأصولية غموض
- ٢٠..... الإشكال في كون الاستصحاب من المسائل الفرعية
- ٢٢..... كلام السيد بحر العلوم رحمته فيما يرتبط بالمقام
- ٢٣..... المناقشة فيما أفاده السيد بحر العلوم رحمته

- ٢٣..... الاستصحاب الجاري في الشبهة الموضوعية .
- ٢٥..... الأمر الرابع: مناط الاستصحاب بناءً على كونه من باب التعبد .
- ٢٥..... ليس المناط الظن الشخصي بناءً على كونه من باب الظن .
- ٢٦..... كلام الشيخ البهائي عليه السلام في أن المناط الظن الشخصي .
- ٢٦..... ظاهر شارح الدروس ارتضاؤه ذلك .
- ٢٧..... استظهار ذلك من كلام الشهيد عليه السلام في الذكرى .
- ٢٩..... الأمر الخامس: تقوم الاستصحاب بأمرين: اليقين بالحدوث، والشك في البقاء .
- ٣٠..... الاستصحاب الفهقرى .
- ٣٠..... المعتبر هو الشك الفعلي .
- ٣٣..... الأمر السادس: تقسيم الاستصحاب من وجوه: .
- ٣٤..... تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب .
- ٣٤..... المستصحب إما وجودي وإما عدمي .
- ٣٤..... كلام شريف العلماء عليه السلام في خروج العدميات من محل النزاع .
- ٣٥..... المناقشة فيما أفاده شريف العلماء عليه السلام .
- ٣٥..... قيام السيرة على التمسك بالأصول الوجودية والعدمية في باب الألفاظ .
- ٣٦..... كلام الوحيد البهبهائي عليه السلام في ذلك .
- ٣٦..... ما يظهر منه الاختصاص بالوجوديات ومناقشته .
- ٣٩..... التبع يشهد بعدم خروج العدميات عن محل النزاع .
- ٣٩..... ظاهر جماعة خروج بعض العدميات عن محل النزاع .
- ٤٠..... المستصحب إما حكم شرعي وإما من الأمور الخارجية .
- ٤١..... وقوع الخلاف في كليهما .
- ٤١..... للحكم الشرعي إطلاقان: إطلاق الحكم الكلي وإطلاق ما يعم الحكم الجزئي .
- ٤١..... إنكار الأخباريين جريان الاستصحاب في الحكم بالإطلاق الأول .
- ٤٢..... تقسيم المحقق الخوانساري عليه السلام الاستصحاب في الحكم بالإطلاق الثاني .
- ٤٣..... الأقوى في حجية الاستصحاب من حيث هذا التقسيم .

٤٦٥	المحتويات
٤٤	المستصحب إما حكم تكليفي وإما حكم وضعي
٤٤	القول بالتفصيل بين التكليفي وغيره
٤٦	تقسيم الاستصحاب باعتبار دليل المستصحب
٤٦	دليل المستصحب إما الإجماع وإما غيره
٤٦	المستصحب إما يثبت بالدليل العقلي وإما بالدليل الشرعي
٤٧	الإشكال في الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلي
٥٢	عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية والشرعية المستندة إليها
٥٤	استصحاب حال العقل لا يستند إلى القضية العقلية
٥٦	دليل المستصحب قد يدلّ على الاستمرار وقد لا يدلّ
٦١	دليل الاستصحاب باعتبار الشك المأخوذ فيه
٦١	منشأ الشك إما اشتباه الأمر الخارجي وإما اشتباه الحكم الشرعي
٦١	دخول القسمين في محل النزاع
٦٢	المحكي عن الأخباريين اختصاص النزاع بالشبهة الحكمية
٦٢	كلام المحدث الاسترآبادي <small>رحمته الله</small> في الفوائد المدنية
٦٣	كلامه <small>رحمته الله</small> في الفوائد المكية
	الشك في البقاء قد يكون مع تساوي الطرفين وقد يكون مع رجحان البقاء أو
٦٣	الارتفاع
٦٤	محل الخلاف في هذه الصور
٦٥	الشك إما في المقتضي وإما في الرافع
٦٦	أقسام الشك من جهة الرافع
٦٦	محل الخلاف من هذه الأقسام
٦٨	الأقوال في حجية الاستصحاب
٧٠	أقوى الأقوال
٧٠	مختار المصنف والمحقق <small>رحمتهما الله</small> حجية الاستصحاب عند الشك في الرافع دون المقتضي
٧٠	كلام المحقق <small>رحمته الله</small> في المعارج

الاستدلال على المختار بوجه:

- ٧٢..... الأول: ظهور كلام جماعة في الاتفاق عليه .
- ٧٣..... الثاني: الاستقراء
- ٧٤..... الثالث: السنة: صحيحة زرارة الأولى.....
- ٧٥..... تقرير الاستدلال
- ٧٥..... معنى الرواية.....
- ٧٦..... كون اللام في (اليقين) للجنس
- ٧٨..... صحيحة زرارة الثانية
- ٨٠..... فقه الحديث ومورد الاستدلال.....
- ٨٦..... صحيحة زرارة الثالثة
- ٨٦..... التأمل في الاستدلال بهذه الصحيحة
- ٨٧..... المراد من (اليقين) في هذه الصحيحة
- ٨٨..... المراد من (البناء على اليقين) في الأخبار.....
- ٩٢..... الاستدلال بموثقة إسحاق ابن عمار والإشكال فيه
- ٩٤..... الاستدلال برواية الخصال ورواية أخرى
- ٩٤..... المناقشة في الاستدلال بهاتين الروايتين
- ٩٧..... إمكان دفع المناقشة المذكورة
- ٩٨..... مكاتبة علي بن محمد القاساني.....
- ٩٨..... تقريب الاستدلال
- تأييد المختار بالأخبار الخاصة:
- ٩٩..... رواية عبد الله بن سنان.....
- ١٠٠..... موثقة عمار
- ١٠٢..... معنى الموثقة إما الاستصحاب أو قاعدة الطهارة
- ١٠٦..... عدم إمكان إرادة القاعدة والاستصحاب معاً من الموثقة
- ١٠٦..... كلام صاحب الفصول في جواز إرادة كليهما منها.....

المحتويات ٤٦٧

١٠٧..... المناقشة فيما أفاده صاحب الفصول

١١٠..... الظاهر إرادة القاعدة

١١١..... الروايتان الثالثة والرابعة

١١٣..... اختصاص الأخبار بالشك في الرفع

١١٣..... تأمل المحقق الخوانساري رحمته في الاستدلال بالأخبار على الحجية مطلقاً

١١٦..... المراد من (نقض اليقين)

حجة القول الأول

الاستدلال على الحجية مطلقاً بوجوه:

١٢٢..... الوجه الأول والمناقشة فيه

١٢٣..... الوجه الثاني

١٢٤..... المناقشة في الوجه الثاني

١٢٧..... الوجه الثالث

١٢٨..... المناقشة في الوجه الثالث

١٢٨..... دعوى أن وجود الشيء سابقاً يقتضي الظن ببقائه والجواب عنها

١٣٠..... كلام السيد الصدر رحمته في المقام

١٣١..... المناقشة فيما أفاده السيد الصدر رحمته

١٣٢..... كلام صاحب القوانين في المقام

١٣٥..... المناقشة فيما أفاده صاحب القوانين

١٣٨..... الوجه الرابع

١٣٩..... المناقشة في الوجه الرابع

١٤٠..... كلام الشيخ الطوسي رحمته في العدة

حجة القول الثاني

الاستدلال على عدم الحجية مطلقاً بوجوه:

١٤٢..... الوجه الأول: دعوى أن الاستصحاب إثبات للحكم من غير دليل

١٤٢..... المناقشة في ذلك

- الوجه الثاني: لزوم القطع بالبقاء بناءً على حجية الاستصحاب ١٤٥
- المناقشة فيه ١٤٦
- الوجه الثالث: لزوم التناقض بناءً على الحجية ١٤٦
- المناقشة فيه ١٤٦
- الوجه الرابع: استلزام القول بالحجية ترجيح بينة النافي ١٤٧
- المناقشة في ذلك ١٤٨

حجة القول الثالث

- القول بالتفصيل بين العدمي والوجودي ١٥٠
- عدم استقامة هذا القول بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظن ١٥١
- معنى عدم اعتبار الاستصحاب في الوجودي ١٥٤
- ما يمكن أن ينتج به لهذا القول ١٥٦
- المناقشة في الاحتجاج المذكور ١٥٧

حجة القول الرابع

- حجة القول بالتفصيل بين الأمور الخارجية والحكم الشرعي مطلقاً ١٦٠
- المناقشة في الحجة المذكورة ١٦٠

حجة القول الخامس

- التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره ١٦٦
- كلام المحدث الاسترآبادي رحمته الله في الاستدلال على هذا القول ١٦٦
- المناقشة فيما أفاده المحدث الاسترآبادي رحمته الله ١٦٨

حجة القول السادس

- التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره والجواب عنه ١٧٤

حجة القول السابع

- تفصيل الفاضل التوني رحمته الله بين الحكم التكليفي والوضعي ١٧٤
- كلام الفاضل التوني رحمته الله ١٧٥
- المناقشة فيما أفاده الفاضل التوني رحمته الله ١٨٠

المحتويات ٤٦٩

الكلام في الأحكام الوضعية ١٨٢

هل الحكم الوضعي حكم مستقل مجعول، أو لا؟ ١٨٢

كلام السيد الكاظمي عليه السلام ١٨٣

مناقشة كلام السيد الكاظمي عليه السلام ١٨٤

الكلام في الصحة والفساد ١٨٩

رجوع إلى كلام الفاضل التوني عليه السلام وما أورد عليه وجوابه ١٩٢

التعليق على ما ذكره الفاضل التوني عليه السلام ١٩٩

شبهة أخرى في منع جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية ٢١٣

الجواب عن هذه الشبهة ٢١٧

حجة القول الثامن

التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره ونسبته إلى الغزالي ٢٢١

ظاهر كلام الغزالي إنكار الاستصحاب مطلقاً ٢٢١

منشأ نسبة هذا التفصيل إلى الغزالي ٢٢٢

كلام الغزالي ٢٢٣

نسبة شارح المختصر القول بحجية الاستصحاب مطلقاً إلى الغزالي ٢٢٦

كلام السيد الصدر عليه السلام في الجمع بين قولي الغزالي ٢٢٦

المناقشة فيما أفاده السيد الصدر عليه السلام ٢٢٧

حجة القول التاسع

التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرافع ٢٣٢

ما استدل به في المعارج على هذا القول ٢٣٢

المناقشة في الدليل المذكور ٢٣٣

الأولى في الاستدلال على هذا القول ٢٣٣

مبنى نسبة هذا القول إلى المحقق عليه السلام ٢٣٤

المناقشة في المبنى المذكور ٢٣٥

توجيه نسبة هذا القول إلى المحقق عليه السلام ٢٣٧

حجة القول العاشر

- ٢٤٠..... التفصيل بين الشك في وجود الغاية وعدمه .
٢٤٠..... ما استدل به المحقق السبزواري قده على هذا القول .
٢٤٢..... المناقشة فيما أفاده المحقق السبزواري قده .

حجة القول الحادي عشر

- ٢٤٨..... التفصيل المتقدم مع زيادة الشك في مصداق الغاية .
٢٤٨..... استدلال المحقق الخوانساري قده على هذا القول .
٢٥٦..... كلام آخر للمحقق الخوانساري قده .
٢٦٠..... المناقشة فيما أفاده المحقق الخوانساري قده .
٢٦٨..... توجيه ما ذكره المحقق الخوانساري قده في الحكم التخييري .
٢٦٨..... توجيه المحقق القمي قده .
٢٦٨..... المناقشة في توجيه المحقق القمي قده .
٢٧١..... ما أورده السيد الصدر قده على المحقق الخوانساري قده .
٢٧٢..... المناقشة في الإيراد .
٢٧٣..... رجوع إلى كلام المحقق الخوانساري قده .
٢٨٣..... أقوى الأقوال القول التاسع وبعده المشهور .
ينبغي التنبيه على أمور:

- ٢٨٥..... التنبيه الأول: أقسام استصحاب الكلي .
٢٨٥..... جواز استصحاب الكلي والفرد في القسم الأول .
٢٨٦..... جواز استصحاب الكلي في القسم الثاني دون الفرد .
٢٨٨..... توهم عدم جريان استصحاب الكلي في هذا القسم ودفعه .
٢٨٩..... ظاهر المحقق القمي قده عدم جريان الاستصحاب الكلي .
٢٩٠..... المناقشة فيما أفاده المحقق القمي قده .
٢٩١..... القسم الثالث من استصحاب الكلي وفيه قسمان .
٢٩٢..... هل يجري الاستصحاب في القسمين أو لا يجري في كليهما أو فيه تفصيل؟

المحتويات	٤٧١
مختار المصنف هو التفصيل	٢٩٤
العبرة في جريان الاستصحاب	٢٩٦
كلام الفاضل التوني <small>رحمته</small> تأييداً لبعض ما ذكرنا وبعض مناقشاته	٢٩٧
المناقش فيما مثل به الفاضل التوني <small>رحمته</small> لما نحن فيه	٣٠٢
التنبيه الثاني: الكلام في جريان الاستصحاب في الزمان والزمانيات	٣٠٥
أقسام استصحاب الزمان والزمانيات ثلاثة:	
استصحاب نفس الزمان	٣٠٦
استصحاب الأمور التدريجية غير القارة	٣١٠
استصحاب الأمور المقيدة بالزمان	٣١٥
ما ذكره الفاضل النراقي <small>رحمته</small> : من معارضة استصحاب عدم الأمر الوجودي المتيقن سابقاً مع استصحاب وجوده	٣١٦
كلام الفاضل النراقي <small>رحمته</small>	٣١٦
المناقشة فيما أفاده الفاضل النراقي <small>رحمته</small>	٣١٩
الزمان قد يؤخذ قيداً وقد يؤخذ ظرفاً	٣١٩
مناقشة ثانية فيما أفاده النراقي <small>رحمته</small>	٣٢٢
مناقشة ثالثة فيما أفاده <small>رحمته</small>	٣٢٥
التنبيه الثالث: عدم جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية	٣٢٧
عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي أيضاً	٣٢٩
هل يجري الاستصحاب في موضوع الحكم العقلي؟	٣٣١
ما يظهر مما ذكرنا	٣٣٢
التنبيه الرابع: الكلام في الاستصحاب التعليقي	٣٣٩
توضيح هذا الاستصحاب	٣٣٩
كلام صاحب المناهل في عدم جريان الاستصحاب التعليقي	٣٤٠
المناقشة فيما أفاده صاحب المناهل	٣٤٠
بعض المناقشات في الاستصحاب التعليقي ودفعها	٣٤٢

- ٣٤٤..... مختار المصنف رحمته في المسألة
- ٣٤٦..... التنبيه الخامس: الكلام في استصحاب أحكام الشرائع السابقة.
- ٣٤٦..... ما ذكره صاحب الفصول في وجه المنع عن هذا الاستصحاب
- ٣٤٧..... المناقشة فيما أفاده صاحب الفصول
- ٣٥٠..... وجه آخر للمنع ودفعه.
- ٣٥٢..... ما ذكره المحقق القمي رحمته في وجه المنع
- ٣٥٢..... الجواب عما ذكره المحقق القمي رحمته.
- ٣٥٣..... الثمرات الست لهذه المسألة ومناقشتها
- ٣٦٣..... التنبيه السادس: عدم ترتب الآثار غير الشرعية على الاستصحاب والدليل عليه.
- ٣٦٦..... المراد من نفي الأصول المثبتة
- ٣٦٧..... عدم ترتب الآثار واللوازم غير الشرعية مطلقاً
- ٣٧٠..... ما استدل به صاحب الفصول على عدم حجية الأصل المثبت
- ٣٧٠..... المناقشة فيما أفاده صاحب الفصول
- ٣٧٢..... وجوب الالتزام بالأصول المثبتة بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الظن
- ٣٧٤..... فروغ خمسة تمسكوا فيها بالأصول المثبتة
- ٣٨١..... عدم عمل الأصحاب بكل أصل مثبت
- ٣٨٢..... حجية الأصل المثبت مع خفاء الوسطة
- ٣٨٣..... نماذج من خفاء الوسطة
- ٣٨٦..... التنبيه السابع: الكلام في جريان أصالة تأخر الحادث
- ٣٨٧..... صور تأخر الحادث
- ٣٨٨..... إذا لوحظ تأخر الحادث بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان
- ٣٩١..... إذا لوحظ تأخر الحادث بالقياس إلى حادث آخر وجهل تاريخها
- ٣٩٣..... لو كان أحدهما معلوم التاريخ
- ٣٩٤..... قولان آخران في هذه الصورة.
- ٣٩٩..... صحة الاستصحاب الفقهري بناءً على الأصل المثبت

المحتويات	٤٧٣
الاتفاق على هذا الاستصحاب في الأصول اللفظية	٤٠٠
التنبيه الثامن: هل يجري استصحاب صحة العبادة عند الشك في طروء مفسد؟	٤٠١
مختار المصنف التفصيل	٤٠٣
التمسك باستصحاب حرمة القطع ومناقشته	٤٠٥
التنبيه التاسع: الكلام في جريان الاستصحاب في الأمور الاعتقادية	٤٠٧
لو شك في نسخ أصل الشريعة	٤١٠
تمسك بعض أهل الكتاب باستصحاب شرعه	٤١٢
بعض الأجوبة عن استصحاب الكتابي ومناقشتها	٤١٢
الجواب عن استصحاب الكتابي بوجوه آخر	٤٢١
كلام الإمام الرضا <small>عليه السلام</small> في جواب الجائليق	٤٢٨
التنبيه العاشر: الكلام في دوران الأمر بين التمسك بالعام أو استصحاب حكم المخصص	٤٣٠
الدليل الدال على الحكم في الزمان السابق على ثلاثة أنحاء	٤٣٠
هل يجري استصحاب حكم المخصص مع العموم الأزمامي أم لا؟	٤٣١
إذا كان العموم الأزمامي استمرارياً	٤٣٢
المخالفة لما ذكرنا في موضعين:	
الأول: ما ذكره المحقق الثاني <small>عليه السلام</small> في مسألة خيار الغبن وما يرد عليه	٤٣٤
الثاني: ما ذكره السيد بحر العلوم <small>عليه السلام</small>	٤٣٦
المناقشة فيما أفاده بحر العلوم <small>عليه السلام</small>	٤٣٨
توجيه كلام بحر العلوم <small>عليه السلام</small>	٤٤١
التنبيه الحادي عشر: لو تعذر بعض المأمور به فهل يستصحب وجوب الباقي؟	٤٤٤
الإشكال في هذا الاستصحاب	٤٤٤
توجيه الاستصحاب بوجوه ثلاثة	٤٤٤
ثمرة هذه التوجيهات	٤٤٧
الصحيح من هذه التوجيهات	٤٤٨

عدم الفرق بناءً على جريان الاستصحاب بين تعذر الجزء بعد تنجز التكليف

أوقبله ٤٤٩.

تخيل ودفع ٤٥٠.

نسبة التمسك بالاستصحاب في هذه المسألة إلى الفاضلين ٤٥٢.

المناقشة في هذه النسبة ٤٥٢.

التنبيه الثاني عشر: جريان الاستصحاب حتى مع الظن بالخلاف والدليل عليه من

وجوه ثلاثة ٤٥٤.

كلام الشهيد رحمته في الذكرى ٤٥٩.

توجيه كلام الشهيد رحمته ٤٥٩.

ما يرد على هذا التوجيه ٤٥٩.

المراد من قولهم: «اليقين لا يرفعه الشك» ٤٦١.

المحتويات ٤٦٣.