

دروس في  
فقه الكفاية

تأليف

الأستاذ العلامة الشيخ المحمدي البامياي

الجزء السادس

مكتورات



بيروت - لبنان



دروس في الكفاية

دُرُوسٌ

فِي الْكُفَايَةِ

تأليف

الأستاذ العلامة الشيخ المحمدي البامياي

الجزء السادس

مَشُورَات



شركة دار المنصفين لإحياء التراث

حقوق الطبع محفوظة لـ

تحریر: الطوائف والنصوص

مصطفى الشيخ عبد الحميد آل مرهون

محمد أحمد الشيخ محمد صالح

الطبعة الأولى

١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م

بسمه تعالى

نتقدم بالشكر الجزيل لصندوق الحقوق الشرعية  
بالقطيف المتمثل بسماحة العلامة الشيخ جعفر آل ربح  
على دعمه المتواصل لشركة دار المصطفى عَلَيْهِ السَّلَامُ لإحياء التراث.  
مصطفى آل مرهون

يطلب من:

لبنان - بيروت - جادة السيد هادي - مفرق الرويس - بناية اللؤلؤة ط ١ -

هاتف: ٠٠٩٦١١٥٤٠٦٧٢

سوريا - دمشق - ص.ب: ٧٣٣ - السيلة زينب - محمول: ٠٠٩٦٣٩٤٤٣٥٦٥٨٤

مؤسسة المصطفى: إيران - قم - خ سمية - ١٦ متري عباس آباد بلاك ٢٤

تلفاكس: ٧٧٣٨٨٥٥ - ٠٠٩٨٢٥١

البريد الإلكتروني: E-mail: mnmnmn3@hotmail.com

مكتوبات



شركة دار المصطفى لإحياء التراث

## خاتمة: في شرائط الأصول<sup>(١)</sup>

أما الاحتياط فلا يعتبر في حسنه شيء أصلاً؛ بل يحسن على كل حال؛.....

### شرائط الأصول العملية

(١) وهي: الاحتياط والبراءة بقسميها وأصالة التخيير.

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان أمرين:

أحدهما: أن المصنف لم يتعرض في الخاتمة إلا ما يعتبر في الاحتياط والبراءة، مع إن الأصول العملية هي أربعة، وقد أهمل المصنف ما يعتبر في التخيير والاستصحاب. ولعل الوجه في ذلك هو: أن التخيير متحد مع البراءة حكماً، فيعرف ما يعتبر فيه مما يعتبر فيها.

وأما الاستصحاب: فلأن البحث عنه وعمما يعتبر فيه يأتي في باب الاستصحاب.

وثانيهما: إن شرائط الأصول على قسمين:

قسم منها شرط لأصل الجريان، وقسم آخر شرط للعمل بها.

والأول كالفحص عن الأدلة الاجتهادية بالنسبة إلى جريان البراءة العقلية، فلا تجري قبل الفحص؛ إذ موضوعها هو عدم البيان لا يتحقق بدون الفحص عنها.

والثاني كالفحص عن الدليل الاجتهادي بالنسبة إلى البراءة الشرعية؛ لأن موضوعها

هو الشك ثابت قبل الفحص، فليس شرطاً لجرياتها؛ لأنها تجري قبله ولكن العمل بها يتوقف على الفحص، فالفحص شرط للعمل بالبراءة الشرعية لا لأصل جريانها.

### أصل الاحتياط وشروط جريانه

لا شك في حسن الاحتياط لكونه مجاهدة في طريق درك الحق والعمل به، والعقل

حاكم بحسنه، ولا يشترط شيء سوى أمرين:

الأول: عدم كونه مستلزماً لاختلال النظام فإن حفظه واجب.

الثاني: عدم مخالفته لاحتياط آخر.

ولذا قال المصنف: «فلا يعتبر في حسنه شيء أصلاً؛ بل يحسن على كل حال».

إلا<sup>(١)</sup> إذا كان موجباً لاختلال النظام.

ولا تفاوت فيه<sup>(٢)</sup> بين المعاملات والعبادات مطلقاً، ولو<sup>(٣)</sup> كان موجباً للتكرار فيها.

أي: سواء أقامت حجة غير علمية على خلافه أم لا، وسواء كان احتمال الحكم الواقعي قوياً أم ضعيفاً، وسواء كان قبل الفحص أم بعده؛ وسواء كان الاحتياط حقيقياً أم إضافياً كالأخذ بأحد القولين أو الأقوال في المسائل الفرعية.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) هذا استثناء عن حسن الاحتياط.

وغيره: أنه لا يعتبر في حسن الاحتياط شيء إلا عدم كونه موجباً لاختلال النظام، فالاحتياط الذي ينجر إلى ذلك لا حسن فيه.

وظاهر كلام الشيخ هنا عدم اعتبار شيء في حسنه حتى عدم اختلال النظام. وكيف كان؛ فقوله: «إلا إذا» ظاهر في كون الاختلال رافعاً لحسن الاحتياط لا لنفس الاحتياط المحرز للواقع، لظهور السلب في القضايا السالبة في رجوعه إلى المحمول لا الموضوع، فالاحتياط المخل بالنظام محرز للواقع، لكنه ليس بحسن لإخلاله بالنظام. وإن كان المحتمل رجوع الاستثناء إلى الموضوع بأن يقال: إن حقيقة الاحتياط هي إحراز الواقع عملاً مع عدم مزاحمة جهة مقبحة له عقلاً، ومع وجود المزاحم ينتفي موضوع الاحتياط، فتكون السالبة بانتفاء الموضوع.

لكن هذا الاحتمال ضعيف جداً؛ لأن حقيقة الاحتياط هي الإحاطة بالواقع وحسنه أو قبحة أحياناً لعارض خارج عن هويته، وظهور قوله: «إلا إذا كان موجباً لاختلال النظام» في هذا الاحتمال ورجوع السلب إلى المحمول مما لا مجال لإنكاره؛ لأن معناه: إلا إذا كان الاحتياط موجباً لاختلال النظام، فالاختلال الرافع لحسنه مترتب على وجود الاحتياط، لا رافع لحقيقته، فإن الحسن والقبح من المحمولات المترتبة على وجود شيء. (٢) أي: حسن الاحتياط، وهذا إشارة إلى الخلاف في حسنه في العبادات كما نسب إلى جمع من الفقهاء تبعاً للمتكلمين، بزعم: أن الاحتياط فيها مخل بقصد الوجه المعبر في العبادة، وعلى هذا بنوا بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد مع التمكّن منهما.

(٣) كلمة «لو» وصلية، وبيان لوجه الإطلاق، وإشارة إلى خلاف آخر وهو: أن الاحتياط بحسن إن لم يكن مستلزماً لتكرار العبادة، وإلا فلا حسن فيها؛ لما سيشير إليه، وتقدم أيضاً في مباحث القطع.

وتوهم<sup>(١)</sup>: كون التكرار عبثاً ولعباً بأمر المولى وهو ينافي قصد الامتثال المعتبر في العبادة فاسد<sup>(١)</sup>؛ لوضوح: أن التكرار ربما يكون بداع صحيح عقلائي<sup>(٣)</sup>، مع أنه لو

وقد نسب إنكار حسن الاحتياط المستلزم لتكرار العبادة إلى صاحب الحدائق، وضمير «فيها» راجع على العبادات.

(١) هذا أحد الوجوه التي نوقش بها في حسن الاحتياط المستلزم لتكرار العبادة، ومحصله: أن التكرار عبث لا يترتب عليه غرض عقلائي، ولعب بأمر المولى، وهو ينافي قصد القربة أي: امتثال أمره المعتبر في العبادة.

وعليه: فمع التكرار لا يحصل ما هو قوام العبادة من قصد القربة، وهذا الوجه يوجب امتناع الاحتياط في العبادات، وضمير «هو» راجع على التكرار.

(٢) خبر «وتوهم» ودفع له بوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «لوضوح»، «وحاصله: أن التكرار ليس لازماً مساوياً للعبثية المنافية لقصد الامتثال؛ لإمكان نشوئه عن غرض عقلائي، كما إذا كان التكرار موجباً لتعوده على العبادة أو دافعاً لضرر عدوٍ عن نفسه إذا استحميا العدو من الإضرار به ما دام مصلياً، أو كان الفحص والسؤال للذل والمهانة، أو غير ذلك من الأغراض العقلانية الموجبة لتكرار العبادة المخرجة له عن العبثية المنافية لقصد الامتثال المعتبر في العبادة»<sup>(١)</sup>. وبالجملة: فالعبثية لا تصلح لأن تكون مانعة عن حسن الاحتياط المستلزم لتكرار العبادة؛ لكونها أخص من المدعى كما لا يخفى.

ثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «مع أنه لو لم يكن». ومحصله: أن مناط القربة المعتبرة في العبادة هو إتيان الفعل بداعي أمر المولى؛ بحيث لا يكون له داع سواه، فلو أتى بهذا الداعي فقد أدى وظيفته وإن لم يكن التكرار ناشئاً من غرض عقلائي وكان لعباً في كيفية الامتثال؛ لكنه لا ينافي قصد الإطاعة، حيث إن حقيقتها كما عرفت هي الانبعاث إلى الفعل عن بعث المولى، وتحركه عن تحريكه، والمفروض تحققها.

(٣) يمكن أن يريد منكر حسن الاحتياط المستلزم للتكرار عبثية هذا الاحتياط بنظر العقل مع التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي، وأن الاحتياط ليس امتثالاً عقلاً، والغرض العقلائي من التكرار لا يسوغه ولا يدرجه تحت عنوان الإطاعة أصلاً. وعليه: فلا يندفع الإشكال بوجود الغرض العقلائي من التكرار كما يقول به من يلتزم بترتب مراتب الإطاعة وطوليتها كما لا يخفى.

لم يكن بهذا الداعي<sup>(١)</sup>، وكان<sup>(٢)</sup> أصل إتيانه بداعي أمر مولاه بلا داع له سواء لما ينافي قصد الامتثال وإن كان لاعباً في كيفية امتثاله فافهم.

(١) أي: داع صحيح عقلائي، وضمير «أنه» راجع على التكرار أو للشأن. لا يخفى: أن الترتيب الطبيعي يقتضي تقديم هذا الجواب على الأول؛ بأن يقال: «فاسد أولاً: بعدم منافاة التكرار لقصد الامتثال، وثانياً: بإمكان نشوء التكرار من غرض عقلائي على تقدير منافاته له».

(٢) أي: ولكن «كان أصل إتيانه بداعي أمر مولاه بلا داع سواء»؛ بأن كان داعيه إلى الصلاة أمر الشارع ولكن داعيه إلى التكرار مجرد العبث، كما لو كان داعي الأمور في إتيانه بالكتاب أمر المولى - فيما لو أمر بإحضار كتاب الشرائع مثلاً - لكنه أتى بعشرة كتب فيما بينها كتاب الشرائع، فإنه يكون ممثلاً وإن كان لاعباً في طريق الامتثال، فإنه لو كان قصده من أصل العمل أمر المولى «لما ينافي» التكرار «قصد الامتثال وإن كان لاعباً في كيفية امتثاله»، فإن أصل الامتثال شيء وطريق الامتثال شيء آخر، فالزمان المعين كأول الظهر، والمكان المعين؛ ككون الإتيان في المسجد، والكيفية المعينة ككونها بجماعة أو في لباس خاص أو نحو ذلك كلها من طرائق الامتثال، وليست من أصل الامتثال، وكذلك المرة والتكرار فما طريقان للامتثال وليسا نفس الامتثال، وضميراً «مولاه، له» راجعان على المكلف المفهوم من الكلام، وضمير «إتيانه» راجع على الفعل المستفاد من العبارة.

وقوله: «لما ينافي» جواب «لو» يعني: لو كان أصل الإتيان بداعي أمر المولى لم يكن التكرار غير الناشئ عن غرض عقلائي منافياً بقصد الامتثال وقادحاً في حسن الاحتياط المستلزم للتكرار؛ إذ اللعب إنما هو في كيفية الإطاعة لا في نفسها؛ إذ المفروض: كون الإتيان بالمحتملات ناشئاً من أمر المولى.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى صحة هذا الجواب، فإنه لا يلزم اللعب في كيفية الامتثال أيضاً، حيث إن كل عمل ناشئ عن داعي الأمر المحتمل، ومن المعلوم: أن انبعاث العمل عن الأمر المحتمل انقياد وهو حسن عقلاً، فكيف ينطبق عليه عنوان اللعب الذي هو داع شيطاني وهو مضاد لعنوان الانقياد الذي هو داع رحماني؟ ومنه يظهر: عدم اللعب في الجمع بين المحتملات أيضاً، بداهة: أن الجمع أيضاً يكون ناشئاً عن داع إلهي، وهو إطاعة أمره.

ولعل قوله: «فافهم»: إشارة إلى الإشكال في أصل حسن الاحتياط، فإن العرف لا



بل يحسن<sup>(١)</sup> أيضاً فيما قامت الحجة<sup>(٢)</sup> على البراءة عن التكليف؛ لئلا<sup>(٣)</sup> يقع فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته من المفسدة وفوت المصلحة.

يرون حسن من يأتي بأوامر المولى على نحو الاحتياط - مطلقاً -  
 ألا ترى أن المولى لو أمر بدق مسمار في الحائط فدق العبد في كل مكان من الحائط مسماراً؛ كان له حق العقاب؟ لا من جهة كونه تصرفاً غير جائز، لغرض: كون الحائط والمسمار مباحين؛ بل من جهة أنه لعب وعبث، وكذلك لو أمر بالذهاب إلى دار زيد فذهب إلى عشر دور احتياطاً مع التمكن من تحصيل الواقع بلا تكلف وخرج وهكذا. ولعل السر: أن الامتثال عبارة عن إطاعة المولى في أوامره بقدره، فكما أن النقصان خلاف الأمر كذلك الزيادة، فلو أمر ولده بالإتيان بإناء فلم يعرف الولد الإناء المراد ولم يسأل مع إمكانه، ثم أتى بكل إناء في البيت، كان للأب عقابه عرفاً لعمله.  
 أو إشارة إلى منع التكرار في العبادة، وأنه لعب في ذات العبادة لا في كيفية الامتثال؛ إذ فرق بين الزمان والمكان مما هو خارج عن حقيقة العبادة، وبين التعدد مما هو نفس العبادة.

(١) عطف على «بل يحسن على كل حال»، يعني: كما أن الاحتياط يحسن في موارد عدم قيام الحجة على نفي التكليف كالتشبهات البدوية الوجوبية أو التحريمية الناشئة عن فقد الدليل على التكليف، كذلك يحسن في موارد قيام الحجة على عدم التكليف، كنهوض أمارة معتبرة على جواز شرب التتن، أو عدم وجوب السورة في الصلاة مع العلم بعدم مانعيتها.

(٢) أي: الحجة غير العلمية، بقرينة قوله «قدس سره»: «فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته»، فإن فرض الثبوت واحتماله إنما يكون في الحجة غير العلمية. مضافاً إلى: أنه لا معنى للاحتياط مع العلم بالواقع.

وبالجملة: المقصود حسن الاحتياط في موارد قيام الأمارة غير العلمية على عدم التكليف.

(٣) تعليل لحسن الاحتياط في موارد قيام الحجة على عدم التكليف، وحاصله: أن موضوع الاحتياط - وهو احتمال ثبوت الحكم واقعاً مع قيام الحجة غير العلمية على عدم التكليف - موجود لاحتمال خطئها كاحتمال وجود الحكم مع خلو الواقعة عن الدليل على حكمها نفياً وإثباتاً؛ إذ ملاك حسنه عقلاً وهو الانقياد في كلتا الصورتين حاصل، بداهة: احتمال ثبوت الحكم مع قيام الحجة على عدمه، فلا مانع من الاحتياط بقراءة

وأما البراءة العقلية<sup>(١)</sup>: فلا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر

السورة مثلاً في الصلاة مع قيام الدليل غير العلمي على عدم جزئيتها لها، وترك شرب التبن مع نهوض أمانة معتبرة على عدم حرمة.

والحاصل: أنه يحسن الاحتياط لئلا يقع في مفسدة مخالفة الحكم الواقعي على فرض ثبوته.

وقوله: «وفوت المصلحة» عطف على المفسدة، و«من» بيان لـ«ما»، وضميراً «مخالفته، ثبوته» راجعان على «التكليف»، يعني: لئلا يقع المكلف في المفسدة التي تكون في مخالفة التكليف على تقدير ثبوته هذا.

ولكن الشيخ «قدس سره» علل حسن الاحتياط مع قيام الحجة على عدم التكليف بقوله: «لعموم أدلة رجحان الاحتياط، غاية الأمر: عدم وجوب الاحتياط»، ولعل هذا أولى من تعليل المصنف له بقوله: «لئلا يقع»؛ لأن الاحتياط من طرق إطاعة أحكام الشارع، وأدلة حسنه ناظرة إلى كونه حافظاً للأحكام وإن كان حافظاً لملاكاتهما أيضاً؛ لكن المطلوب أولاً من الاحتياط هو الأول، حيث إن اللازم علينا مراعاة الأحكام دون ملاكاتهما، مع أن كفاية قصد جلب المصلحة أو دفع المفسدة في تحقق الانقياد إلى المولى لا تخلو من بحث.

### في اشتراط البراءة العقلية بالفحص

(١) يعني: وأما ما يعتبر في الرجوع إلى البراءة العقلية - وهي قاعدة قبح العقاب بلا بيان - فهو الفحص واليأس عن الظفر بالحجة على التكليف، لأن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إنما هو عدم البيان الذي يمكن الوصول إليه ولو بالفحص عنه، فإن مجرد فقد البيان الواصل بنفسه مع احتمال وجود البيان الذي لو تفحصنا عنه لظفرنا عليه مما لا يكفي في حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؛ بل إذا تفحصنا عنه ولم يكن هناك بيان على التكليف فعند ذلك يستقل العقل بقبح العقاب، وإن احتمل وجود بيان لا يمكن الوصول إليه أصلاً، وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «وأما البراءة العقلية فلا يجوز إجراؤها لا بعد الفحص»، فجواز إجرائها في الشبهات الحكمية دون الموضوعية - التي سيأتي البحث فيها - منوط بتحقق موضوعها أعني: عدم البيان على الحكم وإحراز عدم البيان - أعني الحجة - منوط بالفحص، وبدونه لا يحكم العقل بقبح المؤاخظة؛ إذ لا بد في حكمه به من إحراز موضوعه، ولا يحرز ذلك إلا بالفحص الموجب للوصول الحجة المنصوبة من الشارع على الحكم أو اليأس عن الوصول إليها.

بالحجة على التكليف؛ لما مرت الإشارة إليه<sup>(١)</sup> من عدم استقلال العقل بها إلا بعدهما.

وأما البراءة النقلية<sup>(٢)</sup>: فقضية إطلاق أدلتها<sup>(٣)</sup> وإن كان<sup>(٤)</sup> هو عدم اعتبار الفحص في جريانها كما هو<sup>(٥)</sup> حالها في الشبهات الموضوعية؛ .....

وعليه: فلا يستقل العقل بقبح المؤاخذة قبل الفحص؛ إذ لا يتحقق موضوع حكم العقل إلا بالفحص.

وكيف كان؛ فالعقل يقول: إن للمولى وظيفة وللعبد وظيفة أخرى، فوظيفة المولى هو بيان تكليف بنحو متعارف، ووظيفة العبد هو الفحص عن بيان المولى في مظانه، فإذا لم يجد البيان يحكم العقل بعدم العقاب على التكليف الواقعي بقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

(١) أي: مرّ ذلك في الدليل الرابع من أدلة البراءة «من عدم استقلال العقل بها» أي: بالبراءة «إلا بعدهما»، أي: بعد الفحص واليأس.

هذا تمام الكلام فيما يعتبر في الرجوع إلى البراءة العقلية، فإنها لا تجري في الشبهات الحكمية إلا بعد الفحص؛ لأن موضوعها وهو عدم الدليل على الحكم لا يحرز إلا بالفحص عنه الموجب للاطمئنان بعدمه.

(٢) وهي المستندة إلى الأدلة الشرعية.

(٣) كأحاديث الرفع والحجب والسعة وغيرها المتقدمة في أصل البراءة، حيث إن تلك الأدلة لم تقيد بالفحص، فمقتضى إطلاقها جواز إجراء البراءة ولو قبل الفحص وعدم اعتباره في جريانها في الشبهات الحكمية، كما هو حال البراءة النقلية في الشبهات الموضوعية.

وكيف كان؛ فمقتضى إطلاق أدلة البراءة الشرعية هو جواز إجرائها ولو قبل الفحص، فلا بد في رفع اليد عن هذا الإطلاق وتقيده بما بعد الفحص من دليل مقيد، ولذلك ذكر الأصحاب وجوهاً وهي: الإجماع والعقل والآيات والروايات، وستأتي الإشارة إلى هذه الوجوه في كلام المصنف فانتظر.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(٤) الأولى أن يقال: «وإن كانت هي».

(٥) أي: عدم الاعتبار، وضمائر «حالها، جريانها، أدلتها» راجعة على البراءة النقلية، وظاهر كلامه: عدم اشتراط جريان البراءة الشرعية في الشبهات الموضوعية بالفحص، وذلك لإطلاق حديث الرفع، حيث إن ما دل على اعتبار الفحص فيها إنما هو بالنسبة

إلا إنه<sup>(١)</sup> استدل على اعتباره بالإجماع وبالعقل، فإنه لا مجال لها بدونها، حيث يعلم إجمالاً بثبوت التكليف بين موارد الشبهات بحيث<sup>(٢)</sup> لو تفحص عنه لظفر به.

إلى الشبهات الحكمية، ولا مانع من بقاء إطلاقها بالنسبة إلى الموضوعية. وأما البراءة العقلية فظاهر المتن إناطتها بالفحص مطلقاً، سواء في الشبهات الحكمية والموضوعية؛ وذلك لعدم استقلال العقل بالبراءة فيهما قبل الفحص.

(١) استدراك على قوله: «وإن كان هو عدم اعتبار الفحص»، والضمير للشأن. وغرضه: أن إطلاق أدلة البراءة النقلية وإن كان مقتضياً لعدم وجوب الفحص في جريانها في الشبهات الحكمية؛ إلا إنه استدل على وجوب الفحص فيها وعدم جواز الأخذ بإطلاق أدلتها بوجوه:

الوجه الأول: هو الإجماع لاتفاق جميع العلماء من الشيعة والسنة على عدم جواز إجراء البراءة قبل الفحص عن مظان البيان؛ بل عليه ضرورة الفقه. فإنك لا تجد فقيهاً إذا سئل عن مسألة شرعية يفتي بالبراءة، من دون رجوع إلى الكتاب والسنة.

قال الشيخ «قدس سره»: «الإجماع القطعي على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل است فراغ الوسع في الأدلة». «دروس في الرسائل، ج ٤، ص ١٢٠».

الوجه الثاني: هو العقل بتقريب: أنه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف إلزامية بين موارد الشبهات؛ بحيث لو تفحص عنها في الأدلة لظفر بها، فالعقل بمقتضى العلم الإجمالي يمنع عن إجراء البراءة قبل الفحص، وقد أشار إلى الوجه الأول بقوله: «بالإجماع»، وإلى الوجه الثاني بقوله: وبالعقل، وقد مرّ تقريب الاستدلال بهما على وجوب الفحص، وضمير «لها» راجع على البراءة، وضمير «بدونه» إلى الفحص.

(٢) متعلق بـ«ثبوت».

غرضه: أن اعتبار الفحص في جواز إجراء البراءة إنما يكون في مورد ترتب ثمرة على الفحص، وهي الظفر بالحكم على فرض ثبوته واقعاً، ففي هذه الصورة لا يجوز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص، ويجوز بعده؛ لخروج الواقعة حينئذ عن أطراف المعلوم بالإجمال. وأما إذا لم يترتب أثر على الفحص وكان وجوده كعدمه في عدم الكشف عن الواقع، فلا يجوز الرجوع إلى البراءة لا قبل الفحص ولا بعده؛ بل يجب الاحتياط في الواقعة؛ لعدم خروجها عن أطراف العلم الإجمالي، فقوله: «بحيث لو تفحص عنه» تنبيه على أن الفحص المسوغ للرجوع إلى البراءة إنما هو فيما إذا ترتبت الثمرة المزبورة

ولا يخفى<sup>(١)</sup>: أن الإجماع هاهنا<sup>(٢)</sup> غير حاصل<sup>(٣)</sup>، ونقله لوهنه<sup>(٤)</sup> بلا طائل، فإن تحصيله<sup>(٥)</sup> في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل صعب<sup>(٦)</sup> لو لم يكن<sup>(٧)</sup> عادةً

عليه، وإلا فلا فائدة في الفحص؛ لبقاء الشك الموجب للاحتياط وعدم ارتفاعه بالفحص.

(١) غرضه: ردّ الوجهين المزبورين - وهما الإجماع والعقل - أما الإجماع: فبأن المحصل منه على وجه يكشف عن رأي المعصوم غير حاصل؛ إذ ليس المقام من المسائل الشرعية المحضة التي لا يتطرق إليها العقل، فلا يجوز الاتكال على الإجماع الذي يحتمل استناد المجمعين كلهم أو جلهم فيه إلى حكم العقل. والمنقول منه لا حجية فيه ولو مع فرض حجية المحصل منه الذي لا سبيل إلى تحصيله في المسائل التي للعقل إليها سبيل.

(٢) أي: في مسألة وجوب الفحص في إجراء البراءة النقلية في الشبهات الحكيمة.  
(٣) فإن كثيراً من الفقهاء لم يذكروا هذه المسألة حتى يحصل الإجماع من أقوالهم.  
(٤) أي: نقل الإجماع لوهن هذا النقل «بلا طائل»، يعني بلا فائدة، فلا يمكن الاعتماد على الإجماع المنقول في هذه المسألة.

(٥) تعليل لقوله: «غير حاصل»، فإن تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل صعب، وذلك لاحتمال استناد المجمعين إلى دليل العقل لا إلى الدليل الشرعي حتى يكشف إجماعهم عن قول المعصوم، أو دليل معتبر، فكشف الإجماع عن دليل معتبر صعب.

(٦) خبر «فإن تحصيله»، ووجه صعوبة تحصيل الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم ما عرفته من عدم كون المسألة من المسائل الشرعية المحضة.

(٧) يعني: لو لم يكن تحصيل الإجماع الكاشف عادةً بمستحيل؛ إذ لا طريق إلى استكشافه بعد قوة احتمال كون مستند المجمعين جلهم بل كلهم هو حكم العقل بتنجز العلم الإجمالي المزبور.

هذا تمام الكلام في الإشكال على الإجماع.

وأما الإشكال على العقل: فبأن الكلام هنا في الشبهة البدوية دون المقرونة بالعلم الإجمالي، ففرض العلم الإجمالي هنا أجنبي عما نحن فيه؛ وذلك إما لانحلاله بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال بالعلم التفصيلي اللاحق، وإما لعدم تنجزه لعدم الابتلاء ببعض الأطراف ولو لغفلة المجتهد حين الاستنباط لحكم المسألة عن موارد الشبهات التي يكون

بمستحيل؛ لقوة<sup>(١)</sup> احتمال أن يكون المستند للجل لولا الكل هو ما ذكر من حكم العقل<sup>(٢)</sup>. وأن<sup>(٣)</sup> الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز<sup>(٤)</sup>؛ إما<sup>(٥)</sup> لانحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، أو لعدم<sup>(٦)</sup> الابتلاء إلا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد من<sup>(٧)</sup> موارد الشبهات ولو<sup>(٨)</sup> لعدم الالتفات إليها.

بينها علم إجمالي بالتكليف؛ إذ وجوب الفحص مختص بصورة وجود العلم الإجمالي المنجز ولا يجري في الشبهات البدوية، فهذا الدليل أخص من المدعى.

(١) تعليل لصعوبة تحصيل الإجماع أو استحالته، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «إذ ليس المقام من المسائل...» الخ.

(٢) الناشئ عن العلم الإجمالي المذكور.

(٣) عطف على «أن الإجماع»، وإشارة إلى الجواب عن الوجه الثاني وهو الدليل العقلي، وقد عرفت توضيح الجواب بقولنا: «وأما العقل: فبأن الكلام»، كما عرفت جواب الوجه الأول وهو الإجماع بقولنا: «وأما الإجماع فبأن المحصل منه...» الخ.

(٤) إذ لو كان هناك علم إجمالي منجز كان أجنبياً عن الشبهات البدوية التي هي محل البحث، واندرج في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

(٥) غرضه: أن عدم العلم الإجمالي الموجب لتنجز الحكم يستند إلى أحد وجهين، وهما انحلاله بالعلم التفصيلي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، وعدم الابتلاء إلا بالشبهات التي لا يعلم بالتكليف بينها؛ ولو كان عدم الابتلاء لأجل الغفلة وعدم الالتفات إلى تلك الشبهات، كما إذا استنبط المجتهد حكم شرب التتن مثلاً، فإنه حين استنباط حكم هذه المسألة كان غافلاً عن سائر الشبهات، فهي لأجل الغفلة خارجة عن مورد ابتلائه من حيث الاستنباط، ولذا لا يكون العلم الإجمالي بالتكليف بينها منجزاً.

(٦) عطف على «الانحلال»، وهو إشارة إلى ثاني وجهي عدم تنجز العلم الإجمالي، كما أن قوله: «إما لانحلال العلم» إشارة على أول وجهي عدم تنجزه.

(٧) بيان لـ «ما» الموصول وضمير «بينها» راجع على «ما» الموصول باعتبار معناه وهو موارد الشبهات، يعني: أو لعدم الابتلاء إلا بموارد الشبهات التي لا يكون بينها علم بالتكليف.

(٨) كلمة «لو» وصلية متعلقة بعدم الابتلاء، يعني: ولو كان عدم الابتلاء لأجل عدم الالتفات إلى سائر موارد الشبهات، وضمير «إليها» راجع على موارد الشبهات.

فالأولى<sup>(١)</sup> الاستدلال للوجوب بما دل من الآيات<sup>(٢)</sup> والأخبار على وجوب التفقه والتعلم<sup>(٣)</sup> والمؤاخذة<sup>(٤)</sup> على ترك التعلم في مقام الاعتذار عن العمل بعدم العلم بقوله<sup>(٥)</sup> تعالى<sup>(٦)</sup> كما في .....

ولا يخفى: أن الشيخ «قدس سره» تعرض لهذا الدليل العقلي أيضاً بقوله: «الخامس: حصول العلم الإجمالي لكل أحد قبل الأخذ في استعمال المسائل بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة، ومعه لا يصح التمسك بأصل البراءة؛ لما تقدم من أن مجراه الشك في أصل التكليف لا في المكلف به مع العلم بالتكليف». «دروس في الرسائل، ج ٤، ص ١٢٥».

وصريح كلامه: كون المقام من الشك في المكلف به لا في التكليف، ولذا لا تجري فيه البراءة، وقد عرفت أن بحثنا في الشبهات البدوية دون المقرونة بالعلم الإجمالي. وهناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(١) هذا هو الوجه الثالث الذي استدل به على وجوب الفحص.

(٢) أي: مثل آية السؤال أو النفر الذي هو في معنى الفحص.

(٣) كالنبوي «طلب العلم فريضة على كل مسلم ألا إن الله يحب بغاة العلم»<sup>(١)</sup>.

وقوله «عليه السلام»: «أيها الناس: اعلّموا أن كمال الدين طلب العلم والعمل به، ألا وإن طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال...»<sup>(٢)</sup>. الحديث وغيرهما.

(٤) عطف على «وجوب التفقه».

تقريب الاستدلال بما دل على وجوب التعلم والمؤاخذة على تركه: أنه لو كان إجراء البراءة قبل الفحص جائزاً، وكانت المؤاخذة على خصوص الواجبات والمحرمات المعلومة لم يكن وجه لوجوب التعلم واستحقاق المؤاخذة على تركه؛ إذ المفروض: وجود المعذر وهو البراءة، ومقتضى إطلاق أدلة البراءة لما قبل الفحص وبعده واختصاص ما دل على وجوب التعلم والمؤاخذة بما قبل الفحص تقييد إطلاق الأول بالثاني؛ لكونه أخص من الأول كسائر المطلقات والمقيّدات.

(٥) متعلق بـ«المؤاخذة» التي هي نوع من التوبيخ، و«على ترك» و«في مقام» متعلقان بالمؤاخذة أيضاً، و«عن عدم» و«بعدم العلم» متعلقان باعتذار.

(٦) ﴿فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ﴾. الأنعام: ١٤٩.

(١) المحاسن ١: ٢٢٥ / ١٤٦، الكافي ١: ٣٠ / ١، الوسائل ٢٧٠: ٢٥ / ٣٣١١٥

(٢) الكافي ١: ٣٠ / ٤، الوسائل ٢٧: ٢٤ / ٣٣١١١.

الخبر<sup>(١)</sup>: «هل تعلمت؟»، فيقيد بها<sup>(٢)</sup> أخبار البراءة لقوة ظهورها في أن المؤاخذة

(١) وهو ما ورد في تفسير هذه الآية من «أن الله تعالى يقول للعبد يوم القيامة: عبدي، أكنت عالماً؟ هل علمت، فإن قال: نعم قال له: فهلا عملت بما علمت؟ وإن لا، قال: لا، قيل له: هلا تعلمت حتى تعمل؟»<sup>(١)</sup>.

(٢) أي: بالآيات والأخبار الدالة على وجوب التفقه والمؤاخذة على تركه إطلاق أخبار البراءة؛ لما مر آنفاً من شمولها لما قبل الفحص وبعده.

وغرضه «قدس سره»: التنبيه على أن النسبة بين تلك الآيات والأخبار وبين أدلة البراءة هي نسبة المقيد إلى المطلق، فيقيد بها إطلاق أدلة البراءة، لا أن النسبة بينهما هي التباين كما قد يتوهم، بتقريب: أن مورد أخبار البراءة عدم العلم بالتكليف لا تفصيلاً ولا إجمالاً، ومورد الآيات وأخبار وجوب التعلم والمؤاخذة على تركه ترك العلم فيما علم وجوبه مثلاً ولو إجمالاً، فتكون واردة في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، وأجنبية عن الشبهات البدوية التي هي مورد أصالة البراءة، فلا موجب لتقييد إطلاق أدلة البراءة بها مع تباين نسبتها، فيكون هذا الوجه كالوجهين المتقدمين - وهما الإجماع والعقل - ضعيفاً وغير صالح لتقييد إطلاق البراءة بلزوم الفحص، وإناطة جواز العمل بالبراءة النقلية به.

قوله: «لقوة ظهورها» تعليل لقوله: «فالأولى الاستدلال» ودفع للتوهم المزبور، وكان الأولى تقديم «لقوة ظهورها» على قوله: «فيقيد بها»؛ لأن التقييد متفرع على إثبات ظهورها في كون الاحتجاج بترك التعلم حتى يتحد موردها مع مورد أدلة البراءة ويصح التقييد، لورودهما معاً في الشبهات البدوية وأخصيتها من أدلة البراءة.

وكيف كان؛ فقد دفع التوهم المزبور بما محصله: أن تلك الآيات والروايات ظاهرة في كون المؤاخذة والذم على ترك التعلم فيما لم يعلم، بل قوله «عليه السلام»: في تفسير قوله تعالى: ﴿فَلْيَلِّهِ الْحُجَّةَ الْبَالِغَةَ﴾: «هلا تعلمت حتى تعمل» كالصريح في كون التوبيخ على ترك التعلم، لا على ترك العمل فيما علم وجوبه حتى يكون مورده الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، دون الشبهات البدوية التي هي مورد أدلة البراءة. وأخبار المؤاخذة جلّها بل كلها في غاية الظهور في كون المؤاخذة على ترك التعلم، لا على ترك العمل بما علم حكمه، ودعوى: تواترها المعنوي قريبة جداً فلا حاجة إلى البحث عن إسنادها. فراجع الوافي بابي فرض طلب العلم وسؤال العلماء وتذاكر العلم. «منتهى الدراية، ج ٦، ص ٤٠١ - ٤٠٢».

(١) أمالي المفيد: ٢٢٧، أمالي الطوسي ٩ / ١٠، بحار الأنوار ١: ١٧٨ / ٥٨.



والاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم؛ لا<sup>(١)</sup> بترك العمل فيما علم وجوبه ولو<sup>(٢)</sup> إجمالاً، فلا مجال<sup>(٣)</sup> للتوفيق<sup>(٤)</sup> بحمل هذه الأخبار على ما إذا علم إجمالاً، فافهم<sup>(٥)</sup>.

ولا يخفى<sup>(٦)</sup>: اعتبار الفحص في التخيير العقلي .....

(١) هذا هو التوهم المزبور بقولنا: «بتقريب: أن مورد أخبار البراءة عدم العلم». (٢) كلمة «لو» وصلية متعلقة بقوله: «علم وجوبه» يعني: ولو علم وجوبه إجمالاً. (٣) هذه نتيجة ظهور الآيات والروايات في كون الذم على ترك التعلم، لا على ترك العمل بما علم حكمه، والإشارة إلى التوهم المذكور. (٤) بين إطلاق أدلة البراءة وبين الآيات والأخبار المشار إليها، بحملها على ما إذا علم إجمالاً بثبوت التكاليف بين المشتبهات، وأخبار البراءة على الشبهات البدوية، حتى تكون النسبة بينهما هي التباين، لا الإطلاق والتقييد، ولا يصح تقييد إطلاق أدلة البراءة بهما.

(٥) لعله إشارة إلى صحة الجمع بين الآيات والروايات، وبين أدلة البراءة؛ بتقييد إطلاق أدلة البراءة بهما، لاعتبار الروايات سنداً ودلالة. أو إشارة إلى توهم آخر ودفعه.

أما التوهم فهو: أنه يمكن أن يكون التويخ على ترك التعلم بالنسبة إلى العناوين الخاصة من الواجبات والمحرمات المعلومة إجمالاً. فلا يكون مورد التويخ الشبهة البدوية حتى يقيد به إطلاق أدلة البراءة ويثبت به وجوب الفحص؛ بل مورد العلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرمات.

وأما الدفع: فهو قوله: «لقوة ظهورها في أن المؤاخذة»، وحاصله: قوة ظهور تلك الروايات، بل صراحة بعضها في كون المؤاخذة على ترك التعلم لا ترك العمل فيما علم حكمه ولو إجمالاً.

أو إشارة إلى غيرهما مما يتوهم في المقام. فتحصل مما أفاده المصنف «قدس سره»: أن دليل اعتبار الفحص في جريان البراءة النقلية في الشبهات الحكمية هو تقييد إطلاق أدلتها بالآيات والأخبار الدالة على وجوب التعلم والمؤاخذة على تركه.

(٦) بعد أن فرغ عن بيان ما يعتبر في جريان الأصول الثلاثة وهي الاحتياط والبراءة العقلية والنقلية، شرع في بيان ما يعتبر في جريان أصالة التخيير في دوران الأمر بين المحذورين.

أيضاً<sup>(١)</sup> بعين ما ذكر في البراءة فلا تغفل<sup>(٢)</sup>.  
ولا بأس<sup>(٣)</sup> بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والأحكام.

وأما التبعة، فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة فيما إذا كان ترك التعلم

ومحصل ما أفاده فيه هو: أن الفحص هنا معتبر بعين الوجه الذي ذكر في لزوم الفحص في البراءة العقلية، يعني: أن الفحص كما يكون محرزاً لعدم البيان الذي هو موضوع البراءة العقلية، كذلك يكون محرزاً لموضوع أصالة التخيير وهو تساوي الاحتمالين وعدم مرجح لأحدهما على الآخر، بدهاة: أن هذا التساوي لا يحرز إلا بالفحص الموجب إما لتعيين أحد الاحتمالين، فيتعين الأخذ به؛ لحصول الموافقة القطعية حينئذ، أو لتساويهما فيتخير في الأخذ بأحدهما؛ لعدم التمكن مع عدم رجحان أحد الاحتمالين على الآخر، كعدم استقلاله في الحكم بالبراءة العقلية إلا بعد إحراز موضوعه وهو عدم البيان، بل وجوب الفحص هنا أولى من وجوبه في البراءة العقلية؛ للعلم في المقام بجنس التكليف الموجب للفحص عن نوعه بخلاف البراءة؛ إذ موضوعها وهو عدم الحجة موجودة قبل الفحص وبعده.

(١) يعني: كوجوبه في البراءة العقلية.

(٢) حتى تتوهم جواز الرجوع إلى التخيير العقلي قبل الفحص، كما توهم ذلك في البراءة العقلية ببيان: أن المراد بالبيان هناك هو الحجة الواصلة فعلاً، وإن كان ذلك التوهم هناك فاسداً ولكنه مع ذلك يفترق التخيير عن البراءة بأن حسن التكليف فيه معلوم وهو موجب للفحص، بخلاف البراءة.

### حكم العمل بالبراءة قبل الفحص

(٣) لما فرغ المصنف «قدس سره» من بيان اشتراط العمل بالبراءة بالفحص؛ أراد أن يبين ما للعمل بها قبل الفحص من استحقاق العقوبة، والحكم التكليفي والوضعي فالكلام يقع في مقامين:

الأول: في استحقاق العقوبة وعدمه.

الثاني: في الحكم الوضعي.

وقد أشار إلى المقام الأول: بقوله: «التبعة»؛ إذ المراد من التبعة هو: العقاب، وإلى المقام الثاني بقوله: «والأحكام»؛ إذ المراد من الأحكام هي: الأحكام الوضعية. والجمع إما منطقي أو باعتبار الموارد. وكيف كان:

فحاصل الكلام في المقام الأول: أنه لا إشكال في ترتب العقاب على العمل بالبراءة قبل الفحص فيما إذا انكشف أنه مخالف للواقع، وإنما الكلام في أنه على ترك التعلم مطلقاً ولو لم يؤدَّ إلى المخالفة، أو أنه على ترك التعلم المؤدي إلى المخالفة، أو أنه على مخالفة الواقع. فالأقوال فيه ثلاثة:

**الأول:** استحقاق العقاب مطلقاً، سواء صادف الواقع أم لا، فلو شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه ولم يكن حراماً واقعاً استحق العقوبة عليه، وهذا القول منسوب إلى صاحب المدارك<sup>(١)</sup> وشيخه المحقق الأردبيلي<sup>(٢)</sup> «قدس سرهما» استناداً إلى قبح تكليف الغافل، حيث إن الجاهل غالباً غافل عن الواقع حين فعل الحرام وترك الواجب، فيكون العقاب على ترك التعلم، وعليه: فوجوب التعلم نفسي يترتب على مخالفته العقوبة.

**الثاني:** استحقاقه على ترك التعلم المؤدي إلى المخالفة، فلا يستحق العقوبة في المثال المذكور، وذهب إليه الشيخ الأنصاري «قدس سره».

**الثالث:** استحقاق العقاب على مخالفة الواقع ولكن عند ترك التعلم والحفص، وذهب إليه المشهور، والمصنف «قدس سره» تبع المشهور، والتزم باستحقاق العقوبة على مخالفة الواقع التي أدى إليها ترك التعلم والفحص لا على نفس ترك التعلم، فإذا شرب العصير العنبي بدون الفحص عن حكمه وكان حلالاً واقعاً لا يستحق العقاب والمؤاخظة لعدم مخالفة حكم إلزامي واقعي، والوجه فيه: أن مخالفة الواقع وإن فرض وقوعها حال الغفلة عن الواقع؛ لكنها لما كانت مستندة إلى تقصيره في ترك الفحص والتعلم تنتهي إلى الاختيار، ولا يقبح العقاب على ما ينتهي إلى الاختيار. ولذا يعاقب أكثر الجهال العصاة على ارتكاب المحرمات مع غفلتهم عن احتمال حرمتها حين الارتكاب، فإن التفاتهم إجمالاً قبل الارتكاب إلى احتمال حرمتها كافٍ في صحة العقوبة مع تمكنهم من الفحص والتعلم وتركهم له اختياراً، والأخبار المتقدمة في مؤاخظة تارك التعلم أيضاً تقتضي استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع مع الشك فيه. هذا تمام الكلام في الأقوال. وأما منشأ اختلاف الأقوال فهو: أن وجوب التعلم هل هو نفسي ولو كان تهيئياً أو وجوب طريقي أو إرشادي محض.

(١) مدارك الأحكام ٢: ٣٤٤.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١١٠.

والفحص مؤدياً إليها<sup>(١)</sup>، فإنها<sup>(٢)</sup> وإن كانت مفعولة حينها وبلا اختيار، إلا أنها منتهية

«فعلى القول» بأنه وجوب نفسي استقلالي أو تهيئي: يكون العقاب على نفس ترك الفحص والتعلم؛ لأن الأمر النفسي المولوي مخالفته وعصيانه يوجب استحقاق العقاب.

«وعلى القول» بأن وجوبه وجوب نفسي طريقي: تكون مخالفته موجبة لاستحقاق العقاب أيضاً على نفس ترك التعلم والفحص، ولكن عند مخالفة الواقع. أما كون العقاب على نفس ترك التعلم والفحص: فلأنه واجب نفسي على الغرض، فمخالفته توجب استحقاق العقوبة.

وأما تقييده بـ«عند مخالفة الواقع: فلأجل أن وجوبه لأجل حفظ الواقع وطريقة التعلم والفحص إلى إدراك الواقع كوجوب الاحتياط شرعاً في بعض الشبهات البدوية كما في باب الفروج والدماء، بل الأموال، فالمطلوب بالذات هو الواقع وإنما مطلوبيته لأجل الوصول إلى الواقع وحصوله.

وكيف كان؛ فالنتيجة: أن العقاب على نفس ترك الفحص والتعلم ولكن لا مطلقاً بل فيما إذا انجر إلى مخالفة الواقع، كما هو الشأن في مخالفة كل أمر طريقي نفسي كوجوب الاحتياط في بعض الشبهات البدوية.

«وعلى القول» بأن وجوبه إرشادي محض، فلا يكون استحقاق على نفس المخالفة للأمر الإرشادي؛ لأنه لا مولوية فيه حتى يوجب ذلك؛ بل الاستحقاق على مخالفة نفس الواقع عند ترك التعلم كما ذهب إليه المشهور. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(١) أي: إلى المخالفة، وأما إذا لم يؤد ترك التعلم إلى المخالفة، كما إذا لم يكن ما ارتكبه حراماً واقعاً، فلا عقاب، كما إذا شرب التتن تاركاً للتعلم والفحص وانكشف عدم حرمة، وأما صاحب المدارك والمحقق الأردبيلي «قدس سرهما»: فقد ذهب إلى حسن مؤاخذته - كما تقدم - استناداً إلى كون وجوب التعلم نفسياً، وأن العقاب عليه لا على الواقع، للغفلة عنه، وقبح تكليف الغافل بديهي.

(٢) هذا تقريب وجه استحقاق العقوبة، وقد مرّ آنفاً بقولنا: «والوجه فيه: أن مخالفة الواقع وإن فرض وقوعها حال الغفلة عن الواقع...» الخ. وضمائر «فإنها، حينها، أنها» راجعة على «المخالفة».

إلى الاختيار<sup>(١)</sup>، وهو<sup>(٢)</sup> كافٍ في صحة العقوبة؛ بل<sup>(٣)</sup> مجرد تركهما كافٍ في صحتها وإن لم يكن<sup>(٤)</sup> مؤدياً إلى المخالفة، .....

(١) وهو ترك التعلم والفحص اختياراً حين التفاته إلى عدم خلو واقعة عن حكم، وبهذا يجاب عن قبح العقاب على الواقع المجهول مع الغفلة؛ لكونه حينئذ بلا اختيار. وحاصل الجواب: أنه وإن كان فعلاً لأجل الغفلة بدون الاختيار، لكنه متبهِ إلى الاختيار، وقوله: «وإن كانت مغفولة حينها» إشارة إلى هذا.

(٢) يعني: والانتهاه إلى الاختيار كافٍ في صحة العقوبة عقلاً.

(٣) هذا تعريض بما نسب إلى المشهور من عدم استحقاق العقوبة على نفس ترك التعلم، وإضراب عن استحقاق العقوبة على الترك المؤدي إلى المخالفة، ومحصله: ترتب استحقاقها على مجرد ترك التعلم والفحص وإن لم يؤدَّ تركهما إلى مخالفة الواقع فيما إذا احتمل أن تركهما يؤدي إلى ذلك.

لكن العقاب حينئذ لا يكون على ترك الواجب النفسي وهو التعلم، كما هو المنسوب إلى الأردبيلي وصاحب المدارك «قدس سرهما»؛ بل على التجري، حيث إنه إذا احتمل حرمة العصير العنبي أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ومع ذلك ترك التعلم لقلة المبالاة بالدين، وشرب العصير أو ترك الدعاء، فإن نفس التجري على المولى يوجب عقلاً استحقاق العقوبة وإن لم يخالف الواقع، لعدم حرمة العصير وعدم وجوب الدعاء واقعاً.

وعلى هذا: فالموجب لحسن العقوبة والمؤاخذة أمران: أحدهما: الانتهاه إلى الاختيار، والآخر: التجري، فالمصنف «قدس سره» قائل باستحقاق العقوبة على ترك التعلم مطلقاً وإن لم يؤدَّ إلى مخالفة الواقع.

وضمير «تركهما» راجع على التعلم والفحص، وضمير «صحتها» راجع على «العقوبة».

(٤) يعني: وإن لم يكن ترك التعلم والفحص مؤدياً إلى مخالفة الواقع، كما إذا شرب التبن من غير فحص عن حكمه وتبين عدم حرمة واقعه، فإن ترك التعلم حينئذ لم يؤدَّ إلى مخالفة الحرمة، إذ المفروض: عدم حرمة شربه واقعاً.

وعليه: فليس المراد بأداء ترك التعلم إلى المخالفة كون الترك مقدمة للمخالفة ولا ملازماً لها، وإلا لم ينفك الترك عنها؛ بل المراد ترتب المخالفة على الترك من باب التصادف، ولذا عبر المصنف «قدس سره» بالمؤدي، فما في بعض الكلمات من التعبير

مع احتمال<sup>(١)</sup>؛ لأجل<sup>(٢)</sup> التجري وعدم<sup>(٣)</sup> المبالاة بها.

نعم<sup>(٤)</sup>؛ يشكل في الواجب المشروط .....

عن المؤدي بالملازم مسامحة.

(١) أي: مع احتمال أداء ترك التعلم إلى المخالفة، فإن هذا الاحتمال يوجب الاحتياط بالتعلم والفحص؛ بحيث يعدّ تركهما تجريباً؛ لكونه إقداماً على مخالفة حكم إلزامي محتمل تنجزه.

(٢) تعليل لقوله: «بل مجرد تركهما كافٍ»، وقد عرفت تقريبه.

ثم إن هذا الوجه لاستحقاق العقوبة مبني على كون التجري موجباً لاستحقاق العقوبة كما اختاره المصنف في بحث التجري.

(٣) عطف على «التجري» ومفسر له، وضمير «بها» راجع على المخالفة.

فالمحصل: أن المصنف «قدس سره» اختار استحقاق تارك التعلم والفحص للعقاب مطلقاً، سواء خالف الواقع أم لا أما في صورة المخالفة فواضح؛ لتحقق المعصية. وأما في صورة عدم المخالفة فلأجل التجري، فقوله: مخالف للمشهور حيث إنهم قائلون بالاستحقاق في خصوص ما إذا أدى ترك التعلم إلى مخالفة الواقع على ما نسب إليهم في عبارة الشيخ المتقدمة.

بخلاف المصنف فإنه قائل بالاستحقاق مطلقاً؛ إما للعصيان وإما للتجري، فما في حاشية العلامة الرشتي من أنه تبع المشهور غير ظاهر، فراجع وتأمل.

(٤) غرضه: أن ما ذكر من وجوب التعلم والفحص في التكليف المطلقة المنجزة تام.

إذ لو لم يجب الفحص لزم ترك الواجب المطلق.

وأما في التكليف المشروطة بزمان كصلاة الجمعة أو زماني كالحج المشروط بالاستطاعة، فوجوب التعلم والفحص فيها مشكل؛ إذ المفروض: عدم وجوب فعلي يوجبها لإناطة التكليف المشروط بتحقق شرطه، فقبل تحققه لا تكليف حتى يوجب التعلم.

فعلية: ينحصر وجوب الفحص بالتكليف المطلقة الفعلية، ولا وجه لوجوبه في التكليف المشروطة، لا قبل حصول الشرط ولا بعده.

أما الأول: فواضح؛ لعدم حكم واقعي حينئذ حتى يجب عليه التعلم لكلا يفوت عنه الواقع فيعاقب عليه. وأما الثاني: فلأجل الغفلة عن تلك التكليف في وقتها الناشئة عن ترك التعلم قبله.

والموقت<sup>(١)</sup>، ولو<sup>(٢)</sup> أدى تركهما قبل الشرط والوقت إلى المخالفة بعدهما فضلاً<sup>(٣)</sup> عما إذا لم يؤدّ إليها، حيث<sup>(٤)</sup> لا يكون حينئذٍ<sup>(٥)</sup> تكليف فعلي أصلاً لا قبلهما، وهو واضح<sup>(٦)</sup>، ولا بعدهما وهو كذلك<sup>(٧)</sup>؛ لعدم التمكن منه<sup>(٨)</sup> بسبب الغفلة، .....

فالمحصل: أن وجوب التعلم في التكليف المطلقة ثابت، بخلاف التكليف المشروطة، فإنه محل إشكال، ولذا التجأ لدفع هذه الشبهة المحقق الأردبيلي وتلميذه صاحب المدارك «قدس سرهما» إلى الالتزام بوجوب التعلم نفسياً ليكون العقاب على تركه لا على مخالفة الواقع، والمستشكل وهو الشيخ الأنصاري «قدس سره» أورد هذا الإشكال على المشهور القائلين بكون العقاب على ترك الواقع. (١) هذا من عطف الخاص على العام؛ إذ الوقت في الموقنات أيضاً شرط على حدّ سائر الشروط.

(٢) كلمة «لو» وصلية، وغرضه: أنه بناءً على المشهور - من كون العقوبة على مخالفة الواقع - يشكل الالتزام بترتيبها على التكليف المشروطة مطلقاً حتى في صورة أداء ترك التعلم والفحص إلى مخالفة الواقع بعد الوقت وحصول الشرط؛ للغفلة كما مرّ آنفاً فضلاً عما إذا لم يؤدّ تركها إلى المخالفة. وضمير «تركهما» راجع على التعلم والفحص. وضمير «إليها» إلى المخالفة.

(٣) يعني: فضلاً عما إذا لم يؤدّ ترك التعلم والفحص إلى مخالفة الواقع مع احتمال الأداء إليها. وهذا إشارة إلى صورة التجري المتقدمة في قوله: «بل مجرد تركهما كاف في صحتها وإن لم يكن مؤدياً إلى المخالفة».

(٤) هذا تقريب الإشكال: وقد تقدم ذلك مفصلاً بقولنا: «وحاصل الإشكال». (٥) أي: حين أداء ترك التعلم والفحص إلى المخالفة بعد تحقق الشرط ودخول الوقت. (٦) أي: وعدم التكليف قبل الشرط والوقت واضح لأنهما على المشهور من شرائط التكليف، فلا تكليف قبلهما حتى يترشح منه وجوب غيري على التعلم والفحص. (٧) يعني: وعدم التكليف بعد الشرط ودخول الوقت أيضاً واضح، لعدم التمكن من الواجب في ظرفه لأجل الغفلة عنه الموجبة لقبح العقاب به.

وضميراً «قبلهما، بعدهما» راجعان على الشرط والوقت، وضمير «هو» راجع على ما يفهم من العبارة من عدم التكليف.

(٨) أي: من الواجب المشروط والموقت، وقوله: «لعدم التمكن» تعليل لعدم التكليف بعد الشرط ودخول الوقت، فإن تارك التعلم والفحص عن الواجب كالحج قبل تحقق شرطه كالأستطاعة يصير غافلاً عن ذلك الواجب في وقته، وبعد حصول شرطه يتركه

ولذا<sup>(١)</sup> التجأ المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك «قدس سرهما» إلى الالتزام بوجوب التفقه والتعلم نفسياً تهيئياً، فتكون العقوبة على ترك التعلم نفسه<sup>(٢)</sup> لا على ما أدى إليه من<sup>(٣)</sup> المخالفة، فلا إشكال حينئذ<sup>(٤)</sup> في المشروط والموقت.

ويسهل بذلك<sup>(٥)</sup> الأمر في غيرهما لو صعب على أحد، ولم تصدق .....

للغفلة عنه، ومن المعلوم: أنه في حال الغفلة يقبح تكليفه. فقوله: «لا قبلهما، ولا بعدهما» مفسران لقوله: «أصلاً».

(١) يعني: ولأجل هذا الإشكال التجأ هذان العلمان «قدس سرهما» إلى الالتزام بكون وجوب التفقه نفسياً تهيئياً لتكون العقوبة على ترك التعلم لا على مخالفة الواقع حتى يرد عليه الإشكال المذكور.

والمراد بالواجب التهيئي: ما يجب مقدمة للخطاب بواجب آخر. وبيان أوضح: الواجب التهيئي هو ما وجب تهيئاً لإيجاب عمل، في قبال الواجب الغيري، وهو الذي يجب مقدمة لوجود واجب آخر، فالأول واجب مقدمة لإيجاب شيء، والثاني واجب لوجود شيء ثبت وجوبه، ففرق واضح بين الوجوب النفسي التهيئي والوجوب الغيري المقدمي، فإن كلا منهما مبين للآخر، فلا إشكال في تباينهما مفهوماً.

نعم؛ يقع الكلام في وقوع الواجب النفسي التهيئي في الخارج لقصور أدلة وجوب التعلم عن إثباته.

ويمكن أن يكون وجوب قبول الهبة للحج من قبيل الوجوب التهيئي، حيث إن وجوبه مقدمة للخطاب بواجب آخر وهو الحج، بخلاف البذل، فإنه بنفسه يوجب الحج، وأما الهبة فبنفسها لا يجب الحج، بل بقبولها الذي هو واجب نهياً لإيجاب الحج، فتدبر.

(٢) لكون التعلم على هذا واجباً نفسياً، فتكون العقوبة على نفسه لا على مخالفة الواقع.

(٣) بيان لـ«ما» الموصول، والضمير المستتر في «أدى» راجع على «ترك التعلم» يعني: لا على مخالفة الواقع التي أدى إليها ترك التعلم.

(٤) أي: حين وجوب التعلم نفسياً، إذ بعد فرض وجوبه النفسي تصح العقوبة على ترك الواقع.

(٥) أي: بوجوب التفقه والتعلم نفسياً يندفع إشكال العقوبة على مخالفة الواقع مع الغفلة حين المخالفة.



كفاية<sup>(١)</sup> الانتهاء إلى الاختيار في استحقاق العقوبة على ما كان فعلاً مغفولاً عنه وليس بالاختيار.

توضيحه: - على ما في «منتهى الدراية، ج ٦، ص ٤١٧» - أن هذا الإشكال - الذي دفعناه في غير الواجب المشروط والموقت بأن العقل لا يقبح المؤاخذة على ترك الواقع إذا انتهى إلى الاختيار - يمكن دفعه أيضاً بما أفاده المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك «قدس سرهما» من كون وجوب التعلم نفسياً؛ إذ العقاب حينئذ: على ترك التعلم الذي هو بنفسه أمر اختياري، بخلاف المؤاخذة على نفس الواقع المغفول عنه حين المخالفة، وعدم اختياريتهما للغفلة المانعة عن صحة الخطاب الموجبة لقبح العقاب، فلو لم يكتف بعض في دفع الإشكال عن صحة العقوبة على ترك الواقع بالانتهاء إلى الاختيار، فله أن يدفع الإشكال بالالتزام بوجوب التعلم نفسياً ليكون العقاب عليه.

وبهذا الجواب يندفع الإشكال في غير الواجب المشروط والموقت أيضاً، ضرورة: أن العقاب حينئذ ليس على ترك الواقع المغفول عنه حتى يقبح ذلك لأجل الغفلة عنه؛ بل العقوبة إنما هي على ترك التعلم. وضمير «غيرهما» راجع على المشروط والموقت.

(١) فاعل «صعب» ونائب فاعل «تصدق» بناءً على كونه مجهولاً.

وأما بناءً على ما عن بعض النسخ من «يصدق» بصيغة الغائب المعلوم، ففاعل «صعب» ضمير راجع على الجواب المذكور، «كفاية» مفعول «يصدق» وفاعله ضمير مستتر فيه راجع على «أحد»، يعني: لو صعب الجواب المذكور - وهو الانتهاء إلى الاختيار - على شخص، ولم يصدق كفاية الانتهاء إلى الاختيار... الخ.

وحاصله: أنه لو استشكل بعض في حسن المؤاخذة على ترك الواقع بعدم كفاية الانتهاء إلى الاختيار في حسنهما، فلا بد أن يدفع الإشكال في غير الواجب المشروط والموقت بوجه آخر، وهو الالتزام بوجوب التعلم نفسياً ليكون العقاب على تركه، لا على ترك الواقع، وفي المشروط والموقت بهذا الوجه، أو بالالتزام بكونهما من الواجب المطلق المعلق الذي سيأتي توضيحه عند شرح كلام المصنف «قدس سره».

فالمحصل: أن إشكال العقوبة على الواقع المغفول عنه يندفع في الواجب المطلق بأحد وجهين - على سبيل منع الخلو -: إما بالانتهاء إلى الاختيار، وإما بكون العقوبة على ترك التعلم الذي هو واجب نفسي تهيئي. وفي الواجب المشروط والموقت أيضاً بأحد وجهين، وهما: الالتزام بالوجوب النفسي التهيئي للتعلم، وكون الواجب فيهما مطلقاً لا مشروطاً.

ولا يخفى: أنه لا يكاد ينحل هذا الإشكال<sup>(١)</sup> إلا بذلك<sup>(٢)</sup> أو الالتزام بكون المشروط أو الموقت مطلقاً<sup>(٣)</sup> متعلقاً<sup>(٤)</sup> لكنه<sup>(٥)</sup> قد اعتبر على نحو لا تتصف مقدماته

قوله: «على ما كان فعلاً» أي: على الواقع الذي كان فعلاً - يعني: حين المخالفة - مغفولاً عنه، ولم يكن تركه حينئذٍ بالاختيار، حيث إن الغفلة تخرج مخالفة الواقع عن حيز الاختيار، فلا تصح المؤاخذة عليه؛ لعدم كونه اختيارياً.

(١) أي: استحقاق العقوبة في الواجب المشروط والموقت، لعدم تكليف فعلي فيهما توجب مخالفته استحقاقها لا قبل الشرط ولا بعده كما تقدم تفصيله. وضمير «أنه» للشأن.

(٢) أي: بالالتزام بالوجوب النفسي التهيئي للتعلم.

وغرضه: أن هذا الإشكال لا يندفع عن الواجب المشروط والموقت إلا بأحد وجهين قد أشير إليهما:

أحدهما: وجوب التعلم نفسياً لتكون العقوبة على تركه لا على مخالفة الواقع. والآخر: كون الوجوب في الواجب المشروط والموقت مطلقاً بجعل الشرط وقتاً كان أم غيره من قيود المادة لا الهيئة، فالوجوب فعلي غير مشروط بشيء، ويترشح منه الوجوب على مقدماته كالتعلم، فترك الفحص والتعلم حينئذٍ يصحح العقوبة على ما يقع بعد ذلك غفلة من مخالفة الواقع.

والحاصل: أنه يندفع الإشكال بجعل المشروط والموقت واجباً مطلقاً بأن يكون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً، وهو المسمى بالواجب المعلق.

قوله: أو الالتزام عطف على «ذلك»، وهذا إشارة إلى الوجه الثاني الذي دفع به الإشكال، وقد مر تقريره بقولنا: «والآخر: كون الوجوب في الواجب المشروط...» الخ.

(٣) أي: غير مشروط، بمعنى: كون الشرط من قيود المادة لا الهيئة حتى يكون الوجوب مشروطاً، وعطف «الموقت» على «المشروط» من عطف الخاص على العام.

(٤) صفة لـ «مطلقاً» يعني: أن المشروط أو الموقت من قسم الواجب المطلق المعلق، وهو ما يكون الوجوب فيه حالياً والواجب استقبالياً، لا من قسم الواجب المطلق المنجز، وقد تقدم المراد بالمعلق والمنجز في بحث مقدمة الواجب.

(٥) أي: «لكن الواجب المطلق المعلق...» الخ، وهذا إشارة إلى الإشكال ودفعه. أما الإشكال فهو: أن مقتضى كون الواجب المشروط والموقت مطلقاً معلقاً هو

الوجودية<sup>(١)</sup> عقلاً بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم<sup>(٢)</sup>، فيكون الإيجاب حالياً<sup>(٣)</sup> وإن كان الواجب استقبالياً قد أخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب

وجوب إيجاد مقدماتها الوجودية قبل حصول الشرط ودخول الوقت؛ إذ المفروض: إطلاق وجوبها المقتضي لإيجاب مقدماتها، ومن المسلم عندهم: عدم وجوب تحصيل المقدمات قبل الشرط والوقت، فليكن هذا التسالم دليلاً على عدم كون الواجب المشروط مطلقاً، وأن الشرط وقتاً كان أو غيره قيداً للهيئة كما هو مقتضى القواعد العربية، فيكون شرطاً للوجوب، كما هو المشهور أيضاً، فلا وجوب قبل تحقق الشرط والوقت حتى يترشح منه وجوب على التعلم.

فالنتيجة: أن الالتزام بكون المشروط واجباً مطلقاً معلقاً حتى يجب به التعلم ويوجب تركه استحقاق العقوبة خارج عما تقتضيه القواعد العربية، فلا يندفع به الإشكال.

وأما الدفع: فمحصله: أن جعل هذا الوجوب في الواجب المطلق المعلق إنما يكون بمثابة لا يجب تحصيل مقدماته قبل الشرط والوقت إلا خصوص التعلم، ودخل سائر المقدمات إنما هو بوجودها الاتفاقي، فإن الاستطاعة مثلاً بوجودها الاتفاقي مقدمة، لا بوجودها التحصيلي كالطهارة بالنسبة على الصلاة. وعلى هذا: فيكون بين المقدمات تفاوت في ترشح الوجوب من الواجب إلى بعضها كالفحص والتعلم، وعدم ترشحه على بعضها الآخر كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، فإنه لا يجب تحصيلها.

وبالجملة: فإطلاق الوجوب لا يقتضي إيجاب جميع المقدمات؛ بل لا بد من ملاحظة نظر المولى في كيفية دخل المقدمات، فإن كان دخلها بوجودها الاتفاقي فلا يجب تحصيلها، وإلا وجب ذلك. والتعلم من هذا القبيل، فيجب قبل الشرط أو الوقت، ويعاقب على تركه.

(١) دون الوجودية، لأنها شرائط نفس الوجوب ومقدمة رتبةً عليه، فيمتنع ترشح الوجوب المتأخر عنها عليها، و«عقلاً» قيدٌ لـ«تتصف» و«بالوجوب» متعلق به أيضاً.

(٢) هذا استثناء من «مقدماته»، يعني: لا تتصف مقدماته الوجودية بالوجوب إلا التعلم.

(٣) يعني: لا يكون الشرط قيداً للهيئة حتى يكون الوجوب منوطاً به؛ بل هو قيدٌ للمادة، فالوجوب حالي والواجب استقبالي، ومن المعلوم: اقتضاء الوجوب الحالي لوجوب مقدماته.

شرطه<sup>(١)</sup>، ولا غير التعلم من مقدماته<sup>(٢)</sup> قبل شرطه أو وقته<sup>(٣)</sup>.  
 وأما<sup>(٤)</sup> لو قيل بعدم الإيجاب إلا بعد الشرط والوقت كما هو<sup>(٥)</sup> ظاهر الأدلة  
 وفتاوى المشهور، فلا<sup>(٦)</sup> محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسياً؛ لتكون  
 العقوبة - لو قيل بها<sup>(٧)</sup> - على تركه لا على ما أدى إليه .....

(١) أي: الشرط الذي يكون بوجوده الاتفاقي دخیلاً كالاستطاعة، فإنه لا يترشح  
 من الواجب وجوب غيري عليها، نعم؛ لو لم يكن دخله بهذا النحو كان مقتضى قيديته  
 للواجب وجوب تحصيله.

(٢) أي: الواجب المطلق المعلق، وضميراً «مقدماته، شرطه» راجعان إليه أيضاً.

(٣) هذا الضمير وضمير «شرطه» راجعان على الواجب الاستقبالي.

(٤) غرضه: أنه لو نوقش في الوجه الثاني - وهو كون الواجب المشروط والموقت  
 مطلقاً معلقاً حتى يجب التعلم غيرياً بعدم الوجوب إلا بعد الشرط والوقت كما هو  
 مقتضى كون الشرط قيداً لنفس الوجوب وفتاوى المشهور - حيث إنهم أفتوا بعدم  
 وجوب مقدمات الواجب المشروط والموقت قبل الشرط والوقت - فيتعين دفع إشكال  
 استحقاق العقوبة فيهما بكون وجوب التعلم نفسياً؛ لتكون المؤاخذة على تركه لا على  
 ترك الواقع.

(٥) أي: عدم الإيجاب ظاهر الأدلة المتضمنة للشرط والوقت كقوله تعالى: ﴿وَإِذَا  
 نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ﴾<sup>(١)</sup>، فإن النداء المراد به زوال يوم  
 الجمعة شرط لوجوب السعي.

(٦) جواب «وأما» وهو كالصریح في تعین دفع إشكال العقوبة في الواجب المشروط  
 والموقت بالالتزام بنفسية وجوب التعلم.

قوله: «نفسياً» يعني: لا غيرياً ترشحياً؛ لعدم إطلاق الوجوب لذي المقدمة قبل الشرط  
 والوقت حتى يترشح منه وجوب غيري على التعلم، مع أن الوجوب الغيري لا توجب  
 مخالفته استحقاق العقوبة.

(٧) أي: بعقوبة، والأولى «ليكون استحقاق العقوبة» كما عبر به قبل أسطر؛ إذ ليس  
 الكلام في العقوبة الفعلية، بل في استحقاقها.

وقوله: «لو قيل بها» إشارة إلى أحد الأقوال الثلاثة المتقدمة في استحقاق العقوبة، وهو  
 القول بكون استحقاقها على ترك التعلم نفسه في قبال القولين الآخرين، وهما:

من (١) المخالفة، ولا بأس به (٢) كما لا يخفى، ولا ينافيه (٣) ما يظهر من الأخبار من كون وجوب التعلم إنما هو لغيره (٤) لا لنفسه، حيث (٥) إن وجوبه لغيره لا يوجب

استحقاقها على ترك الواقع، وترك التعلم من حيث أدائه إلى ترك الواقع. ولعل الأولى تقديم «على تركه» بأن يقال: «لتكون العقوبة على تركه لو قيل بها»، فاستحقاقها مترتب على نفس ترك الفحص والتعلم والعمل بأصالة البراءة قبلهما، سواء صادف تركهما ترك الواقع أم لا. وضمير «تركه» راجع على التعلم. وقوله: «لا على» عطف على «تركه».

(١) بيان لـ«ما» الموصول، وضمير «إليه» راجع على الموصول، والمستتر في «أدى» راجع على «تركه».

(٢) يعني: ولا بأس بالالتزام بالوجوب النفسي للتعلم في دفع الإشكال في الواجب المشروط والموقت؛ لكون العقوبة حينئذ على الواجب النفسي.

(٣) يعني: ولا ينافي وجوب التعلم نفسياً «ما يظهر من الأخبار...» الخ. وغرضه: تأييد مذهب الأردبيلي وصاحب المدارك «قدس سرهما» من كون التعلم واجباً نفسياً، ودفع ما يتوهم من منافاته لظاهر الأخبار.

ومحصل تقريب التوهم هو: أن الالتزام بالوجوب النفسي للتعلم مناف لظاهر أدلة وجوب التعلم، حيث إن ظاهرها وجوبه للعمل، فيكون وجوبه للغير كوجوب سائر المقدمات، وليس وجوبه لنفسه، فكيف التوفيق بين هذا الظاهر والوجوب النفسي هذا؟ وملخص دفع هذا التنافي هو: أن الوجوب للغير مغاير للوجوب بالغير، فإن الواجبات النفسية كلها واجبات للغير، بمعنى: أن وجوبها نشأ من الملاكات الداعية إلى إيجابها، فالصلاة وجبت للغير وهو ملاكها كالنهي عن الفحشاء، والوجوب بالغير هو الوجوب المترشح من وجوب آخر، والأول واجب نفسي، والثاني واجب غيري كمقدمات الصلاة، وقد تقدم آنفاً: أن الواجب التهيئي هو ما وجب للتهيؤ لتشريع واجب.

وبالجملة: فالوجوب الغيري المقدمي غير الوجوب النفسي التهيئي.

(٤) أي: لغير التعلم وهو العمل في الرواية التي أشير إليها وهي قوله «عليه السلام»: «قيل له: هلاً تعلمت حتى تعمل».

(٥) هذا وجه دفع المنافاة: وقد عرفت تقريره بقولنا: «وملخص دفع الثاني...» الخ.

كونه واجباً غيرياً يترشح وجوبه من وجوب غيره، فيكون<sup>(١)</sup> مقدماً؛ بل للتهيؤ لإيجابه<sup>(٢)</sup> فافهم<sup>(٣)</sup>.

وأما الأحكام<sup>(٤)</sup>: فلا إشكال في وجوب الإعادة في صورة المخالفة؛ بل في صورة

(١) يعني: حتى يكون التعلم واجباً مقدماً؛ بأن ينشأ وجوبه عن وجوب غيره.  
(٢) أي: لإيجاب الغير، وهذا هو الوجوب النفسي التهيئي؛ لأنه كما مر سابقاً عبارة عن التهيؤ لإيجاب شيء على المكلف، وقوله: «بل للتهيؤ» عطف على «لا يوجب»، يعني: بل وجوبه للتهيؤ لإيجاب الغير.

(٣) يمكن أن يكون إشارة إلى وجوه لعل أوجهها: إباء حمل نصوص وجوب التعلم على النفسي التهيئي الذي وجه به الشيخ «قدس سره» كلام العلمين الأردبيلي وصاحب المدارك «قدس سرهما»، ضرورة: أن قولهم «عليهم السلام» في بعضها: «هلاً تعلمت حتى تعمل» كالصريح في كون التعلم مقدمة للعمل في الخارج، لا مقدمة لوجوب العمل حتى يكون وجوب التعلم نفسياً تهيئياً له لا غيرياً لوجوده كما لا يخفى. فإن كان وجوبه تهيئياً كان التعبير هكذا: «هلاً تعلمت حتى يجب أن تعمل».

وبالجملة: لا تدل نصوص وجوب التعلم على وجوبه النفسي التهيئي، فإما تدل على وجوبه الغيري، وإما على وجوبه الطريقي، ولا يترتب استحقاق العقوبة على شيء منهما. وقد مرت الإشارة إلى الإشكال في وجوبه الغيري؛ لعدم كون التعلم مقدمة وجودية للواجب بل هو مقدمة للعلم بوجوده، فليس وجوب التعلم إلا وجوباً طريقياً. فما أفاده الشيخ «قدس سره» من كون وجوبه غيرياً لا يخلو من الغموض؛ لما عرفت من: عدم كون التعلم مقدمة وجودية للواجب حتى يجب بالوجوب الغيري المقدمي، مضافاً إلى: عدم اقتضاء الإيجاب الغيري لاستحقاق العقوبة. هذا تمام الكلام في المقام الأول المعقود لبيان ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من استحقاق العقوبة.

(٤) هذا هو المقام الثاني المتكفل لحكم العمل بالبراءة قبل الفحص والتعلم، وقوله: «أما الأحكام»: عطف على «أما التبعة» المذكور بعد قوله: «ولا بأس بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والأحكام».

ولا يخفى: أن الأولى التعبير بـ«الحكم» كما عبر به الشيخ «قدس سره» بقوله: «وأما الكلام في الحكم الوضعي وهي صحة العمل الصادر من الجاهل وفساده، فيقع الكلام فيه تارة في المعاملات وأخرى في العبادات...» الخ؛ إذ المقصود هنا هو: بيان الحكم الوضعي فقط أعني: الصحة أو الفساد، وهو حكم واحد، وليس هنا حكم تكليفي

الموافقة أيضاً في العبادة<sup>(١)</sup> فيما لا تأتي منه قصد القربة<sup>(٢)</sup>؛ وذلك<sup>(٣)</sup> لعدم الإتيان

مترتب على العمل بسبب ترك الفحص غير حكمه الواقعي الثابت له مطلقاً، سواء تفحص عنه أم لم يتفحص.

وكيف كان؛ فمحصل ما أفاده في حكم العمل بالبراءة قبل الفحص والتعلم: أن المعيار في صحة العمل وفساده هو الموافقة للواقع والمخالفة له مطلقاً، سواء كان عبادة أم معاملة، غاية الأمر: أنه إن كان عبادة فقد اعتبر في صحته مضافاً إلى المطابقة للواقع نشوؤه عن قصد القربة، فمع قصدها - ولو رجاء - صح ولا يحتاج إلى الإعادة، وبدون قصدها لا يصح وتجب إعادته وإن كان مطابقاً للواقع. وإن كان معاملة فلا يعتبر في صحتها غير الموافقة له.

فالمتحصل: أن العمل العبادي يصح في صورة واحدة وهي الموافقة للواقع مع حصول قصد القربة لغفلة أو لرجاء إدراك الواقع، والبناء على تداركه مع تبيّن الخلاف، ويفسد في صورتين: إحداهما: مخالفته للواقع، والأخرى: موافقته له بدون قصد القربة، وإن كان رجوع كلتا الصورتين إلى صورة واحدة وهي المخالفة للواقع الذي هو في العبادات العمل مع القربة.

وخلاصة الكلام: أنه يظهر من عبارة المصنف: أن المعيار في الصحة والفساد في المعاملة هو موافقتها مع الواقع ومخالفتها له، فإن وافقته صحت وإن خالفته بطلت، وأن المعيار في العبادة أمران: موافقتها مع الواقع وتمشّي قصد القربة، فإن وافقت العبادة مع الواقع وتمشّي قصد القربة صحت، وإلا بأن خالفت الواقع أو وافقته ولم يتمشّي قصد القربة لتردّد العامل بالبراءة قبل الفحص وعدم جزمه بأحد الطرفين بطلت. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) يعني: كعدم الإشكال في وجوب الإعادة في صورة المخالفة للواقع في خصوص العبادة؛ لفقدان شرط صحتها وهو قصد القربة، كما إذا احتمل جزئية السورة مثلاً للصلاة، أو مانعية اللباس المشكوك لها، فإنه مع هذا الاحتمال وعدم الإتيان بالسورة رجاء وعدم البناء على الإعادة مع انكشاف الخلاف لا يتأتى منه قصد القربة للشك في صلاحية هذا العمل للمقربة. والتقيد بالعبادة لوضوح عدم اعتبار قصد القربة في التوصليات حتى يقدح عدم تمشّيه في عبادية العمل.

(٢) كمثال احتمال جزئية السورة على ما عرفت آنفاً، فيبطل العمل العبادي لاختلال شرطه وهو قصد القربة.

(٣) تعليل لعدم الإشكال في وجوب الإعادة في صورتين المخالفة للواقع والموافقة له

بالمأمور به<sup>(١)</sup> مع عدم دليل على الصحة والإجزاء، إلا<sup>(٢)</sup> في الإتمام في موضع القصر، أو الإجهار أو الإخفات في موضع الآخر، فورد في الصحيح<sup>(٣)</sup> - وقد أفتى

مع فقدان قصد القربة، وهذه العلة مشتركة بين صورتني الموافقة للواقع بدون قصد القربة والمخالفة له.

قوله «مع عدم دليل على الصحة» تعليل لصورة الإتيان بالعمل فاقداً لبعض شرائطه. وحاصله: أنه إذا أتى بالمأمور به ناقصاً صدق أنه لم يأت بالمأمور به على وجهه، فهو فاسد؛ إلا إذا دل دليل على صحته وعدم لزوم إعادته، وهذا الدليل مفقود إلا في موضعين؛ أحدهما: الإتمام في موضع القصر، والآخر الجهر أو الإخفات في موضع الآخر على التفصيل الآتي إن شاء الله تعالى.

(١) الأولى إضافة «على وجهه» إليه؛ لما مر منه في بحث التعدي والتوصلي من دخل قصد القربة في الغرض، وعدم تكفل نفس الخطاب لاعتباره في العبادة، وعليه: فالمراد بقوله: «في صورة الموافقة» هو الموافقة لذات العبادة ما عدا قصد القربة، فلا يتوهم التهافت بين صدر الكلام وذيله.

(٢) استثناء من قوله: «مع عدم دليل على الصحة».

(٣) أما الصحيح الدال على الأول فهو صحيح زرارة ومحمد بن مسلم: (قالا قلنا: لأبي جعفر «عليه السلام»: رجل صلى في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال «عليه السلام»: «إن كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد وإن لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه»<sup>(١)</sup>).

وأما الصحيح الدال على الثاني، فهو صحيح زرارة عن أبي جعفر «عليه السلام»: (في رجل جهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال «عليه السلام»: «أي: ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته وعليه الإعادة، فإن فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري، فلا شيء عليه وقد تمت صلاته»<sup>(٢)</sup>).

فإن هذين الصحيحين يدلان على صحة الصلاة التامة في موضع القصر الذي هو المأمور به، وصحة الصلاة التي أجهر فيها في موضع الإخفات، وبالعكس، ولولا هذان

(١) الفقيه ١: ٤٣٤ / ذيل ح ١٢٦٥، تهذيب الأحكام ٣/٢٢٦٠٣ / ٥٦٨، الوسائل ٨: ٥٠٦ / ١١٣٠٠.

(٢) الفقيه ١: ٣٤٣ / ١٠٠٢، تهذيب الأحكام ٢: ١٦٢ / ٦٣٥، الاستبصار ١: ٣١٣ / ١١٦٣، الوسائل ٦: ٨٦ / ٧٤١٢ - ٧٤١٣.



به المشهور<sup>(١)</sup> - صحة<sup>(٢)</sup> الصلاة وتماميتها في الموضعين مع الجهل مطلقاً، ولو كان<sup>(٣)</sup> عن تقصير موجب<sup>(٤)</sup> لاستحقاق العقوبة على ترك الصلاة المأمور بها؛ لأن<sup>(٥)</sup> ما أتى بها وإن صحت وتمت إلا إنها<sup>(٦)</sup> ليست بمأمور بها<sup>(٧)</sup>.

الصحيحان لكان مقتضى القاعدة البطلان؛ لعدم كونها مأموراً بها.

(١) غرضه: إثبات حجية الصحيحين المذكورين، وعدم كونهما من الصحاح المعرض عنها عند المشهور حتى يسقطا بسبب الإعراض عن الحجية؛ بل من المعمول بهما عندهم.

وبالجملة: فالمتقضي للحجية فيهما - وهو صحة السند - موجود، والمانع عنها - وهو إعراض المشهور، مفقود، وعليه: فلا إشكال في اعتبارهما وصحة الاعتماد عليهما. وضمير «به» راجع على «الصحيح».

(٢) فاعل «فورد»، وقوله: «وتماميتها» عطف على «صحة»، وضميرها راجع على «الصلاة».

(٣) بيان لقوله: «مطلقاً» يعني: ولو كان الجهل عن تقصير في الفحص والسؤال.

(٤) صفة لـ «تقصير» و«لاستحقاق» متعلق به.

(٥) تعليل لكون استحقاق العقوبة على طبق القاعدة، وذلك لأن ما أتى به المكلف ليس مأموراً به حتى لا يستحق العقوبة؛ إذ المأمور به هو صلاة القصر دون التمام، أو الجهر دون الإخفات، أو العكس، وترك المأمور به والإخلال به لا عن عذر يوجب استحقاق العقوبة، فينبغي أن لا يكون استحقاقها مورداً للإشكال؛ وإن كان الدليل وهو الصحيحان المتقدمان دالاً على صحتها وعدم لزوم إعادتها. وضمير «بها» راجع على الموصول المراد به الصلاة، وكذا ضمير «إنها».

(٦) يعني: إلا إن الصلاة مع صحتها بالدليل المزبور ليست بمأمور بها بأمرها الأولي؛ إذ المفروض: عدم انطباقه على المأتي به، فصحته إنما هي بالدليل الثانوي.

(٧) قال في الجواهر: «وفاقاً للأكثر كما في المدارك وغيرها؛ بل المشهور كما في الروض وغيره، بل في الرياض أن عليه الإجماع في الجملة في ظاهر بعض العبارات، بل حكى المقدس البغدادي الإجماع عليه صريحاً. وربما يؤيده معروفة استثناء هذه المسألة ومسألة الجهر والإخفات من عدم معذورية الجاهل كما يومي إليه سؤال الرسي والرضي السيد المرتضى عن وجه ذلك... وأجاب المرتضى عنه مقرأ لهما على ما يستفاد من كلامهما من كون الحكم مفروغاً عنه... تارة بأنه يجوز تغير الحكم الشرعي بسبب

## إن قلت<sup>(١)</sup>: كيف يحكم بصحتها مع عدم الأمر بها؟

الجهل وإن كان الجاهل غير معذور... وكأنه يريد أن الجاهل هنا أيضاً غير معذور بالنسبة للإثم وعدمه إن كان فعله صحيحاً للدليل». «جواهر الكلام، ج ١٤، ص ٣٤٣».

(١) أي: إن قلت: ما هو الوجه لصحة الصلاة؟ وما هو الوجه لاستحقاق العقوبة على تقدير الصحة؟ فإنه كيف يحكم بصحة الصلاة المخالفة مع عدم الأمر بها، فإن الأمر كان متوجهاً إلى القصر وإلى الإخفات في الظهرين، وإلى الجهر في الصبح والمغربين. هذا هو الإشكال الأول.

والإشكال الثاني: كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي أمر بها - أي: الصلاة الواقعية - حتى فيما إذا تمكن مما أمر بها، يعني: أنه لو تمكن من إعادة الصلاة موافقة للواقع فكيف يقول له الشارع: لا تصل - إذ لا إعادة عليه - ثم يعاقبه بأنه لم صلى الصلاة الناقصة؟ فإنه كالتهافت.

وكيف كان؛ ففرضه: أنه كيف يمكن الحكم بصحة العبادة بدون الأمر؟ وكيف يحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به مع عدم استناد الترك إلى المكلف وتمكنه من الإتيان به؟

وتوضيح الإشكال - على ما في «منتهى الدراية، ج ٦، ص ٤٤٢» - أن هذا الإشكال

ينحل إلى إشكالين:

أحدهما: أنه كيف يصح المأتي به بدون الأمر؟ مع أن الصحة هي انطباق المأمور به عليه، والمفروض: خلو المأتي به عن الأمر، فيمتنع انطباقه عليه، مع دلالة الصحيحين المتقدمين على الصحة. أما الصحيح الأول فلقوله: «عليه السلام»: «فلا إعادة عليه»، حيث إن نفي الإعادة يدل على ملزومة، وهي الصحة. وأما الصحيح الثاني: فلقوله «عليه السلام»: «أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته».

ثانيهما: أنه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به مع القدرة على الإعادة والإتيان بالمأمور به على وجهه؟ كما إذا علم بوظيفته من القصر أو الجهر أو الإخفات في الوقت مع سعته والتمكن من فعله ثانياً، ومعه لا موجب لاستحقاق العقوبة؛ إذ المطلوب في تمام الوقت هو صرف الوجود من الطبيعة المأمور بها، والمفروض: تمكنه من ذلك مع عدم وجوب الإعادة، بل مرجوحيتها شرعاً بمقتضى قوله «عليه السلام»: «تمت صلاته ولا يعيد»، فترك المأمور به حينئذٍ مستند إلى الشارع، ومعه كيف تصح مؤاخذته؟ هذا تمام الكلام في الإشكال من وجهين.

وأما الجواب عن الإشكال الأول: - وهو الحكم بصحة العبادة مع عدم الأمر بها فتوضيحه يتوقف على مقدمة: وهي: أن الحكم بالصحة تارة: يكون لأجل الأمر، وأخرى: يكون لأجل وجود ملاك الأمر وهو المصلحة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الصحة هنا ليست بلحاظ الأمر؛ بل بلحاظ ملاك لوفاء المأتي به بالغرض الأكمل، والحكم باستحقاق العقاب يكون لأجل أنه فوت على المولى مقداراً من المصلحة لا يمكن تداركها.

والمتحصل: أن الصحة إنما هي لأجل كون المأتي به واجداً لعمدة مصلحة الأمور به التي يلزم استيفائها، وكيف كان؛ فلاشتمال المأتي به على هذا الملاك اللازم الاستيفاء يتصف بالصحة والإجزاء عن الأمور به؛ بحيث لو لم تجب صلاة القصر كانت الصلاة تماماً مأموراً بها؛ لكن لما كانت مصلحة صلاة القصر أهم صارت هي الواجبة فعلاً لا الصلاة تماماً، فصحة صلاة التمام مستندة إلى المصلحة لا الأمر الفعلي كي يقال: ليس هناك أمرٌ فعليٌّ فكيف يحكم بالصحة؟

وأما الجواب عن الإشكال الثاني - وهو أنه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة مع تمكن المكلف من الإعادة التي تكون وافية بتمام المصلحة - فإنه لا فائدة في الإعادة؛ إذ لا مصلحة تقتضي الإعادة، حيث إن المصلحة التامة الكامنة في صلاة القصر قد فاتت بسبب الإتيان بصلاة التمام لمكان الضدية بين المصلحتين، فمصلحة صلاة التمام فوتت مصلحة صلاة القصر، فلا مصلحة لها بعد الصلاة تماماً، ولم يبق شيء منها قابلاً للتدارك حتى تجب إعادتها لأجل تداركها.

هذا نظير ما إذا أمر المولى عبده بسقي البستان أو الزرع بماء النهر مثلاً، فسقاه بماء البئر، فإن مصلحة السقي بماء النهر قد فاتت بسقيه بماء البئر ويمتنع تداركها، بل سقيه بماء النهر حينئذٍ مضر بالبستان أو الزرع ومفسد له، فمصلحة نفس السقي في الجملة وإن ترتبت على السقي بماء البئر؛ إلا إن كمال المصلحة - وهو النمو الزائد - لا يترتب عليه ولا يمكن تداركها بماء النهر.

فالمحصل: أن الحكم باستحقاق العقاب إنما هو لأجل تفويت مقدار من المصلحة لا يمكن تداركها على المولى.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

وكيف<sup>(١)</sup> يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي أمر بها<sup>(٢)</sup> حتى<sup>(٣)</sup> فيما إذا تمكن مما أمر بها كما هو<sup>(٤)</sup> ظاهر إطلاقاتهم؛ بأن علم<sup>(٥)</sup> بوجوب القصر أو الجهر بعد الإتمام والإخفات، وقد بقي من الوقت مقدار إعادتها قصراً أو جهراً؟ ضرورة<sup>(٦)</sup>: أنه لا تقصير هاهنا<sup>(٧)</sup> يوجب استحقاق العقوبة. وبالجملة: كيف<sup>(٨)</sup> يحكم بالصحة بدون الأمر؟ وكيف يحكم باستحقاق العقوبة

قوله: «كيف يحكم بحصتها مع عدم الأمر بها؟» إشارة إلى الإشكال الأول، وضميراً «بصحتها، بها» راجعان على الصلاة.

(١) هذا إشارة إلى الإشكال الثاني الذي تقدم تقيده.

(٢) وهي: صلاة القصر، أو الجهر أو الإخفات.

(٣) يعني: كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به مطلقاً حتى في صورة القدرة على إعادته في الوقت مع مرجوحية الإعادة؟ حيث إن ترك المأمور به حينئذ ليس مستنداً إلى المكلف حتى يستحق المؤاخظة؛ بل هو مستند إلى الشارع كما هو مقتضى قوله «عليه السلام» في الصحيحين المتقدمين: «فلا إعادة عليه»، و«فلا شيء عليه»، و«قد تمت صلاته» على التقريب المتقدم.

(٤) يعني: كما أن الحكم باستحقاق العقوبة مطلقاً ظاهر إطلاقات الفقهاء، حيث إنهم أطلقوا استحقاق من أتم في موضع القصر جاهلاً بالحكم للعقوبة، فإن إطلاق كلامهم يشمل صورة ارتفاع الجعل في الوقت والتمكن من الإتيان بالمأمور به الواقعي فيه. (٥) هذا بيان التمكن من فعل المأمور به في الوقت. وضمير «إعادتها» راجع على الصلاة المأمور بها.

(٦) تعليل لقوله: «وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة؟»، وحاصله: أنه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به الواقعي مع عدم تقصيره في الترك، حيث إن الترك مستند إلى حكم الشارع بإجزاء غير المأمور به وعدم الإعادة، وضمير «أنه» للشأن.

(٧) أي: في صورة ارتفاع الجهل في الوقت والتمكن من الإتيان بالمأمور به فيه، فترك المأمور به الواقعي حينئذ ليس مستنداً إلى تقصيره حتى يستحق العقاب؛ بل تركه مستند إلى حكم الشارع بالإجزاء وعدم الإعادة كما تقدم آنفاً.

(٨) هذا إشارة إلى الإشكال الأول، كما أن قوله: «وكيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن؟» إشارة إلى الإشكال الثاني، وقد تقدم تقيدهما مفصلاً.

مع التمكن من الإعادة<sup>(١)</sup>؟ لولا الحكم<sup>(٢)</sup> شرعاً بسقوطها وصحة ما أتى بها<sup>(٣)</sup>. قلت: إنما حكم بالصحة<sup>(٤)</sup> لأجل اشتغالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها مهمة في حد ذاتها<sup>(٥)</sup>؛ وإن كانت دون مصلحة الجهر والقصر<sup>(٦)</sup>، وإنما لم يؤمر<sup>(٧)</sup> بها لأجل أنه أمر بما<sup>(٨)</sup> كانت واجدة لتلك المصلحة<sup>(٩)</sup> على النحو الأكمل

(١) يعني: في الوقت لإدراك المصلحة الوقتية، ومع ذلك حكم الشارع بسقوط الإعادة.

(٢) قيد للتمكن، يعني: أن المكلف متمكن من الإعادة، إلا إن الشارع عجزه وسلب عنه القدرة عليها بسبب حكمه بالإجزاء والصحة، ففوت الأمور به ناش عن حكمه بالصحة، لا عن تقصير المكلف كما مر.

(٣) أي: بالصلاة، فتأنيث الضمير باعتبار ما يراد من الموصول لا باعتبار لفظه، وضمير «سقوطها» راجع على الإعادة.

(٤) هذا جواب عن الإشكال الأول، وهو اتصاف المأتي به بالصحة مع عدم الأمر به، وقد تقدم توضيح ذلك ولا حاجة إلى الإعادة.

(٥) يعني: أن صلاة التمام في حد ذاتها - مع الغض عن القصر - ذات مصلحة مهمة يلزم استيفؤها؛ لكنها ليست مساوية لمصلحة القصر، وإلا كان اللازم هو التخيير بينه وبين التمام كسائر الواجبات التخيرية، لعدم مزية حينئذ لصلاة القصر توجب الأمر بها تعييناً.

وضمير «اشتغالها» راجع على الصلاة التامة في موضع القصر، أو الصلاة جهراً في موضع الإخفات، أو العكس وضميراً «نفسها، ذاتها» راجعان على «مصلحة».

(٦) إذ لو كانت مساوية لمصلحة الجهر والقصر لكان الحكم هو التخيير بين القصر والتمام، والجهر والإخفات، كما عرفت آنفاً.

(٧) يعني: أن صلاة التمام إن كانت ذات مصلحة فلماذا لم يؤمر بها في عرض الأمر بالقصر؟ فقد أجاب عنه: بأن عدم الأمر بها إنما هو لأجل الاستغناء عنه بسبب أكملية مصلحة القصر؛ لاشتماله على مصلحة التمام وزيادة.

(٨) أي: بالصلاة القصرية الواجدة لمصلحة الصلاة التامة على الوجه الأكمل والأتم، وعلى هذا فلا موجب للأمر بالتمام.

(٩) أي: المصلحة القائمة بصلاة التمام على الوجه الأكمل يعني: إنما أمر بصلاة القصر التي تكون واجدة للمصلحة القائمة بصلاة التمام على الوجه الأكمل والأتم.

والأتم<sup>(١)</sup>.

وأما الحكم<sup>(٢)</sup> باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة، فإنها<sup>(٣)</sup> بلا فائدة؛ إذ<sup>(٤)</sup> مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في الأمور بها<sup>(٥)</sup>، ولذا<sup>(٦)</sup> لو أتى بها في موضع الآخر جهلاً - مع تمكنه من التعلم - فقد قصر، ولو<sup>(٧)</sup> علم بعده وقد وسع الوقت. فانقدح<sup>(٨)</sup>: أنه لا يتمكن من صلاة القصر .....

وبالجملة: فحاصل جواب الإشكال هو: أن اتصاف المأتي به - كالتمام في موضع القصر - بالمصلحة إنما هو بلحاظ المصلحة الموجودة فيه، لا بلحاظ الأمر، وعدم الأمر به مع اشتماله على المصلحة المهمة إنما هو لأجل أهمية مصلحة القصر وأكمليتها من مصلحته، ومن المعلوم: تبعية التشريع لأهم المصلحتين.

(١) يعني: أن تلك المصلحة تكون بمثابة من الأهمية تمنع عن الأمر بالتخيير بين القصر والتمام ولو بنحو أفضلية القصر من التمام؛ بل أهميتها توجب الأمر بالقصر تعييناً.

(٢) هذا جواب عن الإشكال الثاني وهو: أنه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به مع التمكن من إعادته.

وقد تقدم توضيح الجواب عن هذا الإشكال الثاني فلا حاجة إلى التكرار.

(٣) أي: الإعادة بلا فائدة، والأولى أن يقال: «فلأنها بلا فائدة»؛ لأنه في مقام تعليل عدم الإعادة مع التمكن منها حتى لا يستحق العقوبة.

(٤) تعليل لكون الإعادة بلا فائدة، وقد عرفت توضيحه في الجواب عن الإشكال الثاني. فراجع.

(٥) كصلاة القصر، فإن مصلحة صلاة التمام تفوت مصلحة القصر.

(٦) يعني: ولعدم بقاء المجال لاستيفاء مصلحة المأمور به، وعدم فائدة في الإعادة لو أتى بالتمام في موضع القصر جهلاً بالحكم، فقد قصر وليس عليه الإعادة وإن علم بالحكم في الوقت وتمكن من الإعادة فيه. وضمير «بها» راجع على الصلاة غير المأمور بها كالتمام.

(٧) كلمة «لو» وصلية يعني: ولو كان علمه بالحكم في سعة الوقت وإمكان الإعادة فيه، وضمير «بعده» راجع على الإتيان.

(٨) هذه نتيجة ما تقدم من عدم المجال للإعادة عادة لفوت المصلحة، وعدم بقاء

صحيحة<sup>(١)</sup> بعد فعل صلاة التمام، ولا<sup>(٢)</sup> من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الإخفات؛ وإن كان الوقت باقياً.

إن قلت<sup>(٣)</sup>: على هذا يكون كل منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب

شيء منها يوجب الإعادة. وعليه: فلا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد الإتيان بصلاة التمام، وكذا في الجهر والإخفات، وإن كان الوقت لإتيانها باقياً؛ لما مر آنفاً من: أن مصلحة المأتي به كالتمام تفوت مصلحة المأمور به كالقصر، ويسقط أمره أيضاً، وضمير «أنه» للشأن.

(١) لأن الصحة موافقة الأمر، والمفروض: سقوط الأمر بصلاة القصر بقوات مصلحتها بفعل صلاة التمام.

(٢) يعني: ولا يتمكن من الجهر «كذلك»، أي: صحيحة بعد الإتيان بصلاة الإخفات؛ لما مر من فوات المصلحة.

(٣) هذا إشكال على ما تقدم من الحكم بصحة التمام مكان القصر، والجهر مكان الإخفات.

وحاصل الإشكال: أن بناءً على ما تقدم آنفاً: من أنه مع استيفاء مصلحة الإتمام في موضع القصر، أو مصلحة كل من الجهر والإخفات في موضع الآخر لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي هي في المأمور به يكون الإتمام في موضع القصر جهلاً، وهكذا كل من الجهر والإخفات في موضع الآخر كذلك سبباً لتفويت الواجب، والسبب المفوت للواجب حرام، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام، فكيف يقال: إنه صح وتم؟

وبالجملة: ملخص الكلام في تقريب الإشكال: أن ترك المأمور به - وهو القصر - حرام، وحيث إن التمام مقدمة لهذا الترك المحرم، فتسري الحرمة إليه والنهي في العبادة يقتضي الفساد. وعليه: فالصلاة التامة لحرمتها فاسدة، ومع فساده كيف يحكم بصحتها وإجزائها عن المأمور به؟

وحاصل الجواب: أن التمام ليس مقدمة لترك الواجب الفعلي وهو القصر؛ بل التمام والقصر ضدان، وهما في رتبة واحدة، فعدم كل منهما يكون أيضاً في رتبة وجود الآخر، لا في طوله حتى يصير عدم أحدهما مقدمة ومن أجزاء علة وجود الآخر فلا علة بينهما؛ بل عدم أحدهما ملازم لوجود الآخر، ومع عدم التوقف والعلية لا يكون التمام سبباً لفوت المأمور به حتى يتصف لأجل المقدمية بالحرمة ويفسد، بل هو باق على

فعلاً<sup>(١)</sup>، وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك<sup>(٢)</sup> حرام، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام<sup>(٣)</sup>.

قلت<sup>(٤)</sup>: ليس<sup>(٥)</sup> لذلك، غايته أنه<sup>(٦)</sup> يكون مضاداً له، وقد حققنا في محله<sup>(٧)</sup>: أن الضد وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف أصلاً. لا يقال: على هذا<sup>(٨)</sup> فلو صلى تماماً أو صلى إخفاتاً - في موضع القصر والجمهور.

محبوبيته لاشتماله على المصلحة المهمة اللازم استيفاؤها، فيقع صحيحاً، أي: واجداً للملاك ومسقطاً للواجب الفعلي لكونه مفوتاً لملاكه الداعي إلى الأمر به. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) قيد للواجب؛ إذ الواجب الفعلي هو القصر، حيث إن ملاكه أقوى من ملاك التمام، وقد مرت الإشارة إلى أن التشريع تابع لأقوى الملاكين.

(٢) أي: الفعلي، والمراد بـ«ما هو السبب» هو التمام، حيث إنه مقدمة لتفويت القصر الذي هو الواجب الفعلي، وقوله: «حرام» خبر «ما» الموصول، يعني: وما هو السبب لتفويت الواجب الفعلي حرام من باب المقدمة.

(٣) لامتناع التقرب بما هو مبغوض وحرام، وفساد العبادة بسبب النهي عنها.

(٤) هذا دفع الإشكال: وقد تقدم توضيح ذلك.

وخلاصة الدفع: أن سبب ترك الواجب هو سوء الاختيار لا هذا المأتي به.

(٥) أي: ليس كل منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب الفعلي، فالمشار إليه في «لذلك» هو التفويت.

(٦) أي: غاية الأمر: أن كلاً منهما في موضع الآخر يكون مضاداً للواجب الفعلي الفائق، وضمير «له» راجع على الواجب.

(٧) أي: في مبحث الضد، حيث إن الضد كالسواد وعدم ضده كعدم البياض متلازمان، وليس بينهما توقف وعلية أصلاً.

وعليه: فلا يكون فوت الواجب الفعلي كالقصر مستنداً إلى فعل التمام؛ بل هو مستند إلى تقصيره في ترك الفحص والتعلم، فصلاة التمام تقع محبوبة، لكونها واجدة للمصلحة التامة في حد ذاتها، وليست مقدمة لترك القصر حتى تصير مبغوضة غير صالحة للمقربية والإجزاء.

(٨) أي: بناءً على اشتغال المأتي به - كالتمام في موضع القصر الذي هو الواجب الفعلي، وكذا كل من الجهر والإخفات في موضع الآخر - على مصلحة تامة لازمة



مع العلم بوجوبهما في موضعهما - لكانت صحيحة وإن عوقب على مخالفة الأمر بالقصر أو الجهر.

فإنه يقال<sup>(١)</sup>: لا بأس بالقول به لو دل دليل على أنها تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم؛ لاحتمال<sup>(٢)</sup> اختصاص أن .....

الاستيفاء في ذاته موجبة لفوت مصلحة الواجب يلزم الحكم بصحة صلاة التمام من العالم بوجوب القصر أيضاً، مع استحقاقه العقوبة على مخالفة الواجب.

وبعبارة أخرى: أنه بناءً على ما تقدم من اشتغال الإتمام في موضع القصر، وهكذا كل من الجهر والإخفات في موضع الآخر على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها وأن مع استيفائها لا يبقى مجال لاستيفاء مصلحة الواجب إذا صلى المكلف تماماً في موضع القصر أو صلى جهراً أو إخفاتاً في موضع الآخر عالماً عامداً كانت صلاته صحيحة وإن استحق العقاب على مخالفة الواجب.

وحاصل الجواب: أن ذلك ثبوتاً بما لا مانع عنه، غير أنه إثباتاً لا دليل لنا على الاشتغال على المصلحة مطلقاً حتى في صورة العلم والعمد؛ وذلك لاحتمال الاختصاص بصورة الجهل فقط.

(١) هذا دفع الإشكال: وقد تقدم إجمال الجواب، وأما تفصيل ذلك فيقال: إنه لو كان الدليل اشتغال المأني به - كالتمام في موضع القصر - على المصلحة إطلاقاً يشمل صورتي العلم بوجوب القصر والجهل به لقلنا بصحة التمام وإجزائه عن القصر مطلقاً، كما نقول بصحة تارك إنقاذ الغريق ولو عمداً، حيث إن إطلاق دليل وجوب الصلاة يدل على مطلوبيتها المطلقة التابعة لوجود مصلحتها مطلقاً حتى في حال التزاحم كإنقاذ الغريق.

وضمير «به» راجع على كون صلاته صحيحة مع العلم بوجوب القصر والجهر، يعني: لا بأس بالقول بكون صلاته صحيحة، مع العلم بوجوب القصر والجهر «لو دل دليل على أنها» أي: الصلاة «تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم» يعني دل دليل على أن الصلاة غير الأمور بها واجدة للمصلحة ولو مع العلم بعدم الأمر بها.

(٢) تعليل لما يفهم من قوله: «لو دل دليل» من أنه لو لم يدل دليل على اشتغال غير الأمور به على المصلحة - ولو مع العلم بالأمور به الواقعي كالقصر - لا يمكن الالتزام بالصحة؛ لاحتمال اختصاص اشتغاله على المصلحة بحال الجهل بوجوب القصر؛ لقرب دعوى دخل الحالات من الجهل وغيره في المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام،

يكون<sup>(١)</sup> كذلك في صورة الجهل، ولا بُدُ أصلاً في اختلاف الحال فيها باختلاف الحال بوجوب شيء والجهل، كما لا يخفى.  
وقد صار بعض الفحول<sup>(٢)</sup> بصدد بيان إمكان كون المأتي به في غير .....

ومع هذا الاحتمال لا دليل على اشتماله على المصلحة حتى يجزئ عن الأمور به، فقاعدة الاشتغال تقتضي لزوم الإعادة وعدم الاكتفاء بالتمام، وحق العبارة أن تكون هكذا: «وفيه بأس لو لم يدل دليل على ذلك لاحتمال اختصاص...» الخ.

(١) يعني: أن يكون المأتي به كذلك، أي: مشتملاً على المصلحة المهمة في صورة الجهل بالمأمور به الواقعي لا مطلقاً حتى في صورة العلم به.

وضمير «فيها» راجع على الصلاة، يعني: ولا بُدُ أصلاً في اختلاف الحال في الصلاة المأتي بها بدلاً عن المأمور به الواقعي، ولا بُدُ في اختلاف حال المصلحة باختلاف المكلف من حيث علمه بوجوب شيء كالقصر والجهل به، فإن لحالات المكلف كالسفر والحضر وغيرهما دخلاً في المصالح والمفاسد الداعية إلى تشريع الأحكام.

**فالمتحصل:** أن المأتي به من التمام موضع القصر أو الجهر موضع الإخفات أو العكس لا يشتمل على المصلحة التامة حتى يجزئ عن المأمور به الواقعي؛ إلا في صورة الجهل بالواجب الواقعي الفعلي.

(٢) وهو فقيه عصره الشيخ جعفر كاشف الغطاء في كشف الغطاء، قال في مقدمات الكتاب ما هذا لفظه: «وتعلق الأمر بالمتضادين ابتداءً غير ممكن، للزوم التكليف بالمحال. ولو تضييقاً معاً بالعارض تخير مع المساواة، وقدم الراجح مع الترجيح بحقية المخلوق أو شدة الطلب، ويرجع الأول إلى الثاني؛ لأن انحصار المقدمة بالحرام بعد شغل الذمة لا ينافي الصحة وإن استلزم المعصية، وأي مانع لأن يقول الأمر المطاع لمأموره: إذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فافعل، كما هو أقوى الوجوه في حكم جاهل الجهر والإخفات، والقصر والإتمام، فاستفادته من مقتضى الخطاب لا من دخوله تحت الخطاب، فالقول بالاعتناء وعدم الفساد أقرب إلى الصواب والسداد» «كشف الغطاء، المبحث الثامن عشر من المقدمة، ص ٢٧» على ما في «منتهى الدراية، ج ٦، ص ٤٥٣».

وتوضيح الترتيب: الذي أفاده كاشف الغطاء «قدس سره» هو: أن المأتي به كصلاة التمام يتعلق به الأمر بشرط العزم على عصيان الأمر بالقصر بنحو الشرط المتأخر، فالأمر بصلاة القصر مطلق، والأمر بضدها وهو الصلاة تماماً مشروط بالعزم على عصيان أمر

موضعه<sup>(١)</sup> مأموراً به بنحو الترتب. وقد حققنا<sup>(٢)</sup> في مبحث الضد: امتناع الأمر بالضدين ولو بنحو الترتب بما لا مزيد عليه، فلا نعيد.

القصر، فالعزم على عصيانه يوجب أمرين:  
أحدهما: استحقاق العقوبة لتركه المأمور به اختياراً بترك الفحص والتعلم والآخر  
تعلق الأمر بصلاة التمام؛ لتحقق موضوعه، ولا مانع من تعلق الأمر بالضدين بنحو  
الترتب، وعليه: فيكون التمام مأموراً به.

(١) يعني: التمام في موضع القصر، أو الجهر في موضع الإخفات أو العكس.  
(٢) هذا إشارة إلى رد الترتب المزبور وحاصله: أن الترتب مستلزم لطلب الجمع بين  
الضدين، وهو محال، ضرورة: أن خطاب القصر الفعلي لا يتوقف على شيء، وخطاب  
التمام بالعزم على العصيان أيضاً يصير فعلياً، ففي ظرف العزم على العصيان يجتمع  
الطلبان بالضدين في آن واحد، وهو ممتنع.

وقد يجاب عن الترتب الذي ذكره كاشف الغطاء «قدس سره»: بأن المقام ليس من  
صغريات الترتب المعروف وأجنبي عنها حيث إن مورده الضدان اللذان يكون كل منهما  
واجداً للملاك في عرض الآخر؛ لا أن يكون ملاك أحدهما منوطاً بعصيان خطاب  
الآخر كالمقام، فإن ملاك صلاة التمام منوط بعصيان خطاب صلاة القصر وليست ذات  
ملاك في عرض صلاة القصر.

وقد تحصل من كلام المصنف «قدس سره» في حل الإشكال: أن المأتي به لاشتماله  
على المصلحة الوافية بمعظم مصلحة المأمور به الفائق مسقط له من دون أن يكون متعلقاً  
للأمر؛ إذ لا يدل النص على مزيد من عدم وجوب الإعادة وهو لازم أعم لكون التمام في  
موضع القصر مأموراً به أو مسقطاً له بلا تعلق أمر به؛ لعدم الملازمة بين صحة الشيء  
وتماميته وبين كونه مأموراً به كما مرّ سابقاً، فاستحقاق العقاب إنما هو على ترك القصر  
الواجب في كلتا حالي العلم والجهل، وعدم الإعادة يكون لسقوط الواجب بغيره.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - شرط الاحتياط لا يعتبر في حسن الاحتياط شيء سوى عدم كونه موجباً  
لاختلال النظام.

وتوهم: كونه عبثاً ولعباً بأمر المولى فيكون منافياً لقصد الامتثال:  
مدفوع؛ بأن تكرار العمل بالاحتياط ليس لازماً - مساوياً للعبثية المنافية لقصد

الامثال؛ لإمكان نشوئه عن غرض عقلائي، كما إذا كان التكرار موجبا لتعوده علي العبادة أو دافعا لضرر عدو عن نفسه إذا كان استحي العدو من الإضرار به ما دام مصليا، أو كان الفحص والسؤال موجبا للذل والمهانة، أو كان الاحتياط لعبا في كيفية الامثال فلا ينافي الامثال.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى الإشكال في أصل الاحتياط عرفا، فإن العرف لا يرون حسن من يأتي بأوامر المولى على نحو الاحتياط. ألا ترى أن المولى لو أمر عبده بدق مسمار في الحائط فدق العبد في كل مكان من الحائط مسمارا كان للمولى حق العقاب؛ لأن العبد لعب وعبث بأمر المولى؟

٢ - يعتبر في جريان البراءة العقلية: الفحص؛ لأن موضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إنما هو عدم البيان الذي يمكن الوصول إليه ولو بالفحص. وعليه: فلا يستقل العقل بقبح العقاب قبل الفحص؛ إذ لا يتحقق موضوع حكم العقل إلا بالفحص.

٣ - وأما البراءة الشرعية: فمقتضى إطلاق أدلتها وإن كان جواز إجرائها ولو قبل الفحص إلا إنه لا بد من رفع اليد عن هذا الإطلاق وتقييده بما بعد الفحص من دليل مقيد.

ولذلك ذكر الأصحاب وجوها لتقييد إطلاق أدلة البراءة الشرعية وهي: الإجماع والعقل والآيات والأخبار.

ثم يرد المصنف تقييد إطلاق أدلة البراءة بالإجماع والعقل. وأما الإجماع: فالمحصل منه غير حاصل، والمنقول منه لا يكون حجة. وأما العقل: فبأن الكلام ليس في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي؛ بل في الشبهات البدوية إذ وجوب الفحص والاحتياط مختص بصورة وجود العلم الإجمالي.

٤ - الأولى الاستدلال على وجوب الفحص بما دل من الآيات مثل آية السؤال أو النفر الذي هو في معنى السؤال والأخبار: كالنبوي: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»، وقوله «عليه السلام»: «أيها الناس: اعلموا: أن كمال الدين طلب العلم والعمل به، ألا إن طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال»، وغيرهما مما دل على وجوب التعلم، فيقيد بها أخبار البراءة، لأنها بإطلاقها تشمل قبل الفحص وبعده، فهذه الأخبار تقيد بما بعد الفحص.

٥ - ويعتبر في التخيير العقلي: الفحص كما يعتبر في البراءة العقلية؛ لأن الفحص كما يكون محرزا لعدم البيان في البراءة العقلية كذلك يكون محرز الموضوع التخيير العقلي، وهو التساوي وعدم الترجيح، فالتساوي بين الاحتمالين لا يحرز إلا بالفحص. بقي الكلام في حكم العمل بالبراءة من دون فحص، فيقع الكلام في مقامين: الأول في استحقاق العقوبة، والثاني: في الصحة والفساد.

٦ - وأما استحقاق العقوبة ففيه أقوال:

الأول: استحقاق العقاب مطلقاً أي: سواء صادف الواقع أم لا. كما يقول به المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك.

الثاني: استحقاقه على ترك التعلم المؤدي إلى المخالفة كما يقول به الشيخ «قدس سره».

الثالث: استحقاقه على مخالفة الواقع؛ ولكن عند ترك التعلم والفحص كما ذهب إليه المصنف تبعاً للمشهور.

ومنشأ هذا الاختلاف هو: أن وجوب التعلم هل هو نفسي أو طريقي أو إرشادي؟

فعلى الأول: يكون استحقاق العقاب على نفس ترك التعلم والفحص. وعلى الثاني:

يكون استحقاق العقاب على ترك التعلم والفحص؛ ولكن عند مخالفة الواقع. وعلى

الثالث: يكون استحقاق العقاب على مخالفة الواقع عند ترك التعلم والفحص.

٧ - الإشكال في وجوب التعلم والفحص في الواجب المشروط والموقت:

وحاصل الإشكال: أن ما ذكر من وجوب التعلم والفحص في التكاليف المطلقة

المنجزة تام، وأما في التكاليف المشروطة والموقته بزمان: فوجوب التعلم والفحص فيها

مشكل؛ إذ المفروض: عدم وجوب فعلي يوجبها لإنفاذ التكليف المشروط بتحقق شرطه،

فقبل تحقق الشرط لا تكليف حتى يجب التعلم، فوجوب التعلم في التكاليف المشروطة

محل للإشكال، ولذا التجأ لدفع هذا الإشكال المحقق الأردبيلي وصاحب المدارك إلى

الالتزام بوجوب التعلم نفسياً؛ ليكون العقاب على تركه لا على مخالفة الواقع؛ إذ لا

وجه لوجوب التعلم والفحص في التكاليف المشروطة لا قبل حصول الشرط ولا بعده.

أما الأول: فواضح لعدم حكم واقعي حينئذ حتى يجب عليه التعلم لكلا يفوت عنه

الواقع فيعاقب عليه.

وأما الثاني: فلأجل الغفلة عن تلك التكاليف في وقتها الناشئة عن ترك التعلم قبله.

٨ - دفع هذا الإشكال بوجهين: أحدهما: هو الالتزام بالوجوب النفسي التهيئي

للتعلم، لتكون العقوبة على تركه لا على مخالفة الواقع. والآخر: كون الوجوب في الواجب المشروط والموقت مطلقاً بجعل الشرط وقتاً كان أم غيره من قيود المادة لا الهيئة، فالوجوب فعلي غير مشروط بشيء، ويطرح منه الوجوب على مقدماته كالتعلم وهو الواجب المسمى بالواجب المطلق المعلق، فترك التعلم والفحص حينئذٍ يصحح العقوبة على ما يقع بعد ذلك غفلة من مخالفة الواقع.

٩ - وأما الإشكال على الواجب المعلق: بأن يقال: إن مقتضاه وجوب إيجاد مقدماتها الوجودية قبل حصول الشرط وقبل دخول الوقت، مع أن المسلم عندهم عدم وجوب تحصيل المقدمات قبل الشرط والوقت، فيكون هذا دليلاً على أن الشرط والوقت من قيود الهيئة لا المادة، فلا وجوب قبل الشرط والوقت حتى يترشح منه الوجوب على التعلم: فمدفوع؛ بأن جعل هذا الواجب في الواجب المطلق المعلق إنما يكون بمثابة لا يجب تحصيل مقدماته قبل الشرط والوقت إلا خصوص التعلم، ودخل سائر المقدمات إنما بوجودها الاتفاقي لا بوجودها التحصيلي، وعلى هذا فيكون بين المقدمات تفاوت في ترشيح الوجوب من الواجب على بعضها كالفحص والتعلم، وعدم ترشحه على بعضها الآخر كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، والطهارة بالنسبة إلى الصلاة.

١٠ - وأما الحكم الوضعي: فالمدار في صحة العمل هو الموافقة للواقع والمخالفة له مطلقاً، أي: سواء كان عبادة أو معاملة، غاية الأمر: يعتبر في صحة العبادة - مضافاً إلى الموافقة للواقع - قصد القربة ولو رجاء، فالمعيار في الصحة والفساد بالنسبة إلى المعاملة هو موافقتها للواقع ومخالفتها له، فصحت على الأول وبطلت على الثاني.

وأما العبادة: فالمعيار في صحتها أمران: موافقتها للواقع، وتمشي قصد القربة، فصحت عند تحققها وبطلت عند انتفاء أحدهما.

١١ - صحة الإتمام في موضع القصر والجهر في موضع الإخفات والإخفات في موضع الجهر إنما هو للدليل وهو الرواية الصحيحة.

لا يقال: إنه كيف يحكم بصحة العبادة في الموضعين مع عدم الأمر بها مع أن الصحة تتوقف على الأمر؟ وهذا أولاً. وثانياً: كيف يحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به حتى في صورة القدرة على إعادته في الوقت؟

فإنه يقال: إنما حكم بالصحة لاشتمال الصلاة تماماً على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء وإن كانت أقل من مصلحة القصر، فالحكم بالصحة إنما هو بلحاظ الملاك

والمصلحة لا بلحاظ الأمر حتى يقال بعدم الصحة لعدم الأمر.  
وأما استحقاق العقوبة مع تمكن المكلف عن الإعادة: فلأنه لا فائدة في الإعادة؛ إذ لا مصلحة تقتضي الإعادة، مع أنه فوّت مقدار المصلحة على المولى لا يمكن تداركها، فاستحقاق العقاب إنما هو لأجل تفويت مقدار من المصلحة على المولى.

١٢ - إن قلت: على ما ذكرتم من أنه لا يتمكن من الإتيان بالصلاة قصرأ بعد الإتيان بالصلاة تماماً، وكذلك الأمر في الجهر موضع الإخفات وبالعكس، ولازم ذلك: أن يكون التمام موضع القصر والجهر موضع الإخفات حراماً لأنه سبب ومقدمة لترك الواجب، ومقدمة الحرام حرام والنهي في العبادة يقتضي الفساد، فالإتمام موضع القصر والجهر موضع الإخفات فاسد، فكيف يقال بصحة الإتمام موضع القصر والجهر موضع الإخفات؟

وبعبارة أخرى: أن ترك المأمور به - وهو القصر - حرام وحيث إن إتمام الصلاة مقدمة لهذا الترك المحرم يكون حراماً ومنهياً عنه، والنهي في العبادة يقتضي الفساد. وعليه: فالصلاة تماماً لحرمتها فاسدة، ومع فسادهما كيف حكم بصحتها وإجزائها عن المأمور به؟ وحاصل الجواب: أن التمام ليس مقدمة لترك الواجب الفعلي وهو القصر؛ بل التمام والقصر ضدان وهما في مرتبة واحدة، فعدم كل منهما يكون أيضاً في رتبة وجود الآخر، فلا يكون وجود أحدهما مقدمة لعدم الآخر لاعتبار التقدم في المقدمة، فلا يكون التمام سبباً لفوت المأمور به حتى يتصف لأجل المقدمية بالحرمة والفساد.

١٣ - لا يقال: بناءً على اشتمال الصلاة تماماً في موضع القصر والجهر في موضع الإخفات على مصلحة تامة يلزم الحكم بصحة الصلاة تماماً في موضع القصر من العالم بوجود القصر، وكذا الجهر في موضع الإخفات صح من العالم بوجود الإخفات مع استحقاق العقوبة على مخالفة الواجب الواقعي، مع أنه مما لم يقل به أحد.

فإنه يقال: إن ذلك ثبوتاً مما لا مانع عنه، غير أنه إثباتاً لا دليل لنا على اشتمال المصلحة مطلقاً حتى في صورة العلم والعمد؛ وذلك لاحتمال الاختصاص بصورة الجهل فقط.

١٤ - قال كاشف الغطاء: يكون التمام موضع القصر والجهر موضع الإخفات مأموراً به بنحو الترتب بتقريب: أن المأتي به - كالصلاة تماماً - يتعلق به الأمر بشرط العزم على عصيان الأمر بالقصر بنحو الشرط المتأخر، فالأمر بصلاة القصر مطلق، وبضدها - وهو

ثم إنه ذكر<sup>(١)</sup> لأصل البراءة شرطان آخران: أحدهما: أن لا يكون موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى.

التمام - مشروط بالعزم على عصيان أمر القصر، فالعزم على عصيانه يوجب أمرين: أحدهما: استحقاق العقوبة لتركه المأمور به اختياراً بترك الفحص والتعلم، والآخر: تعلق الأمر بصلاة التمام؛ لتحقق موضوعه، ولا مانع من تعلق الأمر بالضدين بنحو الترتب، وعليه: فيكون التمام مأموراً به.

ولكن الترتب باطل؛ لكونه مستلزماً لطلب الضدين، فيلزم التكليف بالمحال وهو باطل.

١٥ - نظريات المصنف «قدس سره»:

- ١ - حسن الاحتياط مطلقاً إلا أن يكون موجباً لاختلال النظام.
- ٢ - اعتبار الفحص في البراءة العقلية.
- ٣ - اعتبار الفحص في التخيير العقلي.
- ٤ - اعتبار الفحص في البراءة الشرعية بالآيات والروايات.
- ٥ - استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع عند الرجوع إلى البراءة من دون فحص.
- ٦ - المدار في صحة المعاملة عند ترك الفحص هو الموافقة للواقع.
- ٧ - المعيار في صحة العبادة الموافقة للواقع مع قصد القربة.
- ٨ - بطلان الترتب.

(١) الذاكر هو: الفاضل التونسي في محكي الوافية<sup>(١)</sup>، ونسب إلى الفاضل النراقي أيضاً، ولا اختصاص للبراءة بهذين الشرطين، بل يشترك فيه جميع الأصول العدمية، فإذا وقعت نجاسة في أحد الإناءين، كان إجراء أصالة الطهارة في أحدهما معناه الحكم بنجاسة الإناء الآخر ووجوب الاجتناب عنه، فالأصل هنا أوجب ثبوت حكم شرعي لغير مجراه، وهذا معنى قوله: «من جهة أخرى»، وكذا لو وقعت نجاسته في ماء مشكوك الكرية فإن إجراء أصالة عدم الكرية موجب لإثبات القلة والنجاسة، فمثل هذين الأصلين لا يجريان لأنهما موجبان لإثبات حكم شرعي آخر.

وكيف كان؛ فشأن أصالة البراءة هو نفي الحكم لا إثباته، لأن الاستفادة من أدلتها هو: أنها مسوقة للامتنان، وكون إجراءاتها مستلزماً لثبوت حكم آخر مناف لذلك، فلا يجري في مثل ما إذا كان لشخص مال وشك في وجود الدين؛ بحيث يصير مستطعياً بذاك المال

(١) الوافية في أصول الفقه: ٢١.



ثانيهما<sup>(١)</sup>: أن لا يكون موجباً للضرر على آخر.

ولا يخفى<sup>(٢)</sup>: أن أصالة البراءة عقلاً ونقلأ في الشبهة البدوية بعد الفحص لا

على فرض عدم الدين، فإذا نفي الدين بالبراءة يلزم منه ثبوت الاستطاعة ووجوب الحج. **فالمحصل:** أنه إذا كانت أصالة البراءة نافية لحكم عن موضوع ومثبتة له لموضوع آخر، كما إذا اقتضى استصحاب الطهارة أو قاعدتها عدم نجاسة أحد الإناءين اللذين علم إجمالاً بنجاسة أحدهما، فإن شيئاً منهما لا يجري فيه؛ لأن جريانه فيه يثبت وجوب الاجتناب عن الآخر.

وإن شئت فقل: إن أصالة البراءة عن وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين في المثال المزبور تثبت وجوب الاجتناب عن الإناء الآخر، فلا تجري فيه؛ لأن شأن البراءة نفي الحكم فقط لا النفي من جهة والإثبات من جهة أخرى، ولذا لم تعدد من الأدلة؛ إذ لو كانت مثبتة لحكم شرعي لعدت من الأدلة الشرعية.

وقيل في وجه عدم جريان أصل البراءة إذا كان مثبتاً لحكم شرعي من جهة أخرى: إنه أصل مثبت والأصل المثبت ليس حجة.

(١) هذا هو الشرط الثاني.

**وحاصل الكلام في المقام:** أنه يعتبر في جريان أصالة البراءة: أن لا يكون موجباً للضرر الغير من مسلم أو من بحكمه، كما إذا فتح إنسان قفص الطير الذي هو لإنسان آخر، أو حبس شاته حتى مات ولدها، أو أمسك رجلاً فهربت دابته وضلت، فإن إجراء أصل البراءة عن الضمان في أمثال هذه الموارد موجب للضرر صاحب الطير والشاة والدابة، فمثل هذا الأصل لا يجري؛ لما عرفت من: أن أصالة البراءة تكون للامتنان، وكون إجرائها مستلزماً لورود ضرر على الغير يكون منافياً للامتنان.

(٢) هذا شروع في رد الشرط الأول.

**توضيح الرد:** - على ما في «منتهى الدراية، ج٦، ص٤٨٧» - أن موضوع الحكم الشرعي تارة: يكون أمراً ظاهرياً أو أعم منه كعدم استحقاق العقوبة الذي هو مقتضى البراءة العقلية والإباحة، وعدم الحكم الذي هو مقتضى البراءة الشرعية، كما إذا فرض أن جواز البيع مترتب على كل ما يكون حلالاً ولو ظاهراً، فحينئذ إذا شك في حرمة شرب التتن ونحوه من الشبهات البدوية، وبعد الفحص جرت فيه البراءة الشرعية المثبتة لحليته ثبت جواز بيعه أيضاً؛ إذ المفروض: كون موضوع جواز بيعه حليته ولو ظاهراً؛ إذ لو لم يترتب جواز بيعه على هذه الحلية لزم تخلف الحكم عن موضوعه وهو محال؛ للخلف والمناقضة.

محالة تكون جارية<sup>(١)</sup>، وعدم<sup>(٢)</sup> استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلية والإباحة<sup>(٣)</sup> أو رفع التكليف الثابت بالبراءة النقلية، لو كان<sup>(٤)</sup> موضوعاً لحكم شرعي أو ملازماً

وأخرى: يكون أمراً واقعياً، كما إذا ترتب على عدم الحكم واقعاً لا ظاهراً ولا أعم من الواقع والظاهر، كما إذا فرض أن موضوع وجوب الحج ملكية الزاد والراحلة مع عدم الدين واقعاً، فإن إجراء البراءة عن الدين لا يثبت وجوب الحج لعدم إحراز موضوعه وهو عدم الدين واقعاً، فعدم ترتب الحكم الشرعي على البراءة الشرعية في مثل هذا المثال إنما هو لعدم تحقق موضوعه وهو عدم الدين واقعاً، حيث إن أصل البراءة لا يحرز الواقع. فالمتحصل: أن موضوع الحكم الشرعي إن كان أعم من الواقع والظاهر، فلا محالة يترتب عليه حكمه بمجرد جريان أصل البراءة فيه؛ كترتب سائر الأحكام عند تحقق موضوعاتها، وإن كان خصوص الواقع لا يترتب الحكم على البراءة، لعدم إحراز موضوعه، فلا محصل للشرط الأول الذي ذكره الفاضل التوني «رحمه الله»؛ إذ على تقدير: لا محيص عن ثبوت الحكم، لتحقق موضوعه بالبراءة، وعلى تقدير آخر: لا موضوع لذلك الحكم حتى يثبت بالبراءة.

فإن كان غرض الفاضل التوني «رحمه الله» عدم جريان البراءة بعد الفحص في الصورة الأولى - وهي كون موضوع الحكم الشرعي أعم من الواقع والظاهر - فهو خلاف أدلتها، وإن كان غرضه جريانها بدون ترتب الحكم الشرعي عليها فهو خلاف دليل ذلك الحكم وطرح له بلا موجب.

(١) لإطلاق أدلة البراءة النقلية الذي لم يقيد إلا بالفحص المفروض تحققه، ولاحتمال عدم دخل شيء في البراءة العقلية إلا الفحص، فبعد حصوله لا وجه للتوقف في جريانها.

(٢) مبتدأ خبره «لو كان»، والجمله مستأنفة و«الثابت» صفة ل«عدم».

(٣) عطف على «عدم»، وقوله: «ورفع» عطف على «الإبادة»، و«الثابت» صفة ل«الإباحة ورفع» والأولى تثنيته، بأن يقال: «الثابتان» والتعبير بالإباحة تارة وبالرفع أخرى، لرعاية مدلول أخبار البراءة، لظهور حديث الحل في جعل الإباحة الظاهرية، وحديث الرفع في مجرد نفي الإلزام المجهول.

(٤) يعني: لو كان عدم استحقاق العقوبة والإباحة موضوعاً لحكم شرعي كإباحة شرب التتن ولو ظاهراً التي هي موضوع جواز البيع كما تقدم آنفاً، أو ملازماً لحكم شرعي، كما إذا دخل وقت الفريضة وشك في اشتغال ذمته بواجب فوري كأداء دين من

له، فلا محيص عن ترتيبه عليه بعد إحرازه، فإن<sup>(١)</sup> لم يكن مترتباً عليه، بل على نفي التكليف واقعاً فهي وإن كانت جارية إلا إن ذاك الحكم لا يترتب، لعدم<sup>(٢)</sup> ثبوت ما يترتب عليه بها، وهذا<sup>(٣)</sup> ليس بالاشتراط.

وأما اعتبار<sup>(٤)</sup> أن لا يكون موجباً للضرر، فكل مقام تعمه قاعدة نفي الضرر وإن

نفقة زوجته أو غيرها، فإنه بجريان البراءة في الدين يثبت وجوب الصلاة فعلاً الملازم لنفي الدين ظاهراً.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

قوله: «بعد إحرازه» أي: إحراز عدم استحقاق العقوبة ورفع التكليف بإجراء البراءة بعد الفحص، وضمير «عليه» راجع على عدم استحقاق العقوبة ورفع الحكم، وضمير «فهي» راجع على البراءة.

(١) هذا بيان للصورة الثانية، وهي: كون التكليف مترتباً على عدم الحكم واقعاً، وأصالة البراءة تجري فيها، ولكن لا يترتب عليه الحكم؛ لعدم تحقق موضوعه وهو عدم الحكم واقعاً، حيث إن الثابت بالبراءة عدم الحكم ظاهراً لا واقعاً. واسم «يكن» ضمير مستتر راجع على الحكم، و«بل على» عطف على «مترتباً» وقد تقدم مثال ترتب الحكم على عدم التكليف بوجوده الواقعي في مثال الحج المنوط بعدم الدين.

(٢) تعليل لعدم ترتب ذلك الحكم على نفي التكليف بأصل البراءة. وحاصله: أن عدم ترتيبه عليه كعدم ترتب وجوب الحج على نفي الدين بأصل البراءة إنما هو لعدم الموضوع أعني: عدم الدين واقعاً؛ لا لأجل اشتراط جريان البراءة بعدم ترتب حكم شرعي عليه، فالمراد بـ«ما» الموصول هو الموضوع، والضمير المستتر في «يترتب» راجع على الحكم، وضمير «عليه» راجع على الموصول. وضمير «بها» راجع على البراءة.

(٣) يعني: وعدم ترتب التكليف على البراءة حينئذ ليس لأجل اشتراط البراءة بعدم ترتب حكم شرعي عليه، بل إنما هو لأجل انتفاء موضوع ذلك الحكم؛ إذ موضوعه بالفرض عدم الحكم واقعاً، وهو لا يثبت بالبراءة إذ الثابت بها نفي الحكم ظاهراً كما مر آنفاً.

(٤) هذا شروع في رد الشرط الثاني الذي ذكره الفاضل التوني «رحمه الله» وهو: أن لا يكون جريان البراءة في مورد موجباً للضرر على آخر.

ومحصل الرد - على ما في «منتهى الدراية»، ج ٦، ص ٤٩٠ - هو: أن المورد إن كان مما تجري فيه قاعدة الضرر فلا مجال لجريان البراءة فيه، لكون القاعدة دليلاً اجتهادياً،

لم يكن مجال فيه<sup>(١)</sup> لأصالة البراءة، كما هو<sup>(٢)</sup> حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية؛ إلا إنه<sup>(٣)</sup> حقيقة لا يبقى لها مورد، .....

والبراءة أصلاً عملياً، وقد ثبت في محله عدم المجال للأصل مع الدليل، لوروده أو حكومته على الأصل كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى.

وإن كان مما لا تجري فيه قاعدة الضرر، فلا مانع من جريان البراءة فيه ومجرد احتمال صغرويته لقاعدة الضرر لا يمنع عن جريان البراءة فيه مع فرض الفحص وعدم الظفر بدليل على حكم الضرر.

وبالجملة: فمع الظفر بالدليل الاجتهادي مطلقاً من دليل الضرر وغيره من الأدلة الاجتهادية لا مجال للبراءة؛ لعدم المقتضي لها، حيث إن الدليل رافع لموضوعها، فعدم جريانها مع الدليل إنما هو لعدم المقتضى، لا لعدم شرطه، ضرورة: أن الشرط متأخر رتبةً عن المقتضى، فلا يطلق الشرط إلا مع إحراز المقتضى، ومع عدم المقتضى لا يطلق الشرط كالمقام.

فإن كان مراد الفاضل التوني من الاشتراط: أن جريان البراءة مشروط بعدم ترتب الضرر عليها، ففيه أولاً: أن إطلاق الشرط عليه لا يخلو من المسامحة؛ لما مر آنفاً من: أن عدم الجريان حينئذٍ مستند إلى عدم المقتضى، لا إلى عدم الشرط.

وثانياً: أنه لا اختصاص للضرر؛ بل جريان البراءة منوط بعدم الدليل الاجتهادي مطلقاً من دليل الضرر وغيره، كما أن عدم الجريان لا يختص بالبراءة، بل كل أصل عملي يتوقف جريانه على عدم دليل اجتهادي في مورده.

(١) أي: في المقام الذي تجري فيه قاعدة الضرر.

(٢) يعني: كما أن عدم المجال لجريان البراءة مع قاعدة نفي الضرر حال البراءة مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية، وضمير «حالها» راجع على أصالة البراءة.

(٣) الضمير للشأن، وحاصله: أن أصالة البراءة وإن لم يكن لها مجال في موارد الضرر، إلا إن عدم جريانها فيها ليس لأجل شرطية عدم قاعدة الضرر لجريان البراءة؛ بل لعدم المقتضى لجريانها معها؛ لما مر من أن دليل قاعدة الضرر كسائر الأدلة الاجتهادية يرفع الشك الذي هو موضوع أصل البراءة وغيره من الأصول العملية، فالدليل الاجتهادي رافع لموضوع الأصل ولو ظاهراً كما هو مقتضى الأدلة غير العلمية، فمع الدليل لا مقتضى لأصالة البراءة؛ لا أن عدم الدليل شرط لجريان البراءة.

بداهة<sup>(١)</sup>: أن الدليل الاجتهادي يكون بياناً وموجباً للعلم بالتكليف ولو ظاهراً<sup>(٢)</sup>، فإن كان المراد من الاشتراط ذلك<sup>(٣)</sup> فلا بد من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادي، لا خصوص قاعدة الضرر<sup>(٤)</sup> فتدبر، والحمد لله على كل حال.

فقوله: «إلا إنه حقيقة» إشارة إلى عدم المقتضي للبراءة، وضمير «لها» راجع على أصالة البراءة.

(١) تعليل لقوله: «لا يبقى لها مورد»، وتوضيحه ما تقدم بقولنا: «بل لعدم المقتضي لجريانها».

(٢) يعني: فلا يكون مورداً للبراءة العقلية وهي قبح العقاب بلا بيان ولا البراءة النقلية؛ لتحقق البيان بالدليل الاجتهادي، ومعه ينتفي موضوع كلتا البراءتين، ولا يبقى مقتضى لجريانهما.

(٣) أي: عدم بقاء مورد لأصل البراءة مع قاعدة نفي الضرر، فإن كان هذا مراد الفاضل «رحمه الله» من الاشتراط، فلا بد من اشتراط عدم مطلق دليل اجتهادي على خلاف أصل البراءة، لا خصوص قاعدة الضرر؛ إذ الوجه في عدم جريانها مع قاعدة الضرر هو: كونها رافعة لموضوع البراءة، وهذا الوجه جارٍ في جميع الأدلة الاجتهادية، وقد عرفت سابقاً: أن إطلاق الشرط على الدليل الاجتهادي الرافع لموضوع البراءة مبني على المسامحة. وضمير «خلافها» راجع على أصالة البراءة.

(٤) لما مر من عدم الفرق بين قاعدة الضرر وبين سائر القواعد الاجتهادية في رفع الشك الذي هو موضوع البراءة.

قوله: «فتدبر» لعله إشارة إلى دقة المطلب.

هذا تمام الكلام في شرائط الأصول العملية. فيقع الكلام في تفصيل قاعدة نفي الضرر.

ثم إنه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعدة الضرر والضرار<sup>(١)</sup> على نحو

### قاعدة لا ضرر ولا ضرار

(١) وقد جعل المصنف «قدس سره» الكلام فيها في جهات:

الأولى: في بيان مدركها.

الثانية: في شرح مفادها بحسب المادة تارة والهيئة التركيبية أخرى.

الثالثة: في بيان نسبتها مع الأدلة المتكفلة للأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولية المعارضة لها بحسب الظاهر؛ كأدلة وجوب الصلاة والصيام والحج ونحوها، وكذلك نسبتها مع الأدلة الثانوية؛ كأدلة نفي العسر والحرج والإكراه، ونحوها من العناوين الثانوية المعارضة للعناوين الأولية كالصلاة وغيرها من العبادات والمعاملات.

وأما الكلام في الجهة الأولى: فقد استدل لإثبات هذه القاعدة بالأدلة الأربعة.

أما الإجماع: فواضح لا يحتاج إلى البيان.

وأما العقل: فإنه قد يحكم مستقلاً بأن الضرر والضرار مناف للعدل واللطف فلا

يجوز.

وأما الكتاب: فقد استدل له بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا﴾<sup>(١)</sup>.

وأما السنة: فقد استدل عليها بأخبار كثيرة، وقد اكتفى المصنف «قدس سره» بذكر ما هو أشهرها قصة وأصحها سنداً وأكثرها طرقاتاً وأوضحها دلالةً، وهي الرواية المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الأنصاري.

وتفصيل القصة موجود في المتن فلا يحتاج إلى مزيد من البيان.

وقد ادعى تواترها ولو إجمالاً. فلا إشكال في مدرك قاعدة لا ضرر.

وأما الكلام في الجهة الثانية: فقد أشار المصنف إليها بقوله: «وأما دلالتها...» الخ.

وتوضيحها يتوقف على شرح معاني مفردات الألفاظ الواقعة في متن الحديث من كلمات «لا»، و«ضرر»، و«ضرار».

وأما «ضرر»: فالمحكي عن جملة من كتب اللغويين كالصحاح<sup>(٢)</sup> والنهاية<sup>(٣)</sup> الأثرية

التي هي عند العامة كمجمع البحرين عندنا - والقاموس هو: «أنه ما يقابل النفع»، كما أن المحكي عن الصحاح والمصباح: «أن الضرر اسم مصدر والمصدر الضر»، فالضر الذي

(١) البقرة: ٢٣١.

(٢) الصحاح ٢: ٧١٩ - ضرر.

(٣) النهاية في غريب الحديث ٣: ٨١ - ضرر.

هو فعل الضار نتيجة الضرر، وهو النقص في المال أو النفس أو العرض أو الطرف وهو الأعضاء كاليدين والرجلين ونحوهما من الأطراف.

ولكنه لا يطلق على مطلق النقص؛ بل خصوص النقص من الشيء الذي من شأنه عدم ذلك النقص، مثلاً: لا يطلق الأعمى على مطلق فاقد البصر، بل على خصوص فاقده الذي من شأنه أن يكون بصيراً كالحیوان، فلا يطلق على الجدار ونحوه.

وعليه: فالتقابل بين النفع والضرر تقابل العدم والملكة، فوجود البصر للإنسان مثلاً نفع، وعدمه ضرر، وكذا وجود اليدين له نفع وعدم إحداها أو كليتهما ضرر؛ بل وجود كل ما يقتضيه طبيعة الشيء وخلقه الأصلية نفع له وعدمه ضرر.

هذا ما ينسب إلى اللغويين؛ لكن العرف العام مخالف له، حيث إن الضرر عندهم عدم التمام الذي هو مقتضى طبيعة الشيء لا أنه مقابل للنفع الذي هو شيء زائد على ما يقتضيه الخلقة الأصلية. هذا تمام الكلام في معنى كلمة الضرر.

وأما الضرار: فقيل: إنه استعمل في معان:

أحدها: ما أشار إليه المصنف واستظهره في المقام من أن الضرار بمعنى الضرر، فهو وإن كان مصدراً من مصادر باب المفاعلة؛ لكنه ليس هنا فعل الاثنین، لوجوه: منها: إطلاق لفظ «المضار» على سمرة في كلام النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» في رواية الحذاء: «ما أراك يا سمرة إلا مضاراً»<sup>(١)</sup>، وفي مرسله زرارة: «إنك رجل مضار»<sup>(٢)</sup> مع وضوح أن الضرر في قضية سمرة لم يصدر إلا من سمرة.

ومنها: ما عن النهاية الأثرية من أنه «قيل: هما أي الضرر والضرار - بمعنى واحد والتكرار للتأكيد»<sup>(٣)</sup>.

ومنها: ما عن المصباح من: «أن ضاره يضاره مضارة وضراراً: يعني ضره».

ومنها: غير ذلك مما يشهد بوحدة الضرر والضرار معنى، وأنه فعل الواحد مع كونه مصدر باب المفاعلة.

ثانيها: أن الضرار فعل الاثنین، فعن النهاية الأثرية أيضاً: «والضرار فعل الاثنین»<sup>(٤)</sup>.

ثالثها: أن الضرار الجزاء، فعن النهاية أيضاً: «والضرر ابتداء الفعل، والضرار الجزاء»<sup>(٥)</sup>.

(١) الفقيه ٣: ١٠٣ / ذيل ح ٣٤٢٣، الوسائل ٢٥: ٤٢٥ / ٣٢٢٧٩.

(٢) الكافي ٥: ٢٩٤ / ذيل ح ٨، الوسائل ٢٥: ٤٢٩ / ٣٢٢٨٢.

(٣ - ٥) النهاية في غريب الحديث ٣: ٨١ - ضرر.

عليه، ولعله يرجع إلى المعنى الثاني، وإن كان تعددهما غير بعيد». رابعها: أن تضر صاحبك من دون أن تنفع به في قبال الانتفاع به، كحفر بالوعة في قرب دار الجار مع تضرر الجار بها وانتفاع الحافر بها. وحاصل الكلام: أن ما استظهره المصنف هو المعنى الأول وهو: أن الضرر بمعنى الضرر جييء به للتأكيد. هذا تمام الكلام في كلمة الضرر والضرار.

وأما كلمة «لا» النافية: فحاصل ما أفاده المصنف «قدس سره» فيها هو: أن الأصل في مثل تركيب «لا ضرر» ومما دخل فيه «لا» النفي على اسم النكرة ك «لا رجل في الدار» هو نفي حقيقة مدخولها، فمعنى «لا رجل» نفي طبيعة الرجل في الدار حقيقة أو ادعاءً بلحاظ نفي آثار تلك الطبيعة؛ إذ انتفاء آثارها المطلوبة منها يصحح نفي نفس الطبيعة تنزيلاً لوجودها الذي لا يترتب عليه الأثر المرغوب منه منزلة عدمه.

إذا عرفت شرح معاني المفردات الواقعة في متن الحديث فاعلم: أن ما اختاره المصنف «قدس سره» من إرادة نفي حقيقة الضرر ادعاءً تنزيلاً لوجود الضرر الذي لا يترتب عليه الأثر منزلة عدمه، فالوضوء الضرري منفي شرعاً بلحاظ عدم ترتب أثره وهو الوجوب عليه، فكأنه قيل: «وجوب الوضوء الضرري معدوم»؛ لأن مرجع نفي الضرر تشريعاً مع وجوده تكويناً إلى نفي حكمه شرعاً، وهذا من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع. فحاصل ما اختاره المصنف «قدس سره» من كون نفي الضرر من نفي الموضوع والحقيقة ادعاءً وإرادة: نفي الحكم منه.

توضيح ذلك: أنه لما تعذرت إرادة المعنى الحقيقي - وهو نفي الضرر حقيقة؛ لكونه كذباً، لوجود الضرر في الخارج - دار أمره بين جملة من المعاني:

منها: إرادة الحكم من الضرر بعلاقة السببية والمسببية؛ بأن يكون الضرر مستعملاً في الحكم بتلك العلاقة، حيث إن الحكم سبب للضرر وإنه لم يجعل الحكم الضرري في الإسلام مطلقاً أي: سواء كان واجباً أو مستحباً تكليفاً أو وضعياً، فإذا وجب الوضوء مع كون استعمال الماء مضرراً أو لزم البيع الغبني، فإن الضرر في الأول ناش عن حكم الشارع بوجوب الوضوء، وفي الثاني عن حكمه بلزوم البيع على المغبون، فهذان الوجوب واللزوم منفيان بقاعدة الضرر، فمرجع هذا الوجه إلى استعمال لفظ الضرر مجازاً في سببه وهو الحكم الشرعي التكليفي أو الوضعي.

وبهذا التصرف المجازي يصير النفي حقيقياً لعدم جعل طبيعة الحكم الذي ينشأ منه



الضرر حقيقة، ففي وعاء التشريع لا ضرر حقيقة ويسمى هذا التصرف بالمجاز في الكلمة، ويعبر عنه: بأن الحكم الضرري لا جعل له، فالضرر عنوان لنفس الحكم ومحمول عليه بالحمل الشائع؛ كالحرج الذي هو عنوان الحكم ومنفي في الشرع، كما هو مقتضى قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، وهذا ما اختاره الشيخ الأنصاري «قدس سره»، حيث قال: «إن المعنى بعد تعذر إرادة الحقيقة عدم تشريع الضرر، بمعنى: أن الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه ضرر على أحد تكليفاً أو وضعياً، فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفي». «دروس في الرسائل، ج ٤، ص ٢٢٧».

ومنها: إرادة نفي نوع من طبيعة الضرر حقيقة بنحو المجاز في الحذف بأن يقال: إن الضرر غير المتدارك لا جعل له شرعاً، فالمنفي هو الضرر لا مطلقاً؛ بل خصوص الضرر لا يجبر ولا يتدارك كإتلاف مال الغير بدون الضمان، أو صحة البيع الغبني بدون جبران ضرر المغبون بالخيار، فكل ضرر متدارك بجعل الشارع للضمان أو الخيار أو غيرهما، وهذا مختار الفاضل التونسي.

ومنها: جعل كلمة «لا» ناهية؛ بأن يراد من «لا ضرر»: الزجر عنه وطلب تركه، نحو قوله تعالى: ﴿فَلَا زَفَتْ وَلَا فَسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾<sup>(١)</sup>.  
 إن قلت: «لا» الناهية تختص بالفعل المضارع، فلا يصح أن يقال بأنها ناهية في المقام مع كونها داخلة على الاسم.

قلت: لا يكون المراد أنها ناهية باصطلاح أهل الأدب؛ بل المراد أنها تكون مفيدة للزجر والنهي؛ لأن الجملة المشتملة عليها مستعملة في نفي الضرر إخباراً أو إنشاءً بداعي الزجر عنه.

ولكن هذا الحمل بعيد، ويكون خلاف الظاهر منها، كما أن حملها على نفي الصفة والضرر الغير المتدارك أيضاً بعيد؛ بل ركيك، فيدور الأمر بين المجاز في الكلمة، وبين الحمل على نفي الماهية ادعاءً، والظاهر أنهما يرجعان إلى معنى واحد، وهو مختار المصنف «قدس سره»: فالنتيجة هي: أن دلالة الرواية على قاعدة ضرر واضحة.

وأما الجهة الثالثة: وهي النسبة بين قاعدة لا ضرر وبين الأدلة المتكفلة لأحكام الأشياء بعناوينها الأولية: فيكون بينهما عموم من وجه، لأن الأدلة المتكفلة لأحكام الأشياء

(١) البقرة: ١٩٧.

الاختصار، وتوضيح مدركها وشرح مفادها، وإيضاح نسبتها مع الأدلة المثبتة للأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولية<sup>(١)</sup> أو الثانوية<sup>(٢)</sup> وإن كانت أجنبية<sup>(٣)</sup> عن مقاصد الرسالة، إجابة لالتماس بعض الأحبة، فأقول وبه أستعين: إنه قد استدل عليها<sup>(٤)</sup> بأخبار كثيرة منها: موثقة زرارة عن أبي جعفر «عليه السلام»: «أن سمرة بن جندب<sup>(٥)</sup> كان له عذق<sup>(٦)</sup> في حائط لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري

بعناوينها الأولية تدل على ثبوتها، سواء كانت ضرورية أو لا، ويدل لا ضرر على النفي أعم من أن يكون ذلك الحكم الأول وجوب الوضوء أو الغسل أو الصلاة أو غيرها. ويظهر من غير واحد بأنه يكون التعارض بين لا ضرر وبين أدلة الأحكام الأولية؛ ولكن يقدم لا ضرر عليها للأقوائية، إلا إن أقوائته في جميع الموارد يكون محل التأمل، وقال الشيخ الأنصاري «قدس سره»: يقدم لا ضرر عليها لحكومته عليها وكونه شارحاً لها.

وقال صاحب الكفاية «قدس سره»: يقدم لا ضرر عليها للتوفيق العرفي بينه وبينها؛ وإن لم يكن له نظر الحاكمية والشارحية والأظهرية، ويشترك ذلك مع قول الشيخ الأنصاري من حيث النتيجة، وقد يسمى التوفيق العرفي بالحكومة العرفية، وما أفاده الشيخ من الحكومة بالحكومة الاصطلاحية. هذا تمام الكلام في الجهات الثلاث. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

- (١) كأدلة وجوب الصلاة والصيام والحج وغيرها من العناوين الأولية.
- (٢) كأدلة نفي الحرج والعسر والإكراه، ونحوها من العناوين الثانوية العارضة للعناوين الأولية كالصلاة وغيرها من العبادات والمعاملات.
- (٣) لكون قاعدة الضرر من القواعد الفقهية، فمحل بحثها هو الفقه.
- (٤) أي: على قاعدة الضرر. هذه إحدى جهات البحث، ومحصلها: أن مدرك قاعدة الضرر أخبار كثيرة ومنها: موثقة زرارة وتوصيفها بالموثقة لوقوع ابن بكير الفطحي الموثق في سندها، ولا يخفى: اختلاف ما في المتن مع ما نقله الوسائل عن المشايخ الثلاثة، لكنه غير قادح في الاستدلال لأنه في حكاية القصة لا في الذيل الذي هو مورد الاستدلال.

(٥) بفتح السين المهملة وضم الميم وفتح الراء المهملة وهو من الأشقياء. فراجع ترجمته.

(٦) بفتح العين المهملة والذال المعجمة: النخلة بحملها وبالكسر: عنقود التمر.

بباب البستان، وكان سمرة يمر إلى نخلته ولا يستأذن، فكلمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمرة، فجاء الأنصاري إلى النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» فشكا إليه، فأخبر بالخبر، فأرسل رسول الله وأخبره بقول الأنصاري وما شكاه، فقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلما أبى فسارمه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيعه فقال: لك بها عذق في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم» للأنصاري: اذهب فاقلمها وارم بها إليه. فإنه لا ضرر ولا ضرار»<sup>(٥)</sup>.

وفي رواية الخذاء<sup>(١)</sup> عن أبي جعفر «عليه السلام» مثل ذلك<sup>(٢)</sup>، إلا إنه فيها بعد الإباء: «ما أراك يا سمرة إلا مضاراً، اذهب يا فلان فاقلمها وارم بها وجهه»<sup>(٣)</sup>، إلى غير ذلك من الروايات الواردة في قصة سمرة<sup>(٤)</sup> وغيرها، وهي كثيرة وقد ادعى

(١) هو: أبو عبيدة زياد بن عيسى، وروايته خالية عن جملة «لا ضرر ولا ضرار».

(٢) مع اختلاف يسير لا يقدر في دلالة الخبر على المطلوب.

(٣) وهي: رواية ابن مسكان عن زرارة، رواها الوسائل<sup>(١)</sup> عن الكافي<sup>(٢)</sup>، وفيها قوله «صلى الله عليه وآله وسلم» لسمرة: «إنك رجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن قال: ثم أمر بها فقلعت ورمى بها إليه، فقال له رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم»: انطلق فاغرسها حيث شئت».

قوله: «مع اختلافها لفظاً ومورداً» إشارة إلى إشكال على دعوى التواتر.

وحاصل الإشكال: أن التواتر بكلا قسميه من اللفظي والمعنوي مفقود هنا؛ إذ التواتر اللفظي - وهو حصول التواتر على لفظ أو ألفاظ مخصوصة كحديث الغدير - غير حاصل هنا قطعاً؛ لوضوح: عدم تحقق التواتر على كلمة «لا ضرر ولا ضرار». وكذا التواتر المعنوي، وهو حصول النقل المتواتر على قضية خاصة بألفاظ مختلفة، كتواتر شجاعة المولى أمير المؤمنين «عليه السلام» بنقل ما صدر منه «عليه السلام» في الحرب مع عمرو ابن عبد ود من قتله مع كونه «لعنه الله» من أشجع شجعان العرب، فإن التواتر المعنوي أيضاً مفقود في المقام، لعدم مورد واحد نقل متواتراً كالشجاعة، لتعدد الموارد

(٥) الكافي ٥: ٢٩٢ / ٢، تهذيب الأحكام ٧: ١٤١ / ٦٥١، الوسائل ٢٥: ١٢٩ / ٣٢٢٨١.

(٥) الفقيه ٣: ١٠٣ / ٣٤٢٣، وفيه «فاقطعها». الوسائل ٢٥: ٤٢٧ / ٣٢٢٧٩.

(١) الوسائل ٢٥: ٤٢٩ / ٣٢٢٨٢.

(٢) الكافي ٥: ٢٩٤ / ٨.

تواترها، مع اختلافها لفظاً ومورداً فليكن المراد به تواترها إجمالاً، بمعنى القطع بصدور بعضها.

والإنصاف أنه ليس في دعوى التواتر كذلك<sup>(١)</sup> جزاف، وهذا<sup>(٢)</sup> مع استناد المشهور إليها موجب لكمال الوثوق بها وانجبار<sup>(٣)</sup> ضعفها، مع أن بعضها<sup>(٤)</sup> موثقة،

هنا، فإن مورد بعض نصوص الباب قصة سمرة، ومورد بعضها الآخر الشفعة، وبعضها الآخر منع فضل الماء، وبعضها شيء آخر.

وبالجملة: فالتواتر اللفظي والمعنوي يشتركان في وحدة المورد، ويفترقان في اعتبار وحدة اللفظ أو الألفاظ في الأول والاختلاف في الثاني.

فملخص الإشكال على التواتر: أن التواتر الذي ادعاه الفخر «قدس سره» لا لفظي ولا معنوي، ولذا التجأ المصنف إلى توجيه التواتر بالإجمالي. وضميراً «تواترها، اختلافها» راجعان على الروايات. وقد أشار إلى دفع الإشكال المزبور بقوله: «فليكن المراد به تواترها إجمالاً».

وحاصل الدفع: أنه يمكن أن يراد بالتواتر هنا التواتر الإجمالي، وهو القطع بصدور بعض الروايات الواردة في قضايا متعددة غير مرتبطة، فيقال فيما نحن فيه: يعلم إجمالاً بصدور رواية من روايات قاعدة الضرر.

(١) أي: إجمالاً بمعنى: القطع بصدور بعضها.

(٢) أي: التواتر الإجمالي مع عمل المشهور بتلك الروايات، واستنادهم إليها في الفتوى موجب لكمال الوثوق والاطمئنان بصدورها وسبب لانجبار ضعف سندها.

(٣) عطف على «كمال»، وانجبار ضعف إسنادها - بإسناد المشهور إلى الروايات الضعيفة - مبني على ما هو المشهور من جابرية عملهم لضعف الرواية، وحيث إن إسناد كثير من الروايات المحتج بها على المقام ضعيفة على المشهور احتج لاعتبارها باستناد المشهور إليها. وضمائر «إليها، بها، ضعفها» راجعة على الروايات.

(٤) وهو: موثقة زرارة المتقدمة، فإن صاحب الوسائل رواها عن الكافي عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن خالد، عن أبيه، عن عبد الله بن بكير، عن زرارة، عن أبي جعفر «عليه السلام». وهذا السند معتبر؛ إذ في العدة علي بن إبراهيم القمي صاحب التفسير، وهو ثقة<sup>(١)</sup>. وأحمد بن محمد البرقي وثقه الشيخ<sup>(٢)</sup> والنجاشي<sup>(٣)</sup>

(١) رجال النجاشي: ٢٦٠ / ٦٨٠، خلاصة الأقوال: ١٨٦ / ٤٥.

(٢) الفهرست: ٦٢ / ٦٥.

(٣) رجال النجاشي: ٧٦ / ١٨٢.

فلا مجال للإشكال فيها من جهة سندها كما لا يخفى.

وأما دلالتها<sup>(١)</sup>: فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال تقابل العدم والملكة، كما أن الأظهر أن يكون «الضرار» بمعنى: الضرر جيء به تأكيداً كما يشهد به<sup>(٢)</sup> إطلاق «المضار» على سمرة،

وغيرهما<sup>(٣)</sup>، واعتماده على المراسيل وروايته عن الضعفاء ليس طعنًا فيه؛ إذ نقل الثقة عن الضعيف لا يقدر في وثاقته.

وأما محمد البرقي: فقد وثقه الشيخ<sup>(٤)</sup> والعلامة<sup>(٥)</sup>، وما عن النجاشي<sup>(٦)</sup> من «أنه كان ضعيفاً في الحديث» غير ظاهر في الجرح حتى يلزم الاعتماد عليه؛ لكون النجاشي أسطوانة أهل هذا الفن، إذ من المحتمل قوياً أن مراده روايته عن الضعفاء، وهو غير قادح في وثاقته؛ لأن النقل عن غير الثقة مع عدم علمه به لا يقدر في وثاقته، ضرورة: أن مناط اعتبار قوله وهو تحرزه عن الكذب لا يزول بالنقل عن غير الثقة مع الإسناد إليه وعدم العمل بقوله. ومع فرض الشك في قادحية مثل هذا لا نرفع اليد عن توثيق مثل الشيخ «قدس سره».

وأما ابن بكير: فهو وإن كان فطحياً؛ لكنه من أصحاب الإجماع<sup>(٧)</sup>.

وأما زرارة: فجلالته في غاية الظهور بحيث لا تحتاج إلى البيان<sup>(٨)</sup>.

فالرواية معتبرة.

وضمير «بعضها» راجع على الروايات.

وضميراً «فيها، سندها» راجعان على الروايات.

(١) أي: وهذا إشارة إلى الجهة الثانية من الجهات الثلاث المتعلقة بقاعدة لا ضرر.

وقد تقدم توضيحها فلا حاجة إلى تكرارها، وضمير «دلالتها» راجع على قاعدة لا ضرر.

(٢) أي: يشهد بكون الضرر بمعنى الضرر: إطلاق المضار الذي هو من باب المفاعلة

على سمرة مع تفرد في الإضرار، وعدم مشاركة أحد معه في الضرر في تلك القضية،

(١) خلاصة الأقوال: ٧ / ٦٣.

(٢) رجال الطوسي: ٣٦٣ / ٥٣٩١.

(٣) خلاصة الأقوال: ١٥ / ٢٢٧.

(٤) رجال النجاشي: ٨٩٩ / ٣٣٥.

(٥) اختيار معرفة الرجال ٢ / ٦٣٥ / ٦٣٩، خلاصة الأقوال: ٢٤ / ١٩٥.

(٦) رجال النجاشي: ١٧٥ / ٤٦٣، اختيار معرفة الرجال ١: ٣٤٦ / ١٢٠، رجال الطوسي: ٣٣٧ / ٥٠١٠.

وحكي<sup>(١)</sup> عن النهاية لا فعل الاثنين<sup>(٢)</sup> وإن كان هو الأصل<sup>(٣)</sup> في باب المفاعلة. ولا الجزاء على الضرر<sup>(٤)</sup>، لعدم تعاهده من باب المفاعلة. وبالجملة: لم يثبت له<sup>(٥)</sup> معنى آخر غير الضرر. كما أن الظاهر<sup>(٦)</sup> أن يكون «لا» لنفي الحقيقة، كما هو الأصل<sup>(٧)</sup> في هذا

وهذا أحد الشاهدين اللذين أقامهما المصنف على وحدة الضرر والضرار معنى.

(١) عطف على «يشهد»، يعني كما يشهد وكما حكي عن النهاية ويمكن عطفه على «إطلاق» بعد تأويله بالمصدر، يعني: كما يشهد به إطلاق «المضار» على سمره، ويشهد به حكاية اتحادهما معنى عن النهاية.

وكيف كان؛ فهذا هو الشاهد الثاني على الوحدة، قال في محكي النهاية.

«وقيل: هما بمعنى، والتكرار للتأكيد»؛ إلا إن كلمة «قيل» تشعر بالتمريض، فلا يبقى إلا الشاهد الأول وهو إطلاق المضار على سمره.

(٢) يعني: لا أن يكون الضرار فعل الاثنين، وهو المعنى الثاني من المعاني المتقدمة للضرار. قال في محكي النهاية الأثرية: «والضرار فعل الاثنين»، والشاهدان المذكوران ينفيان كون «الضرار» هنا فعل الاثنين؛ لكن شهادة الشاهد الثاني مخدوشة بأن النهاية لم تشهد بوحدهما، لما عرفت من: أن الحكاية بلفظ «وقيل» ليست ارتضاءً للوحدة وقولاً بها حتى تكون شهادة مثبتة للوحدة ونافية لكون «الضرار» فعل الاثنين، بل الأمر بالعكس، حيث إن قوله: «والضرار فعل الاثنين» ظاهر في جزمه بأن التعدد أحد معانيه اللغوية. وكذا الحال في الشاهد الأول، فإن شهادته على الوحدة أيضاً محل إشكال مذكور في بعض التعاليق، فدعوى: أظهيرية الوحدة غير ثابتة.

(٣) كما هو المشهور بين أهل العربية؛ لكنه غير ثابت إن أريد بالأصل وضع باب المفاعلة للمشاركة بين اثنين في صدور الفعل.

وإن أريد به الغلبة الاستعمالية، ففيه - مع عدم ثبوتها أيضاً - أنها لا تصلح لحمل الموارد المشكوك عليها؛ لتوقيفية اللغات وعدم حجية مجرد الغلبة وطريقتها لإثباتها.

(٤) هذا إشارة إلى المعنى الثالث للضرار، وقد تقدم ذكره.

(٥) أي: لم يثبت للضرار معنى آخر غير الضرر، فالمراد بهما واحد.

(٦) هذا إشارة إلى معنى كلمة «لا» النفي، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «فحاصل ما

أفاده المصنف».

(٧) الأولى تأخيره عن قوله: «حقيقة» بأن يقال: «لنفي الحقيقة حقيقة كما هو

التركيب حقيقة<sup>(١)</sup> أو ادعاء<sup>(٢)</sup>؛ كناية عن نفي الآثار، كما هو<sup>(٣)</sup> الظاهر من مثل: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد»<sup>(٤)</sup>، و«يا أشباه الرجال ولا رجال»<sup>(٥)</sup>، فإن<sup>(٦)</sup> قضية البلاغة في الكلام هو إرادة نفي الحقيقة ادعاء<sup>(٥)</sup>؛ لا نفي<sup>(٦)</sup> الحكم أو

الأصل في هذا التركيب أو إدعاء؛ إذ المراد بالأصل هو: الوضع، فليزم انقسام الوضع إلى النفي الحقيقي والادعائي، نظير انقسام الموضوع له إلى المعنى الحقيقي والمجازي، وهذا الانقسام كما ترى.

نعم؛ إن كان المراد بالأصل الغلبة فلا بأس بالعبارة المذكورة؛ لأن المعنى حيثئذ هو: أن «لا» النافية لنفي الحقيقة كما هو الغالب حقيقة أو ادعاءً، فانقسام الغلبة إلى النفي الحقيقي والادعائي صحيح دون المعنى الحقيقي.

(١) قيد لنفي الحقيقة، وضمير «هو» راجع على نفي الحقيقة، والمراد بقوله: «في هذا التركيب» هو دخول «لا» النافية على اسم النكرة، وحاصله: أن الأصل في «لا» النافية الداخلة على اسم الجنس هو نفي الطبيعة حقيقة أو مبالغةً وادعاءً، تنبيهاً على أن الموجود الفاقد للأثر المطلوب منه كالمعدوم.

(٢) عطف على «حقيقة»، وقوله: «كناية» قيد لـ«ادعاء» ومنشأ له.

(٣) أي: نفي الحقيقة ادعاءً ظاهر الأمثلة المذكورة في المتن مثل: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد...»<sup>(١)</sup> الخ.

(٤) هذا تمهيد لبيان ما اختاره من كون نفي الضرر من نفي الموضوع والحقيقة ادعاءً وإرادة نفي الحكم منه، وقد تقدم توضيح ذلك فلا حاجة إلى الإعادة والتكرار.

(٥) غرضه: أن نفي الحقيقة ادعاءً لما كان أوقع في النفس وأوفق بالبلاغة تعين إرادته بعد تعذر الحمل على المعنى الحقيقي، فيكون هذا المعنى بقرينة البلاغة أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي.

(٦) هذا تعريض بالشيخ الأنصاري «قدس سره» حيث قال: بأن المراد في نفي الضرر: هو نفي الحكم باستعمال الضرر في الحكم بعلاقة السببية، وأن هذا المعنى أقرب المجازات عنده بعد تعذر إرادة المعنى الحقيقي.

والمصنف أورد عليه: بأن البلاغة في الكلام تقتضي إرادة نفي الحقيقة، لا نفي الحكم ابتداءً، وإن كان مرجع نفي الحقيقة في وعاء التشريع إلى نفي الحكم أيضاً؛ لكن البلاغة

(٥) دعائم الإسلام ١: ١٤٨، وفي تهذيب الأحكام ١/ ٩٢ / ٢٤٤: «لا صلاة... في مسجده».

(٥٥) نهج البلاغة ١: ٥٦٩، معاني الأخبار: ٣١٠.

الصفة<sup>(١)</sup> كما لا يخفى.

ونفي<sup>(٢)</sup> الحقيقة ادعاء بلحاظ الحكم<sup>(٣)</sup> أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداءً مجازاً في التقدير أو في الكلمة<sup>(٤)</sup> مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة. وقد انقذ بذلك<sup>(٥)</sup> : .....

قرينة على إرادة نفي الحقيقة ادعاءً.

(١) عطف على «الحكم» وهو ثالث المعاني المذكورة، أعني: الضرر غير المتدارك، بمعنى: أن كل ضرر غير متدارك منفي شرعاً فكل ضرر متدارك يجعل الشارع للضمان أو الخيار أو غيرهما.

(٢) إشارة إلى توهم ودفع.

وأما التوهم فهو: أن القائل بنفي الحكم كالشيخ القائل بالمجاز في الكلمة، أو القائل بالمجاز في التقدير كتقدير «غير المتدارك» قائلان أيضاً بنفي الطبيعة أي: طبيعة الحكم الضرري، أو طبيعة الضرر غير المتدارك، كالمصنف القائل بنفي الطبيعة، والمفروض: أن المنفي لباً في الكل هو الحكم؛ لأن النفي تشريعي، فلا بد من كون المنفي مما تناله يد الوضع والرفع التشريعيين، فما الفرق بين هذه المعاني الثلاثة؟

وأما الدفع فهو: وإن ظهر من قوله: «إن قضية البلاغة...» الخ لكنه أعاده توضيحاً، وحاصله: أن نفي الحكم بلسان نفي الحقيقة والموضوع أبلغ في الكلام من نفي نفس الحكم ابتداءً، فقوله: «لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد» غير قوله: «لا صلاة كاملة في غير المسجد»، ففي الأول: تكون الطبيعة منفية، وفي الثاني: أثرها وهو الحكم. والأول أوفق بالبلاغة.

(٣) أي: نفي الحكم حقيقة كما هو مختار المصنف مغاير لنفي الحكم ابتداءً كما هو مختار الشيخ، أو نفي الصفة كذلك كما عن الفاضل التوني وغيره.

(٤) الأول: كتقدير «غير المتدارك»، والثاني: كجعل كلمة «ضرر» بمعنى: الحكم بعلاقة السببية كما مرت الإشارة إليه.

والصواب «كما» بدل «مما» لعدم كون «مما» خبراً لقوله: «ونفي الحقيقة»، وإنما خبره «غير نفي»، وبه تم الكلام، ولعله من سهو الناسخ؛ كما في «منتهى الدراية، ج ٦، ص ٥١١».

(٥) أي: بسبب كون نفي الحقيقة ادعاءً أقرب إلى البلاغة من نفي الحكم أو الصفة. وغرضه: الإشارة إلى ضعف إرادة غير نفي الحقيقة من المعاني المتقدمة من نفي الحكم



بُعد<sup>(١)</sup> إرادة نفي الحكم الضرري<sup>(٢)</sup> أو الضرر الغير المتدارك<sup>(٣)</sup>، أو إرادة النهي من النفي جداً، ضرورة<sup>(٤)</sup>: بشاعة استعمال الضرر وإرادة خصوص سبب<sup>(٥)</sup> من أسبابه، أو خصوص غير المتدارك منه<sup>(٦)</sup>.

الضرري كما أفاده الشيخ «قدس سره»، والضرر غير المتدارك كما نسب إلى الفاضل التوني «رحمه الله»، وإرادة النهي من النفي كما اختاره شيخ الشريعة الأصفهاني وغيره<sup>(١)</sup>.

والوجه في ضعفها هو: أقرية نفي الحقيقة ادعاءً إلى المعنى الحقيقي من سائر المعاني، فيتعين حمل «لا ضرر» عليه؛ إذ الأقرية توجب ظهور الكلام فيه، وتُبعد إرادة غيره من المعاني المزبورة؛ لخلوها عن قرينة توجب حمله عليها.

(١) بضم الباء فاعل «انقدح»، و«جداً» قيد له.

(٢) وهو المجاز في الكلمة بعلاقة السببية كما ذهب إليه الشيخ «قدس سره».

(٣) وهو المجاز في التقدير المعبر عنه بنفي الصفة التي هي غير المتدارك.

يعني: أن المنفي هو الضرر غير المتدارك وهو المنسوب إلى الفاضل التوني «رحمه الله». «أو إرادة النهي من النفي» كما اختاره بعض كشيخ الشريعة الأصفهاني «قدس سره» في رسالته المعمولة في قاعدة الضرر.

(٤) تعليل لقوله: «بُعد» ومحصله: أن استعمال الضرر في سبب خاص من أسبابه -

وهو الحكم الشرعي كلزوم البيع الغبني، مع عدم انحصار السبب فيه ووجود أسباب تكوينية له كالضرر الناشئ من استعمال الماء في الوضوء مثلاً، وغير ذلك كما هو مرجع كلام الشيخ «قدس سره» - مستتبع لوجهين:

الأول: استعمال الضرر في سببه، وهو الحكم مجازاً.

والثاني: أن الضرر عام يشمل الضرر الناشئ عن الحكم وغيره، وإرادة الحكم فقط من أسبابه من قبيل استعمال العام وإرادة الخاص منه بلا موجب وقرينة، وهذا من الاستعمالات المستنكرة.

(٥) وهو الحكم الشرعي الذي ينشأ منه الضرر كما عرفت، ولازمه عدم تعرضه لحكم الضرر الناشئ من أسبابه التكوينية والأفعال الخارجية، وضمير «أسبابه» راجع على «الضرر».

(٦) أي: من الضرر، هذا هو المجاز في الحذف وقد تقدم توضيحه و«خصوص»

(١) رسالة لا ضرر: ٣٧ - ٣٩، كما ذكر في هامش قاعدة لا ضرر للسيد السيستاني: ١٦٥.

ومثله<sup>(١)</sup> لو أريد ذاك<sup>(٢)</sup> بنحو التقييد، فإنه<sup>(٣)</sup> وإن لم يكن بعيد إلا إنه بلا دلالة عليه غير سديد.

وإرادة النهي<sup>(٤)</sup> من النفي وإن كان ليس .....

عطف على «خصوص».

(١) أي: ومثل استعمال الضرر في الحكم مجازاً بعلاقة السببية، وفي الضرر غير المتدارك مجازاً في الحذف في البشاعة لو أريد الحكم، أو الضرر غير المتدارك من «لا ضرر» بنحو الحقيقة؛ بأن يراد ذلك بنحو التقييد أي: تعدد الدال والمدلول، ففي الأول يقال: «لا حكم ضررياً»، وفي الثاني: «لا ضرر غير متدارك».

فالفرق بين قوله: «ومثله» وقوله: «ضرورة: بشاعة» هو: أن الاستعمال في باب التقييد حقيقي، وفي قوله: «بشاعة» مجازي مع وحدة المراد في كليهما؛ إذ الملحوظ في كل منهما ليس مجرد ذات الضرر؛ بل الضرر المقيد بكونه ناشئاً من الحكم فقط، أو خصوص الضرر غير المتدارك.

(٢) أي: استعمال الضرر مجازاً في الحكم أو غير المتدارك منه كما مر آنفاً.

(٣) أي: التقييد وإن لم يكن بعيد؛ لشيوعه في الاستعمالات المتعارفة؛ لكنه منوط بقريئة، وبدونها لا يصح المصير إليه. وضميراً «أنه، عليه» راجعان على التقييد، «وغير سديد» خبر «أنه».

(٤) هذا إشارة إلى تضعيف إرادة النهي والزجر من «لا» النافية؛ بأن يراد من «لا ضرر» حرمة الإضرار مطلقاً بالنفس وبالغير كحرمة إهانة المؤمن. وشرب الخمر والسرقة، وغير ذلك من المحرمات، فوزان «لا ضرر» وزان ﴿فَلَا رَفَثٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ﴾<sup>(١)</sup> و«لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق»<sup>(٢)</sup> و«لا غش بين المسلمين»<sup>(٣)</sup> ونحو ذلك.

ومحصل تضعيف المصنف «قدس سره» له: أن إرادة النهي من النفي وإن لم تكن بعزيمة؛ لكن موردها هو «لا» النافية الداخلة على الفعل، كقوله تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾<sup>(٤)</sup>، و﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾<sup>(٥)</sup> وغير ذلك من الآيات والروايات.

(١) البقرة: ١٩٧.

(٢) نهج البلاغة ٤٢: ٤١ / ١٦٥، أمالي الصدوق: ٤٥٢.

(٣) سنن الدارمي ٢: ٢٤٨، مسند الشهاب ١: ٢٢٨ / ٣٥١.

(٤) البقرة: ١٢٤.

(٥) الواقعة: ٧٩.

بعزيز<sup>(١)</sup>، إلا إنه لم يعهد من مثل هذا التركيب<sup>(٢)</sup> وعدم<sup>(٣)</sup> إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقة لا يكاد<sup>(٤)</sup> يكون قرينة على إرادة واحد منها بعد<sup>(٥)</sup> إمكان حمله على نفيها

وأما إرادة النهي من هذا التركيب - يعني «لا» النافية الداخلة على اسم الجنس - فلم تعهد في الاستعمالات المتعارفة، فإن «لا» النهي من خواص الفعل، فاستعمال «لا» الموضوع لنفي الجنس في النهي غير معهود في الاستعمالات المتداولة، فكيف يحمل النفي في المقام على النهي؟

(١) يعني: في «لا» الداخلة على الأفعال كما تقدم آنفاً.

(٢) وهو ما دخل فيه «لا» على اسم الجنس كقوله: «لا رجل»، وكيف يصح إرادة النهي من النفي في بعض الموارد مثل: «لا ربا بين الوالد والولد»، و«لا سرف في الوضوء» وغير ذلك مما أريد به الجواز من هذا التركيب.

(٣) توضيحه: أن تعين أحد المعاني المجازية - بعد تعذر إرادة المعنى الحقيقي لوجود الضرر تكويناً الموجب لكذب النفي الحقيقي - منوط بقيام قرينة معينة لأحد المجازات، ولا يكفي في تعين أحدها مجرد تعذر المعنى الحقيقي. ولعله تعريض بما قد يظهر من كلام الشيخ «قدس سره» في الرسائل<sup>(١)</sup>، حيث قال فيها: «فاعلم أن المعنى بعد تعذر إرادة الحقيقة عدم تشريع الضرر، بمعنى: أن الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه ضرر على أحد تكليفاً كان أو وضعياً». «دروس في الرسائل، ج ٤، ص ٢٢٧».

وقريب منه ما في رسالته المستقلة المعمولة في قاعدة الضرر، فإنه ربما يظهر منه تعين إرادة المعنى المزبور بمجرد تعذر الحمل على المعنى الحقيقي.

والمصنف «قدس سره» أورد عليه: بأن مجرد تعذر الحمل على المعنى الحقيقي لا يكفي في إرادة المعنى الذي اختاره الشيخ، كما لا يكفي في إرادة غيره من المعاني المجازية؛ بل يحتاج تعين واحد منها إلى قرينة معينة كما لا يخفى.

(٤) خبر «وعدم... الخ»، وهذا هو التعريض الذي أشرنا إليه. وضمير «منها» راجع على ما ذكره من المعاني المجازية.

(٥) غرضه: أن القرينة على تعين أحد المعاني المجازية - وهو حمله على نفي الحقيقة ادعاءً - موجودة، وهي ما تقدم منه من أقربيته إلى البلاغة من سائر المعاني. وضمير «حمله» راجع على «نفي»، وضمير «نفيها» إلى الحقيقة.

ادعاء؛ بل كان<sup>(١)</sup> هو الغالب في موارد استعماله.  
ثم الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر<sup>(٢)</sup> هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها<sup>(٣)</sup>،

(١) هذه قرينة أخرى على حمله على نفي الحقيقة ادعاء، وهي الغلبة بحسب الاستعمال، ففي الحمل على هذا المعنى قرينتان:

إحدهما: أقرينته إلى البلاغة من سائر المعاني المجازية المتقدمة.

ثانيتهما: غلبة إرادة نفي الحقيقة ادعاء بحسب الاستعمالات.

فهاتان القرينتان تعينان إرادة هذا المعنى، ومع هاتين القرينتين لا يبقى مجال للحمل على غير نفي الحقيقة ادعاء. والضمير المستتر في «كان» الذي هو اسمه راجع على «حمله»، يعني: بل كان حمله على نفي الحقيقة ادعاء هو الغالب في موارد استعمال مثل هذا التركيب، فقوله: «بعد إمكان» ناظر إلى إمكان حمل النفي على نفي الحقيقة ادعاء. وقوله: «بل هو الغالب» ناظر إلى وقوعه في الاستعمالات المتعارفة.

(٢) لا يخفى: أن المصنف «قدس سره» لما بين المراد من «لا ضرر» وأنه نفي الحكم بلسان نفي الموضوع والحقيقة ادعاء؛ أراد أن يبين الحكم الذي ينفي بقاعدة الضرر، فقال: إن المراد بذلك الحكم هو الثابت لموضوع بعنوانه الأولي كلزوم البيع ووجوب الصوم وإباحة السفر وغير ذلك، أو التوهم ثبوته لموضوع بعنوانه الأولي، كبعض ما اعتقده أهل الجاهلية وارتكبه من جواز قتل البنات، وعدم توريثهن، ونكاح الشغار، فلو قال الشارع: «لا قتل للبنات» فمراده: رفع ما توهموه من جواز قتلهن.

وبالجمل: فنفي الحكم يقتضي ثبوته حقيقة أو توهماً حتى يصح ورود النفي عليه بلسان نفي موضوعه، فالصوم مثلاً إذا صار مضرّاً ارتفع حكمه بقاعدة الضرر.

وعليه: فالضرر سبب لارتفاع حكم الموضوع الذي طرأ عليه الضرر. وهذا من غير فرق بين نفي الضرر حقيقة بأن يراد بالضرر نفس الحكم كما اختاره الشيخ؛ وبين نفيه ادعاء الذي مرجعه إلى نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كما هو مذهب المصنف لأن مرجع الوجهين إلى نفي الحكم، سواء كان ابتداءً، أم بنفي موضوعه، فلزوم البيع الغبني مثلاً منفي على التقديرين.

(٣) أي: عناوين الأفعال الثابتة لها ذاتاً كالصلاة والحج والبيع، وغير ذلك من العناوين الأولية، ولا يبعد أن يكون المراد بالأفعال: كل ما يتعلق به الحكم الشرعي وجودياً كان كالوضوء، والبيع أم عديمياً كالصوم وتروك الإحرام، ولو قال: «الثابت لكل شيء بعنوانه الأولي» كان أحسن.

أو المتوهم<sup>(١)</sup> ثبوته لها كذلك في حال<sup>(٢)</sup> الضرر لا الثابت<sup>(٣)</sup> له بعنوانه، لوضوح<sup>(٤)</sup>:  
أنه العلة للنفي.

ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه، بل يثبت ويقتضيه<sup>(٥)</sup>.  
ومن هنا<sup>(٦)</sup> لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه وأدلة الأحكام وتُقدم .....

(١) عطف على «الثابت»، يعني: إن المنفي بقاعدة الضرر هو الحكم الثابت للأفعال أو الحكم المتوهم ثبوته لها كاعتقاد أهل الجاهلية بجواز قتل البنات كما مرّ آنفاً. وضمير «ثبوته» راجع على الحكم، وضمير «لها» إلى الأفعال، والمشار إليه في «كذلك» قوله: «بعناوينها».

(٢) متعلق بـ«نفيه»، يعني: أن الحكم الذي أريد نفيه في حال الضرر... الخ.

(٣) يعني: لا الحكم الثابت للضرر بعنوانه كوجوب الزكاة والخمس والجهاد، فإن موضوع الوجوب في هذه الأمور ضرر مالي وهو الزكاة والخمس، ونفسي وهو الجهاد، والحكم الثابت لعنوان الضرر لا يرتفع بقاعدة الضرر؛ لأن الضرر الموضوع لحكم كسائر الموضوعات مقتضى لحكمه، والمقتضي للشيء لا يكون رافعاً له، فيمتنع أن يكون الضرر نافياً لحكمه الذي شرع له بعنوانه. وضميراً «له، بعنوانه» راجعان على الضرر.

(٤) تعليل لكون المنفي بقاعدة الضرر خصوص الحكم الثابت للعنوان الأولي الشامل لإطلاقه لصورة إيجابه الضرر كوجوب الوضوء ولزوم البيع، فإن مقتضى إطلاق دليلهما ثبوت هذين الحكمين مطلقاً حتى في حال الضرر، دون الحكم الثابت لعنوان الضرر. وقد عرفت تقريب هذا التعليل بقولنا: «لأن الضرر الموضوع لحكم...» الخ، فلا يمكن أن يكون المنفي بقاعدة الضرر الحكم الثابت لعنوان الضرر؛ لأنه موضوع لحكمه، ومن المعلوم: أن الموضوع كالعلة، فكما أن العلة تقتضي وجود المعلول، فكذلك الموضوع، فإنه يقتضي الحكم، فلا يعقل أن يكون رافعاً له لامتناع اقتضاء شيء لطرفي النقيض.

(٥) لما مر من: أن الموضوع لما فيه من ملاك التشريع للحكم كإقتضاء العلة لوجود المعلوم، وضمير «أنه» راجع على الضرر، وضمير «حكمه» راجع على «الموضوع»، وضمائر «ينفيه، يثبت، يقتضيه» راجعة على «حكمه».

(٦) أي: ومن أن المنفي بنفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها الأولية، ومن أن الضرر علة لنفيه «لا يلاحظ النسبة...» الخ.

وهذا إشارة إلى الجهة الثالثة من الجهات الثلاث المتعلقة بقاعدة الضرر. وهي نسبة أدلة نفي الضرر مع أدلة الأحكام.

أدلته<sup>(١)</sup> على أدلتها<sup>(٢)</sup>، مع أنها<sup>(٣)</sup> عموم من وجه، حيث<sup>(٤)</sup> إنه يوفق بينهما عرفاً بأن

ولا يخفى: أن في هذه الجهة يبحث تارة: عن نسبة أدلة نفي الضرر مع أدلة أحكام الأفعال بعناوينها الأولية، وأخرى: عن نسبتها مع أدلة أحكام العناوين الثانوية غير الضرر. وثالثة: عن نسبتها مع دليل خصوص الضرر من العناوين الثانوية، وهذا هو المسمى بتعارض الضررين.

فهنا مباحث:

الأول: في نسبة أدلة نفي الضرر مع أدلة أحكام الأفعال بعناوينها الأولية.

ومحصل ما أفاده المصنف «قدس سره» في ذلك: أن دليل نفي الضرر يقدم على دليل الحكم الأولي؛ لأن العرف المتبع نظره في استظهار المعاني من الألفاظ يوفق بين دليلي نفي الضرر والحكم الأولي بحمل الأول على الفعلي، والثاني على الاقتضائي. وبعبارة أخرى: يرى العرف أن العنوان الثانوي - وهو الضرر - رافع لفعلية الحكم الأولي الذي كان قبل عروض الضرر فعلياً، ومع هذا التوفيق العرفي لا تلاحظ النسبة - وهي العموم من وجه - بين دليلي نفي الضرر والحكم الأولي حتى يجب الرجوع في المجمع الذي هو مورد تعارضهما إلى قواعد التعارض أو الأصل العملي، فلا يقال: إن دليل وجوب الوضوء مثلاً يشمل الوضوء الضرري وغيره، ودليل نفي الضرر يشمل الوضوء وغيره كالصوم والحج والبيع وغيرها، ففي الوضوء الضرري يتعارض الدليلان، فيرجع فيه إلى أحكام التعارض، بل يقال: إن المرجع فيه دليل نفي الضرر، فيحكم بعدم وجوب الوضوء الضرري، ولا يرجع فيه إلى دليل وجوب الوضوء.

(١) أي: تقدم أدلة نفي الضرر على أدلة الأحكام، و«تقدم» عطف على «لا

يلاحظ».

(٢) أي: أدلة الأحكام.

(٣) يعني: مع أن النسبة بين أدلة نفي الضرر وأدلة الأحكام الأولية عموم من وجه، وقد قرر في محله: أن حكم العامين من وجه هو الرجوع إلى قواعد التعارض أو الأصل العملي؛ لكن لا تلاحظ هذه النسبة بينهما؛ بل يقدم دليل نفي الضرر للتوفيق العرفي المزبور. فقوله: «مع» قيد لقوله: «لا تلاحظ النسبة».

(٤) الظاهر: أنه تعليل لعدم ملاحظة النسبة بين الدليلين مع كونها عموماً من وجه، ومحصله: أن التوفيق العرفي بين الدليلين منع عن ملاحظة النسبة التي بينهما وهي

الثابت<sup>(١)</sup> للعناوين الأولية اقتضائي يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من<sup>(٢)</sup> عنوان الضرر بأدلة كما هو<sup>(٣)</sup> الحال في التوفيق بين سائر الأدلة المثبتة<sup>(٤)</sup> أو النافية للحكم

العموم من وجه، وعليه: فلعل الأولى تقديمه على عدم ملاحظة النسبة بأن يقال: ومن هنا يوفق بينهما عرفاً... إلى قوله: من عنوان الضرر بأدلة، ولذا لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه وأدلة الأحكام... إلى قوله: مع أنها عموم من وجه، والوجه في التقديم: على التوفيق العرفي بين الدليلين؛ لعدم ملاحظة النسبة بينهما، والظاهر: أن نظرهم في هذا التوفيق إلى حفظ موضوعية كلا العنوانين للحكم، فإن موضوعية العنوان الأولي للحكم مطلقة شاملة لجميع الحالات التي منها العنوان الثانوي، والأخذ بإطلاقها يسقط العنوان الثانوي عن الموضوعية رأساً، فالجمع بينهما بالاقتضائية والفعلية يوجب بقاء موضوعيتهما معاً ويكون جمعاً بين الدليلين في مقام الإثبات وهو متبع ما لم ينهض دليل على أهمية ملاك الحكم الثابت للعنوان الأولي، وتبعية فعلية الحكم له في كل حال حتى حال عروض العنوان الثانوي، وضمير «أنه» للشأن، وضمير «بينهما» راجع على «أدلة نفيه وأدلة الأحكام».

(١) أي: بأن الحكم الثابت للعناوين الأولية اقتضائي، والضرر العارض عليها رافع لفعلية ذلك الحكم الثابت للعنوان الأولي.

(٢) بيان لـ«ما» الموصول الذي هو فاعل «يمنع»، و«فعلاً» قيد لـ«يمنع»، وضمير «عنه» راجع على «الثابت»، وضمير «عليها» إلى «العناوين»، يعني: يمنع عنوان الضرر الذي يعرض العناوين الأولية عن فعلية الحكم الثابت لها، و«بأدلة» متعلق بـ«يمنع»، يعني: يمنع عنوان الضرر بأدلة فعلية الحكم الثابت للعناوين الأولية.

(٣) يعني: أن التوفيق العرفي بحمل حكم العناوين الأولية على الاقتضائي، وحكم عنوان الضرر على الفعلي مطرد في كل عنوان ثانوي مع عنوان أولي، ولا يختص بعنوان الضرر من العناوين الثانوية.

وعليه: فيقدم دليل الحرج والنذر والعهد واليمين وغيرها من العناوين الثانوية أيضاً على أدلة أحكام العناوين الأولية، مع كون النسبة بينهما أيضاً عموماً من وجه.

(٤) كأدلة الشرط والنذر واليمين، وغيرها من الأدلة الرافعة لحكم الأفعال بعناوينها الثانوية، فإذا شرط في ضمن عقد لازم فعل صلاة الليل مثلاً، أو نذر ذلك أو حلف عليه، فإنها تقدم على أدلة استحباب صلاة الليل، ويحكم بفعلية وجوب فعلها بمقتضى وجوب الوفاء بالشرط والنذر واليمين، ويحمل استحبابها على الاقتضائي.

الأفعال<sup>(١)</sup> بعناوينها الثانوية والأدلة<sup>(٢)</sup> المتكفلة لحكمها بعناوينها الأولية<sup>(٣)</sup>.  
نعم<sup>(٤)</sup>؛ ربما يعكس الأمر فيما أحرز بوجه معتبر أن الحكم في المورد ليس<sup>(٥)</sup> بنحو  
الاقتضاء؛ بل بنحو العلية التامة<sup>(٦)</sup>.

(١) كأدلة رفع الحرج والخطأ والنسيان، نظير الوضوء فيما إذا توقف شراء مائه على بذل مال كثير يوجب وقوعه في الحرج، فإن فعلية وجوب الوضوء حينئذ يرتفع بدليل نفي الحرج، ويحمل وجوبه على الاقتضائي.

(٢) عطف على «سائر»، وضميراً «لحكما، بعناوينها» راجعان على «الأفعال».

(٣) كوجوب الصوم والحج ونحوهما من الأحكام الثابتة للأفعال بعناوينها الأولية، فإنها ترتفع فعليتها بالأدلة النافية لها بالعناوين الثانوية كالإكراه والخطأ والنسيان والحرج وغيرها، وتحمل على الحكم الاقتضائي.

(٤) استدراك على ما ذكره من التوفيق العرفي بين دليلي الحكم الأولي والثانوي؛ بحمل الأول على الاقتضائي والثاني على الفعلي.

ومحصل هذا الاستدراك: أنه قد يعكس الأمر ويقدم دليل الحكم الأولي على الثانوي فيما إذا أحرز بدليل معتبر كون الحكم الأولي مجعولاً، بنحو يكون علة تامة للفعلية لا مقتضياً لها حتى يمكن رفع فعليته، وحمله على الاقتضائي بسبب عروض عنوان ثانوي عليه مطلقاً، سواء كان هو الضرر أم غيره، كوجوب إنقاذ نبي أو وصي، فإن هذا الوجوب فعلي مطلقاً وإن كان موجباً للضرر أو الحرج على الغير، فلا يحمل على الاقتضائي بالتوفيق العرفي بين دليله ودليل حكم العنوان الثانوي كالضرر وغيره.  
(٥) يعني: ليس مجعولاً بنحو الاقتضاء حتى يكون مورداً للتوفيق العرفي المزبور؛ بل هو مجعول بنحو يكون علة تامة للفعلية.

وقوله: «أن الحكم» نائب فاعل لـ«أحرز»، والمراد بالوجه المعتبر: الدليل المعتبر.

(٦) كحرمة نكاح المحارم، ووجوب الدفاع عن النفس وعن بيضة الإسلام، وارتكاب خلاف الواقع عن عذر لا ينافي عليه الحكم وبقائه، غاية الأمر: أن المكلف معذور في مخالفته ولا يعاقب عليها لأجل العذر، فنكاح المحارم شبهة لا يرفع حرمة الواقعية.

والمراد بالعلية التامة: عدم ارتفاع الحكم الواقعي بطروء عنوان ثانوي من الضرر والإكراه والاضطرار وغيرها عليه؛ لا عدم المعذورية في مخالفته لطرء عذر من الأعذار الموجبة للأمن من العقوبة، فإن المعذورية لا تنافي بقاء الحكم الواقعي كما مر في نكاح المحارم شبهة، فإن حرمة الواقعية لا ترتفع بالشبهة، بل الشبهة تمنع عن استحقاق العقوبة



وبالجملته<sup>(١)</sup>: الحكم الثابت بعنوان أولي تارة: يكون بنحو الفعلية مطلقاً<sup>(٢)</sup>، أو بالإضافة<sup>(٣)</sup> إلى عارض دون عارض، بدلالة<sup>(٤)</sup> لا يجوز الإغماض عنها بسبب<sup>(٥)</sup> دليل حكم العارض المخالف له فيقدم<sup>(٦)</sup> دليل ذلك العنوان<sup>(٧)</sup> على دليله.

على ارتكاب الحرام الواقعي؛ كما في «منتهى الدراية، ج ٦، ص ٥٢٢».

(١) هذا حاصل ما ذكره في قوله: «نعم» وما قبله، وملخصه: أن الدليل المتكفل لحكم الفعل بعنوانه الأولي إن دل على فعلية الحكم مطلقاً - بحيث لا ترتفع فعليته بشيء من العناوين الثانوية من الضرر وغيره كالمثال المتقدم وهو وجوب حفظ النبي والوصي «صلوات الله عليهما»، أو بالإضافة إلى بعض العناوين الثانوية - وجب تقديمه في الصورة الأولى على كل عنوان ثانوي يطرأ عليه؛ لأن المفروض: كونه علة تامة للفعلية. وفي الصورة الثانية على بعض العناوين الثانوية كوجوب الوضوء، فإنه مقدم على دليل الضرر إن لم يكن المال المبذول بإزاء ماء الوضوء مجحفاً وموجباً لوقوعه في الحرج وإن كان مجحفاً وحرجياً، فدليل نفي الضرر مقدم على دليل وجوب الوضوء؛ للتوفيق العرفي الموجب لحمل وجوب الوضوء حينئذ على الاقتضائي.

وإن دل على فعلية الحكم لا بنحو الإطلاق والعلية التامة فسيأتي حكمه.

(٢) يعني: بالنسبة إلى جميع العوارض وهي العناوين الثانوية كما مر آنفاً.

(٣) عطف على «مطلقاً»، وقد تقدم المراد بقوله: «إلى عارض دون عارض»، ومثاله بقولنا: «أو بالإضافة إلى بعض العناوين الثانوية وجب تقديمه في الصورة الأولى... الخ». (٤) متعلق بـ«يكون»، يعني: أن دلالة الدليل على فعلية الحكم بالعنوان الأولي تارة: تكون بنحو تأتي عن حملها على الاقتضائي كما إذا كانت دلالة بالنصوصية، فيقدم حينئذ دليل الحكم الأولي على دليل الحكم الثانوي؛ لتقدم النص على الظاهر، وضمير «عنها» راجع على الدلالة.

(٥) متعلق بـ«الإغماض»، يعني: لا يجوز الإغماض عن دلالة دليل الحكم الأولي بسبب دليل حكم العنوان الثانوي المخالف للحكم الأولي؛ لما فرض من عدم جواز الإغماض عن دلالة بالنصوصية مثلاً.

(٦) هذا نتيجة فعلية الحكم الأولي مطلقاً، إذ لازم دلالة دليله - بحيث لا يجوز الإغماض عنها - هو تقدمه على دليل العنوان الثانوي.

(٧) يعني: أن العنوان الأولي يقدم على دليل العنوان الثانوي، وضمير «دليله» راجع على «حكم العارض».

وأخرى<sup>(١)</sup>: يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الإغماض عنها بسببه عرفاً، حيث كان اجتماعهما قرينة على أنه بمجرد المقتضي، وأن العارض مانع فعلي، هذا<sup>(٢)</sup> ولو لم نقل بحكومة دليله على دليله<sup>(٣)</sup>، لعدم<sup>(٤)</sup> ثبوت نظره إلى مدلوله.

(١) عطف على «تارة»، وهذا هو الشق الثاني الذي أشرنا إليه بقولنا: «وإن دل على فعلية الحكم لا بنحو الإطلاق والعلية التامة...» الخ.

وتوضيحه: أن دليل حكم الفعل بعنوانه الأولي إن كانت دلالاته على فعلية الحكم بمثابة لا تأتي عن التصرف فيها بحمل الحكم على الاقتضائي؛ كما إذا كانت دلالاته بالعموم أو الإطلاق وجب الإغماض عن دلالاته بسبب دليل حكم العنوان الثانوي، وحمل الحكم الأولي على الاقتضائي؛ إذ العرف يوفق بينهما بجعل اجتماع الدليلين قرينة على أن الحكم الأولي ليست فعليته بنحو العلية التامة حتى يأتي عن التصرف فيه بالحمل على الاقتضائي؛ بل يقبل التصرف، فيحمل على الاقتضائي، ويجعل العنوان الثانوي مانعاً فعلياً عن فعليته، حيث إن دلالة دليل الحكم بالعنوان الأولي تكون بالإطلاق، وهو ظاهر في شموله لجميع الحالات والعناوين الثانوية ودلالة دليل الحكم بالعنوان الثانوي تصلح لتقييد إطلاق فعليته، وحمله على الاقتضائي، ولا عكس إذ لازم حمل العنوان الثانوي على الاقتضائي عدم صيرورته فعلياً أصلاً، فيلغو تشريعه.

قوله: «عرفاً» قيد لـ«لزم»، وضمير «عنها» راجع على «دلالة»، وضمير «بسببه» إلى «دليل حكم العارض».

وقوله: «لو كانت هناك دلالة» أي: دلالة على العلية.

قوله: «حيث» تعليل للزوم الإغماض، وقد مر توضيحه بقولنا: «إذ العرف يوفق بينهما بجعل اجتماع الدليلين قرينة...» الخ. وضمير «أنه» راجع على «الحكم الثابت».

(٢) أي: تقديم دليل العنوان الثانوي على دليل حكم العنوان الأولي ثابت؛ وإن لم نقل بحكومة دليله على دليل حكم العنوان الأولي.

وغرضه: أن التقديم المزبور مسلم إما للحكومة كما هو مختار الشيخ «قدس سره»، وإما للتوفيق العرفي إن لم يتم حديث الحكومة.

(٣) أي: دليل حكم العنوان الأولي، والضمير الأول راجع على «العارض».

وقوله: «ولو لم نقل» تعريض بما أفاده الشيخ «قدس سره» من الحكومة كما سيأتي تفصيله.

(٤) هذا تعليل لعدم حكومة دليل نفي الضرر على أدلة أحكام العناوين الأولية.

كما قيل<sup>(١)</sup>.

ثم انقدح بذلك<sup>(٢)</sup>: حال توارد دليلي العارضين كدليل نفي العسر ودليل نفي

توضيحه: أن الشيخ «قدس سره» قائل بحكومة دليل قاعدة الضرر على أدلة أحكام العناوين الأولية، قال في الرسائل: «ثم إن هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضرري؛ كأدلة لزوم العقود وسلطنة الناس على أموالهم... إلى أن قال: والمراد بالحكومة: أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الآخر من حيث إثبات حكم لشيء أو نفيه عنه.

فالأول: مثل ما دل على الطهارة بالاستصحاب، أو بشهادة العدلين، فإنه حاكم على ما دل على أنه «لا صلاة إلا بطهور»، فإنه يفيد بمدلوله اللفظي على أن ما ثبت من الأحكام للطهارة في مثل: «لا صلاة إلا بطهور» وغيرها ثابت للمتطهر بالاستصحاب أو بالبينه.

والثاني: مثل الأمثلة المذكورة - يعني بها حكومة مثل أدلة نفي الضرر والحرج ورفع الخطأ والنسيان ونفي السهو عن كثير السهو ونفي السبيل على المحسنين، إلى غير ذلك - بالنسبة إلى الأحكام الأولية». انتهى. «دروس في الرسائل، ج ٤، ص ٢٣٢».

ومحصل إشكال المصنف «قدس سره» على هذه الحكومة كما أوضحه في حاشية الرسائل هو: عدم انطباق ضابط الحكومة بنظر الشيخ على قاعدة الضرر، حيث إنه يعتبر في الحكومة أن يكون الدليل الحاكم ناظراً بمدلوله اللفظي إلى مدلول الدليل المحكوم وشارحاً له. وليس دليل نفي الضرر كذلك؛ لعدم نظر له إلى أدلة الأحكام الأولية؛ بل هو في عرضها، نظير: ﴿فَلَا زَفَتْ وَلَا فَسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ﴾ ونحوها، ولازم عدم انطباق ضابط الحكومة هنا ملاحظة مرجحات باب التعارض.

(١) القائل: هو الشيخ «قدس سره»، وقد تقدمت عبارته، وضمير «نظره» راجع على دليل العارض، وضمير «مدلوله»، إلى دليل الحكم الأولي.

(٢) أي: بالتوفيق العرفي بين دليل نفي الضرر وأدلة الأحكام الأولية بحمل الأول على الفعلية والثاني على الاقتضاء ظهر حال توارد دليلي العناوين الثانويين، وأن التوفيق العرفي لا يجري فيهما؛ بل لهما حكم آخر وهو جريان حكم التزاحم أو التعارض فيهما.

وهذا إشارة إلى المبحث الثاني، وهو نسبة دليل الضرر مع أدلة أحكام العناوين الثانوية غير الضرر كالحرج والنذر واليمين والشرط؛ كما إذا كان حفر بئراً أو بالوعة في ملكه

الضرر مثلاً، فيعامل معهما معاملة المتعارضين لو<sup>(١)</sup> لم يكن من باب تزاحم المقتضيين، وإلا فيقدم ما كان مقتضيه أقوى وإن كان دليل الآخر أرجح وأولى.

مضراً بجاره وتركه كان حرجاً على نفسه، وكما إذا كان شرب التتن مضراً بحاله وتركه عسراً عليه، وكما إذا نذر الصلاة في المسجد المعين مثلاً وكان أداؤها فيه مستلزماً للضرر، فحينئذ: يقع التهافت بين أدلة النذر والضرر والحرج وكل منها عنوان ثانوي، فلا يتأتى فيها التوفيق العرفي بحمل أحدهما على الفعلي والآخر على الاقتضائي لتساويها في الفعلية والاقتضاء، وكونها من قبيل الواحد لعرضيتها وعدم طوليتها حتى يوفق بينها بحمل أحدها على الفعلي والآخر على الاقتضائي.

ويعامل مع دليلي العنوانين الثانويين معاملة المتعارضين إن كان المقتضي للحكم في أحدهما دون الآخر، فيرجح ذو المزية منهما على الآخر، وعلى تقدير التكافؤ: يتخير أو يرجع إلى ما يقتضيه الأصل في المسألة.

وإن كان المقتضى له في كليهما مطلقاً حتى في ظرف الاجتماع كإنقاذ الفريقين المؤمنين - حيث إن الملاك في إنقاذهما حتى حال الاجتماع موجود، وعدم قدرة المكلف على إنقاذهما معاً مانع عن امتثال أمر كليهما، لكون إنقاذ أحدهما حرجياً والآخر ضرورياً، لتوقفه على بذل مال كثير مضر بحاله مثلاً - عومل معهما معاملة التزاحم من تقديم ما هو أهم ملاكاً؛ كما إذا كان أحدهما عالماً عاملاً على الآخر. والتخير مع عدم إحراز أهمية الملاك في أحدهما.

قوله: «يعامل معهما معاملة المتعارضين» من الترجيح أو التخير أو التوقف والرجوع إلى الأصل العملي. وضمير «معهما» راجع على «دليلي العارضين».

(١) قيد لـ «يعامل» يعني: لو لم يكن توارد دليلي العارضين من باب تزاحم المقتضيين وهما ملاكاً تشريع الحكمين، فإن كانا من هذا الباب عومل معهما معاملة التزاحم، لأنهما حينئذ من صغرياتهما، ويكفي في إحراز المقتضي في كليهما إطلاق دليلي العارضين الشامل لجميع الحالات التي منها حال الاجتماع، وهذا الإطلاق متبع إلى أن يقوم دليل من الخارج على عدم المقتضى في أحدهما حال الاجتماع، فيعامل معهما حينئذ معاملة التعارض.

ولعل قوله: «لو لم يكن من باب تزاحم المقتضيين» مع ظهور كل عنوان ثانوي في كونه مقتضياً وذا ملاك للحكم وعدم المجال معه للترديد بقوله: «لو لم يكن من باب تزاحم المقتضيين» ناظر إلى أدلة خصوص العناوين الثانوية الواردة مورد الامتنان، حيث

ولا يبعد أن الغالب في توارد العارضين أن يكون من ذاك الباب<sup>(١)</sup> لثبوت<sup>(٢)</sup> المقتضى فيهما مع<sup>(٣)</sup> تواردهما، لا من باب التعارض، لعدم.....

إنها لا تجري فيما يلزم من إجرائها خلاف الامتنان، فدليل نفي الضرر لا يشمل المورد الذي يلزم من جريانه فيه الحرج، وكذا دليل الحرج قاصر عن شموله المورد يلزم الضرر من جريانه فيه، فلا إطلاق في دليلي هذين العارضين حتى يتمسك به لإثبات المقتضى في مورد الدوران.

وبالجملة: إن كان ترديد المصنف بين التعارض والتزاحم من جهة استلزام جريانها لخلاف الامتنان الموجب لقصور المقتضى عن الشمول لموارد الدوران فله وجه، فتدبر؛ كما في «منتهى الدراية، ج ٦، ص ٥٢٩».

قوله: «وإلا فيقدم ما كان مقتضيه أقوى» أي: وإن كانا من باب تزاحم المقتضيين قُدّم ما هو الأقوى ملاكاً على غيره؛ لأنه المرجح في باب التزاحم، والأولى من صاحبه في التأثير كمصلحة إنقاذ العالم الورع التي أهم من مصلحة إنقاذ المؤمن الجاهل، وأهمية الملاك مرجحة توجب التقدم وإن كان دليل الآخر بحسب الجهات المعتبرة في الحجية أولى؛ وذلك لاختصاص تلك الجهات بباب التعارض، وعدم شمولها لباب التزاحم، فالترجيح بالسند ونحوه لا يجري في باب التزاحم.

والمراد من قوله: «أولى» هو الأولى من حيث الدليلية.

(١) يعني: باب التزاحم، وغرضه من قوله: «ولا يبعد»: التعرض لمقام الإثبات بعد احتمال كل من التعارض والتزاحم ثبوتاً، وقال: إن غلبة ثبوت المقتضى في توارد العارضين أي: العنوانين الثانويين توجب اندراجهما في باب التزاحم وجريان أحكامه عليهما.

(٢) تعليل للغلبة المزبورة، وحاصله: أن ثبوت المقتضى في العارضين غالباً في حال تواردهما دليل على كونهما من صغريات كبرى التزاحم، دون التعارض الذي يكون المقتضى فيه في أحد الدليلين لا كليهما والضمير المستتر في «يكون» الذي هو اسمه راجع على «توارد».

(٣) متعلق بـ«لثبوت»، وضميراً «فيهما، تواردهما» راجعان على «العارضين».

وغرضه: أن المقتضى في كل من العارضين في حال تواردهما على مورد ثابت - كثبوتيه فيهما حال انفراد كل منهما عن الآخر وثبوتيه فيهما حال التوارد - أوجب اندراجهما في باب التزاحم. وقوله: «لا من باب» عطف على «ذاك الباب».

ثبوته<sup>(١)</sup> إلا في أحدهما كما لا يخفى.

هذا<sup>(٢)</sup> حال تعارض الضرر مع عنوان أولي أو ثانوي آخر<sup>(٣)</sup>.

وأما<sup>(٤)</sup> لو تعارض مع ضرر آخر، فمجمل القول فيه: أن الدوران إن كان بين ضرري شخص واحد<sup>(٥)</sup> أو اثنين<sup>(٦)</sup>، فلا مسرح إلا لاختيار.....

(١) أي: المقتضى، وهذا تعليل للمنفى وهو التعارض، وضمير «أحدهما» راجع على «العارضين».

والحاصل: أن ثبوت المقتضي في العنوانين الثانويين حال تواردتهما على مورد واحد يدرجهما في باب التزام، دون التعارض المنوط بعدم ثبوت المقتضي إلا في أحدهما. (٢) يعني: أن ما ذكرناه إلى الآن كان راجعاً إلى علاج تعارض دليل نفي الضرر مع دليل حكم العنوان الأولي والثانوي غير عنوان الضرر من التوفيق العرفي في الأول، وإجراء حكم التزام أو التعارض في الثاني.

وأما تعارض عنوان الضرر مع مثله، فسيأتي الكلام فيه.

(٣) أي: عنوان ثانوي آخر غير عنوان الضرر.

(٤) يعني: لو تعارض الضرر مع ضرر آخر. هذا إشارة إلى البحث الثالث وهو ملاحظة نسبة دليل نفي الضرر مع مثله، ويعتبر عنه بتعارض الضررين، وهو تارة: يكون بين ضرري شخص واحد، وأخرى: بين ضرري شخصين، وثالثة: بين ضرر نفسه وغيره، وسيأتي تفصيلها.

وتوضيح المتن طبقاً لما في منتهى الدراية.

(٥) هذا هو القسم الأول، وله صورتان:

إحدهما: أن يكون الضرران واردين على غير المكروه؛ كما إذا أكرهه الجائر على أن يأخذ قطيع غنم من زيد أو ألف دينار منه، سواء كان مالية الثاني أقل من مالية القطيع بكثير أو مساوية لها أو أقل منها.

ثانيتها: أن يكونا واردين على نفس المكروه؛ كما إذا أكره الظالم زيدا على دفع أحد شيئين من مال نفسه إليه.

(٦) هذا هو القسم الثاني، كما إذا وجه الظالم الضرر على اثنين آخرين غير المكروه المتقدم في الصورتين الأوليين؛ بحيث كان الضرر دائراً بينهما والمكروه خارجاً عنهما؛ كما إذا أكره زيد على أن يأخذ للجائر مائة دينار مثلاً من عمرو أو بكر من دون خصوصية لأحدهما؛ بحيث يندفع شر الظالم بدفع المبلغ المذكور إليه من أي واحد منهما كان.

أقلهما<sup>(١)</sup> لو كان وإلا<sup>(٢)</sup> فهو مختار.

وأما<sup>(٣)</sup> لو كان بين ضرر نفسه وضرر غيره فالأظهر عدم لزوم تحمله الضرر ولو

والمصنف «قدس سره» جعل جميع هذه الصور من صفريات التزاحم نظراً إلى وجود المقتضي لجريان قاعدة الضرر فيها، فإن كان أحد الضررين أقل من الآخر قُدِّم ذلك، وإلا تخير.

ثم إن المصنف «قدس سره» وإن عبر عن تزاحم الضررين بالتعارض؛ لكن من المعلوم: أن مراده هو التزاحم؛ لأن حكمه الذي أفاده من «اختيار أقل الضررين لو كان وإلا فالتخير» هو حكم التزاحم؛ لا التعارض الذي حكمه التسايط والرجوع إلى عمومات آخر.

(١) أي: أقل الضررين لو كان أحدهما أقل، فإن هذا حكم التزاحم، وأما بناءً على كونهما من باب التعارض - كما ذهب إليه الشيخ - فيسقطان معاً عن الاعتبار، ويرجع إلى عمومات آخر كقاعدة السلطنة أو غيرها.

(٢) أي: وإن لم يكن أحدهما أقل؛ بأن كانا متساويين فهو مختار عقلاً في الأخذ بأيهما شاء كغيره من موارد التزاحم.

(٣) «هذا إشارة إلى الصورة الثالثة، وهي: تعارض ضرري شخصين يكون المكره - بالفتح - أحدهما، كما إذا أكرهه الجائر على أن يدفع إليه مائة دينار مثلاً إما من مال نفسه، أو من مال زيد.

وكذا مثل الضرر الوارد على الجار بحفر المالك البالوعة في ملكه، وعلى المالك بترك حفرها فيه، في غير صورة ورود الضرر من الظالم.

ومحصل ما أفاده المصنف فيه هو: أن الأظهر عدم وجوب تحمله للضرر عن الغير كما نسب إلى المشهور؛ بل المحكي عن المبسوط والتذكرة نفي الخلاف فيه، وإن كان ضرر صاحبه أكثر؛ إذ لا تجري فيه قاعدة الضرر التي وردت مورد الامتنان، فإن جريانها في ضرر الغير يوجب تحمل الضرر عنه، ومن المعلوم: أنه لا مئة على تحمل الضرر لدفعه عن صاحبه، فمقتضى قاعدة السلطنة جواز التصرف في ملكه؛ وإن استلزم الضرر على الغير.

وعليه: فيجوز أن يحفر بئراً أو بالوعة في داره وإن تضرر جاره به. وقد مثل له أيضاً: بما إذا أكره الجائر شخصاً على التولي من قبله، حيث إنه بقبوله للولاية يتضرر المسلمون، وبعدم قبوله لها يقع هو في الضرر، فيتعارض الضرران ويرجع إلى قاعدة نفي الحرج، فلا

كان ضرر الآخر أكثر، فإن نفيه<sup>(١)</sup> يكون للمنة على الأمة، ولا منة على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر، وإن كان أكثر.

نعم<sup>(٢)</sup>؛ لو كان الضرر متوجهاً إليه ليس له<sup>(٣)</sup> دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر.

يجب قبول الولاية من الجائر مطلقاً، سواء كان الضرران متساويين؛ كما إذا كان الضرر الوارد عليه من ناحية الجائر - على تقدير عدم قبول الولاية - مائة دينار، وكان ضرر المسلمين بوسيلته مع فرض قبولها هذا المقدار أيضاً. أم كانا متفاوتين؛ لفقدان شرط جريان قاعدة نفي الضرر وهو الامتتان مطلقاً.

والحاصل: أن المصنف «قدس سره» ذهب إلى أن التعارض في القسمين الأولين يكون من باب التزاحم، وفي القسم الثالث يكون من باب التعارض.

ثم إن ما أفاده المصنف «قدس سره» هنا من التفكيك بين ضرري شخص وشخصين بما عرفت توضيحه في الصور الثلاث تعريض بما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره» من معاملة التعارض بينهما وإن كان المستفاد من كلامه في رسالته المستقلة<sup>(١)</sup>: إجراء حكم المتزاحمين على تعارض الضررين.

(١) تعليل لعدم لزوم تحمل الضرر عن الغير الناشئ عن جريان قاعدة نفي الضرر في ضرر الآخر؛ إذ مقتضى نفيه عن الآخر هو: تحمل الضرر عنه.

ومحصل التعليل: أن قاعدة الضرر لا تجري في ضرر الغير؛ لأن لازمه تحمل صاحبه عنه وهو خلاف الامتتان، فلا تجري فيه وإن كان ضرره أكثر. وضميراً «نفيه، لدفعه» راجعان على الضرر، والضمير المستتر في «وإن كان» راجع على ضرر الآخر.

(٢) استدراك على قوله: «فالأظهر عدم لزوم»، ومحصله: أن عدم لزوم تحمل الضرر عن الغير إنما هو فيما إذا كان الضرر دائراً بينهما، وأما إذا كان الضرر متوجهاً إليه ابتداءً: فلا يجوز له دفعه عن نفسه وتوجيهه إلى غيره؛ كما إذا أكره الظالم زيدا على أن يدفع إليه من مال نفسه مائة دينار، وأراد أن يوجه هذا الضرر إلى غيره ويدفعه عن نفسه، أو توجه إليه الضرر بأفة سماوية كالسيل ونحوه، فإنه ليس له دفعه إلى غيره؛ بل عليه تحمل الضرر.

(٣) لأنه ظلم على الآخر وهو قبيح وحرام؛ إذ المفروض: عدم توجه الضرر إلى الغير، فتوجيهه إليه إنما هو من ناحية نفسه.

والحاصل: أن تحمل الضرر ليس لأجل جريان القاعدة في حق الغير حتى يقال



اللهم إلا أن يقال<sup>(١)</sup>: إن نفي الضرر وإن كان للمنة؛ إلا إنه<sup>(٢)</sup> بلحاظ نوع الأمة واختيار الأقل بلحاظ النوع منه، فتأمل<sup>(٣)</sup>.

بمعارضته بالقاعدة الجارية في ضرر نفسه؛ وذلك لعدم توجه الضرر إلى الغير من ناحية الحكم الشرعي حتى يرتفع بقاعدة؛ بل الضرر أولاً وبالذات متوجه إلى نفسه وصاحبه أجنبي عنه. وضميراً «دفعه، بإيراده» راجعان على الضرر.

والأولى أن يقال: «فليس له» لكونه من موارد لزوم اقتران الجزاء بالفاء.

(١) هذا استدراك على قوله: «ولا منة على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر».

وغرضه: أنه يمكن أن يقال باندرج دوران الضرر بين شخصين - الذي قلنا فيه: بعدم لزوم تحمل الضرر عن الغير وإن كان ضرره أكثر؛ إذ لا منة على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر، بل في تحمل حرج ومشقة - في تعارض ضرري شخص واحد ببيان أن يلاحظ مجموع الأمة بمنزلة شخص واحد، فحيث: يتحقق الامتتان برفع أكثر الضررين. وأما إذا لوحظ كل واحد من الأمة بالاستقلال؛ كما كان ذلك مبني قوله: «ولا منة على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر» فلا وجه لتحمل الضرر عن الغير كما تقدم.

ثم إن ما أفاده من احتمال ملاحظة مجموع الأمة شخصاً واحداً ذكره الشيخ الأنصاري في الرسالة المستقلة؛ لكن المصنف تأمل فيه.

(٢) أي: المنة بتأويلها بالامتتان، وضمير «منه» راجع على «الأمة».

(٣) الظاهر: أنه إشارة إلى فساد لحاظ مجموع الأمة شخصاً واحداً بعد وضوح: كون قاعدة الضرر كسائر القواعد الشرعية، ووضوح: كون الأحكام انحلالية؛ بحيث يكون كل واحد من الأشخاص بالاستقلال مكلفاً.

وعليه: فلا بد من المصير إلى ما ذكره قبل ذلك من أنه لا منة على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر، هذا.

وتلخص مما أفاده المصنف «قدس سره» في تعارض ضرري شخص واحد أو شخصين: أنه إن كان أحدهما أقل فهو المختار، وإلا فالحكم التخيري، وفي تعارض ضرر نفسه مع ضرر غيره عدم تحمل الضرر عن الغير وإن كان كثيراً، وفي الضرر المتوجه إلى نفسه عدم إيراده على الغير.

هذا تمام الكلام في قاعدة لا ضرر، ويليه بحث الاستصحاب وتركنا تطويل الكلام في المقام رعاية للاختصار.

## خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

### يتلخص البحث في أمور:

١ - ذكر الفاضل التوني لأصل البراءة شرطين آخرين:

أحدهما: أن لا يكون موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى، فلا يجري في مثل ما إذا كان لشخص مال على قدر استطاعة الحج على فرض عدم الدين، فإذا شك في وجود الدين ونفى الدين بأصل البراءة يلزم منه ثبوت الاستطاعة الشرعية، فيجب عليه الحج؛ لأن جريان أصل البراءة موجب لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى، فلا تجرى البراءة؛ لأن المستفاد من أدلتها: أنها مسوقة للامتنان، وكونها مستلزمة لثبوت حكم آخر ينافي الامتنان، فلا تجرى البراءة في المثال المذكور، لأن شأن أصل البراءة هو نفي الحكم فقط لا النفي من جهة والإثبات من جهة أخرى.

وقيل في وجه عدم جريان البراءة إذا كانت مثبتة لحكم شرعي من جهة أخرى: إنها أصل مثبت، والأصل المثبت ليس بحجة.

الشرط الثاني: الذي ذكره الفاضل التوني لأصل البراءة - هو أنه يعتبر في جريانها أن لا يكون موجباً لضرر الغير، كما إذا فتح إنسان قفص الطير الذي هو لإنسان آخر، أو حبس شاته حتى مات ولدها، أو أمسك رجلاً فهربت دابته وضلت، فإن إجراء أصل البراءة عن الضمان في أمثال هذه الموارد موجب لضرر صاحب الطير والشاة والدابة، فمثل هذا الأصل لا يجري؛ لما عرفت من: أن أصل البراءة يكون للامتنان وكونه موجباً للضرر على الغير ينافي الامتنان.

٢ - ردّ المصنف على الشرط الأول: أن موضوع الحكم الشرعي تارة: يكون أمراً ظاهرياً أو أعم منه؛ كعدم استحقاق العقوبة الذي هو مقتضى البراءة العقلية والإباحة، وعدم الحكم الذي هو مقتضى البراءة الشرعية؛ كما إذا فرض ترتب جواز البيع على كل ما يكون حلالاً ولو ظاهراً، فحينئذ: إذا شك في حرمة شرب التتن ونحوه من الشبهات البدوية، وبعد الفحص جرت فيه البراءة الشرعية المثبتة لخليته ثبت جواز بيعه أيضاً؛ إذ المفروض: كون موضوع جواز بيعه ولو ظاهراً، فيترتب عليه جواز البيع؛ إذ لو لم يترتب جواز البيع على هذه الخلية يلزم تخلف الحكم عن موضوعه وهو محال.

وأخرى: يكون موضوع الحكم أمراً واقعياً؛ كما إذا ترتب الحكم الشرعي على عدم شيء واقعاً لا ظاهراً ولا أعم من الواقع والظاهر؛ كما إذا فرض أن موضوع وجوب الحج

ملكية الزاد والراحلة مع عدم الدين واقعاً، فإن إجراء البراءة عن الدين لا يثبت وجوب الحج؛ لعدم إحراز موضوعه وهو عدم الدين واقعاً بأصالة البراءة عن الدين، فعدم ترتب الحكم الشرعي على البراءة الشرعية - في مثل هذا المثال - إنما هو لعدم تحقق موضوعه وهو عدم الدين واقعاً، حيث إن أصل البراءة لا يحرز الواقع.

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم: أنه لا محصل للشرط الأول الذي ذكره الفاضل التوني؛ إذ على تقديره لا محيص عن ثبوت الحكم لتحقيق موضوعه بأصل البراءة وهو التقدير الأول الذي يكون موضوع الحكم الشرعي أعم من الظاهر والواقع.

وعلى تقدير آخر: لا موضوع لذلك الحكم حتى يثبت بأصل البراءة، وهو التقدير الثاني الذي يكون موضوع الحكم فيه أمراً واقعياً.

٣ - وأما ردة الشرط الثاني فحاصله: أن المورد إن كان مما يجري فيه قاعدة لا ضرر فلا مجال لجريان أصل البراءة فيه؛ لكون القاعدة دليلاً اجتهادياً والبراءة أصلاً عملياً، وقد ثبت في محله: عدم جريان الأصل العملي مع وجود الدليل الاجتهادي لورود الدليل الاجتهادي أو حكومته على الأصل العملي.

وكيف كان؛ فلا مورد لأصل البراءة مطلقاً، سواء كانت عقلية أو شرعية لانتفاء موضوعها بالدليل الاجتهادي.

#### ٤ - قاعدة لا ضرر ولا ضرار:

وقد جعل المصنف الكلام فيها في جهات:

الأولى: بيان مدركها.

الثانية: بيان شرح مفرداتها مادةً وهيئةً.

الثالثة: بيان نسبتها مع أدلة الأحكام الأولية:

وأما الجهة الأولى: فقد استدل عليها بأخبار كثيرة؛ ولكن نكتفي بذكر ما هو أشهرها قصة وأصحابها سنداً وأكثرها طرقاً وأوضحها دلالة، وهي الرواية المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الأنصاري. وتفصيل القصة موجود في المتن، وقد ادعى البعض تواترها إجمالاً فلا إشكال في مدركها.

وأما الكلام في الجهة الثانية: فتوضيحتها يتوقف على شرح مفردات الألفاظ الواقعة في متن الحديث.

فالضرر هو: النقص في المال أو النفس أو العرض أو الطرف، ولكنه لا مطلقاً بل

خصوص النقص من الشيء الذي من شأنه عدم ذلك النقص، وعليه: فالتقابل بين النفع والضرر من تقابل العدم والملكة.

وأما الضرار: فقد استعمل في معان:

أحدها: أن الضرار بمعنى الضرر، فيكون ذكره للتأكيد كما هو مختار المصنف «قدس سره».

ثانيها: أن الضرار فعل الاثني.

ثالثها: أن الضرار هو الجزاء.

وأما كلمة «لا» النافية: فالأصل فيها في مثل تركيب «لا ضرر» ولا رجل هي نفي حقيقة مدخولها حقيقة أو ادعاءً بلحاظ نفي آثار تلك الطبيعة تنزيلاً لوجودها منزلة العدم عند عدم ترتب الآثار عليها، وقد اختار المصنف نفي حقيقة الضرر ادعاءً تنزيلاً لوجود الضرر الذي لا يترتب عليه الأثر منزلة العدم.

توضيح ذلك: أنه لما تعذرت إرادة المعنى الحقيقي وهو نفي الضرر حقيقة - لكونه كذباً لوجود الضرر في الخارج - دار أمره بين جملة من المعاني منها: إرادة الحكم من الضرر بعلاقة السببية والمسببية؛ بأن يكون الضرر مستعملاً في الحكم بتلك العلاقة، وهو مختار الشيخ الأنصاري «قدس سره»، ويسمى هذا التصرف بالمجاز في الكلمة.

ومنها: إرادة نوع من طبيعة الضرر حقيقة بنحو المجاز في الحذف؛ بأن يقال: إن المنفي هو الضرر غير المتدارك كإتلاف مال الغير بدون ضمان مثلاً.

ومنها: جعل كلمة «لا» ناهية؛ بأن يراد من «لا ضرر» الزجر عنه وطلب تركه؛ ولكن هذا الحمل بعيد، كما أن حملها على نفي الصفة - وهي غير المتدارك - بعيد.

فيدور الأمر بين المجاز في الكلمة وبين نفي الحقيقة ادعاءً، والظاهر: أنهما يرجعان إلى معنى واحد وهو نفي الحكم، غاية الأمر: نفي الحكم في أحدهما يكون ابتداءً، وفي الآخر بلسان نفي الموضوع.

٥ - وأما النسبة بين قاعدة لا ضرر وبين أدلة الأحكام الأولية: فهي وإن كانت عموماً من وجه؛ إلا إنه يقدم لا ضرر عليها للتوفيق العرفي بينه وبينها على ما هو رأي المصنف «قدس سره»؛ بأن يحمل الحكم العنوان الأولي على الاقتضائي، والحكم المنفي بقاعدة لا ضرر على الفعلي، وكذا يقدم دليل الحرج والنذر والعهد واليمين وغيرها من العناوين الثانوية أيضاً على أدلة أحكام العناوين الأولية، مع كون النسبة بينهما أيضاً هي عموم من وجه.

٦ - وقد يعكس الأمر بمعنى: أنه يقدم دليل الحكم الأولي على الحكم بالعنوان الثانوي فيما إذا أحرز بدليل معتبر كون الحكم الأولي مجعولاً، بنحو يكون علة تامة للفعلية لا مقتضياً لها؛ حتى يمكن رفع فعليته وحمله على الاقتضائي بسبب عروض عنوان ثانوي عليه؛ كوجوب إنقاذ نبي «صلوات الله عليه» أو وصي «عليه السلام»، فإن هذا الوجوب فعلي مطلقاً وإن كان موجباً للضرر أو الحرج على الغير. فلا يحمل على الاقتضائي بالتوفيق العرفي بين دليله ودليل حكم العنوان الثانوي كالضرر وغيره.

٧ - وأما حكم تعارض دليل الضرر مع أدلة أحكام العناوين الثانوية غير الضرر كالحرج والنذر واليمين والشرط؛ كما إذا كان حفر بئر أو بالوعة في ملكه مضراً بجاره وتركه كان حرجاً على نفسه.

وكما إذا كان شرب التن مضراً بحاله وتركه عسراً عليه، وكما إذا نذر الصلاة في مسجد معين مثلاً، وكان أداؤها فيه مستلزماً للضرر، فحينئذ يقع التعارض بين أدلة النذر والضرر والحرج، وكل منها عنوان ثانوي، فلا يتأتى فيها التوفيق العرفي بحمل أحدها على الفعلي والآخر على الاقتضائي؛ لتساويها في الفعلية والاقتضاء، وكونها من قبيل الواحد لعرضيتها وعدم طوليتها حتى يوفق بينها بحمل أحدها على الفعلي والآخر على الاقتضائي، ويعامل مع دليلي العناوين الثانويين معاملة المتعارضين إن كان المقتضى للحكم في أحدهما دون الآخر، فيرجع ذو المزية بينهما على الآخر، وعلى فرض التكافؤ يتخير أو يرجع إلى ما يقتضيه الأصل في المسألة.

وإن كان المقتضى له في كليهما مطلقاً حتى في ظرف الاجتماع كإنقاذ الغريقين المؤمنين، عومل معهما معاملة التزاحم من تقديم ما هو أهم ملاكاً؛ كما إذا كان أحدهما عالماً والآخر جاهلاً. والتخيير مع عدم إحراز أهمية الملاك في أحدهما.

٨ - أما حكم تعارض الضررين: فهو - في تعارض ضرري شخص واحد أو شخصين - الأخذ بأقلهما إن كان أحدهما أقل؛ وإلا فالحكم هو التخيير، وفي تعارض ضرر نفسه مع ضرر غيره عدم تحمل الضرر عن الغير وإن كان كثيراً. وفي الضرر المتوجه إلى نفسه عدم إيراده على الغير.

٩ - نظريات المصنف «قدس سره»:

١ - بطلان ما ذكره الفاضل التوني من الشرطين الآخرين للبراءة.

٢ - تمامية قاعدة لا ضرر سنداً.

- ٣ - الضرر والضرار بمعنى واحد، ومعناها هو الضرر في مقابل النفع.
- ٤ - كلمة «لا» النافية بمعنى نفي الحقيقة ادعاء.
- ٥ - والنسبة بين دليل نفي الضرر وبين أدلة الأحكام الأولية هي عموم من وجه، وتقديم لا ضرر على أدلة الأحكام الأولية من باب التوفيق العرفي في بعض الموارد.
- ٦ - قد يعامل مع تعارض لا ضرر مع أدلة العناوين الثانوية معاملة المتعارضين، وقد يعامل معاملة المتزاحمين.
- ٧ - حكم تعارض ضرري شخص واحد أو شخصين هو: الأخذ بأقل الضررين إن كان، وإلا فالتخيير.
- ٨ - وفي تعارض ضرر نفسه مع ضرر غيره عدم تحمل الضرر عن الغير.
- ٩ - في الضرر المتوجه إلى نفسه عدم إيراده على الغير.

## فصل

### في الاستصحاب<sup>(١)</sup>

- (١) وقبل الدخول في بيان أدلته ينبغي تقديم أمور:  
الأمر الأول: في معنى الاستصحاب لغةً واصطلاحاً.  
الثاني: في أن البحث عن الاستصحاب هل يكون بحثاً عن مسألة أصولية أو فقهية.  
الثالث: في الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين.  
الرابع: في تقسيم الاستصحاب على أنحاء.

### الكلام في معنى الاستصحاب

وهو في اللغة: عبارة عن أخذ شيء مصاحباً، فمعنى: استصحبته هذا الشيء أي: أخذته مصاحباً، واستصحبته هذا الشخص أي: اتخذته صاحباً، فإطلاقه على القاعدة المعروفة بالاستصحاب عند الأصوليين إنما هو باعتبار أن العامل بها يتخذ ما يتقن به سابقاً صحبياً له إلى الزمان اللاحق في مقام العمل، فكأن المستصحب يجعل الشيء المشكوك فيه في صحبته، فإذا شك في بقاء طهارته - وقد كان سابقاً متطهراً - لازم الطهارة وبنى على أنها معه، ومنه قوله الفقهاء في مقام بيان مبطلات الصلاة: «استصحاب أجزاء ما لا يؤكل لحمه مبطل للصلاة»، فيكون هذا الاستصحاب بالمعنى اللغوي.

وأما معناه اصطلاحاً: فقد عرف في كلمات القوم بتعاريف عديدة.  
منها: ما في زبدة الأصول للشيخ البهائي «رحمه الله» من أنه «إثبات الحكم في الزمان الثاني تأويلاً على ثبوته في الزمن الأول»، وهو تعريف جيد إلا من ناحية عدم الإشارة فيه إلى ركني الاستصحاب وهما: اليقين السابق والشك اللاحق.  
ومنها: ما اختاره الشيخ الأنصاري «قدس سره» في رسائله بعنوان أنه تعريف أسد وأخصر وهو: «أن الاستصحاب إبقاء ما كان»<sup>(١)</sup>، ويرد عليه أيضاً بعدم الإشارة فيه إلى

(١) فرائد الأصول ٣: ٩.

ركني الاستصحاب، مضافاً إلى: شموله الإبقاء التكويني لما كان، بينما متعلق الإبقاء في الاستصحاب إنما هو الحكم الشرعي التعبدي.

اللهم إلا أن يقال: إن طبيعة البحث قرينة على كونه ناظراً إلى التشريع. ومنها: ما ذهب إليه المصنف «قدس سره» وهو: «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه»، وهذا التعريف مما لا بأس به إن أضيف إليه قيد آخر وهو: عدم كون الحكم بالبقاء مستنداً إلى دليل خاص، حيث إنه لولاه لكان التعريف شاملاً لما إذا كان الإبقاء من جهة قيام دليل خاص عليه.

ومنها: ما اختاره المحقق النائيني «قدس سره» من: «أن الاستصحاب عبارة عن عدم انتقاض اليقين السابق المتعلق بالحكم أو الموضوع من حيث الأثر، والجري العملي بالشك في بقاء متعلق اليقين»<sup>(١)</sup>.

وهذا التعريف مضافاً إلى كونه تطويلاً بلا دليل لا يناسب مقام التعريف؛ يرد عليه ما ورد على تعريف المصنف من شموله لما إذا كان عدم انتقاض اليقين السابق مستنداً إلى دليل خاص.

فالصحيح هو تعريف المصنف «قدس سره» بإضافة القيد المزبور. أي: الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه، من دون قيام دليل خاص عليه. هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

وأما الأمر الثاني - وهو كون الاستصحاب من المسائل الأصولية أو غيرها - فقد حكم بعض بكونه من المسائل الأصولية يقيناً، وفصل بعض آخر بين الاستصحاب في الشبهات الحكمية، والاستصحاب في الشبهات الموضوعية، فحكم بأنه من المسائل الأصولية على الأول، ومن القواعد الفقهية على الثاني. وهذا ما يظهر من كلام السيد الخوئي «قدس سره» في مصباح الأصول - قسم الاستصحاب - ص ٦، حيث قال: ما حاصله: من أنه على القول باختصاص حجية الاستصحاب بالشبهات الموضوعية وعدم حجيته في الأحكام الكلية كما هو المختار يرجع البحث عنه إلى البحث عن قاعدة فقهية مستفادة من الأخبار، فيكون الاستصحاب من القواعد الفقهية كقاعدة الطهارة وقاعدة التجاوز، ويعتبر فيه حينئذ اليقين السابق والشك اللاحق من المقلد، ولا يكفي تحققهما من المجتهد بالنسبة إلى تكليف المقلد.

(١) انظر الموسوعة الفقهية الميسرة ٢: ٤١١.



نعم؛ اليقين والشك من المجتهد يعتبران في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى تكليف نفسه، لا بالنسبة إلى تكليف المقلد - إلى أن قال - وأما على القول بحجيته في الأحكام الكلية أيضاً: فيكون الاستصحاب حينئذٍ ذا جهتين، فمن جهة كونه جهة في الأحكام الكلية يكون البحث عنه بحثاً عن مسألة أصولية؛ لإمكان وقوع نتيجة البحث في طريق استنباط الأحكام الشرعية كما هو الملاك في كون المسألة أصولية، وحينئذٍ: يعتبر فيه اليقين السابق والشك اللاحق من المجتهد كما في سائر القواعد الأصولية.

فبعد تحقق اليقين السابق والشك اللاحق من المجتهد بالنسبة إلى حكم شرعي كلي كنجاسة الماء المتمم كراً، وحرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال يستصحب هذا الحكم الكلي، ويفتي بنجاسة الماء وحرمة وطء الحائض، ويجب على المقلد اتباعه من باب رجوع الجاهل إلى العالم.

ومن جهة كونه حجة في الأحكام الجزئية والموضوعات الخارجية يكون البحث عنه بحثاً عن مسألة فقهية، ولا مانع من اجتماع الجهتين فيه، فإنه يثبت كونه قاعدة أصولية وقاعدة فقهية بدليل واحد وهو قوله «عليه السلام»: «لا تنقض اليقين بالشك»<sup>(١)</sup>، فإن إطلاقه شامل لليقين والشك المتعلقين بالأحكام الكلية واليقين والشك المتعلقين بالأحكام الجزئية أو الموضوعات الخارجية، فبدليل واحد يثبت كونه قاعدة أصولية وقاعدة فقهية، ولا مانع منه أصلاً.

وأما الأمر الثالث - وهذا الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين - فحاصله: أن اليقين والشك متضادان؛ بل باعتبار خصوصية فيهما متناقضان؛ لأن اليقين يعتبر فيه عدم احتمال الخلاف، والشك يعتبر فيه احتمال الخلاف، وبين هاتين الخصوصيتين تناقض. فلا يمكن اجتماع اليقين والشك في شيء واحد.

فلا بد حينئذٍ من الالتزام بأحد أمرين: إما الالتزام بوحدة زمان الوصفين وتعدد زمان متعلقهما، فيكون مورداً للاستصحاب.

وإما الالتزام بوحدة زمان المتعلقين وتعدد زمان الوصفين، فيكون مورداً لقاعدة اليقين. وبعبارة أخرى: أن الشك إذا تعلق ببقاء ما تيقن به فهو الاستصحاب، وإذا تعلق بأصل حدوث ما تيقن به فهو قاعدة اليقين.

(١) علل الشرائع ٢: ٣٦١ / ب. ٨، جزء من ح ١، تهذيب الأحكام ١: ٤٢١ / جزء من ح ١٣٣٥، الوسائل ٣: ٤٦٦ / جزء من ح ٤١٩٢.

## وفي حجته إثباتاً ونفياً أقوال<sup>(١)</sup> للأصحاب.

وأما الأمر الرابع: فهو في تقسيم الاستصحاب على أنحاء:  
فتارة: يقسم باعتبار المستصحب، فإنه قد يكون حكماً شرعياً، وقد يكون غيره،  
والحكم الشرعي قد يكون تكليفاً، وقد يكون وضعياً.  
وكذا قد يكون كلياً، وقد يكون جزئياً.

وأخرى: باعتبار منشأ اليقين، فإنه قد يكون العقل وقد يكون غيره من الكتاب والسنة  
أو السماع والرؤية، كما إذا كان المستصحب من الأمور الخارجية.

وثالثة: باعتبار منشأ الشك، فإنه قد يكون الشك ناشئاً من احتمال طروء المانع مع  
اليقين بوجود المقتضي، ويسمى بالشك في الرفع، وقد يكون ناشئاً من احتمال انقضاء  
استعداده ذاتاً، ويسمى بالشك في المقتضي، وغير ذلك من التقسيمات التي تعرّض لها  
الشيخ «قدس سره»، وقد وقع الخلاف بينهم في حجية الاستصحاب وعدمها مطلقاً،  
والتفصيل بين الحكم الشرعي وغيره تارة، وبين ما كان سبب اليقين بالحكم الشرعي  
الدليل العقلي وغيره أخرى، وبين الشك في المقتضي والشك في الرفع تالفة.

واختار<sup>(١)</sup> الشيخ «قدس سره» التفصيل باعتبارين:

الأول: التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع.

والثاني: التفصيل بين ما كان سبب اليقين بالحكم الشرعي الدليل العقلي وغيره،  
فأنكر حجية الاستصحاب في الأول في التفصيلين؛ وإن كان إرجاع التفصيل الثاني إلى  
الأول ممكناً. وحيث إن في استقصاء هذه التفاصيل تطويلاً بلا طائل، فالعمدة هو النظر  
إلى الأدلة التي أقاموها على حجية الاستصحاب فانتظر ما استدل به على حجية  
الاستصحاب من السيرة والإجماع والأخبار وغيرها.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) «قال في أوثق الوسائل: «قيل: تبلغ الأقوال في المسألة نيفاً وخمسين»، واقتصر

الشيخ كصاحب الفصول «قدس سرهما» على نقل أحد عشر قولاً.

واختار في الفصول التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع، وعدّه القول  
الثاني عشر في المسألة، ولا بأس بالإشارة إلى الأقوال التي تعرض لها الشيخ «قدس  
سرّه»:

الأول: الحجية مطلقاً، قال في أوثق: «عزاه الشهيد الثاني<sup>(٢)</sup> إلى أكثر المحققين».

- الثاني: عدم الحجية مطلقاً، قال في الأوثق: «ذهب إليه السيدان وصاحب المدارك والمعالم».
- الثالث: التفصيل بين الوجودي والعدمي. نسب ذلك إلى بعض العامة.
- الرابع: التفصيل بين الأمور الخارجية والحكم الشرعي بالاعتبار في الثاني دون الأول، قال في الأوثق: «حكاه المحقق الخوانساري عن بعضهم، وقد أنكر المصنف عند التعرض لأدلة الأقوال: وجود قائل بهذا التفصيل».
- الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وغيره، بالاعتبار في الثاني دون الأول إلا في عدم النسخ، قال في الأوثق: «اختاره الأخباريون».
- السادس: التفصيل بين الحكم الجزئي وغيره، فلا يعتبر في غير الجزئي، حكى الشيخ عن السيد الصدر استظهاره من كلام المحقق الخوانساري؛ لكن الشيخ في مقام بيان أدلة الأقوال قال: «على تقدير وجود القائل به».
- وفي الأوثق: «المستفاد منها - أي: من حاشية المحقق الخوانساري - هو التفصيل بين الأمور الخارجية وغيرها، سواء كان حكماً جزئياً أم كلياً».
- السابع: التفصيل بين الأحكام التكليفية والوضعية، وما يترتب عليها من التكليف بالاعتبار في الثاني دون الأول. حكاه الشيخ عن الفاضل التوني وسيأتي بيانه عند تعرض المصنف للأحكام الوضعية.
- الثامن: التفصيل بين ما ثبت بالإجماع وغيره، بعدم الاعتبار في الأول، حكى عن الغزالي. ولكن تأمل الشيخ عند بيان الأدلة في صحة النسبة.
- التاسع: التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع بعدم الاعتبار في الأول، استظهره الشيخ من كلام المحقق في المعارج، واختاره كصاحب الفصول.
- العاشر: هذا التفصيل مع اختصاصه بوجود الغاية لا الرافع.
- وقد تعرض الشيخ الأنصاري لأكثر هذه الأقوال مع أدلتها؛ ولكن المصنف لأجل تحرير الأصول أعرض عن التعرض لها واقتصر على الاستدلال على مختاره، أعني: حجية الاستصحاب مطلقاً وتفصيلاً أربعة:
- أولها: التفصيل في الحكم الشرعي بين كونه مستنداً إلى حجة شرعية من الكتاب والسنة، وبين كونه مستنداً إلى حكم العقل.
- ثانيها: التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع، وهو خيرة جمع من المحققين منهم الشيخ الأنصاري «قدس سره».

ولا يخفى: أن عباراتهم<sup>(١)</sup> في تعريفه وإن كانت شتى؛ إلا إنها<sup>(٢)</sup> تشير إلى

ثالثها: التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي.

رابعها: التفصيل بين الأحكام الكلية والموضوعات الخارجية، أشار إليه في طي البحث عن اعتبار وحدة القضيتين موضوعاً ومحمولاً<sup>(١)</sup>، وسيأتي قريباً إن شاء الله تعالى.

(١) أشار المصنف «قدس سره» قبل الخوض في أدلة اعتبار الاستصحاب إلى أمور ثلاثة أولها: تعريفه، ثانيها: إثبات كونه مسألة أصولية، ثالثها: اعتبار وحدة القضيتين المتيقنة والمشكوك موضوعاً ومحمولاً: وقوله: «لا يخفى أن عباراتهم» إشارة إلى أول هذه الأمور، وحاصله: أن الاستصحاب عرف في كلمات القوم بتعاريف مختلفة:

منها: ما عن الشيخ البهائي «قدس سره» في الزبدة<sup>(٢)</sup> وقد تقدم ذكر هذا التعريف. ومنها: ما عن الفاضل التوني في الوافية من: «أنه التمسك بثبوت ما ثبت في وقت أحوال على بقاءه فيما بعد ذلك الوقت، أو غير تلك الحال»<sup>(٣)</sup>.

ومنها: ما في القوانين من: «أنه كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق، مشكوك البقاء في الآن اللاحق»<sup>(٤)</sup>.

ومنها: ما في الفصول من: «أنه إبقاء ما علم ثبوته في الزمان السابق فيما يحتمل البقاء فيه من الزمن اللاحق»<sup>(٥)</sup>.

ومنها: ما في كشف الغطاء من: «أنه الحكم باستمرار ما كان إلى أن يعلم زواله»<sup>(٦)</sup>. ومنها: غير ذلك مما تقدم بعض تلك التعاريف.

وحيث إن شيئاً من هذه التعاريف غير سليم من الخلل، عدل المصنف «قدس سره» إلى تحديده بقوله: «وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه».

(٢) أي: أن التعاريف الواردة في كتب القوم «تشير...» الخ.

وغرضه: أن اختلاف القوم في تعريف الاستصحاب بتكثير القيود وغير ذلك لم ينشأ

(١) منتهى الدراية ٧: ٥ - ٧.

(٢) ذكره الشيخ في فرائد الأصول ٣: ٩.

(٣) الوافية في أصول الفقه: ٢٠٠.

(٤) انظر حاشية على القوانين: ٢٣.

(٥) الفصول الغروية: ٣٦٦.

(٦) كشف الغطاء ١: ٣٥.

مفهوم واحد ومعنى فارد، وهو الحكم ببقاء حكم<sup>(١)</sup> أو موضوع ذي حكم<sup>(٢)</sup> شك في بقاءه<sup>(٣)</sup> إما<sup>(٤)</sup> من جهة بناء العقلاء على ذلك في أحكامهم العرفية .....

عن الاختلاف في حقيقته ومفهومه؛ بل حقيقته واحدة، والغرض من التعريف: الإشارة إلى ذلك المفهوم الفارد، غاية الأمر: أن الجهات المشيرة إليه مختلفة، فكل واحد من تلك التعريفات يشير إلى ذلك المفهوم الوجداني بالجهة المأخوذة في ذلك التعريف.

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

(٢) أي: سواء كان الحكم تكليفاً بناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية، أم وضعياً. وأما اعتبار كون المستصحب حكماً أو موضوعاً ذا حكم: فلأن الاستصحاب من الأصول العملية التي هي وظائف شرعية للشاك في مقام العمل، فإذا لم يكن المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً له فلا معنى للتعبد ببقائه.

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

(٤) غرض المصنف «قدس سره»: إثبات أن ما ذكره من تعريف الاستصحاب جامع لما يعتبر في التعريف؛ وذلك لأنه يعتبر في تحديد ما يكون من الحجج الشرعية أمور: الأول: الثام التعريف مع دليل الاعتبار.

والثاني: اشتمال التعريف على ما يكون دخيلاً في حقيقة المعرف - بالفتح - ومقوماً له؛ إذ بدونه لا يكون التعريف وجهاً وشارحاً للمعرف كما هو ظاهر.

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

وما أفاده «قدس سره» بقوله: «إما من جهة...» الخ بيان للأمر الأول، وحاصله: أن دليل اعتبار الاستصحاب - من بناء العقلاء على بقاء الحالة السابقة أو النص والإجماع الآتين، أو الإدراك العقلي الظني بالبقاء الحاصل من ملاحظة الحالة السابقة - منطبق على تعريف المتن؛ لأن مفاد كل واحد منها هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه.

وهذا بخلاف أكثر التعاريف؛ لظهورها في استناد الإبقاء إلى خصوص الظن بالبقاء، ومن المعلوم: أن هذا لا يلتم مع كون الاستصحاب أصلاً عملياً مستنداً إلى الأخبار لا الظن. هذا بيان الأمر الأول.

مطلقاً<sup>(١)</sup>، أو في الجملة<sup>(٢)</sup> تعبداً<sup>(٣)</sup>، أو للظن به الناشئ عن ملاحظة ثبوته سابقاً. وإما<sup>(٤)</sup> من جهة دلالة النص أو دعوى الإجماع عليه كذلك<sup>(٥)</sup>، حسبما تأتي الإشارة<sup>(٦)</sup> إلى ذلك مفصلاً.

ولا يخفى: أن هذا المعنى<sup>(٧)</sup> هو القابل لأن يقع فيه النزاع والخلاف في نفيه

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

والمشار إليه في قوله: «ذلك» هو الحكم بالبقاء.

(١) يعني: في جميع الموارد من الشك في المقتضي والرافع، وكون المستصحب حكماً أو موضوعاً، كلياً أو جزئياً، وغير ذلك من التفاصيل المتقدمة.

(٢) إشارة إلى اعتبار الاستصحاب بيناء العقلاء في بعض الموارد كالعمل به في الشك في الرافع، أو رافعية الموجود خاصة.

(٣) يعني: ولو لم يحصل الظن الشخصي ولا النوعي ببقاء الحالة السابقة المتيقنة؛ بأن كان بناؤهم رجاءً واحتياطاً. وعليه: فكل من قوله: «تعبداً أو للظن به» قيد لبناء العقلاء، يعني: أن بناءهم على إبقاء ما كان إما أن يكون للظن به وإما للتعبد ولو لم يحصل لهم ظن بالبقاء، وعلى الثاني: يندرج الاستصحاب في الأصول العملية، وعلى الأول: في الأمارات.

وضميراً «ثبوته، به» راجعان على الحكم المتيقن أو الموضوع ذي حكم.

(٤) عطف على «إما من جهة...» الخ. وسيأتي بيانها عند التعرض للأدلة.

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

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

(٧) أي: الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم، وهذا إشارة إلى الأمر الثالث مما

يعتبر في التعريف.

وغرضه: أن المعنى الذي يصح النزاع فيه بحيث يتحد مورد النفي والإثبات - كما هو

شأن غير الاستصحاب من المسائل الخلافية - هو المعنى المذكور أعني: كون الاستصحاب

عبارة عن «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه».

وتوضيح ما أفاده: أنه لا ريب في كون الاستصحاب من الأمور المبحوث عنها من

وإثباته<sup>(١)</sup> مطلقاً<sup>(٢)</sup> أو في الجملة، وفي<sup>(٣)</sup> وجه ثبوته على أقوال<sup>(٤)</sup>، ضرورة: .....

زمان القدماء؛ بل الأقدمين إلى عصرنا هذا، فأثبتته قوم ونفاه آخرون إما مطلقاً أو في الجملة كما عرفت في الإشارة إلى الأقوال، ومن المعلوم: أن اختلاف الأصحاب فيه معنوي؛ لعدم استحقاق النزاع اللفظي للبحث والنظر، وفي المقام جهتان تقتضيان الالتزام بتعريف الاستصحاب بما في المتن، دون غيره من التعاريف.

إحدهما: اقتضاء كون النزاع في أصل اعتبار الاستصحاب وعدمه معنوياً لتعريفه بما ذكر؛ لتوارد النفي والإثبات حينئذ على مفهوم وحداني جامع للمباني المشتقة في المسألة، فالقائل بالاعتبار يدعي حججته بالتحديد المذكور في المتن، والنافي له ينكر نفس هذا المعنى، وأن «الحكم ببقاء حكم أو موضوع...» غير ثابت؛ لعدم الدليل عليه لا من الأخبار ولا العقل ولا سيرة العقلاء، كما أن المفصل يقول بثبوت اعتباره في الشك في الراجع دون الشك في المقتضي، والنزاع على هذا معنوي، بخلاف ما إذا عرف الاستصحاب بأنه «التمسك بثبوت ما ثبت في وقت بعد ذلك الوقت»، فإنه عليه يكون نفس بناء العقلاء على الأخذ بما ثبت سابقاً، ومن المعلوم: صيرورة النزاع لفظياً حينئذ؛ إذ المنكر لهذه السيرة قد يقول باعتبار الاستصحاب لكونه حكماً لا نفس البناء العملي، فلم يتوارد النفي والإثبات على أمر واحد حتى يكون النزاع معنوياً.

ثانيتها: اقتضاء أدلة اعتبار الاستصحاب لتعريفه المتقدم.

وبيانه: أن القائلين بحججته اختلفوا في الاستدلال عليها، فمنهم من استدل عليها بالأخبار، ومنهم من تمسك لها ببناء العقلاء، ومنهم من تشبث بالعقل، ومنهم من احتج عليها بالإجماع، والمفهوم الجامع الذي يمكن إثباته بكل واحد من هذه الأدلة هو كونه «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم» لصحة أن يقال بثبوت الحكم بالبقاء بالنص أو بالعقل أو بسيرة العقلاء، في قبال النافي المنكر لدلالة النص وغيره عليه، فيتحد مورد النفي والإثبات، وهذا بخلاف تعريف الفاضل التوني الظاهر في كون الاستصحاب نفس البناء العقلاني بلا حكم في البين، ومن المعلوم: أن هذا البناء أجنبي عما إذا كان مفاد الأخبار الحكم بالبقاء، فيصير النزاع حينئذ لفظياً.

(١) هذا الضمير وضميراً «فيه، نفيه» راجعان على هذا المعنى.

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

(٣) عطف على «في نفيه»، وهذا إشارة إلى الجهة الثانية المتقدمة بقولنا: «ثانيتها:

اقتضاء أدلة اعتبار الاستصحاب...» الخ.

(٤) متعلق بـ «النزاع والخلاف».

أنه<sup>(١)</sup> لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو الظن به<sup>(٢)</sup> الناشئ من العلم بثبوت ما<sup>(٣)</sup> تقابل فيه الأقوال، ولما<sup>(٤)</sup> كان النفي والإثبات واردين على مورد واحد؛ بل موردين<sup>(٥)</sup>. وتعريفه<sup>(٦)</sup> بما ينطبق على بعضها وإن كان ربما يوهم أن لا

(١) الضمير للشأن، وهذا تعليل لقوله: «هو القابل لأن يقع...» يعني: أن الاستصحاب بناءً على كونه هو الحكم ببقاء حكم... مجمع للأقوال المختلفة، فنفس هذا الحكم بالبقاء ثابت عند بعض وغير ثابت عند آخر وهكذا.

وأما كونه مورداً لتقابل الأقوال من جهة الدليل: فلما عرفته آنفاً من: أنه إذا لم يكن الاستصحاب بمعنى «الحكم ببقاء حكم...» لم تتقابل الأقوال فيه من ناحية دليل اعتباره؛ إذ مثبت للاستصحاب بمعنى الحكم بالبقاء غير المثبت له بمعنى بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة؛ لمغايرة الحكم الشرعي بالبقاء لبناء العقلاء.

(٢) أي: بالبقاء الناشئ هذا الظن من العلم بثبوت حكم أو موضوع ذي حكم.

(٣) جواب «لو كان»، وضمير «بثبوت» راجع على «حكم أو موضوع ذي حكم».

(٤) عطف على «لما تقابل» ومفسر له، وقد تقدم بيانه.

(٥) مع أن النزاع في أمر يقتضي معلومية مورد النزاع، وعليه: فلا مناص من اختيار

ما ذكره من التعريف دون سائر ما ذكره.

(٦) أي: وتعريف الاستصحاب، والمراد بالموصول في «بما ينطبق» تعريف

الاستصحاب.

وغرضه من هذا الكلام: الاعتذار عن بعض تعاريف الاستصحاب بعد إثبات كون

تعريفه الصحيح الذي يكون مجمعاً للأقوال المشتتة هو ما تقدم بقوله: «الحكم ببقاء

حكم أو موضوع...» الخ. فقوله: «وتعريفه بما ينطبق» إشارة إلى وهم ودفع ذكرهما في

حاشية الرسائل أيضاً في التعليق على تعريف الفاضل التوني للاستصحاب.

وأما الوهم فهو: أن تعريف الاستصحاب بأنه «التمسك بثبوت ما ثبت في وقت أو

حال على بقائه» يوهم عدم كونه هو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم؛ بل

الاستصحاب هو نفس البناء العملي على الحالة السابقة لظهور «التمسك بثبوت...» في

أن الاستصحاب نفس الاعتماد على ثبوته السابق في إبقائه عملاً، مع عدم كون

الاستصحاب نفس التمسك بثبوت ما ثبت، بل ما به التمسك؛ لأن الاستصحاب بناءً

على حجيته من باب الظن - كما هو مبني التعريف المزبور - هو الظن بالبقاء أو الظن

بالملازمة بين الثبوت والبقاء، والمناسب له أن يقال: إنه التمسك بما ثبت بمعنى: إبقاء ما

ثبت وعدم الانفكاك عنه عملاً.



يكون هو الحكم بالبقاء بل ذاك الوجه<sup>(١)</sup> إلا إنه<sup>(٢)</sup> حيث لم يكن بحد<sup>(٣)</sup> ولا برسم؛ بل من قبيل شرح الاسم<sup>(٤)</sup> كما هو الحال في التعريفات غالباً<sup>(٥)</sup> لم يكن له<sup>(٦)</sup> دلالة

وبعبارة أخرى: حيث إن المستصحب - بالكسر - هو المكلف ففعله إبقاء ما ثبت تعويلاً على ثبوته في السابق، وهذا الإبقاء هو الحكم بالبقاء الذي أفاده الماتن، وأما تعريفه بـ«التمسك بثبوت ما ثبت» فظاهر في جعل نفس الثبوت السابق حجة ودليلاً على ثبوته في اللاحق، وهذا ليس هو الاستصحاب المصطلح، فإن كون الثبوت السابق أمارة على البقاء لا ربط له بفعل المكلف أعني: إبقاء ما ثبت. هذا حاصل الوهم.

وأما الدفع فهو: أن منافاة تعريف الفاضل التوني لما في المتن من كونه «الحكم ببقاء حكم أو موضوع...» مبنية على كون هذه التعريفات حقيقية أي: مبنية لمطلب «ما» الحقيقية، وأما بناءً على كونها تعريفات لفظية أي: مبنية لمطلب «ما» الشارحة - كما هو كذلك - فلا يرد عليها إشكال أصلاً ضرورة: كون مقصود الجميع الإشارة إلى ما هو المعلوم المرتكز عند الكل من الحكم بالبقاء، وليست هذه التعاريف في مقام حقيقة الاستصحاب حتى يكون اختلاف الحدود كاشفاً عن اختلاف ماهية المحدود.

وضمير «بعضها» راجع على الأقوال أي: بعض الأقوال دون جميعها؛ لانطباق تعريف الفاضل التوني وغيره على استناد حجية الاستصحاب إلى الظن، ومن المعلوم: أن مثله أجنبي عن تعريفه بالحكم بالبقاء كما عرفت في تقريب الوهم.

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

(٢) هذا إشارة إلى دفع التوهم، وقد تقدم بقولنا: «وأما الدفع...» الخ. وضمير «أنه» كالمستتر في «لم يكن» راجع على التعريف.

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

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

(٥) نته على ذلك في مواضع من الكتاب؛ كبحث الواجب المطلق والمشروط والعام والخاص.

(٦) أي: لتعريف الاستصحاب بما ينطبق على بعض الأقوال. وقوله: «لم يكن» جواب «حيث».

على أنه<sup>(١)</sup> نفس الوجه، بل للإشارة إليه<sup>(٢)</sup> من هذا الوجه، ولذا<sup>(٣)</sup> لا وقع للإشكال على ما ذكر في تعريفه بعدم الطرد أو العكس، فإنه لم يكن به<sup>(٤)</sup> إذا لم يكن<sup>(٥)</sup> بالحد أو الرسم بأس<sup>(٦)</sup>.

فانقدح<sup>(٧)</sup>: أن ذكر تعريفات القوم له وما ذكر فيها من الإشكال بلا حاصل<sup>(٨)</sup> وتطويل بلا طائل.

ثم لا يخفى<sup>(٩)</sup>: أن البحث في حجته مسألة أصولية، حيث يبحث فيها لتمهيد

(١) أي: أن الاستصحاب نفس الوجه، وهو البناء العملي المذكور في تعريف بعضهم له.

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

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

(٤) هذا الضمير وضمير «فإنه» راجعان على «ما ذكر في تعريفه».

(٥) اسمه ضمير مستتر راجع على قوله: «ما ذكر».

(٦) اسم «يكن» في قوله: «لم يكن به».

(٧) هذه نتيجة عدم كون تعريفات القوم للاستصحاب حقيقية؛ إذ لا يبقى حينئذ مجال للإشكال عليها طرداً أو عكساً، فلا جدوى للمناقشة فيها أصلاً. وضمير «له» راجع على الاستصحاب، وضمير «فيها» على «تعريفات»، و«ما» الموصول معطوف على «تعريفات».

(٨) خبر «أن»، و«تطويل» بالرفع معطوف على «بلا حاصل» هذا تمام الكلام في الأمر الأول، وهو تعريف الاستصحاب.

(٩) هذا إشارة إلى الأمر الثاني الذي تعرض له قبل بيان الأدلة، وهو إثبات كون الاستصحاب من مسائل علم الأصول لا من مبادئه، ولا قاعدة فقهية، ولا بأس قبل توضيح كلامه بذكر ضوابط المسألة الأصولية والفقهية والقاعدة الفقهية إجمالاً فنقول: أما ضابط المسألة الأصولية: فهو ما يكون دخيلاً في الاستنباط بنحو دخل الجزء الأخير من العلة التامة، فيخرج ما عدا علم الأصول طراً عن هذا التعريف وإن كان لجملة

من العلوم دخل أيضاً في الاستنباط كالعلوم العربية والرجال وغيرهما؛ لكن دخلها ليس دخل الجزء الأخير؛ بل الدخل الإعدادي على التفصيل المقرر في محله.

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

وأما ضابط المسألة الفقهية: فهو أيضاً ما يتعلق بالعمل بلا واسطة، ويكون نتيجة للمسألة الأصولية؛ إلا إن أمر تطبيقها بيد العامي، لا المجتهد لأن وظيفة الفقيه الإفتاء بالحكم الكلي، كحرمة شرب الخمر، ووجوب التصدق، ونحوهما، وأما تطبيق عنواني الخمر والتصدق على أفرادهما فهو أجنبي عن وظيفة المجتهد.

والفرق بين المسألة الفقهية والقاعدة الفقهية أيضاً - بعد اشتراكهما في تعلق كل منهما بالعمل بلا واسطة كما مر - هو: أن موضوع المسألة الفقهية نوع واحد كالخمر والخل والماء والحنطة، وغيرها من الطبائع التي هي موضوعات المسائل الفقهية.

بخلاف القاعدة الفقهية، فإن موضوعها ما يندرج تحته أنواع عديدة كعنوان الضرر والحرج، و«ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده»، فإن الضرر والحرج مثلاً يندرج تحتها الصلاة والوضوء والصوم والبيع وغيرها، وكذا «ما يضمن» لاندراج جميع العقود المعاوضية تحته، من دون فرق في ذلك بين كون محمولها حكماً واقعياً أولاً؛ كقاعدة «ما يضمن»، وبين كونه حكماً ظاهرياً؛ كقاعدتي الفراغ والتجاوز وأصالة الصحة وغيرها.

إذا عرفت ضوابط القاعدة الفقهية والمسألة الأصولية والفقهية فاعلم: أن الاستصحاب يجري تارة: في الحكم الأصولي؛ كاستصحاب حجية العام بعد الفحص عن المخصص، واستصحاب عدم وجود المعارض.

وأخرى: في الحكم الكلي الفرعي؛ كنجاسة الماء المتغير الذي زال تغيره من قبل نفسه وحرمة العصير الزبيبي إذا غلى واشتد قبل ذهاب ثلثيه إذا شك في حليته وحرمة. وثالثة: في الموضوعات الخارجية؛ كاستصحاب حياة زيد أو عدالته مثلاً وكالجارى

## قاعدة تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية<sup>(١)</sup>.

في الأحكام الجزئية؛ كاستصحاب نجاسة ثوبه بيول بعد غسله مرة في الكثير للشك في اعتبار التعدد حتى في الغسل به.

أما الجاري في الأحكام الجزئية والموضوعات الخارجية: فليس مسألة أصولية، ويقتضيه قول المصنف في تعريف علم الأصول في أول الكتاب: «ومسائل الأصول العملية في الشبهات الحكمية».

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

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

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

وكذا بناء على اعتباره من باب الظن بالملازمة، فإنه يبحث فيه تارة: عن وجود هذا الظن وأخرى: عن حجته، ومن المعلوم: أن البحث عن دليلية الظن بالبقاء كالبحث عن حجية غيره من سائر الظنون أصولي لا فقهي؛ لعدم كون مفاده حكم العمل بلا واسطة كالبحث عن حجية خبر الواحد.

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

وليس مفادها<sup>(١)</sup> حكم العمل بلا واسطة، وإن كان ينتهي إليه، كيف<sup>(٢)</sup>؟ وربما لا

(١) الظاهر رجوع الضمير إلى الاستصحاب، فالأولى تذكيره، وكذا ضمير «فيها»، ويحتمل قوياً رجوعهما إلى «حجيته»، أو إلى المسألة الأصولية، وهذا إشارة إلى ما اشتهر بينهم من تعريف الحكم الفرعي كما في القوانين<sup>(١)</sup> وغيره<sup>(٢)</sup>: بأنه ما يتعلق بالعمل بلا واسطة كوجوب الصلاة والحج وغيرهما.

ومقصود المصنف من هذه العبارة: بيان وجه عدم كون الاستصحاب من المسائل الفرعية؛ لأن الحكم الفرعي - على هذا - لا بد أن يتعلق بعمل المكلف بلا واسطة، وليس الاستصحاب كذلك؛ لأن حقيقة الاستصحاب «الحكم ببقاء ما علم سابقاً من حكم أو موضوع»، سواء كان دليلاً النقل من النص أو الإجماع أم العقل، ومن المعلوم: أن «الحكم ببقاء» يعم الحكم الفرعي كالوجوب، والوضعي كحجية رأي الميت بقاءً، فلو كان مفاد الاستصحاب حكماً فرعياً لما جرى في الأحكام الأصولية كالحجية.

وإن شئت فقل: إن الاستصحاب هو جعل الملازمة بين الحدوث والبقاء، من غير فرق بين كون الجعل الشرعي تأسيسياً كما إذا كان دليلاً النص أو الإجماع، وبين كونه إمضائياً كما إذا كان دليلاً العقل، أو بناء العقلاء، فإنه ما لم يثبت هذا التلازم لا يمكن الحكم بنجاسة الماء المتغير الزائل تغيره من قبل نفسه مثلاً. وضمير «إليه» راجع على العمل.

(٢) غرضه: إقامة الشاهد على أصولية المسألة يعني: كيف لا يكون الاستصحاب مسألة أصولية؟ والحال أنه قد يكون مجراه خصوص المسألة الأصولية؟ كاستصحاب حجية رأي الميت على ما يستدل به القائل بجواز البقاء على تقليد الميت، فلو لم يكن الاستصحاب مسألة أصولية لما جرى في الحجية التي هي حكم أصولي، والظاهر: أن كلامه هنا لا يخلو من تعريض بما أفاده الشيخ «قدس سره» في الأمر الثالث الذي عقده للبحث عن أصولية المسألة، بناءً على كلا القولين من كونه أمانة ظنية وأصلاً عملياً، قال: «إن مسألة الاستصحاب - على القول بكونه من الأحكام العقلية - مسألة أصولية يبحث فيها عن كون الشيء دليلاً على الحكم الشرعي نظير حجية القياس والاستقراء»، إلى أن قال: «وأما بناءً على القول بكونه من الأصول العملية ففي كونه من المسائل

(١) قوانين الأصول: ٥.

(٢) هداية المسترشدين ١: ٦٠، الفصول الفروية: ٣، تعليقة على معالم الأصول ١: ٦٦.

يكون مجرى الاستصحاب إلا حكماً أصولياً كالحجية مثلاً، هذا<sup>(١)</sup> لو كان الاستصحاب عبارة عما ذكرنا<sup>(٢)</sup>.

وأما لو كان عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته، أو الظن به الناشئ من

الأصولية غموض؛ لأن الاستصحاب حينئذ قاعدة مستفادة من السنة وليس التكلم فيه تكلماً في أحوال السنة... والمسألة الأصولية هي التي بمعونتها يستنبط هذه القاعدة من قولهم «عليهم السلام»: «لا تنقض اليقين بالشك...». نعم؛ يندرج تحت هذه القاعدة مسألة أصولية يجري فيها الاستصحاب، كما تندرج المسألة الأصولية أحياناً تحت أدلة نفي الحرج، كما ينفي وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه بنفي الحرج». ثم اختار هو «قدس سره» ضابطاً آخر للمسألة الأصولية يندرج معه الاستصحاب في علم الأصول، وهو ما لا حظ للمقلد في إجرائها في موردها، هذا ما أفاده الشيخ. وأما المصنف: فلمخالفته القوم في تعريف علم الأصول وفي موضوعه - بما تقدم منه في أول الكتاب - عدل عما أفاده الشيخ إلى ما في المتن، حيث استدل على كون الاستصحاب مسألة أصولية بقوله: «حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة... وليس مفادها حكم العمل بلا واسطة...».

ولعل غرضه من قوله: «كيف؟ وربما...» منع مقايسة الاستصحاب بقاعدة نفي الحرج الجارية في مثل وجوب الفحص عن المعارض وهو حكم أصولي، فإن جريانها فيه لا يخرجها عن القواعد الفقهية ولا يدرجها في علم الأصول، فالاستصحاب الجاري في الحكم الأصولي قاعدة فقهية أيضاً.

وجه منع المقايسة: بطلان المقيس عليه، وذلك لأن وجوب الفحص عن المعارض ليس حكماً أصولياً حتى يقال: بأن نفيه بقاعدة الحرج لا يوجب كونها مسألة أصولية، يتجه النقص حينئذ؛ لوضوح: كون وجوب الفحص حكماً فرعياً متعلقاً بعمل المجتهد في مقام الاستنباط، فلم تجر قاعدة نفي الحرج في حكم أصولي حتى يقاس الاستصحاب الجاري في الحكم الأصولي عليه.

وهذا بخلاف الحجية التي هي حكم أصولي محض، فإن جريان الاستصحاب في الحجية شاهد على كونه مسألة أصولية لا فقهية، ولا يقاس بقاعدة نفي الحرج هذا.

(١) أي: ما ذكرناه من الوجه لكون الاستصحاب مسألة أصولية.

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

ملاحظة ثبوته<sup>(١)</sup> فلا إشكال<sup>(٢)</sup> في كونه مسألة أصولية.

وكيف كان<sup>(٣)</sup>؛ فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه<sup>(٤)</sup>: اعتبار أمرين في مورده: القطع بثبوت شيء والشك في بقاءه، ولا يكاد<sup>(٥)</sup> يكون الشك في البقاء إلا مع اتحاد

(١) أي: ثبوت ما علم ثبوته، والمراد به وبقوله: «ثبوته» قبل ذلك: هو ما يقابل البقاء.  
(٢) جواب «وأما لو كان»، وقد عرفت توضيحه بما تقدم وهو قوله: «وأما على الثاني وهو كون الاستصحاب بناء العقلاء»، وضميراً «ثبوته، به» راجعان على «ما علم» من الحكم أو الموضوع، وضمير «كونه» راجع على الاستصحاب.

(٣) يعني: سواء كان الاستصحاب مسألة أصولية أم فقهية.  
وهذا إشارة إلى الأمر الثالث الذي تعرض له المصنف قبل الخوض في الاستدلال، وهو بيان ركني الاستصحاب بناء على كونه أصلاً عملياً مستنداً إلى الأخبار الآتية. وقد تعرض له الشيخ «قدس سره» في الأمر الخامس فقال: «إن 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 وجوده أم لا... والثاني: الشك في وجوده في زمان لاحق عليه...»<sup>(١)</sup>.

(٤) من كونه «الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه»، فإن المستفاد منه اعتبار أمرين فيه:

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

ثانيهما: الشك في البقاء وهو مصرح به في التعريف.

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

ومن هنا يظهر: أن المراد بالاتحاد: هو الاتحاد الوجودي بأن يكون الموجود اللاحق عين السابق عرفاً حتى تتحقق الوحدة، فلو كان الموجود السابق واللاحق متحدين ماهية ومتعددتين وجوداً - كما إذا فرض عمرو مقارناً لانعدام زيد - لم يكن الموجود السابق واللاحق واحداً؛ بل متعدداً مع اتحادهما في الإنسانية.

## القضية المشكوكة والتيقنة بحسب الموضوع والمحمول<sup>(١)</sup>، وهذا<sup>(٢)</sup> مما لا غبار عليه في الموضوعات الخارجية في الجملة.

ثم إن محمول القضية قد يكون من المحمولات الأولية كالوجود والعدم وغيرهما، كقولنا: «زيد عادل أو شجاع»، وعلى التقديرين: يكون المحمول تارةً: وجودياً، وأخرى: عدمياً، فالصور أربع، ولا فرق في شرطية اتحاد القضيتين المتيقنة والمشكوكة بين هذه الصور.

والحاصل: أنه لا إشكال في اعتبار وحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكة موضوعاً ومحمولاً في جريان الاستصحاب، سواء كان المستصحب من الموضوعات الخارجية كحياة زيد ورطوبة الثوب وغير ذلك، أم من الأحكام الشرعية كوجوب صلاة الجمعة ونجاسة الماء المتغير بالنجاسة إذا زال تغيره بغير الاتصال بالعاصم من الكثر أو الجاري. (١) كما عرفت في الأمثلة المتقدمة، فمثل: «زيد عادل» قضية متيقنة فيما مضى كأمس ومشكوكة فعلاً.

(٢) يعني: أن اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة مما لا غبار عليه في استصحاب غالب الموضوعات من القارة والتدرجية.

أما القارة - وهي التي تجتمع أجزاؤها في سلسلة الزمان من الجواهر كالحيون والنبات، والأعراض كالسواد والبياض، والعلم والعدالة والفسق، والغنى والفقر، والحدث والخبث، وحياة زيد وغير ذلك من الأمور الخارجية، فإن موضوعاتها أعني: النفس والبدن وماهية زيد التي يعرض عليها الوجود تارةً والعدم أخرى - فيمكن للعرف إحرازه، فلا مانع من استصحاب العدالة والطهارة والحياة وغيرها في الأمور القارة.

وأما غير القارة من الأمور التدرجية - كالزمان وبعض الزمانيات؛ كالماء النابع من العين والدم الخارج من عرق خاص - فإنه وإن أشكل فيها بعدم بقاء الموضوع لتقومها بالتصرم والتجدد؛ لكن الحق جريان الاستصحاب فيها كما أفاده المصنف في التنبية الرابع وفي حاشيته على الرسائل، فإنها وإن لم تكن مجتمعة الأجزاء بحسب الوجود لتصرمها، إلا إن وحدتها حقيقة لا تنثلم بذلك ما دامت الأجزاء متصلة لم يتخلل العدم بينها، فلذا يجوز استصحاب الليل والنهار وجريان الماء من منبعه وغير ذلك.

نعم؛ لا يجري الاستصحاب في بعض الموضوعات الخارجية التي لا يصدق فيها بقاء الموضوع عرفاً، كما إذا كان الماء أكثر من خمسين شبراً مثلاً وهو أزيد من الكر على مذهب المشهور، فأخذ منه مقدار يشك العرف معه في بقاء الموضوع وهو الكثر البالغ



وأما الأحكام الشرعية سواء كان مدركها العقل<sup>(١)</sup> أم النقل<sup>(٢)</sup> فيشكل حصوله<sup>(٣)</sup> فيها؛ لأنه<sup>(٤)</sup> لا يكاد يشك في بقاء الحكم إلا من جهة الشك في بقاء

ثلاثاً وأربعين شبراً إلا ثمن شبر، فإنه لا يمكن الإشارة إلى ما بقى من الماء بأن يقال: «كان هذا كراً والآن كما كان»؛ لفرض أن الكثر كان الماء قبل نقص مقدار منه. وكذا الكلام في استصحاب القلة إذا أضيف إلى الماء مقدار يحتمل بلوغه حدّ الكثرة، ونظيرهما استصحاب الاستطاعة المالية في أول عامها إذا كان المال وافياً بمؤونة الحج ثم صرف مقدراً منه بحيث يشك في وفاء الباقي بها، فإنه لا يجري استصحاب الموضوع أعني: الاستطاعة.

التقييد بقوله: «في الجملة» لإخراج ما إذا شك العرف في بقاء الموضوع وانثلام وحدته، وقد عرفته بقولنا: «نعم؛ لا يجري الاستصحاب...».

(١) كحكم العقل بقبح الكذب الضار بالمؤمن الذي هو مستند حرمة الشرعية.  
(٢) كالكتاب والسنة اللذين يستند إليهما أكثر الأحكام الشرعية. وكيف كان؛ ففرضه من قوله: «وأما الأحكام الشرعية»: أن الشرط المزبور - أعني: وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة - يشكل إحرازه في استصحاب الأحكام الشرعية.

وحاصل وجه الإشكال: أن الشك في بقاء الحكم الشرعي - في غير النسخ - لا ينشأ إلا من جهة زوال وصف من أوصاف الموضوع مما يحتمل دخله فيه، أو وجود ما يحتمل أن يكون لعدمه من دخل في الموضوع، ومعه يرجع الشك في بقاء الحكم إلى الشك في بقاء موضوعه، فلا يحرز بقاء الموضوع حتى يصح استصحاب الحكم، مثلاً: إذا ثبتت النجاسة للماء المتغير بوصف التغير، ووجوب صلاة الجمعة في زمان حضور الإمام «عليه السلام»، ثم زال تغير الماء بنفسه أو بعلاج، وكذا إذا غاب الإمام «عليه السلام»، فإن الشك في بقاء النجاسة ووجوب صلاة الجمعة حينئذ يستند إلى الشك في بقاء الموضوع؛ لاحتمال دخل التغير والحضور في موضوع النجاسة والوجوب، فلا يحرز وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، هذا.

ولا يخفى: أن ما أفاده المصنف بقوله: «وأما الأحكام الشرعية...» الخ. إشارة إلى أحد تفاصيل الاستصحاب أعني: التفصيل بين الشبهات الحكمية الكلية والموضوعات الجزئية، وحكاه الشيخ عن الأمين الاسترابادي، وسيأتي نقل كلامه.

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

(٤) تعليل لقوله: فيشكل، وقد عرفت تقريره، قال الأمين الاسترابادي فيما حكاه عنه

موضوعه بسبب تغير بعض ما هو عليه<sup>(١)</sup> مما احتمل دخله<sup>(٢)</sup> فيه<sup>(٣)</sup> حدوثاً<sup>(٤)</sup> أو بقاء؛ وإلا<sup>(٥)</sup> لا يختلف الحكم عن موضوعه إلا بنحو البداء بالمعنى .....

الشيخ «قدس سره» ما لفظه: «إن صور الاستصحاب المختلف فيها عند النظر الدقيق والتحقيق راجعة على أنه إذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته تجريه 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 سمّوه استصحاباً راجع في الحقيقة إلى إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر متحد معه في الذات مختلف معه في الصفات، ومن المعلوم عند الحكيم: أن هذا المعنى غير معتبر شرعاً...».

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

(١) يعني: بسبب تغير بعض الأوصاف التي يكون الموضوع واجداً لها، فضمير «هو» راجع على الموضوع، وضمير «عليه» إلى «ما» الموصول المراد به أوصاف الموضوع.  
(٢) الضمير راجع على الموصول في «مما» المراد به الوصف الزائل يعني: من الصفات التي يحتمل دخلها في الموضوع.

(٣) يعني: أنه قد يكون احتمال دخل الشيء الزائل في مرحلة الحدوث فقط؛ كاحتمال كون التغير دخيلاً في موضوع الحكم بالنجاسة حدوثاً فقط، فلا ترتفع النجاسة بزوال التغير بنفسه، بل تبقى بحالها.

(٤) وقد يكون احتمال دخله في مرحلة البقاء؛ كما إذا احتمل دخل عدم فسخ الصبي الذي عقد له الولي في بقاء العقد بعد بلوغه ورشده، فإذا فسخه بعد البلوغ لا يمكن استصحاب بقاء أثر العقد؛ لاحتمال دخل عدم فسخ العقود له في بقاء العقد، فلا يحرز بقاء الموضوع مع الفسخ.

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

نعم؛ يتصور التخلف بنحو البداء، كما إذا جعل حكماً لموضوع إلى الأبد باعتقاد اشتماله على مصلحة دائمية، وبعد مضي زمان ظهر له كون مصلحته موقته، فيرتفع

المستحيل<sup>(١)</sup> في حقه تعالى، ولذا<sup>(٢)</sup> كان النسخ بحسب الحقيقة دفعاً لا رفعاً. ويندفع هذا الإشكال<sup>(٣)</sup>: بأن الاتحاد في القضيتين بحسبهما وإن كان مما لا

الحكم عن موضوعه بانتفاء مصلحته، وهذا هو البداء المستحيل في حقه تعالى، ولذا كان النسخ في الأحكام الشرعية دفعاً لا رفعاً، والمراد بالدفع: أن الحكم من أول الأمر كان محدوداً بهذا الحد، وتأخر بيان أمده لمصلحة، لا أن الحكم شرع إلى الأبد ثم نسخ في هذا الزمان، فإنه مستحيل في حقه «سبحانه وتعالى»؛ لاستلزامه الجهل وعدم إحاطته بجهات الحسن والقبح. تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

فليس النسخ رفعاً لأمر ثابت بل دفعاً أي: إظهاراً لعدم تشريع الحكم إلا مؤقتاً؛ لعدم المقتضى لتشريعه إلى الأبد.

**فصار المتحصل:** أن منشأ الشك في بقاء الحكم الكلي الفرعي منحصر في اختلاف بعض ما عليه الموضوع من الأوصاف؛ كما عرفت في الأمثلة المذكورة، ومعه لا يمكن إحراز وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة. هذا بخلاف غالب الشبهات الموضوعية.

(١) وهو: أن يظهر للحاكم خطأ حكمه السابق فيعدل عنه. وأما البداء بالمعنى الممكن أعني: الإبداء والإظهار فلا مانع منه.

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

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

**وحاصل ما أفاده في دفع الإشكال هو:** أن وحدة الموضوع وإن كانت مما لا بد منه في الاستصحاب؛ إلا إن المدار في الاتحاد المزبور هو النظر العرفي لا العقلي، ولا ما هو ظاهر الدليل على ما سيأتي تحقيقه في الخاتمة إن شاء الله تعالى، ومع حكم العرف باتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة - وصدق الإبقاء والنقض على إثبات الحكم ونفيه مع اختلاف بعض حالات الموضوع - يسهل الأمر في إحراز وحدة القضيتين في استصحاب الأحكام إذا احتل بعض أوصاف الموضوع مما لا يكون بنظر العرف مقوماً له؛ بل من حالاته وعوارضه وإن كان بنظر الدقي العقلي دخيلاً في الموضوع كما لا يخفى، ففي مثال وجوب صلاة الجمعة: لا يكون حضور الإمام «عليه السلام» مقوماً له بنظر العرف؛ بل من حالاته. وكذا موضوع حكم الشارع بالانفعال وهو ذات الماء الذي طرأ عليه التغير، فلا مانع من استصحاب الأحكام الكلية.

محيص عنه في جريانه<sup>(١)</sup>؛ إلا إنه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافياً في تحققه<sup>(٢)</sup> وفي صدق الحكم ببقاء ما شك في بقاءه، وكان بعض ما عليه الموضوع من<sup>(٣)</sup> الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم له مما يعد بالنظر العرفي من حالاته<sup>(٤)</sup> - وإن كان واقعاً من قيوده ومقوماته<sup>(٥)</sup> - كان<sup>(٦)</sup> جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها عند الشك فيها لأجل<sup>(٧)</sup> طروء انتفاء بعض ما احتمل دخله فيها مما عُدَّ من حالاتها لا من مقوماتها<sup>(٨)</sup> بمكان<sup>(٩)</sup> من الإمكان،

ثم إن هذا الجواب قد تكرر في كلمات الشيخ، فقال هنا في جوابه الحلبي من كلام الأمين الاسترابادي ما لفظه: «بأن اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة الذي يتوقف صدق البناء على اليقين ونقضه بالشك عليه أمر راجع على العرف؛ لأنه المحكم في باب الألفاظ».

وضمير «بحسبهما» راجع على الموضوع والمحمول أي: بحسب الموضوع والمحمول. (١) أي: جريان الاستصحاب، وضمير «عنه» راجع على الموصول في «مما» المراد به الاتحاد.

(٢) أي: تحقق الاتحاد بنظر العرف، وضمير «أنه» للشأن.

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

(٤) أي: حالات الموضوع، ومن المعلوم: أن شأن الحال عدم ارتفاع الموضوع بارتفاعه.

(٥) الضميران راجعان على الموضوع، ومن الواضح: أن ما يكون مقوماً عقلاً للموضوع يوجب انتفاؤه انتفاء الموضوع.

(٦) جواب «لما كان»، وقد عرفت توضيحه.

(٧) تعليل للشك، يعني: أن منشأ الشك في الأحكام هو انتفاء بعض حالات الموضوع، وضمير «فيها» راجع على الأحكام.

(٨) هذا الضمير وضميراً «فيها»، حالاتها راجعة على الموضوعات، ومن المعلوم: أن شأن المقوم هو انتفاء الموضوع بانتفائه كالعادل والمجتهد، فإذا زالت العدالة وملكة الاجتهاد ترتفع أحكامهما كنفوذ الشهادة وجواز التقليد؛ لتقوم موضوعهما بالعدالة والاجتهاد.

(٩) خبر «كان»، يعني: لا إشكال في جريان الاستصحاب حينئذ.

ضرورة<sup>(١)</sup>: صحة إمكان دعوى بناء العقلاء على البقاء تبعداً، أو لكونه<sup>(٢)</sup> مظنوناً ولو نوعاً، أو<sup>(٣)</sup> دعوى: دلالة النص أو قيام الإجماع عليه قطعاً بلا تفاوت<sup>(٤)</sup> في ذلك بين كون دليل الحكم نقلاً أو عقلاً.

(١) تعليل لكفاية الاتحاد عرفاً؛ وذلك لأن المدار في صحة جريان الاستصحاب على صدق الشك في البقاء، ومن المعلوم: صدقه على الاتحاد العرفي، سواء كان اعتباره بيناء العقلاء أم الظن أم النص أم الإجماع، فلا وجه لتوهم اختصاص كون الموضوع عرفياً بما إذا كان دليل الاعتبار النصوص؛ بدعوى: كون الأخبار مسوقة بلحاظ الموضوع العرفي، لأنها ملقاة إلى العرف، فالتبع في تشخيص الموضوع وصدق الشك في البقاء هو نظر العرف. وجه فساد التوهم: صحة دعوى كون التزام العقلاء وكذا الإجماع والظن بلحاظ الموضوع العرفي أيضاً.

إلا أن يقال: إن لبية الدليل من الإجماع وبناء العقلاء تقتضي لزوم الاقتصار على القدر المتيقن؛ إذ لا إطلاق له كالنص حتى يؤخذ به.

(٢) عطف على قوله: «تبعداً»، وضمير «لكونه» راجع على «البقاء».

(٣) عطف على «دعوى بناء العقلاء». وقوله: «أو قيام» عطف على «دلالة النص».

### جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف بحكم العقل

(٤) متعلق بـ«صحة إمكان دعوى بناء العقلاء»، يعني: بلا تفاوت في بنائهم على البقاء «بين كون دليل الحكم نقلاً...» الخ. وهذا إشارة إلى تفصيل آخر في حجية الاستصحاب ابتكره الشيخ «قدس سره»، وهو التفصيل بين الحكم الشرعي المستند إلى الأدلة النقلية؛ كالكتاب والسنة كأغلب التكاليف، والمستند إلى الحكم العقلي؛ كحسن العدل وردّ الوديعة والصدق النافع، وقبح الظلم والكذب الضار بالمؤمن، ونحوها بجريان الاستصحاب في الأول دون الثاني، واعترض عليه المصنف هنا وفي الحاشية، قال الشيخ في الوجه الثاني من وجوه تقسيم الاستصحاب باعتبار الدليل الدال على المستصحب ما لفظه: «نظراً إلى أن الأحكام العقلية كلها مبينة مفصلة من حيث مناط الحكم الشرعي والشك في بقاء المستصحب وعدمه لا بد وأن يرجع إلى الشك في موضوع الحكم... والموضوع لا بد أن يكون محرزاً معلوم البقاء في الاستصحاب...»

وهذا بخلاف الأحكام الشرعية، فإنه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراماً، ولا يعلم أن المناط الحقيقي فيه باقي في زمان الشك أو مرتفع فيستصحب الحكم الشرعي...».

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

أحدهما: عدم إحراز وحدة الموضوع في القضيتين المتيقنة والمشكوكة مع اشتراط الاستصحاب به، بيانه: أنه - بناء على القول بالتحسين والتقيح العقليين أي: درك العقل العملي بأن هذا مما ينبغي فعله وذاك مما ينبغي تركه مع الغض عن خطاب الشارع، وبناء على ثبوت الملازمة بين حكمي العقل والشرع - فإذا أدرك العقل حسن ردّ الوديعه وقبح الكذب الضار بنفس محترمة ترتب عليه حكم الشارع بوجود الردّ وحرمة الكذب بما هما موضوعان لحكم العقل، ومن المعلوم: أن إدراكه للحسن والقبح لا يتطرق إليه الإهمال والإجمال؛ لأنه إن أحرز جميع القيود الدخيلة في مناط التحسين أو التقيح استقل بالحكم به، وإن لم يحرزه لم يستقل به؛ إذ القيود في القضايا العقلية بأجمعها من الجهات التقيدية الراجعة على نفس موضوع الحكم الذي هو فعل المكلف، فإذا زالت بعض الأوصاف كانتفاء الضرر عن الكذب، أو استلزام ردّ الأمانة للخوف انتفى حكم العقل قطعاً، ينتفي بتبعه أيضاً تحريم الشارع في الأوّل وإيجابه في الثاني، ضرورة: كون الموضوع للحرمة في القضية المتيقنة «الكذب المضر»، والموضوع في المشكوكة هو مطلق الكذب لانتفاء قيد الإضرار حسب الفرض، ومن المعلوم: امتناع استصحاب حرمة الكذب المضر - في الشبهة الحكمية - لإثبات حرمة مطلق الكذب؛ لاحتمال دخل وصف الإضرار في موضوع الحكم الشرعي، وبمجرد هذا الاحتمال لا يحرز وحدة الموضوع.

ثانيهما: اختلال ركن الاستصحاب، وهو الشك في البقاء، قال الشيخ «قدس سره»: «ألا ترى أن العقل إذا حكم بقبح الصدق الضار، فحكمه يرجع إلى إن الضار من حيث إنه ضار حرام، ومعلوم: أن هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً...».

وتوضيحه: أن تقيح العقل للصدق المضر ليس لموضوعية خصوص عنوان «الصدق المضر» لحكمه بالقبح؛ بل لصغرويته لكبرى حكم العقل بقبح الإضرار بالغير، ولا شك في هذه الكبرى الكلية كي يجري فيها الاستصحاب، وإنما الشك في وجودات الضار التي هي مصاديق ما أدركه العقل كلية، وبزوال وصف الضرر لا يحكم على ذات الصدق بالقبح، كما لا يحكم عليه بالحرمة شرعاً؛ لاقتضاء الملازمة بين حكمي العقل

أما الأول<sup>(١)</sup>: فواضح. وأما الثاني<sup>(٢)</sup>: فلأن الحكم الشرعي المستكشف به عند

والشرع للقطع بانتفاء الحكم الشرعي المستند إلى الإدراك العقلي حتى لو قلنا بكون المناط في تشخيص الموضوع العرف لا الدليل ولا العقل، لفرض: أن كل عنوان تعلق به تحسين العقل أو تقييحه فهو بنفسه متعلق الخطاب الشرعي، وحيث ارتفع الحكم العقلي من جهة اختلال بعض خصوصيات الموضوع ارتفع الحكم الشرعي المستند إليه أيضاً، فلا شك في بقاءه كي يستصحب.

هذا كله في الأحكام الشرعية المستكشفة من حكم العقل بقاعدة الملازمة.

وأما الأحكام الشرعية المستندة إلى الأدلة النقلية: فلما كان تمييز موضوعها بيد العرف، واحتمل وجود مناط آخر للحكم لم يطلع عليه العقل جرى الاستصحاب فيها؛ كما إذا حكم الشارع بحرمة الكذب المضر، ولم يعلم أن المناط هو الإضرار أو نفس الكذب - بما أنه إخبار غير مطابق للواقع - وزال الضرر أو شك في زواله، فإنه يجري استصحاب الحرمة في الشبهتين الحكمية والموضوعية.

هذا محصل ما يستفاد من كلام الشيخ، وحيث إن المصنف ناقش في كلا الوجهين كما سيظهر فلذا أوضحنا المقصود مقدمة لتعليقه عليه؛ كما في «منتهى الدراية، ج ٧، ص ٤٠ - ٤٢».

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

(٢) وهو المستند إلى القضايا العقلية، وهذا شروع في مناقشة الوجه الأول مما أفاده الشيخ «قدس سره»، أعني: شبهة عدم إحراز وحدة الموضوع.

وبيانه: أنه إذا حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير عدواناً ووجوب ردّ الأمانة، ثم عرض الاضطراب أو الخوف من الرد، واحتمل دخله في مناط التحسين والتقييح انتفى حكم العقل قطعاً؛ لعدم إدراكه فعلاً، حيث إنه لم يحرز ما هو الدخيل في موضوع حكمه؛ لكن ارتفاع حكم العقل لا يمنع استصحاب الحكم الشرعي المستند إليه كحرمة التصرف ووجوب الرد المذكورين، وذلك لأنه بعد استكشاف خطاب شرعي بهما من قاعدة الملازمة يشك في بقاء وجوب ردّ الوديعة المستلزم للخوف وحرمة التصرف المستلزمة للاضطراب، لاحتمال دخل هذا الوصف في الموضوع، فإن كان المناط في وحدة الموضوع النظر الدقي العقلي تمّ ما أفاده الشيخ؛ لكن يلزمه المنع من حجية الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية في الأحكام المستندة إلى الأدلة النقلية

طروء انتفاء ما احتمال دخله في موضوعه<sup>(١)</sup> مما لا يرى مقوماً له<sup>(٢)</sup> كان<sup>(٣)</sup> مشكوك البقاء عرفاً<sup>(٤)</sup>؛ لاحتمال<sup>(٥)</sup> عدم دخله فيه واقعاً وإن كان لا حكم للعقل بدونه

أيضاً؛ كما إذا ورد: «يحرم الصدق الضار»، واحتمل مدخلية هذا الوصف في موضوع الحكم، فإذا شك في بقاء مضرته لا يجري الاستصحاب؛ لعدم إحراز وحدة الموضوع، وهذا مما لا يلتزم به.

وإن كان المناط صدق الوحدة بالنظر العرفي كما هو مختار الشيخ «قدس سره» أيضاً فلا بد من التفصيل بين الأوصاف، فإن كان الوصف الزائل مقوماً للموضوع أو مما يحتمل مقوميته له - كما هو الحال في اعتبار ملكة العدالة في مرجع التقليد المستفاد من مثل: «قلد المجتهد العادل» - فبزواله لا مجال للاستصحاب؛ لعدم إحراز وحدة الموضوع في القضيتين لو لم نقل بإحراز عدمها.

وإن كان الوصف الزائل غير مقوم لموضوع الحكم: جرى الاستصحاب كما هو الحال في مثل: «الماء المتغير متنجس» في عدّ التغير من الحالات.

وحيث إن الخصوصيات الدخيلة في حكم العقل معدودة عرفاً من الحالات المتبادلة على الذات، فاللازم القول بحجية الاستصحاب في هذا السنخ من الأحكام.

وضمير «به» راجع على العقل أي: المستكشف بالعقل بعد تسليم قاعدة الملازمة. (١) أي: موضوع الحكم الشرعي، وضمير «دخله» راجع على «ما احتمال» المراد به الوصف الزائل، وذلك كالتغير في تقيّد الموضوع - أعني: ذات الماء - به، وكذا الحال في وصف الضرر بالنسبة إلى حرمة الصدق المضر فإنه مما يحتمل في الموضوع؛ لكنه ليس مقوماً له.

(٢) يعني: مما لا يرى بنظر العرف مقوماً للموضوع؛ وإن كان مقوماً له بالنظر الدقي؛ إذ لولا دخله للغا أخذه.

(٣) خبر «فلأن الحكم»، وكان الأولى تبديله بـ «بصير».

وغرضه: أن المعيار في جريان الاستصحاب - وهو كون الشيء مشكوك البقاء عرفاً - حاصل هنا فيجري بلا مانع.

(٤) وحيث إن المدار على وحدة موضوع القضيتين عرفاً لا عقلاً فلا بد من الالتزام باعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي.

(٥) تعليل لقوله: «كان مشكوك البقاء»، وضميراً «دخله، بدونه» راجعان على

الموصول في «مما» المراد به الوصف الزائل، وضمير «فيه» راجع على الموضوع.



قطعا<sup>(١)</sup>.

إن قلت: كيف هذا<sup>(٢)</sup> مع الملازمة بين الحكيمين؟  
قلت: ذلك<sup>(٣)</sup> لأن الملازمة إنما تكون في مقام الإثبات والاستكشاف لا في مقام

(١) قيد لـ «لا حكم». يعني: أن حكم العقل مرتفع قطعاً عند زوال وصف موضوعه أو قيده، إما لإحراز دخله بالخصوص في الملاك، وإما لأن إحراز العقل لوجود الملاك يكون في ظرف وجود ذلك الشيء من باب القدر المتيقن وإن لم يكن دخيلاً واقعاً في المناط، بخلاف حكم الشرع، فإنه لا قطع بعدمه فيجري فيه الاستصحاب، وضمير «بدونه» راجع على «ما احتل دخله».

(٢) يعني: كيف هذا أي: التفكيك بين حكمي العقل والشرع بجعل الأول مقطوع الانتفاء عند زوال بعض القيود، والثاني مشكوك البقاء ومحكوماً بالإبقاء تعبداً؟  
وحاصل هذا الإشكال: أن الملازمة بين الحكيمين تقتضي وحدة موضوعيهما وعدم أوسعيه أحدهما من الآخر؛ إذ المفروض: استكشاف خطاب الشارع من قاعدة الملازمة، فكما ينتفي حكم العقل بتبدل بعض خصوصيات الموضوع، فكذلك الحكم الشرعي المستند إليه، وإجراء الاستصحاب فيه من تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر، وهو أجنبى عن الاستصحاب المصطلح المتقوم بوحدة القضيتين موضوعاً ومحمولاً.

(٣) أي: التفكيك، وهذا الجواب كما يتخلص به عن إشكال التفكيك بين حكمي العقل والشرع كذلك يندفع به الوجه الثاني المتقدم في توضيح كلام الشيخ أعني: انتفاء ركن الاستصحاب وهو الشك في البقاء.

وتوضيح هذا الجواب يتوقف على مقدمة، وهي بيان أمرين:

الأول: إن للحكم العقلي مرتبتين وهما الشأنية والفعلية، والمراد بالأولى: هو المناط الواقعي للحكم من المصلحة أو المفسدة الكامنة في الأفعال التي لم يطلع عليها العقل، وبالثانية: إدراك العقل له فعلاً الموجب لتحسين أمر وتقبيح آخر، وهذا الحكم الفعلي موقوف على لحاظ الموضوع بجميع الخصوصيات المعبرة فيه، ومع اختلال بعض الشرائط والقيود الدخيلة في إدراك الحسن والقبح يكون انتفاء ذلك الإدراك قطعياً، وهذا بخلاف حكمه الشأني، فإنه حكم تقديري معلق على الإحاطة بالملاكات النفس الأمرية، وهي قد تختلف مع المناطات المعلومة التي تكون منشأ لإدراكه الفعلي للحسن والقبح.

الثاني: أن الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي إنما يتبع حكمه الشأني في مقام

الثبوت<sup>(١)</sup>، فعدم<sup>(٢)</sup> استقلال العقل إلا في حال<sup>(٣)</sup> غير ملازم لعدم حكم الشرع إلا

الثبوت، يعني أنا ما هو ملاك حكم العقلي واقعاً هو بنفسه ملاك حكم الشرع، ويتبع حكمه الفعلي في مقام الإثبات، يعني: في مرحلة استكشاف خطاب الشارع لا بد من فعلية إدراك العقل.

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

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

نعم؛ الملازمة الثبوتية تكون بين الحكم الشرعي والحكم العقلي الشأني، لكن الكلام في تبعيته لحكمه الفعلي، لأنه موضوع قاعدة الملازمة وإذا زال بعض ما يحتمل دخله في موضوع حكم العقل انتفى حكمه، لكن يشك في ارتفاع حكم الشارع؛ لاحتمال بقاء ملاكه، فلا بد من ملاحظة أن الوصف المتبدل هل يكون مقوماً أم حالاً على التفصيل المتقدم بقولنا: «لكن زوال حكم العقل لا يمنع استصحاب الحكم الشرعي...». وبهذا التقريب كما لا يتعدد الموضوع بنظر العرف كذلك يحصل الشك في بقاء الحكم الشرعي، فيستصحب لاجتماع أركان الاستصحاب.

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

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

(٣) وهو حال اجتماع الخصوصيات الدخيلة في حكمه، كما في قبح الكذب

في تلك الحال<sup>(١)</sup>؛ وذلك<sup>(٢)</sup> لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحة أو المفسدة التي هي ملاك حكم العقل كان<sup>(٣)</sup> على حاله في كلتا الحالتين<sup>(٤)</sup>، وإن لم يدركه<sup>(٥)</sup> إلا في إحداهما؛ لاحتمال<sup>(٦)</sup> عدم دخول تلك الحالة فيه، أو احتمال<sup>(٧)</sup> أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها فيه أصلاً.....

الضار بالغير غير النافع للكاذب.

(١) وهي حال احتمال الشرائط، لإمكان حكم الشرع مع زوال بعض ما يراه العقل دخیلاً في حكمه. وقوله: «غير ملازم» خبر «فعدم».

(٢) بيان لعدم الملازمة، وكون موضوع الحكم الشرعي أوسع مما يراه العقل.

(٣) خبر «أن يكون ما هو»، و«من المصلحة» بيان لـ«ما هو». ولو أبدل «كان على حاله» بـ«ثابتاً» كان أخصراً؛ لصيرورة العبارة هكذا: «لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع... ثابتاً في كلتا الحالتين».

(٤) يعني: حالتي بقاء ذلك الوصف وارتفاعه.

(٥) أي: وإن لم يدرك العقل الملاك إلا في إحدى الحالتين وهي حالة وجود الوصف، فوجود الوصف دخیل في العلم بالملاك لا في أصل وجوده.

(٦) تعليل لاحتمال وجود الملاك في الحالتين وإن لم يدركه العقل إلا في إحدى الحالتين التي هي طريق استكشاف العقل للملاك من دون دخلها فيه ثبوتاً، فالملاك في كلتا الحالتين موجود، وضمير «فيه» في الموضعين، وضمير «معه» راجع على الملاك.

(٧) عطف على «احتمال عدم» يعني: أو لاحتمال أن يكون مع ذلك الملاك ملاك آخر، بلا دخل لتلك الحالة الزائدة فيه أصلاً، وإن كان لتلك الحالة دخل في اطلاع العقل على الملاك واستكشافه له. وهذا وجه ثانٍ لاستصحاب الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي، والفرق بين الوجهين: أنه على الأول: يطرد ملاك واحد في الحالتين، وعلى الثاني: يوجد ملاكاً كان يختص أحدهما بحال وجود الوصف، ويشترك الآخر بين حالتي وجوده وعدمه.

ومن المعلوم: أن احتمال وجود ملاك آخر معه - كاحتمال بقاء الملاك الأول - ملزوم لاحتمال بقاء الحكم الشرعي، وهو كاف في جريان الاستصحاب لوجود مناطه وهو الشك في البقاء.

فإن قلت: تصحيح إجراء الاستصحاب بهذا الوجه الثاني غير سديد، إذ مع فرض انتفاء الملاك في الفعل الواجد للوصف، واحتمال قيام مناط آخر بالفعل الفاقد للوصف

وإن كان لها<sup>(١)</sup> دخل فيما اطلع عليه من الملاك.  
وبالجملة<sup>(٢)</sup>: حكم الشرع إنما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعاً لا ما هو مناط حكمه فعلاً، وموضوع حكمه كذلك<sup>(٣)</sup> مما لا يكاد يتطرق إليه الإهمال والإجمال مع تطرقه إلى ما هو موضوع حكمه شأنًا، وهو ما قام به ملاك حكمه واقعاً، فرب

يكون الحكم المنبعث عن الملاكين متعدداً، ولا يجري في مثله الاستصحاب؛ لأنه من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلّي، وهو الشك في حدوث فرد للكلّي مقارناً لارتفاع فردّه الموجود سابقاً، ومن المعلوم: أن الفرد المشكوك الحدوث محكوم بعدم حدوثه بالأصل.

قلت: ليس المقصود إجراء الاستصحاب في ملاك الحكم ومناطه الدائر بين الزائل والحادث؛ بل الغرض استصحاب الحكم الشرعي الشخصي الذي يستند حدوثه إلى مناط وبقاؤه إلى مناط آخر، ومن المعلوم: أن تبدل الملاك لا يقتضي تبدل نفس الحكم؛ كوجوب إكرام زيد لكونه عالماً، وبعد زوال علمه - لمرض مثلاً - لكونه هاشمياً، ونظيره في التكوينية تبدل عمود الخيمة بمثله الحافظ للهيئات الموجودة الشخصية، فإنه لا يوجب تغيراً في تلك الهيئة الوحدانية.

والنتيجة: أن احتمال حدوث ملاك آخر قائم بالفعل الفاقد للوصف يوجب احتمال بقاء حكمه الشرعي، فيستصحب لاجتماع أركانها من اليقين بحدوث الجعل والشك في الارتفاع.

(١) أي: لتلك الحالة كالإضرار في حرمة الكذب وقبحه، فإنه دخيل في موضوع حكم العقل بالقبح، وغير دخيل في المفسدة الواقعية التي لم يطلع عليها العقل.

(٢) هذا حاصل ما أفاده في الإيراد على كلام الشيخ «قدس سره»، وحاصله - كما عرفت - أن حكم الشارع تابع للملاك الواقعي لحكم العقل الشأني؛ بحيث لو التفت إليه لحكمه به فعلياً، وليس حكم الشرع تابعاً لحكم العقل فعلاً لأجل إحرازه مناط حكمه؛ إذ يمكن أن يكون مناط حكم الشرع أعم من ملاك حكم العقل.

(٣) أي: فعلاً.

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

وحاصل الرد: أن للعقل حكيمين أحدهما شأني والآخر فعلي، فإن كان الغرض

خصوصية لها دخل في استقلاله<sup>(١)</sup> مع احتمال بقاء ملاكه<sup>(٢)</sup> واقعاً، ومعه<sup>(٣)</sup> يحتمل بقاء حكم الشرع جداً؛ لدورانه<sup>(٤)</sup> معه وجوداً وعدمياً. فافهم وتأمل جيداً. ثم إنه لا يخفى<sup>(٥)</sup>: اختلاف آراء الأصحاب في حجية الاستصحاب مطلقاً وعدم حجيته كذلك<sup>(٦)</sup>، والتفصيل بين الموضوعات والأحكام، أو بين ما كان الشك في الرافع وما كان في المقتضي إلى غير ذلك من التفاصيل الكثيرة<sup>(٧)</sup> على<sup>(٨)</sup> أقوال

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

(١) أي: استقلال العقل في حكمه الفعلي الموضوع لقاعدة الملازمة.  
(٢) يعني: مع احتمال بقاء ملاك حكم العقل واقعاً بدون تلك الخصوصية.  
(٣) أي: ومع احتمال بقاء الملاك واقعاً بدون تلك الخصوصية يحتمل بقاء حكم الشرع.

(٤) أي: لدوران حكم الشرع مدار الملاك الواقعي - لا المعلوم - وجوداً وعدمياً. وقد تحصل مما أفاده المصنف: أنه لا فرق في حجية الاستصحاب في الشبهات الحكيمة بين كون دليل الحكم هو العقل أو النقل؛ إذا صدق وحدة القضيتين عرفاً. وهنا كلام طويل أضربنا عنه تجنباً عن التطويل.

(٥) وحيث انتهى عن صحة استصحاب الحكم حتى العقلي منه شرع في بيان دليل الاستصحاب فقال: «ثم إنه لا يخفى اختلاف آراء الأصحاب... الخ».

(٦) أي: مطلقاً، وهذان الإطلاقان في قبال التفاصيل التي أشار إلى بعضها.  
(٧) التي تقدمت الإشارة إليها في أول البحث، والتي أنهاها الشيخ «قدس سره» في الرسائل إلى أحد عشر قولاً.  
(٨) متعلق بـ«اختلاف».

شتى لا يهمننا نقلها ونقل ما ذكر من الاستدلال عليها<sup>(١)</sup>، وإنما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها<sup>(٢)</sup> وهو<sup>(٣)</sup> الحجية مطلقاً على نحو يظهر بطلان سائرهما<sup>(٤)</sup>، فقد استدل عليه<sup>(٥)</sup> بوجوه: الوجه الأول<sup>(٦)</sup>: بناء العقلاء من الإنسان بل ذوي الشعور من

(١) فإنه إطالة بغير طائل.

(٢) أي: من هذه الأقوال.

(٣) أي: هو القول الأول أعني «الحجية مطلقاً».

(٤) فلا حاجة إلى إطالة الكلام بالبحث عن أدلتها وردّها؛ لكنه «قدس سره» تعرض لتفصيل الشيخ الأنصاري بين الشك في المقتضي والرافع، وللتفصيل بين الوضع والتكليف.

(٥) أي: على المختار وهو حجية الاستصحاب مطلقاً.

### أدلة حجية الاستصحاب

(٦) المراد ببناء العقلاء وسيرتهم: هو عملهم في قبال الإجماع القولي، غاية الأمر: أن السيرة تطلق - كما قيل - على عملهم بما هم متدينون بدين ومتشبهون بشريعة؛ كاستقرار طريقتهم على بيع المعاطاة، واكتفائهم بالعقد الفعلي استناداً إلى تدينهم بدين، واعتبار هذه السيرة منوط بالإمضاء. والبناء يطلق أيضاً على استقرار العقلاء بما هم عقلاء على أمر شرعي كبنائهم على اعتبار الخبر الموثوق الصدور. ويقابل هذين البناءين ما يطلق عليه فهم العرف كإقتضاء فهمهم بما هم عرف في تعيين المرادات من ظواهر الألفاظ؛ كبنائهم على اعتبار الظواهر وأصالة الحقيقة ونحوهما.

وكيف كان؛ فالاستدلال ببناء العقلاء على اعتبار الاستصحاب مؤلف من مقدمتين: أما الأولى - فمحصّلها: استقرار بناء العقلاء على إبقاء ما كان على ما كان، بمعنى: كون الاعتماد على الوجود السابق المتيقن في ظرف الشك في بقائه من مرتكزات العقلاء في جميع أمورهم وشؤونهم، فالشك المسبوق باليقين وغير المسبوق به ليسا على حدّ سواء عندهم؛ لعدم اعتنائهم باحتمال تبدل ذلك المعلوم السابق بغيره، بخلاف ما إذا لم تكن الحالة السابقة محرزة، فإنهم يرجعون إلى أمور أخرى كالاحتياط العقلي ونحوه.

بل يمكن دعوى: عدم اختصاص هذا البناء بالعقلاء؛ لأنه دأب كل ذوي الشعور ومن جبليات جميع النفوس؛ لما يرى من رجوع الحيوانات إلى أوكارها بعد تركها.

كافة أنواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة، وحيث<sup>(١)</sup> لم يردع عنه الشارع كان ماضياً.

وفيه أولاً: منع استقرار بنائهم على ذلك<sup>(٢)</sup> .....

وأما الثانية - فبيانها: أن هذا البناء حجة شرعاً؛ لعدم ردع الشارع عنه، وهذا المقدار كافٍ في الإمضاء.

وعليه: فمقتضى هذا الدليل حجية الاستصحاب مطلقاً من باب الأصل لا الأمانة؛ لأن اعتباره لأجل الظن بالبقاء هو مقتضى الوجه الثاني الآتي.

قال الشيخ الأنصاري في عداد أدلة اعتبار الاستصحاب مطلقاً: «ومنها: بناء العقلاء على ذلك في جميع أمورهم كما ادعاه العلامة في النهاية وأكثر من تأخر عنه، وزاد بعضهم: أنه لولا ذلك لاختل نظام العالم...»<sup>(١)</sup>.

(١) هذا إشارة إلى وجه حجية بناء العقلاء؛ إذ من المعلوم: عدم كون بنائهم بنفسه حجة، وإنما يتوقف اعتباره على إمضاء الشارع، وهذا الإمضاء قد يستكشف بالدليل اللفظي، وقد يستكشف بعدم الردع بشرط إمكانه وعدم مانع عنه من تقيده وغيرها في البين، وضمير «عنه» راجع على بناء العقلاء.

(٢) أي: على العمل على طبق الحالة السابقة. ثم إن المصنف «قدس سره» أورد على التمسك ببناء العقلاء على اعتبار الاستصحاب بوجهين؛ على ما في «منتهى الدراية»، ج ٧، ص ٥٧:

الأول: ما يرجع إلى منع المقدمة الأولى، يعني: أن المقصود بالاستدلال بهذا البناء إثبات تعويلهم على الحالة السابقة تعبداً، وكفاية نفس الوجود السابق بما هو متيقن لترتيب آثاره عليه في ظرف الشك، مع أنه ممنوع؛ إذ لا معنى للتعبد المحض في عمل العقلاء به ارتكازاً؛ بل لا بد من استناده إلى منشأ عقلائي وهو أحد أمور ثلاثة، فقد يكون منشؤه الاحتياط كما إذا كان له ابن في بلد آخر، وجرت عادة الأب على الإنفاق عليه وسد حاجاته المالية، فإنه لو شك الوالد في حياة ابنه أرسل إليه الأموال رجاءً واحتياطاً حذراً من ابتلاء ابنه بضيق المعاش على تقدير بقائه حياً.

وقد يكون منشؤه الاطمئنان بالبقاء أو الظن به، وذلك كالتاجر الذي يرسل البضائع إلى تاجر في بلد آخر، فإنه وإن لم يتفحص عن بقائه كل مرة، ولكنه مطمئن بحياته، ولذا يرسلها إليه بحيث لو علم بموت جماعة من أهل ذلك البلد واحتمل كون وكيله

تعبداً<sup>(١)</sup>؛ بل إما رجاءً واحتياطاً، أو اطمئناناً بالبقاء أو ظناً به ولو نوعاً<sup>(٢)</sup>.....

منهم لم يرسل الأموال الخطيرة إليه قطعاً؛ لزوال اطمئنانه - بل ظنه - بالبقاء وقد يكون منشؤه الغفلة عن شكه الفعلي في بقاء ما كان؛ كما إذا غير مسكنه وغفل عنه، فإنه قد يسلك الطريق إلى داره الأولى. وهذا في الحيوانات أظهر لأجل عاداتها الحاصلة من تكرار الفعل السابق، ومع تبدل عاداتها لا ترجع إلى محلها الأول إلا لأجل الغفلة. وعليه: فليس من ارتكازيات العقلاء العمل تعبداً بالمتيقن السابق في ظرف الشك في بقاءه كي يتجه الاستدلال به على اعتبار الاستصحاب.

الثاني: ما يرجع إلى منع المقدمة الثانية، أعني: تحقق شرط الاعتبار، وحاصله: أن حجية هذا البناء العقلاني - كسائر موارد كبنائهم على العمل بخبر الثقة - منوطة بالإمضاء ولو بعدم الردع، لكنه ممنوع؛ إذ لا دليل على الإمضاء، بل دل على الردع عنه طائفتان من الأدلة:

الأولى: ما دل بالعموم على ردعه، وعدم اعتباره كآيات والروايات الناهية عن العمل بغير العلم، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾<sup>(١)</sup> وهي شاملة للمقام؛ إذ المفروض: زوال اليقين ببقاء الحالة السابقة، وغاية ما يمكن دعواه: وجود الظن باستمرارها، ومن المعلوم: أن كل ما ليس بعلم موضوع للنهي عن اتباعه.

الثانية: ما دل من الكتاب والسنة على كون المرجع في الشبهات أصالة البراءة كما هو مذهب الأصوليين، أو أصالة الاحتياط كما هو مذهب الأخباريين، فإن إطلاق أدلة البراءة يشمل ما إذا كان الشك في ثبوت التكليف مسبقاً بالعلم به وغير مسبوق بالعلم به، فمثل: «رفع ما لا يعلمون» ينفي ظاهراً وجوب صلاة الجمعة المعلوم وجوبها حال حضور الإمام المعصوم «عليه السلام» وبسط يده، والمشكوك بقاؤه حال الغيبة لاحتمال كون حضوره «عليه السلام» مقوماً لوجوبها.

وكذا أدلة الاحتياط الآمرة بالوقوف عند الشبهة، فإنها بإطلاقها تقتضي الأخذ بالحائطة للدين، سواء كان الشك مسبقاً بالعلم بالتكليف أم لم يكن. وقد تحصل: أن بناء العقلاء على الأخذ باليقين السابق - على تقدير تحققه - يكون مردوعاً عنه، فلا عبرة به لإثبات حجية الاستصحاب.

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

(٢) أي: الظن بالبقاء الحاصل للنوع وإن لم يحصل لهذا الشخص بالخصوص،



أو غفلة<sup>(١)</sup> كما هو<sup>(٢)</sup> الحال في سائر الحيوانات دائماً وفي الإنسان أحياناً. وثانياً: سلمنا ذلك<sup>(٣)</sup> لكنه لم يعلم أن الشارع به<sup>(٤)</sup> راضٍ، وهو عنده ماضٍ، ويكفي في الردع عن مثله<sup>(٥)</sup>: ما<sup>(٦)</sup> دل من الكتاب والسنة على النهي عن اتباع غير العلم، وما دل على البراءة أو الاحتياط في الشبهات، فلا<sup>(٧)</sup> وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بد في اتباعه من الدلالة على إيمضائه، فتأمل جيداً<sup>(٨)</sup>.

وحيث إن المدار على الظن الشخصي، فلذا أتى بـ«لو» لبيان الفرد الخفي من الظن المعمول به.

(١) بمعنى: عدم التفاتهم إلى العلم السابق والشك اللاحق، فيكون عملهم بالحالة السابقة غفلةً ومن دون التفات.

(٢) أي: العمل على الحالة السابقة غفلةً حال غير الإنسان من الحيوانات دائماً لاختصاص صفتي العلم والشك بالإنسان، فلا يستند عمل غير الإنسان بالحالة السابقة إلى الاستصحاب؛ بل إلى العادة الحاصلة من تكرار الفعل ما لم تتبدل بعادة أخرى، ومع التبدل لا يرجع الحيوان إلى محله السابق إلا مع الغفلة، بخلاف الإنسان، فإنه قد يكون للغفلة، وقد يكون لغيرها، ولذا قال «قدس سره»: «وفي الإنسان أحياناً».

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

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

(٥) التعبير بالمثل لأجل شمول دليل النهي عن اتباع غير العلم لهذا البناء على العمل باليقين السابق وغيره من الموارد كبناء العقلاء على العمل بخبر الثقة؛ إلا أن يجاب عنه بخروجه تخصصاً لا تخصيصاً.

(٦) فاعل «يكفي»، وهذا إشارة إلى أول طائفة تدل على المنع. وقوله: «وما دل» معطوف عليه وإشارة إلى الطائفة الثانية المانعة عن العمل بهذا البناء العقلاني.

(٧) هذا متفرع على عدم العلم بإمضاء الشارع لبناء العقلاء على العمل بالحالة السابقة.

(٨) ولا تتوهم: أن مردوعية السيرة بالآيات الناهية عن متابعة غير العلم دورية لعين ما تقدم في بحث حجية خبر الواحد فيقال في المقام: إن رادعية الآيات عن السيرة على العمل بالاستصحاب متوقفة على عمومها لها، وعمومها لها متوقف على عدم تخصيصها ببناء العقلاء، وعدم التخصيص متوقف على عدم حجية بناء العقلاء؛ إذ لو

كان حجة لخصص العموم، فإثبات عدم حجية بنائهم على الاستصحاب بأصالة عموم الآيات متوقف على عدم حجية بنائهم، وهو الدور. فلا فرق بين المقام ومسألة حجية الخبر.

لأنه يقال: إن هذا التوهم توهم فاسد، للفرق بين المقامين؛ إذ في بحث الخبر بعد تقرير الدور من الطرفين أثبت المصنف اعتبار السيرة التي كانت على حجية الخبر بالاستصحاب المفروغ عن اعتباره، وخصص به الآيات الناهية. وهذا بخلاف المقام؛ إذ لا دليل على اعتبار بناء العقلاء على الحالة السابقة؛ لفرض: عدم ثبوت حجية الاستصحاب بعد، فكيف تخصص الآيات الرادعة بالسيرة التي لم يثبت اعتبارها شرعاً؟ وهناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

خلاصة بحث الدليل الأول من الأدلة على حجية الاستصحاب وهو بناء العقلاء:

١ - المراد من بناء العقلاء وسيرتهم: هو عملهم في قبال الإجماع القولي، والاستدلال ببناء العقلاء على اعتبار الاستصحاب مؤلف من مقدمتين:  
أما المقدمة الأولى: فمحصلها استقرار بناء العقلاء على إبقاء ما كان على ما كان - بمعنى كون الاعتماد على الوجود السابق المتيقن في ظرف الشك في بقاءه - من مرتكزات العقلاء في جميع أمورهم؛ بل يمكن دعوى عدم اختصاص هذا البناء بالعقلاء لأنه دأب كل ذوي الشعور؛ لما يرى من رجوع الحيوانات إلى أوكارها بعد تركها.  
وأما المقدمة الثانية: فلأن هذا البناء حجة شرعاً لعدم ردع الشارع عنه وهذا المقدم كاف في الإمضاء.

إيراد المصنف على هذا البناء بوجهين:

٢ - الوجه الأول: ما يرجع إلى منع المقدمة الأولى؛ إذ ليس المقصود بالاستدلال بهذا البناء إثبات تعويلهم على الحالة السابقة تعيداً؛ إذ لا معنى للتعبد المحض في عمل العقلاء به ارتكازاً؛ بل لا بد من استناده إلى منشأ عقلائي وهو أحد أمور ثلاثة:

١- بأن يكون منشؤه الاحتياط؛ كإرسال الأموال إلى الولد في بلد آخر رجاء واحتياطاً خوفاً من ابتلاء ابنه بضيق المعاش على تقدير كونه حياً.

٢ - أن يكون منشؤه الاطمئنان بالبقاء؛ كإرسال التاجر البضائع إلى تاجر في بلد

آخر.

الوجه الثاني<sup>(١)</sup>: أن الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق.

٣ - أن يكون منشؤه الغفلة عن شكه الفعلي في بقاء ما كان؛ كما إذا غير مسكنه وغفل عنه، فإنه قد يذهب إلى داره الأولى غفلة.

وعليه: فليس من ارتكازيات العقلاء العمل تعبدًا بالمتيقن السابق في ظرف الشك في بقاءه؛ كي يتجه الاستدلال به على اعتبار الاستصحاب.

٣ - الوجه الثاني: ما يرجع إلى منع المقدمة الثانية، أعني: تحقق شرط الاعتبار؛ إذ من شرائط حجية بناء العقلاء هو: إمضاء الشارع ولو بعدم الردع لكنه ممنوع؛ إذ لا دليل على الإمضاء، بل دل على الردع عنه طائفتان من الأدلة:

الأولى: هي الآيات والروايات الناهية عن العمل بغير علم كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾<sup>(١)</sup>، ومن المعلوم: أن كل ما ليس بعلم موضوع للنهي عن اتباعه، فهي شاملة للمقام إذ المفروض: زوال اليقين ببقاء الحالة السابقة.

الثانية: ما دل من الكتاب والسنة على كون المرجع في الشبهات أصالة البراءة، كما هو مذهب الأصوليين، أو أصالة الاحتياط كما هو مذهب الأخباريين.

فالمتحصل: أن بناء العقلاء على الأخذ باليقين السابق على تحققه يكون مردوعاً عنه، فلا عبرة به لإثبات حجية الاستصحاب.

٤ - رأي المصنف «قدس سره»:

هو عدم صحة الاستدلال ببناء العقلاء على حجية الاستصحاب.

الدليل الثاني: حجية الاستصحاب من باب الظن

(١) وحاصل هذا الوجه العقلي على حجية الاستصحاب: أن الثبوت السابق مفيد

للظن به في اللاحق.

إما بدعوى: أن مجرد ثبوت شيء مع عدم الظن بارتفاعه يوجب الظن بالبقاء. أو دعوى: أن الغالب هو بقاء ما لم يعلم ارتفاعه بعد العلم بثبوته، وإليه استند شارح المختصر الحاجبي فقال: معنى استصحاب الحال: أن الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه، وكل ما كذلك فهو مظنون بالبقاء.

وقد أورد المصنف «قدس سره» على هذا الوجه الثاني بوجوه:

الوجه الأول: ما يرجع على الدعوى الأولى فقط وحاصله: منع علية مجرد الوجود السابق للظن بالبقاء، ضرورة: أن الممكن كما يحتاج في حدوثه إلى مؤثر كذلك يحتاج

وفيه<sup>(١)</sup>: منع اقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء فعلاً<sup>(٢)</sup> ولا نوعاً فإنه لا وجه له<sup>(٣)</sup> أصلاً إلا كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع إمكان أن لا يدوم، وهو<sup>(٤)</sup> غير معلوم، ولو سلم<sup>(٥)</sup>: فلا دليل على اعتباره بالخصوص مع نهوض الحجة على عدم اعتباره بالعموم.

في بقاءه أيضاً إلى المؤثر؛ إذ وجه الحاجة إلى العلة المحدثة هو الإمكان، وهو موجود بالنسبة إلى البقاء أيضاً؛ وذلك لعدم خروج الممكن بحدوثه ووجوده عن الإمكان الذاتي، وإن صار واجباً بالغير. وحينئذ: لا يحصل الظن بالبقاء بمجرد الثبوت السابق بل البقاء يحتاج إلى مؤثر، فلا يحصل الظن به إلا بالظن بوجود مؤثر في بقاءه، والمفروض: عدم الظن بوجود المؤثر بالنسبة إلى بقاءه.

الوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «وهو غير معلوم»، يعني: كون الغالب فيما ثبت أن يدوم غير معلوم؛ إذ لم تثبت هذه الغلبة فيما شك في بقاءه بعد العلم بحدوثه؛ لأن ما ثبت جاز أن يدوم وأن لا يدوم، فالحكم بالدوام مع احتمال عدم الدوام وتساوي الاحتمالين ليس إلا ترجيحاً من غير مرجح وهو باطل عقلاً. وهذا الوجه كالوجه الثالث الآتي راجع على إبطال الدعوى الثانية.

الوجه الثالث: ما أشار إليه بقوله: «ولو سلم» وحاصله: أنه - بعد تسليم الغلبة المذكورة - لا دليل على اعتبارها؛ بل نهض على عدم اعتبارها عموم الكتاب والسنة الناهية عن اتباع غير العلم؛ كما تقدم في بيان الردع عن السيرة العقلانية.

(١) أي: الإشكال في هذا الوجه الثاني، وقد تقدم إيراد المصنف بالوجوه الثلاثة على هذا الوجه الثاني، فلا حاجة إلى التكرار.

(٢) أي: الظن الشخصي في قبال الظن النوعي.

(٣) أي: لا وجه لاقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء. وضمير «أنه» للشأن.

(٤) يعني: وكون الغالب فيما ثبت أن يدوم غير معلوم. وهذا إشارة إلى الوجه الثاني كما عرفت.

(٥) هذا إشارة إلى الوجه الثالث، وضمير «اعتباره» راجع على الظن بالبقاء، يعني: حيث لا دليل على حجية هذا الظن بالخصوص فهو باق تحت عموم الأدلة الناهية عن اتباع غير العلم.

وبالجملة: فالجواب الأول: ناظر إلى عدم تسليم الغلبة، والثاني: إلى عدم اعتبارها بعد تسليمها؛ لعدم دليل على اعتبارها، والثالث: إلى الدليل العام على اعتبار هذه الغلبة؛

الوجه الثالث: دعوى الإجماع عليه كما عن المبادئ حيث قال: الاستصحاب حجة، لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنه طراً ما يزيله أم لا وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً ولولا القول بأن الاستصحاب حجة لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح<sup>(١)</sup><sup>(٢)</sup>. انتهى. وقد نقل<sup>(٣)</sup> عن غيره أيضاً.

للعومات الناهية عن العمل بغير العلم.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

#### يتلخص البحث في أمور:

١ - حجية الاستصحاب من باب الظن إما بدعوى: أن مجرد ثبوت شيء مع عدم الظن بارتفاعه موجب للظن بالبقاء، أو دعوى: أن الغالب هو بقاء ما لم يعلم ارتفاعه بعد العلم بثبوته.

#### ٢ - إيراد المصنف على هذا الوجه:

أولاً: منع علية مجرد الوجود السابق للظن بالبقاء.  
وثانياً: عدم ثبوت كون الغالب فيما ثبت أن يدوم إذ لم تثبت هذه الغلبة فيما شك في بقاءه.

وثالثاً: لا دليل على اعتبار هذه الغلبة على فرض تسليمها؛ بل نهض الدليل على عدم اعتبارها، وهو عموم الكتاب والسنة الناهية عن العمل بغير العلم.

#### ٣ - رأي المصنف «قدس سره»:

هو عدم تمامية الاستدلال بهذا الوجه الثاني على حجية الاستصحاب.

### الدليل الثالث: الإجماع

(١) يعني: البناء على الحالة السابقة، مع تساوي الوجود والعدم بالنسبة إلى الممكن لا يكون إلا لأجل حجية الاستصحاب؛ إذ لو لم يكن حجة لكان ترجيح البقاء على الارتفاع من دون مرجح، وهو باطل عقلاً.

(٢) الناقل هو: الشيخ الأنصاري<sup>(١)</sup> «قدس سره»، نقل الإجماع عن صاحب النهاية وصاحب المعالم والفاضل الجواد؛ لكن في المعالم نسبتها إلى الأكثر، وهو ينافي تصريح المحقق «الإطباق عليه»، والعلامة «الاتفاق عليه». وضمير «غيره» راجع على المبادئ.

(٥) مبادئ الأصول: ٢٥١، ونقله الشيخ في فرائد الأصول ٣: ٥٣.

(١) فرائد الأصول ٣: ٥٣.

وفيه<sup>(١)</sup>: أن تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة مما له مبانٍ مختلفة في غاية الإشكال ولو مع الاتفاق، فضلاً<sup>(٢)</sup> عما إذا لم يكن وكان<sup>(٣)</sup> مع الخلاف من المعظم، حيث ذهبوا إلى عدم حجيته مطلقاً أو في الجملة، ونقله موهون جداً لذلك<sup>(٤)</sup>، ولو

(١) وقد ردّ المصنف الإجماع بما حاصله: أن الإجماع إما محصل وإما منقول، وكل منهما لا يخلو عن إشكال.

ويرد على الأول وجهان:

الأول: أن تحصيل الإجماع الكاشف عن قول المعصوم «عليه السلام» في المسألة التي لها مدارك مختلفة في غاية الصعوبة؛ حتى مع الاتفاق فضلاً عما إذا كانت هي محل الخلاف؛ لأن حجية الاستصحاب عند القائلين بها مستندة إلى مبانٍ مختلفة مذكورة في كلامهم، والإجماع كذلك ليس كاشفاً عن رأي المعصوم «عليه السلام»؛ لاحتمال استناد بعضهم إلى بعض تلك المباني، وبعضهم إلى بعضها الآخر، فيكون الإجماع حينئذٍ مدركياً، ولا أقل من احتمال مدركيته، ومن المعلوم: أنه لا عبرة به؛ إذ العبرة بالمدرک.

ووجه عدم كشفه عن رأي المعصوم «عليه السلام» - الذي هو مناط حجية الإجماع - واضح، إذ يمكن أن يكون المتثبت في اعتبار الاستصحاب بيناء العقلاء مثلاً منكرأ له؛ بناء على عدم تمامية مستنده الزبور، لعدم تمامية سائر الأدلة أيضاً في نظره.

الثاني: أن دعوى الإجماع باطلة من أساسها؛ لكثرة الأقوال في المسألة، ومع كثرتها لا يحصل الاتفاق أصلاً.

ويرد على الثاني أيضاً - وجهان:

الأول: أن الإجماع المنقول ليس حجة في خصوص المقام، لكون نقله موهوناً بخلاف المعظم.

الثاني: أن الإجماع ليس حجة في نفسه كما ثبت في محله.

(٢) هذا إشارة الإشكال الثاني على تقدير كون الإجماع المدعى محصلاً. والضمير المستتر في «يكن» راجع على «الاتفاق».

(٣) يعني: وكان عدم الاتفاق مع الخلاف من المعظم.

(٤) أي: لخلاف المعظم، وهذا أول الإشكاليين المتقدم بقولنا: «الأول أن الإجماع

المنقول ليس حجة في خصوص المقام...» الخ.

قيل<sup>(١)</sup> بحجته لولا ذلك<sup>(٢)</sup>.

الوجه الرابع: وهو العمدة في الباب، الأخبار المستفيضة<sup>(٣)</sup> منها: صحيحة زرارة قال: قلت له: الرجل ينام<sup>(٤)</sup> وهو على وضوء، أيوجب الخفقة<sup>(٥)</sup> والخفقتان عليه الوضوء<sup>(٦)</sup>؟ قال: «يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، وإذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء». قلت: فإن حرك<sup>(٧)</sup> في جنبه شيء وهو لا يعلم،

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

(٢) يعني: لولا الإشكال في تحصيل الإجماع مع اختلاف المباني في حجية الاستصحاب، ويمكن الإشكال في الإجماع في خصوص المقام: بأن ما حكاه المحقق في المعارج هو إطباق العلماء على البراءة الأصلية، وأنها ليست غير الاستصحاب، فكان دعوى الإجماع على الاستصحاب حدسية من جهة انطباق البراءة الأصلية عليه؛ لكونه إحدى صغرياتها، فإذا تحقق تعددهما انهدم أساس الإجماع على الاستصحاب. والبحث ملخص فلا حاجة إلى التلخيص.

وكيف كان؛ فظاهر كلام المصنف «قدس سره» هو: عدم حجية الإجماع في المقام، فلا يتم الاستدلال به على حجية الاستصحاب.

### الدليل الرابع: الأخبار المستفيضة

(٣) وهي الأخبار الكثيرة التي لم تبلغ حدّ التواتر.

(٤) أي: يأخذه النوم.

(٥) الحركة حركة الرأس بسبب النعاس، يقال: خفق برأسه خفقة أو خفقتين: إذا أخذت حركة من النعاس برأسه، فمال برأسه دون سائر جسده.

(٦) يفهم من هذا السؤال: أنه سؤال عن الشبهة المفهومية بمعنى: أن مفهوم النوم مشتبه عند زرارة، بحيث لا يعلم أنه يشمل الخفقة والخفقتين أم لا.

(٧) ماضٍ مجهول من باب التفعيل، وهو سؤال عن الشبهة المفهومية. والكلام في هذه الصحيحة تارة: يقع في سندها، وأخرى: في دلالتها.

وأما الكلام فيه من حيث السند: فلا إشكال فيه لكون روايتها من الأجلة. ولا يضرها الإضمار وذلك بأحد وجهين:

الوجه الأول: أن الإضمار من مثل زرارة يكون بمنزلة الإظهار، فلا يوجب القدرح في اعتبار الرواية؛ إذ مثل زرارة لا يسأل غير المعصوم «عليه السلام»؛ لأن نقل الرواية عن غير

المعصوم «عليه السلام» للغير من دون نصب قرينة على تعيين المسؤول عنه خيانة لا تصدر عن مثل زرارة، فيكون الإضرار من دون نصب قرينة على تعيين المسؤول عنه دليلاً على كون المسؤول عنه هو المعصوم «عليه السلام»<sup>(١)</sup>.

والوجه الثاني: أن هذه الرواية رويت مسندة إلى الإمام الباقر «عليه السلام»، فهي في كلام جملة من الأعلام ما هذا نصها: قلت للباقر «عليه السلام» على ما ذكره السيد الطباطبائي في الفوائد، والفاضل التراقي على ما ذكره الشيخ «قدس سره» في تنبيهات الاستصحاب وغيرهما من الأفاضل، ومن البعيد أن مثل السيد وأمثاله نقلها مسندة، ولم يعثر على أصل من الأصول<sup>(٢)</sup>. هذا تمام الكلام في سند الرواية.

وأما دلالة الرواية فتتوقف على ذكرها وهذا نصها:

قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟ قال: «يا زرارة، قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن، إذا نامت العين والأذن والقلب فقد وجب الوضوء»، قلت: فإن حُرِّك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟ قال: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر يبيّن، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكنه ينقضه بيقين آخر».

وقبل تقريب الاستدلال بهذه الصحيحة ينبغي بيان تعيين مورد السؤال فيها فنقول: إنه لا شك في أن الصحيحة تتضمن سؤالين، السؤال الأول: «أتوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟»

السؤال الثاني: «فإن حُرِّك على جنبه شيء وهو لا يعلم؟» ومن الواضح أن السؤال الثاني كان سؤالاً عن شبهة موضوعية، وهي أنه هل يمكن الاستدلال بعدم الالتفات عند تحريك شيء على جنبه وهو لا يعلم أنه قد نام؟ فأجاب الإمام «عليه السلام» بقوله: «لا حتى يستيقن أنه قد نام».

وأما تعيين مقام السؤال الأول ففيه احتمالات:

الأول: أن الشبهة في مورد الرواية كانت مفهومية لا بمعنى أن الراوي كان غير عارف بمفهوم النوم إجمالاً؛ بل كان يعرفه لكن كان غير عارف بحده الدقيق حتى يطبقه على موارد الشبهة، وكان الشك في تحقق النوم بالخفقة والخفقتين ناشئاً عن عدم التعرف على مفهومه الدقيق الجامع.



قال: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين، وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك ولكنه ينقضه يقين آخر»<sup>(٥)</sup>.

الثاني: كان السؤال عن الناقض وأنه هل هو المرتبة الكاملة من النوم، أو تكفي المرتبة الضعيفة مع العلم بمفهوم النوم وأن له مراتب قويها ما تعطل به القوى الثلاث - العين، والأذن، والقلب - وضعيفها ما تعطل به العين، أو هي مع السمع ولكن القلب يدرك ولا يتعطل.

الثالث: كان السؤال عن ناقضية الخفقة والخفقتين مع العلم بأنها ليست داخلية في النوم؛ لكنه يحتمل أن تكون بنفسها ناقضة وإن لم تكن نوماً. وهذا الاحتمال الثالث مردود؛ لأن النواقض محدودة، وبعيد عن زرارة أن لا يعرفها، ويحتمل كون الخفقة برأسها ناقضة وإن لم تكن داخلية تحت النوم.

فتعين أحد المعنيين الأول والثاني، فعلى الأول: الشبهة حكمية مفهومية، وعلى الثاني: حكمية محضة وهو الظاهر، بقريضة أن الإمام «عليه السلام» قام بتبيين مراتب النوم، وصرح بأن نوم العين والأذن مع التصديق بأنه من مراتبه لا يكفي، وإنما الناقض هو المرتبة الكاملة منه أي: إذا نام الجميع.

هذا تمام الكلام في بيان تعيين مورد السؤال في هذه الصحيحة.

وأما تقريب الاستدلال بهذه الصحيحة على حجية الاستصحاب: فيتوقف على مقدمة وهي: بيان الجزاء لقوله: «وإلا فإنه على يقين من وضوئه». أو لقوله: «فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم». والأول هو مختار الشيخ الأنصاري «قدس سره»، حيث جعل الشرط «وإلا» أي: وإن لم يستيقن أنه قد نام. والثاني هو مختار صاحب الكفاية حيث جعل الشرط «فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم».

وفي الجزاء على كلا الاحتمالين في الشرط احتمالات:

الاحتمال الأول: أن الجزاء محذوف مستفاد من قوله: «لا» في جواب «فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم» أي: لا يجب الوضوء «حتى يستيقن أنه قد نام». هذا على تقرير صاحب الكفاية الاستدلال بها على حجية الاستصحاب؛ ولكن تقرير الشيخ الأنصاري الاستدلال بها على حجية الاستصحاب يكون مخالفاً لتقرير صاحب الكفاية.

وحاصل ما أفاده الشيخ في تقرير الاستدلال بها على حجية الاستصحاب هو: أن

(٥) تهذيب الأحكام ١: ٨ / ١١، الوسائل ١: ٢٤٥ / ٦٣١.

الشرط عبارة عن قوله «عليه السلام»: «وإلا» وجوابه - وهو لا يجب عليه الوضوء - محذوف وقوله «عليه السلام»: «فإنه على يقين من وضوئه» علة للجواب المحذوف وأقيم مقامه، وقيام العلة مقام الجزاء كثير في القرآن. ثم ذكر جملة من الآيات لقيام العلة مقام الجزاء فيها. راجع «دروس في الرسائل، ج ٤، ص ٣٥٤».

فيكون معنى الرواية: أنه إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء؛ لأنه على يقين من وضوئه في السابق، وبعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء عن الوضوء، وجعل العلة نفس اليقين - لا اليقين بالوضوء - يكون قوله «عليه السلام»: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» - بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة. ثم أشار إلى الاحتمالين الآخرين في الجواب حيث قال ما مفاده: إنه لا يكون جواب الشرط عبارة عن قوله «عليه السلام»: «فإنه على يقين من وضوئه»، ولا قوله «عليه السلام»: «ولا ينقض اليقين» الخ، وكان ذكر قوله: «على يقين» الخ توطئة وتمهيد له حتى يلزم محذوران:

الأول: لا يستفاد منها إلا عدم جواز النقض على نحو التعبد في باب الوضوء فقط، حيث إنه يكون خلاف الظاهر منه.

الثاني: يلزم الفصل بالواو بين الشرط والجزاء، وهو لا يصح على قانون اللغة العربية. فالحاصل: أنه لا يصح أن يكون الجزاء قوله: «لا ينقض اليقين» الخ، وكان قوله: «على يقين» الخ، تمهيداً له لما ذكر من الإشكالين.

هذا تمام الكلام في تقريب الاستدلال بالصحيحة على حجية الاستصحاب على ما قرره الشيخ «قدس سره».

ولكن صاحب الكفاية قرر الاستدلال بنحو آخر وهو: أن الشرط عبارة عن قوله «عليه السلام»: «فإن حرك...» الخ، وجوابه عبارة عن لفظ «لا». وقوله «فإنه على يقين» تعليل للجواب بالأمر الارتكازي الغير المختص بباب الوضوء، يعني: أن السائل لما سأل عن وجوب إعادة الوضوء أجاب الإمام «عليه السلام»: بأنه لا يجب. ثم علل الإمام عدم الوجوب بأن المورد داخل في قضية ارتكازية شرعية على عدم نقض اليقين بالشك وهي قوله «عليه السلام»: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك».

وكيف كان؛ فإن التعليل لما كان بأمر ارتكازي وهو: أن اليقين ذو صلابة ولا ينقضه شيء ذو رخوة كالشك صحح للعرف انتزاع قاعدة كلية من المورد وهو أن الشك كالقطن لا يمكن له أن ينقض اليقين الذي هو كالحجر.

وعلى ذلك فما هو الدخيل في التعليل هو نفس اليقين والشك لا اليقين بالوضوء والشك فيه، ولو كان الأمر كما توهم لكان للإمام «عليه السلام» التنبيه عليه. فالنتيجة هي: صحة الاستدلال بهذه الصحيحة على حجية الاستصحاب في جميع الأبواب لا في باب الوضوء فقط.

فلا يكون جواب الشرط عبارة عن قوله «عليه السلام»: «فإنه على يقين... الخ، ولا قوله: «ولا ينقض اليقين بالشك... الخ، وجعل قوله: «فإنه على يقين...» تمهيداً للجواب حتى لا يكون دليلاً على اعتبار الاستصحاب في جميع الأبواب بنحو الكلية؛ بل يكون حكماً تعديلاً ونهياً عن نقض اليقين بالشك في باب الوضوء فقط، حيث إن جعل الجواب قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» يكون على خلاف الظاهر منه؛ لأن كلمة «فإنه على يقين» ظاهرة في التعليل، فجعل الجملة الاسمية الخبرية - يعني قوله «عليه السلام»: «فإنه على يقين من وضوئه» بمعنى الإنشاء والأمر بالمضي على اليقين والبناء عليه بحسب العمل حال الشك - تعسف، كما أن جعل الجواب عبارة عن قوله «عليه السلام»: «ولا ينقض اليقين... الخ، وجعل قوله «عليه السلام»: «فإنه على يقين... الخ. تمهيداً للجواب - لا أنه علة قامت مقام الجزاء - أيضاً يكون على خلاف الظاهر منه؛ بل لا وجه له بعد عدم صحة الفصل بالواو بين الشرط والجزاء على قانون العربية، إلا إن الظاهر من الصحيحة: ما سلك إليه الشيخ «قدس سره».

وأما كلام صاحب الكفاية فلا يخلو عن المناقشة:

أولاً: من جهة أنه إن كان الشرط عبارة عن قوله «عليه السلام»: «فإن حُرِّك... الخ. يتعين أن يكون جوابه لفظة «لا» على حسب الصناعة العرفية، ولا يحتمل أن يكون الجواب قوله «عليه السلام»: «فإنه على يقين... الخ، ولا قوله: «ولا ينقض اليقين...» الخ، لأنه خلاف الظاهر منه عرفاً؛ بل لا يصح لاستلزامه الفصل بالواو بين الشرط والجزاء.

وثانياً: مرّ أنه منع بناء العقلاء، فكيف قال في المقام: بأن التعليل يكون بالأمر الارتكازي العقلاني الغير المختص بباب الوضوء؟ فلا يخلو كلامه عن التناقض. وكيف كان؛ سواء جعل الشرط قوله: «فإن حُرِّك... الخ، وجوابه لفظة «لا»، وجعل قوله: «فإنه على يقين» تعليلاً للجواب - كما يقول صاحب الكفاية - أو جعل الشرط قوله: «والأ» وكان الجواب محذوفاً، وجعل قوله: «فإنه على يقين» علة له،

وهذه الرواية وإن كانت مضمرة إلا إن إضرارها لا يضر باعتبارها، حيث كان مضمورها مثل زرارة، وهو ممن لا يكاد يستفتى من غير الإمام «عليه السلام»، لا سيما مع هذا الاهتمام<sup>(١)</sup>.

وتقريب الاستدلال بها<sup>(٢)</sup>: أنه لا ريب في ظهور قوله «عليه السلام»: «وإلا فإنه على يقين...» إلى آخره عرفاً<sup>(٣)</sup> في النهي عن نقض اليقين بشيء بالشك<sup>(٤)</sup> فيه،

فكانت الرواية دليلاً على اعتبار الاستصحاب في جميع الموارد لظهور التعليل في بيان الأمر الارتكازي، وأنه لا يجوز نقض اليقين بالوضوء بالشك فيه؛ لأنه يكون من مصاديق الكبرى الكلية الارتكازية من عدم جواز نقض اليقين على الوجه الكلي بالشك فيه. هنا كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) يعني: اهتمام زرارة، المستكشف من تصديقه للسؤال عن شقوق المسألة من تحديد مفهوم النوم الناقض والأمانة عليه.

(٢) أي: تقريب الاستدلال بالصحيحة ومورده فيها هو قوله «عليه السلام»: «وإلا فإنه على يقين»؛ إذ هو بمنزلة قوله: «وإن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب الوضوء، لأنه كان متيقناً بالوضوء»، وهذا هو الاستصحاب، حيث إن جملة «فإنه على يقين» اسمية فهي ظاهرة في تحقق اليقين فعلاً، أي: في زمان تحقق الشك، غاية الأمر: أن اليقين تعلق بالحدوث، والشك بالبقاء.

فالمكلف متيقن في حال عروض الخفقة والخفقتين بتحقق الوضوء سابقاً، وشاك في انتقاضه بعروض النعاس عليه.

ومحصل الكلام في المقام: أن النهي عن نقض اليقين بالوضوء بالشك فيه ليس لخصوصية في الوضوء؛ بل لكونه من صغريات القضية الكلية الارتكازية على ما هو ظاهر التعليل بقوله: «فإنه على يقين» من كونه بأمر ارتكازي؛ لوضوح أن عدم نقض اليقين بخصوص الوضوء بسبب الشك فيه ليس من مرتكزات العقلاء بما هم عقلاء حتى يتجه التعليل به، وعلى هذا فالصحيحة دليل على حجية الاستصحاب مطلقاً من دون اختصاصها بباب دون باب.

(٣) هذا، و«في النهي» متعلقان بـ«ظهور» يعني: أنه يستفاد النهي من مجموع الجزاء المحذوف وهو «فلا يجب الوضوء»؛ وعلته وهو «فإنه على يقين من وضوئه».

(٤) متعلق بـ«نقض»، وضمير «فيه» راجع على «شيء».

وأنه<sup>(١)</sup> «عليه السلام» بصدد بيان ما هو علة الجزاء المستفاد<sup>(٢)</sup> من قوله «عليه السلام»: «لا» في جواب «فإن حرك في جنبه...» إلى آخره، وهو<sup>(٣)</sup> اندراج اليقين والشك في مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازية الغير المختصة بباب دون باب. واحتمال<sup>(٤)</sup> أن يكون الجزاء هو قوله: «فإنه على يقين...» إلى آخره غير

(١) معطوف على «النهي».

(٢) صفة لـ «الجزاء» والجزاء المستفاد من قوله «عليه السلام»: «لا» هو «لا يوجب الوضوء».

(٣) الضمير راجع على الموصول في «ما هو» يعني: أن علة عدم وجوب الوضوء عند عروض الخفقة والخفقتين هو: أن الشك في مورد السؤال يندرج في القضية الارتكازية من البناء على ما كان وعدم نقض اليقين إلا بمثله.

وبالجمل: فقوله «عليه السلام»: «فإنه على يقين من وضوئه» علة للجزاء المحذوف، وهو قوله: «فلا تجب إعادة الوضوء». والغرض من هذا التعليل هو: إدراج اليقين بالوضوء والشك فيه تحت القضية الكلية غير المختصة بباب دون باب.

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

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

(٤) هذا شروع في تقريب دلالة الصحيحة على اعتبار الاستصحاب وعموم حجته لسائر الأبواب، مع أن ظهورها الأولي بيان قاعدة الاستصحاب في باب الوضوء خاصة بعدم الاعتناء باحتمال وجود الناقض.

ومحصل ما أفاده هنا: إن الوجوه المحتملة في جزاء الشرط في قوله «عليه السلام»: «والأ» ثلاثة:

الأول: ما تقدم من كون جزاء الشرط محذوفاً، وقيام علته وهي قوله «عليه السلام»: «فإنه على يقين من وضوئه» مقامه، وأنه مبني استفادة حجية الاستصحاب في جميع الموارد.

الثاني: كون جزاء الشرط نفس قوله «عليه السلام»: «فإنه على يقين»؛ ليكون اللام في «اليقين» في قوله «عليه السلام»: «ولا ينقض اليقين بالشك» للعهد كي يختص اليقين غير المنقوض بالشك بباب الوضوء.

فالجملة خبرية في مقام الإنشاء وهو الأمر بالمضي على اليقين بوضوئه والبناء عليه بحسب العمل، فالمعنى: من شك في وضوئه فليأخذ بيقينه السابق.

والمصنف أورد عليه بما حاصله: أن قوله «عليه السلام»: «فإنه على يقين» جملة خبرية لا يصح وقوعها جزاء للشرط فيما نحن فيه؛ لأن الجزاء يكون مترتباً على الشرط ترتب المعلول على العلة؛ بحيث إذا تبدلت القضية الشرطية بالحملية يصير الشرط موضوعاً والجزاء محمولاً، ففي قولنا: «إن جاء زيد فأكرمه» يصح أن يقال: المجيء علة لوجوب الإكرام. ومن المعلوم: عدم انطباق هذا الضابط على المقام؛ لأن معنى قوله «عليه السلام»: «فإنه على يقين من وضوئه» وهو كونه سابقاً على اليقين بالوضوء غير مترتب على الشرط أعني: «وإن لم يستيقن أنه قد نام»؛ لوضوح: عدم كون ذلك اليقين معلولاً لعدم العلم بالنوم، بل هو معلول لأمر لا يرتبط بالشك بالنوم.

ولأجل عدم الترتب المزبور قال المصنف «قدس سره» بعدم صحة جعله جزاء إلا بعد انسلاخه عن الخبرية إلى الإنشائية؛ بأن يكون المراد: إنشاء وجوب العمل بالحالة السابقة، والبناء على وجود الوضوء السابق من حيث الآثار، غاية الأمر: أن الإنشاء تارة: يكون لسان جعل الحكم كـ ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ و«لا تشرب الخمر» ونحوهما، وأخرى: يكون بلسان جعل الموضوع كقوله «عليه السلام»: «الطواف بالبيت صلاة»<sup>(١)</sup> و«أنت متيقن

(١) عوالي اللآلي ١: ٢١٤ / ٧٠، سنن الدارمي ٢: ٤٤، المستدرک ٢: ٢٦٧، وفيهم .. إلا إن

الله أحل فيه النطق، فمن نطق فيه فلا ينطق إلا بخير».

وورد بلفظ: «لا بأس أن يقضي المناسك على غير وضوء؛ إلا الطواف فإن فيه صلاة». تهذيب

الأحكام ٥: ١٥٤ / ٥٠٩، الوسائل ١: ٣٧٤ / ٩٨٦.

بالوضوء» مثلاً، فمعنى الجملة حينئذ: «أنه إن لم يستيقن النوم فليبني على وضوئه»، ويكون قوله «عليه السلام»: «ولا ينقض اليقين بالشك» تأكيداً له. وضابط الجزء ينطبق حينئذ على المقام؛ لأن التعبد بالبقاء على الحالة السابقة مترتب على اليقين بالوضوء والشك في النوم.

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

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

**فالمتحصل:** أنه لا وجه لاحتمال كون «فإنه على يقين...» جزء الشرط.

**الثالث:** أن يكون الجزء قوله «عليه السلام»: «ولا تنقض اليقين بالشك»، وقد ذكر جملة «فإنه على يقين» توطئة ومقدمة لبيان الجزء، والمعنى حينئذ: «وإن لم يستيقن أنه قد نام فلا ينقض اليقين بالوضوء بالشك في النوم»، ويكون المراد: خصوص اليقين الوضوئي، فيختص بباب الوضوء؛ بل يختص بخصوص الشك في النوم؛ ولا يعم جميع النواقض لأن اليقين الذي لا ينقض ولا ينبغي نقضه هو اليقين الملحق بالشك في النوم لا غيره، فيجري الاستصحاب فيما إذا كان الشك متعلقاً بالنوم لا مطلقاً.

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

وبالجملة: فهذا الاحتمال الثالث في غاية الوهن والسقوط. وقد عرفت وهن الاحتمال الثاني أيضاً، فالتعين هو الاحتمال الأول، وقد تقدم تقريب دلالة على اعتبار الاستصحاب مطلقاً.

سديد<sup>(١)</sup>، فإنه<sup>(٢)</sup> لا يصح إلا بإرادة لزوم العمل على طبق يقينه، وهو<sup>(٣)</sup> إلى الغاية بعيد، وأبعد منه: كون<sup>(٤)</sup> الجزاء قوله: «لا ينقض...» إلى آخره. وقد ذكر: «فإنه على يقين» للتمهيد.

وقد انقدح بما ذكرنا<sup>(٥)</sup>: ضعف احتمال اختصاص قضية «لا تنقض...» إلى آخره

(١) خبر لقوله: «وا احتمال»، وهذا إشارة إلى الاحتمال الثاني، وقد تقدم وجه فساده بقولنا: «والمصنف أورد عليه بما حاصله...» الخ.

(٢) أي: فإن كون الجزاء «فإنه على يقين» لا يصح إلا بتأويل الجملة الخبرية بالإنشائية، وقد تقدم بيانه بقولنا: «ولأجل عدم الترتب المزبور قال المصنف:...».

(٣) أي: إرادة لزوم العمل على طبق يقينه بعيد، وقد عرفت وجه البعد بقولنا: «لكن الحمل على الإنشاء بعيد إلى الغاية...» الخ.

(٤) هذا هو الاحتمال الثالث، وقد تقدم بيانه بقولنا: «الثالث أن يكون الجزاء...» الخ، وقد عرفت وجه الأبعدية بقولنا: «لكن هذا الاحتمال أبعد من سابقه...» الخ.

(٥) أي: بما ذكرنا من حمل قوله «عليه السلام»: «فإنه على يقين من وضوئه على التعليل وقيامه مقام الجزاء المحذوف، وهذا شروع في بيان معممات اعتبار الاستصحاب لغير باب الوضوء. وهي أمور ثلاثة ومؤيد واحد.

وقد تقدم أوّل المعممات مفصلاً من اقتضاء التعليل بالأمر الارتكازي عدم اختصاصه بمورد الرواية وهو الوضوء. وقد أشار إلى المعمم الثاني بقوله: «مع أنه لا موجب لاحتماله...».

وحاصله: إنه لا وجه لاحتمال اختصاص «لا تنقض» في هذه الصحيحة بباب الوضوء إلا كون اللام للعهد؛ بأن يكون إشارة إلى اليقين في قوله: «فإنه على يقين من وضوئه»، كما هو الحال في قوله تعالى: ﴿أَرْسَلْنَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ رَسُولًا ۖ فَعَصَىٰ فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ﴾<sup>(١)</sup>، لكن لا وجه لاحتمال كون اللام هنا للعهد؛ لأن الظاهر كون اللام للجنس إلا مع قرينة موجبة للحمل على العهد وهي مفقودة هنا.

ومجرد سبق المدخول وهو اليقين في قوله «عليه السلام»: «فإنه على يقين من وضوئه» لا يكون قرينة على كون اللام للعهد؛ وذلك لكمال الملاءمة مع الجنس موجودة أيضاً، ومعها لا موجب لحمل اللام على العهد.

وقد أشار إلى المعمم الثالث بقوله: «مع أنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء...» الخ،



وحاصله: منع ظهور «اليقين» في اليقين الوضوئي ولو قيل بكون «فإنه» جزء الشرط، وذلك لأن هذا الظهور إنما يكون إذا تعلق «من وضوئه» - «اليقين» حتى يكون من قيوده ومتعلقاته، وأما إذا كان متعلقاً بمجموع الجار والمجرور وهو «على يقين» فلا يكون «من وضوئه» من قيوده؛ إذ يتعلق حينئذ بما يتعلق به قوله: «على يقين»، والتقدير: «فإنه من طرف وضوئه على يقين»، فيكون «اليقين» مطلقاً غير مقيد، كما يقال: إن زيدا من ناحية عدالة عمرو وعلمه على يقين، فلا قيد في اليقين.

وعليه: فلو أصرَّ القائل بأن اللام للعهد لم ينفعه ذلك لإثبات اختصاص جملة «ولا ينقض اليقين بالوضوء»؛ لفرض أن المعهود وهو «فإنه على يقين» مهمل الخصوصية حسب الفرض، فاليقين المعهود مطلق غير مقيد بشيء حتى يدعى اختصاصه بالوضوء.

هذا تمام الكلام في المعمات الثلاث. وأما المؤيد: فقد أشار إليه بقوله: «ويؤيده تعليل الحكم بالمضي...» الخ.

أي: ويؤيد ضعف احتمال الاختصاص لتعليل الحكم في أكثر روايات الباب بمضامين قريبة مما في المضمرة، ففي الصحيحة الآتية ورد قوله «عليه السلام»: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً»<sup>(١)</sup>.

وفي رواية الخصال عن أمير المؤمنين «عليه السلام»: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فإن اليقين لا يدفع بالشك»<sup>(٢)</sup>.

وفي رواية عبد الله ابن سنان الواردة في إعارة الثوب من الذمي عن أبي عبد الله «عليه السلام»: «فإنك أعرتة إياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجسه»<sup>(٣)</sup>.

وفي موثقة عمار عنه «عليه السلام»: «إذا شككت فابن على اليقين. قلت: هذا أصل؟ قال: «نعم»<sup>(٤)</sup>، وعليه فقد تكررت جملة «ولا ينقض اليقين بالشك» إما بلفظها

(١) تهذيب الأحكام ١: ٤٢١ / جزء من ح ١٣٣٥، الاستبصار ١: ١٨٣ / جزء من ح ٦٤١، الوسائل ٣: ٤٦٦ / جزء من ح ٤١٩٢.

(٢) الخصال: ٦١٩، جزء من حديث الأربعمئة، باختلاف.

(٣) تهذيب الأحكام ٢: ٣٦١، ج ذيل ح ١٤٩٥، الاستبصار ١: ٣٩٢ / ذيل ح ١٤٩٧، الوسائل ٣: ٥٢١ / ذيل ح ٤٣٤٨.

(٤) الفقيه ١: ٣٥١ / ١٠٢٥، الوسائل ٨: ٢١٢ / ١٠٤٥٢.

باليقين والشك في باب الوضوء جداً<sup>(١)</sup>، فإنه ينافيه<sup>(٢)</sup> ظهور التعليل في أنه بأمر ارتكازي لا تعدي قطعاً.

ويؤيده<sup>(٣)</sup>: تعليل الحكم بالمضي مع الشك في غير الوضوء في غير هذه الرواية بهذه القضية أو ما يرادفها، فتأمل جيداً، هذا مع أنه<sup>(٤)</sup> لا موجب لاحتماله إلا احتمال كون اللام في «اليقين» للعهد إشارة إلى اليقين في «فإنه على يقين من وضوئه»، مع أن الظاهر أنه للجنس كما هو الأصل<sup>(٥)</sup> فيه، .....

وإما بما يرادفها في الروايات، مع عدم كون مورد السؤال الوضوء أو الطهارات الثلاث حتى يدعى اختصاص هذه الكبرى بها.

ثم إن تعبير المصنف هنا بالتأييد - دون الشهادة التي ذكرها في حاشية الرسائل - لعله لأجل أن ما ورد بلسان التعليل كما في صحيحة زرارة الآتية يحتمل فيه العهد أيضاً كما في هذه المضمرة، فلا بد من قرينة أخرى لإثباته أن اللام للجنس.

وكيف كان؛ فالمهم إثبات كون التعليل في خصوص هذه المضمرة بأمر ارتكازي وإقامة القرائن على عدم كون اللام للعهد كما سيظهر.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدارية.

(١) قيد لقوله: «ضعف احتمال».

(٢) أي: الاختصاص، وضمير «فإنه» للشأن وضمير «أنه» راجع على التعليل، وقوله:

«قطعاً» قيد لـ«ينافيه».

وغرضه: أن الاختصاص خلاف ظاهر التعليل؛ لظهوره في الارتكازية التي تقتضي

اطراد الحكم المعلل وعدم اختصاصه بباب دون باب.

(٣) أي: ويؤيد ضعف احتمال الاختصاص بتعليل الحكم في أكثر روايات الباب

بمضامين قريبة مما في المضمرة، وقد تقدم الكلام في هذا التأييد فلا حاجة إلى التكرار.

(٤) الضمير للشأن، وضمير «لااحتماله» راجع على «اختصاص»، وهذا إشارة إلى

المعنى الثاني، وقد عرفت توضيح ذلك.

(٥) وحمل اللام على الجنس في خصوص المقام لا يخلو عن إشكال، وذلك فإن

اللام بطبعه وإن كان ظاهراً في الجنس، وأنه الأصل فيه ولكن سبق «فإنه على يقين من

وضوئه»، مما يوهن الظهور المذكور هذا أولاً.

وثانياً: أن هذا الأصل معارض بما اختاره المصنف في بحث ألفاظ العموم بقوله:

«فالظاهر أن اللام مطلقاً تكون للتزيين كما في الحسن والحسين «عليهما السلام»،

وسبق<sup>(١)</sup>؛ «فإنه على يقين...» الخ لا يكون قرينة عليه، مع كمال الملاءمة مع الجنس أيضاً<sup>(٢)</sup>، فافهم<sup>(٣)</sup> مع<sup>(٤)</sup> إنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء؛ لقوة احتمال أن يكون «من وضوئه» متعلقاً بالظرف<sup>(٥)</sup> لا بـ«يقين»، وكان المعنى: فإنه كان من طرف وضوئه على يقين، وعليه: لا يكون الأوسط<sup>(٦)</sup> إلا اليقين<sup>(٧)</sup> لا اليقين بالوضوء<sup>(٨)</sup> كما لا يخفى على المتأمل.

وبالجملة<sup>(٩)</sup>: لا يكاد يشك في ظهور القضية في عموم اليقين والشك،

واستفادة الخصوصيات إنما تكون بالقرائن التي لا بد منها لتعيينها على كل حال. فالكلام محفوف بما يصلح للقرينية على كون اللام للعهد، ولا دافع لهذا الاحتمال ومعه لا سبيل لإحراز العموم أو الإطلاق وإثبات اعتبار الاستصحاب في جميع الأبواب.

(١) مبتدأ خبره «لا يكون»، وهو دفع دخل مقدر، وقد تقدم بقولنا: «ومجرد سبق الدخول...» الخ، وضمير «عليه» راجع على العهد.

(٢) أي: مع كمال الملاءمة مع العهد.

(٣) لعله إشارة إلى أن الملاءمة مع الجنس لا تمتنع عن كون اللام للعهد إذا كان مقتضى الصناعة العربية حملة على العهد، فالعمدة في منع العهد ظهور التعليل في إدراج المورد في القضية الكلية الارتكازية غير المختصة بباب دون باب. أو إشارة إلى ما ذكرناه من الإشكال على كون الأصل في اللام هو الجنس؛ لكونه معارضاً لما ذهب إليه المصنف من الأصل فيه هو التزوين لا الجنس ولا العهد.

(٤) أي: مع أن «اليقين» في «فإنه على يقين» غير ظاهر... وهذا إشارة إلى وجه المعم الثالث، وقد تقدم توضيح ذلك فراجع الوجوه الثلاثة للتعميم.

(٥) وهو «على يقين، لا المجرور فقط».

(٦) وفي بعض النسخ «الأصغر» بدل «الأوسط».

(٧) فصورة القياس من الشكل الأول هكذا: «كان المكلف على يقين من ناحية وضوئه، ثم شك في حدث النوم. وكل من كان على يقين وشك لم ينقضه به». والنتيجة: وجوب بناء المكلف على اليقين السابق وعدم نقضه مهما كان متعلقه.

(٨) لما عرفت من: عدم تعلق «من وضوئه» باليقين حتى يكون اليقين مقيداً بالوضوء؛ بل اليقين مطلق، فلا يختص بباب الوضوء.

(٩) هذه خلاصة المعجمات الثلاثة وتأييدها بتطبيق الإمام «عليه السلام» للكبرى على موارد أخرى كالطهارة الخبثية والشك في الركعات وغيرهما.

خصوصاً<sup>(١)</sup> بعد ملاحظة تطبيقها في الأخبار على غير الموضوع أيضاً.  
ثم لا يخفى<sup>(٢)</sup> حسن إسناد النقص - وهو ضد الإبرام - إلى اليقين، ولو كان

(١) قد تقدم هذا التأييد بقوله: «ويؤيده تعليل الحكم...»، وقد تقدم توضيحه.  
(٢) هذا شروع في بيان حجية الاستصحاب في كل من الشك في المقتضي والرافع وضعف التفصيل بينهما.

وتوضيحه: أن من الأقوال في الاستصحاب - كما أشير إليه - التفصيل بين الشك في المقتضى والرافع بالحجية في الثاني دون الأول، واختاره جملة من الأعيان قديماً وحديثاً كالمحقق الخوانساري وصاحب الفصول والشيخ الأنصاري والمحقق النائيني وغيرهم «قدس الله أسرارهم»، ولما اهتم به الشيخ وغيره تعرض له من تأخر عنه كالمصنف هنا وفي حاشية الرسائل، ونذكر قبل المتن بعض كلمات أرباب هذا التفصيل قال صاحب الفصول في الفصول: «واعلم أن المستفاد مما يعتمد عليه من هذه الأخبار... حجية الاستصحاب في الأشياء التي مقتضاها البقاء والاستمرار لولا عروض المانع بقرينة لفظ النقص، فإن المفهوم منه، اقتضاء الشيء المتيقن للبقاء على تقدير عدم طرو الناقض المشكوك فيه؛ إذ عدم البناء على بقاء ما علم ثبوته في وقت لا يعد نقضاً له إذا لم يكن في نفسه مقتضياً للبقاء...»<sup>(١)</sup> الخ.

وقال الشيخ الأنصاري: «ثم إن اختصاص ما عدا الأخبار العامة بالقول المختار واضح، وأما الأخبار العامة فالمعروف بين المتأخرين الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الموارد، وفيه تأمل قد فتح باب المحقق الخونساري في شرح الدروس، توضيحه أن حقيقة النقص هو رفع الهيئة الاتصالية...»<sup>(٢)</sup>.

وتوضيح كلام الشيخ: أن الأخبار المستدل بها على اعتبار الاستصحاب على طائفتين إحداهما خاصة، وثانيتها عامة، أما الخاصة كمضمرة زرارة الواردة في الموضوع، وموثق عمار الوارد في إعارة الثوب الطاهر من الذمي وغيرهما، فموردها الشك في الرافع بعد الفراغ عن اقتضاء المستصحب للبقاء لولا المزيل.

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

(١) الفصول الغروية: ٣٧١.

(٢) فرائد الأصول ٣: ٧٨.

وتوضيح ما أفاده الشيخ لإثبات المقتضي للقول بالاختصاص يتوقف على مقدمة وهي: أن معنى النقض الحقيقي هو رفع الهيئة الاتصالية الحسية الحاصلة في الأشياء، وإبانة أجزائها كنعق الحبل والغزل ونحوهما مما يكون له هيئة اتصالية حسية، ومنه قوله تعالى: ﴿كَأَنِّي نَقَّضْتُ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا﴾<sup>(١)</sup>.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إذا تعذر حمله على المعنى الحقيقي فلا بد من حمله على أقرب المجازات، ويدور الأمر في المقام بين إرادة أحد معنيين مجازيين:  
الأول: رفع اليد عن الشيء الثابت مع وجود المقتضي لبقائه لولا عروض المزيل كالطهارة والزوجية الدائمة.

الثاني: رفع اليد عن مطلق اليقين؛ وإن لم يكن في متعلقه استعداد الاستمرار، كاليقين بالزوجية المنقطعة أو بإضاءة السراج إلى ساعتين لقلة زيتيه.  
ومن المعلوم: أن الأقرب إلى المعنى الحقيقي هو الأول أعني: الأمر الثابت الذي فيه اقتضاء البقاء في عمود الزمان، فكأنه «عليه السلام» قال: «لا ترفع اليد عن المتيقن الثابت القابل للاستمرار بالشك في بقاءه».

وجه الأقربية: ما تقرر من أن الجملة المشتملة على فعل إذا تعلق به شيء وتعذر الأخذ بمدلول كليهما معاً قُدم ظهور الفعل على ظهور متعلقه؛ كما إذا قال المولى: «لا تضرب أحداً»، فإن ظهور الضرب في الضرب المؤلم حاكم على إطلاق «أحد» الشامل للأحياء والأموات، وتكون خصوصية الفعل منشأً لتخصيص «أحد» بالأحياء، ولا يصير عموم المتعلق قرينة على تعميم الضرب لغير الأحياء.

وفي المقام حيث كان إرادة رفع اليد عما من شأنه البقاء أقرب إلى معنى «النقض» الحقيقي، فلذا يتصرف في عموم المتعلق أعني: «اليقين»، ويخصص بما فيه استعداد البقاء، وعليه: فيتم المطلوب وهو اختصاص الاستصحاب بالشك في الرفع.

وتحصل: أن المنقوض في أخبار الاستصحاب لا بد أن يكون مما يقتضي البقاء؛ بحيث يكون الشك في بقاءه مستنداً إلى الشك في وجود الرفع كالنوم وسائر النواقض المعهودة للوضوء. هذا توضيح مرام الشيخ «قدس سره».

وأورد عليه المصنف: بالبحث تارة: في مدلول مادة «النقض»، وأخرى: في هيئة «لا تنقض».

ومحصل ما أفاده حول المادة: أن النقض الذي هو ضد الإبرام والإحكام إنما أسند إلى نفس اليقين الذي هو أمر مبرم وشيء مستحكم؛ لكونه أقوى مراتب الإدراك، لما فيه من الجزم المانع عن احتمال النقيض، فهو مما يعتقد ببقائه واستمراره، بخلاف الظن، فإنه لا يظن باستمراره؛ بل يظن بزواله.

وبالجملة: فلا حاجة إلى جعل «النقض» مسنداً إلى «المتيقن» حتى يقال بعدم صحة إسناده إليه إلا إذا كان المتيقن مما فيه اقتضاء البقاء والدوام؛ لكونه أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقي؛ بل المسند إليه هو نفس اليقين الذي فيه معنى الإبرام والاستحكام؛ لما في شرح الإشارات من أن «اليقين هو التصديق بطرف مع الحكم بامتناع الطرف الآخر، ويعتبر فيه أمور ثلاثة: الجزم، المطابقة، والثبات». وعليه: فلا نظر إلى المتيقن حتى يعتبر فيه اقتضاء الدوام.

ويشهد لكون المصحح للإسناد هو اليقين نفسه لا متعلقه المقتضي للبقاء أمور:

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

ثانيها: أنه لو كان مصحح إسناد النقض إلى اليقين قابلية المتيقن للبقاء لا إبرام اليقين لصح إسناده إلى الحجر الذي يقتضي ثقله بقاءه في مكانه، بأن يقال: «نقضت الحجر من مكانه» أي: رفعته، مع عدم صحته وركاكته بلا إشكال.

وعليه: فمصحح الإسناد ثبات اليقين واستحكامه لا غيره.

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

وعليه: فلا موجب لجعل المنقوض هو المتيقن الذي فيه مقتضى البقاء والدوام، بدعوى: كونه أقرب إلى المعنى الحقيقي أعني: الأمر المبرم الحسي، فيتعين إرادته إذا دار الأمر بينه وبين إرادة مطلق رفع اليد عن شيء ولو لعدم المقتضى له. وذلك لما عرفت من: صحة إسناد النقض إلى نفس اليقين؛ بل هو المتيقن لأنه ظاهر القضية كما عرفت، وإذا كان الإسناد بلحاظ نفس اليقين لا المتيقن صحت دعوى عموم اعتبار الاستصحاب للشك في كل من المقتضى والرافع.

متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء للبقاء والاستمرار لما<sup>(١)</sup> يتخيل فيه من<sup>(٢)</sup> الاستحكام، بخلاف الظن فإنه<sup>(٣)</sup> يظن أنه ليس فيه إبرام واستحكام وإن كان متعلقاً بما فيه اقتضاء ذلك<sup>(٤)</sup>، وإلا<sup>(٥)</sup> لصح أن يسند إلى نفس ما فيه المقتضي له، مع ركاكة<sup>(٦)</sup> مثل: «نقضت الحجر من مكانه»، ولما<sup>(٧)</sup> صح أن يقال: «انتقض اليقين باشتعال السراج»

هذا بعض الكلام في المادة. وأما الهيئة فسيأتي الكلام فيها إن شاء الله تعالى فانتظر. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) تعليل لحسن إسناد النقض إلى اليقين لا المتيقن، وضمير «منه» راجع على اليقين، وهذا شروع في مناقشة كلام الشيخ «قدس سره»، وقد عرفت توضيح ما أفاده الشيخ «قدس سره».

(٢) بيان للموصول في «لما» وضمير «فيه» راجع على اليقين واستحكامه إنما هو لكونه أجلى أنحاء الإدراكات وأقوى مراتبها.

(٣) أي: فإن الظن لأجل تزلزله وعدم ثباته يظن بعدم استحكامه، فلا يصح إسناد النقض إليه وإن كان المظنون مما فيه اقتضاء البقاء لو خلى وطبعه، فلا يقال: «لا تنقض الظن بالوضوء بسبب الشك فيه»؛ إذ لا إبرام في الظن وهو الرجحان التوأم مع احتمال الخلاف حتى يصح إسناد النقض إليه، مع أن المظنون وهو الطهارة مما فيه اقتضاء البقاء. وضمير «فإنه» للشأن، وضميراً «أنه، فيه» راجعان على الظن.

(٤) أي: اقتضاء البقاء، واسم «كان» ضمير راجع على الظن.

(٥) أي: وإن لم يكن مصحح النقض ما في اليقين من الإبرام والاستحكام - بل كان المصحح له ما في المتيقن من اقتضاء الدوام والاستمرار - لكان استعمال النقض فيما فيه مقتضى البقاء صحيحاً مع عدم صحته. وهذا هو الشاهد الثاني المتقدم بقولنا: «ثانيها: أنه لو كان مصحح إسناد النقض...» الخ، والضمير المستتر في «يسند» راجع على النقض.

(٦) بل لا يصح استعماله؛ إذ المراد بنقض الحجر بقريئة «من مكانه» هو نقله إلى مكان آخر، ومن المعلوم: عدم ورود النقض بمعنى النقل.. نعم؛ إذا أريد به كسره وإبانة أجزائه فهو صحيح، لكن لا يلائمه قوله: «من مكانه»؛ لأن هذه الكلمة قريئة على إرادة النقل من النقض، وهو غير معهود.

وبالجملة: فإن أريد بنقض الحجر كسره والفصل بين أجزائه كان بمعنى كسر الحجر، وصحته حينئذٍ منوطة باستعمال أبناء المحاورة.

(٧) عطف على قوله: «لصح»، وهذا هو الشاهد الثالث المتقدم بقولنا: «ثالثها: صحة إسناد النقض...» الخ.

فيما إذا شك في بقاءه للشك في استعداده<sup>(١)</sup>، مع بدهة صحته وحسنه. وبالجملة<sup>(٢)</sup>: لا يكاد يشك في أن اليقين كالبيعة والعهد إنما يكون حسن إسناد النقص إليه بملاحظته<sup>(٣)</sup> لا بملاحظة متعلقه، فلا موجب<sup>(٤)</sup> لإرادة ما هو أقرب إلى الأمر المبرم أو أشبه بالمتين المستحكم مما فيه اقتضاء البقاء، لقاعدة «إذا تعذرت<sup>(٥)</sup> الحقيقة فأقرب المجازات»، بعد تعذر إرادة مثل ذلك الأمر<sup>(٦)</sup> مما يصح إسناد النقص إليه حقيقة.

فإن قلت<sup>(٧)</sup>: نعم؛ ولكنه حيث لا انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقة،

(١) أي: شك في بقاء الاشتعال من جهة الشك في استعداد السراج له، فقوله: «للشك» متعلق بـ«شك في بقاءه».

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

(٣) أي: بملاحظة اليقين، وقد أسند النقص إلى العهد والبيعة لما فيهما من ثبات الوصلة، فمنه قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾<sup>(١)</sup> و﴿لَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾<sup>(٢)</sup> وكذا في نقض البيعة. وضمير «إليه» راجع على اليقين.

(٤) يعني: بعد صحة إسناد النقص إلى نفس اليقين لا موجب لما ذكره الشيخ «قدس سره» من إرادة المتيقن - الذي فيه اقتضاء البقاء - من اليقين. وقد عرفت: أن أساس كلامه «قدس سره» كان على إثبات إسناد النقص إلى المتيقن، وكون خصوص ما فيه استعداد البقاء أقرب إلى معنى النقص. لكنك عرفت أيضاً: أنه لا أساس له، وأن مصحح الإسناد هو استحكام اليقين، لا متعلقه حتى يفصل بين ما فيه استعداد الدوام وغيره، ومن المعلوم: أن وصف اليقين بما هو اعتقاد جازم لا يفرق فيه بين تعلقه بما يبقى في عمود الزمان وما لا يبقى، فالمناط هو اليقين بما أنه مرتبة راسخة من العلم غير قابلة للزوال.

(٥) تعليل للمنفى وهو قوله: «إرادة كما نقص عليه الشيخ «قدس سره»».

(٦) أي: ذلك الأمر المبرم المحسوس.

(٧) المستشكل يريد إثبات مقالة الشيخ «قدس سره» من اختصاص حجبية الاستصحاب بالشك في الراجع، وعدم حجبيته في الشك في المقتضي، ولا يخفى أن

(١) الرعد: ٢٥.

(٢) النحل: ٩١.



هذا الإشكال ليس تنمة لكلام الشيخ وإن كان مرتبطاً بأصل دعواه، وإنما هو إشارة إلى دليل آخر على اختصاص أخبار الاستصحاب بالشك في الرفع، ذكره المصنف في حاشية الرسائل بقوله: «نعم؛ يمكن تقريب دلالة الأخبار على الاختصاص بالشك في الرفع بوجه أدق وأمتن، وهو: أنه قد عرفت: أن استعمال لفظ النقض فيها إنما هو بلحاظ تعلقه باليقين، وقد عرفت أيضاً: أنه لا يصح النهي عنه بحسبه إلا فيما إذا انحل اليقين حقيقةً وضمحل كما هو في مورد قاعدة اليقين، أو مسامحة كما في الشك في الرفع في مورد الاستصحاب...» الخ. حاشية الرسائل، ص ١٩٠.

وتوضيحه: أنه لا ريب في امتناع تعلق وصفي اليقين والشك بأمر واحد في زمان واحد لكونهما متضادين، فلا بد من اختلاف زمانيهما أو متعلقيهما، فإن اتحد المتعلق وتغاير زمان حصول اليقين والشك - بحيث تعذر اجتماعهما - كان مورد قاعدة اليقين، كما إذا تيقن يوم الجمعة بعدالة زيد ثم شك يوم السبت في عدالته؛ بنحو انتقض يقينه السابق بسبب سراية الشك إلى العدالة في يوم الجمعة.

وإن تعدد المتعلق واتحد زمان حصول الوصفين؛ بأن تعلق اليقين بحدوث الشيء والشك في بقاء ذلك الحادث كان مورد الاستصحاب؛ لاجتماع اليقين والشك زماناً في الاستصحاب؛ لأنه في حال شكه في البقاء يكون متيقناً بالحدوث.

إذا عرفت هذا فاعلم: أن صحة إسناد النقض إلى اليقين في قوله «عليه السلام»: «لا تنقض اليقين بالشك» تتوقف على كون الشك ناقضاً لليقين وهادماً له حقيقةً؛ كنقض النوم مثلاً للطهارة، وهذا المعنى إنما يتصور في قاعدة اليقين؛ لسراية الشك فيها إلى اليقين وانحاء الصورة العلمية عن لوح النفس دون الاستصحاب؛ لبقاء اليقين على حاله، ضرورة: أن الشك في الاستصحاب يكون في البقاء دون الحدوث، فالشك مجتمع مع اليقين لا ناقض له حتى يصح النهي عن نقضه به، وحيث إن الشارع الأقدس طبق هذه الجملة على الاستصحاب في مضمرة زرارة من اليقين بالوضوء والشك في انقضاضه بالخففة والخفقتين، فلا جرم يكون إسناد النقض إلى اليقين بعناية المجاز وهي: أن متعلق اليقين لما كان من شأنه البقاء لوجود مقتضيه كان كأنه متيقن البقاء في أن الحدوث، فاليقين تعلق بحدوثه حقيقةً وبقائه اعتباراً، نظير ثبوت المقبول كالنطفة بثبوت القابل كالإنسان، فإن ثبوت المقبول بالذات ثبوت للقابل بالعرض، واليقين بالمقبول يقين بالقابل اعتباراً، فذلك اليقين السابق بالحدوث ذاتاً يقين ببقائه اعتباراً لأجل قابليته للبقاء،

فلو لم يكن هناك اقتضاء البقاء في المتيقن لما<sup>(١)</sup> صح إسناد الانتقاض إليه بوجه ولو مجازاً، بخلاف ما إذا كان<sup>(٢)</sup> هناك، فإنه<sup>(٣)</sup> وإن لم يكن معه أيضاً<sup>(٤)</sup> انتقاض حقيقة؛ إلا<sup>(٥)</sup> إنه صح إسناده إليه مجازاً، فإن اليقين معه<sup>(٦)</sup>، كأنه تعلق بأمر مستمر مستحکم قد انحل وانفصم بسبب الشك فيه من جهة الشك في رافعه.

والمفروض: أن اليقين بالبقاء قد ارتفع وتبدل بالشك وصح بالمسامحة أن يقال: إنه اضمحل، ويصح حينئذ النهي عنه بحسب العمل.

وهذا بخلاف الشك في المقتضي؛ لعدم انحلال اليقين فيه لا حقيقة ولا مسامحةً. والحاصل: أن اليقين في الاستصحاب وإن لم ينقض حقيقةً، فالإسناد لا يخلو من مسامحة؛ إلا إنه فرق بين تعلق اليقين بما هو من شأنه البقاء والدوام وما ليس كذلك، إذ في الأول يتعلق الشك بعين ما تعلق به اليقين، فيقوى شباهته بما إذا انتقض اليقين حقيقةً كما في قاعدة اليقين، بخلاف الثاني؛ إذ لا يصح أن يقال: لولا الشك في الرافع لكان على يقين في البقاء.

هذا بيان ما أفاده المصنف هنا وفي الحاشية، وقد عرفت: أنه وجه آخر لتخصيص أخبار الاستصحاب بموارد إحراز المقتضي والشك في الرافع؛ كما في «منتهى الدراية، ج ٧، ص ١٠٢ - ١٠٣».

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) جواب «لو لم يكن»، وجملة الشرط والجواب جواب لقوله: «حيث لا انتقاض». ومحصله: أن إسناد النقص في باب الاستصحاب إلى اليقين ليس حقيقةً؛ لبقاء اليقين بالحدوث على حاله، والإسناد المجازي منوط بكون المتيقن بما يقتضي البقاء والدوام.

(٢) أي: إذا كان اقتضاء البقاء محرراً في المستصحب.

(٣) الضمير للشأن، وضمير «معه» راجع على اقتضاء البقاء في المتيقن.

(٤) أي: كما إذا لم يكن من شأن المتيقن البقاء والاستمرار، و«انتقاض» اسم «يكن»

والتعبير بالنقص كما في الصحيحة أولى من التعبير بالانتقاض.

(٥) استدراك على قوله: «وإن لم يكن»، وضمير «أنه» للشأن، وضمير «إليه» راجع

على اليقين، يعني: أن مصحح الاستعمال المجازي في إسناد النقص إلى اليقين إنما يوجد

في خصوص مورد إحراز المقتضي والشك في الرافع.

(٦) أي: مع اقتضاء المتيقن للبقاء، وضمير «كأنه» راجع على اليقين.

قلت<sup>(١)</sup>: الظاهر أن وجه الإسناد هو لحاظ اتحاد متعلقي اليقين الشك ذاتاً وعدم

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

ومحصله: أن الإشكال المتقدم مبني على دخل الزمان في متعلقي اليقين والشك، ضرورة: مغايرة المقيد بالزمان الأول للمقيد بالزمان الثاني، فإن عدالة زيد يوم الجمعة - التي هي مورد اليقين - تغاير عدالته في يوم السبت - التي هي مورد الشك - ومن المعلوم: أن الشك في عدالته يوم السبت لا يوجب زوال اليقين بعدالته يوم الجمعة حتى يصح إسناد النقض إليه، فلا بد من اعتبار مصحح للإسناد وهو ما تقدم من العناية والمسامحة. لكن الظاهر إمكان الإسناد بعناية أخرى أقرب إلى أذهان العرف، وهي تجريد الشك واليقين عن الزمان ولحاظ اتحاد متعلقيهما، يعني إلغاء متعلق اليقين من حيث كونه حدوث الشيء، ومتعلق الشك من حيث كونه بقاءه، فكأن هذين الوصفين تعلقاً بذات واحدة وهي العدالة، وحيث كان الملحوظ نفس المتعلق كان هذا المقدار كافياً في صحة إسناد النقض إلى اليقين، ولا يبقى مجال تخصيص مفاد الأخبار بالشك في الراجع فقط. ففي المثال المتقدم يصح أن يقال: «عُلِمَت العدالة ثم شك فيها»، فبلحاظ اتحاد متعلقي اليقين والشك ذاتاً يصح إسناد النقض إلى اليقين، ويقال: «انتقض اليقين بعدالة زيد بالشك فيها، سواء كان المتيقن مقتضياً للبقاء أم لا».

فإن قلت: إن إسناد النقض إلى اليقين حيث كان مجازياً على كل حال، فمقتضى قاعدة «إذا تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات أولى» هو حمل «النقض» على رفع اليد عن خصوص اليقين المتعلق بما فيه اقتضاء البقاء؛ لكونه أقرب إلى المعنى الحقيقي من حمله على رفع اليد عن مطلق اليقين؛ وإن تعلق بما ليس في ذاته اقتضاء الدوام، وعليه: يختص اعتبار الاستصحاب بالشك في الراجع دون المقتضي، فثبت مدعى الشيخ «قدس سره». قلت: وإن كان ذلك أقرب ظاهراً؛ إلا إن المدار في الأقربية إلى المعنى الحقيقي هو العرف لا العقل، واليقين المتعلق بما فيه اقتضاء البقاء أقرب إلى المعنى الموضوع له اعتباراً لا عرفاً، لما عرفت من: كون النقض مسنداً إلى نفس اليقين الذي هو أمر مبرم من دون لحاظ العرف لمتعلقه، فلا يتفاوت في نظرهم بين كون متعلق اليقين مما فيه اقتضاء البقاء، وبين كونه مما لم يكن فيه ذلك، فالأقربية بنظر العقل لا توجب اختصاص حجية

تعددهما زماناً، وهو<sup>(١)</sup> كافٍ عرفاً في صحة إسناد النقض إليه واستعارته<sup>(٢)</sup> له بلا تفاوت في ذلك<sup>(٣)</sup> أصلاً في نظر أهل العرف بين ما كان هناك اقتضاء البقاء وما لم يكن، وكونه<sup>(٤)</sup> مع المقتضي أقرب بالانتقاض وأشبه لا يقتضي تعيينه لأجل قاعدة «إذا تعذرت الحقيقة»، فإن<sup>(٥)</sup> الاعتبار في الأقرب إنما هو بنظر العرف<sup>(٦)</sup>. لا الاعتبار، وقد عرفت: عدم التفاوت بحسب نظر أهله، هذا كله في المادة<sup>(٧)</sup>.

الاستصحاب بالشك في الرفع، بعد كون المناط في الأقرب نظر العرف المتبع في تشخيص مداليل الخطابات الشرعية كما لا يخفى.

ويشهد له: أن العرف لا يفهم من تشبيه زيد مثلاً بالأسد إلا الشجاعة، مع كونه أقرب عقلاً إلى الحيوان المفترس هو الواجدية لجميع صفات الأسد، لا خصوص الشجاعة التي هي إحدى صفاته.

(١) أي: اتحاد متعلق اليقين والشك ذاتاً كافٍ في صحة إسناد النقض إلى اليقين.  
(٢) أي: استعارة النقض لليقين، وهو عطف تفسيري على «صحة إسناد». ووجه الاستعارة تشبيه اليقين بالأمر المبرم المستحكم، وإثبات أثره وهو الانقسام للمشبه، فالمقصود من التشبيه: إثبات قابلية اليقين للانتقاض، فيكون نظير «وإذا المنية أنشبت أظفارها».

(٣) أي: في صحة إسناد النقض إلى اليقين. والحاصل: أن تمام المناط في صحة إطلاق النقض على شيء هو إبرامه واقتضائه للبقاء، سواء كان الشك فيه في المقتضي أم الرفع، ويشهد له صحة إطلاق النقض في مورد انتفاء المقتضي كصحته عند وجود الرفع، فيقال: «التيمن ينتقض عند وجدان الماء»، كما يقال: «ينتقض بالحدث»، بلا تفاوت بين الاستعمالين عرفاً.

(٤) مبتدأ خبره «لا يقتضي»، وضميره راجع على النقض وهو دفع توهم تقدم بيانه بقولنا: «فإن قلت: إن إسناد النقض... قلت: وإن كان ذلك أقرب... الخ».

(٥) تعليل لقوله: «لا يقتضي»، وقد تقدم تقريره في قولنا: «قلت: وإن كان...».

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

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

هذا تمام الكلام في إيراد المصنف - على الشيخ القائل بالتفصيل بين الشك في

المقتضي، فلا يكون الاستصحاب حجة وبين الشك في الرفع، فيكون حجة - من جهة مادة النقض.

وقد أشار إلى الإشكال على الشيخ «قدس سره» من جهة الهيئة بقوله: «وأما الهيئة» هذا ناظر إلى ما أفاده الشيخ من اقتضاء هيئة «لا تنقض» لتخصيص عموم «اليقين» بموارد الشك في الرفع بإرادة المتيقن من اليقين، والمصنف يمنع هذه الدلالة. وتفصيله - على ما في «منتهى الدراية، ج ٧، ص ١٠٧»: أن قوله «عليه السلام»: «لا تنقض اليقين» وما هو بمنزلة يحتمل فيه وجوه أربعة:

أحدها: نقض نفس اليقين كما هو ظاهر القضية.

ثانيها: نقض آثار اليقين وأحكامه الشرعية.

ثالثها: نقض نفس المتيقن.

رابعها: نقض آثار المتيقن وأحكامه.

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

وأما بالنسبة إلى أحكام اليقين: فلأن الحكم تابع لموضوعه وجوداً وعدماً، فمع انتفاء الموضوع ينتفي الحكم أيضاً، وإلا يلزم الخلف والمناقضة كما قرر في محله، فإذا فرض كون اليقين موضوعاً لأحكام شرعية، فلا محالة تنتفي بانتفائه؛ كارتفاع وجوب التصديق إذا نذر ذلك ما دام متيقناً بحياة زيد، وزال يقينه. مضافاً إلى: أن حدوث الأحكام وبقاءها في يد الشارع، فلا معنى لإبقاء العبد أحكام الشرع إلا بحسب العمل، فوجوب البقاء على الحالة السابقة حكم شرعي أمره بيد الشارع، ولكن العمل به وامثاله من الأفعال الاختيارية للمكلف.

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

وأما بالنسبة إلى آثار المتيقن؛ كجواز الدخول في الصلاة وغيرها مما يشترط فيه

وأما الهيئة: فلا محالة يكون المراد منها النهي عن الانتقاض بحسب البناء والعمل<sup>(١)</sup> لا الحقيقة؛ لعدم<sup>(٢)</sup> كون الانتقاض بحسبها تحت الاختيار، سواء كان

الطهارة: فلما تقدم في آثار المتيقن من عدم كون الأحكام الشرعية تحت قدرة المكلف واختياره.

وبالجملة: فالنقض الحقيقي غير مراد هنا قطعاً، سواء أريد باليقين نفسه كما هو ظاهر القضية، أم المتيقن من باب المجاز في الكلمة، أم آثار المتيقن بالإضمار وتقدير «آثاره»؛ بأن يكون قوله «عليه السلام»: «لا تنقض اليقين» بمنزلة قوله: «لا تنقض آثار المتيقن»، فيكون هنا مجازان أحدهما في الكلمة؛ لأنه استعمل اليقين في المتيقن، والآخر في الحذف وهو تقدير «الآثار» المضاف إلى اليقين الذي أريد به المتيقن.

وإذا ثبت عدم كون النقض حقيقياً على كل تقدير، فلا محالة يراد به النقض من حيث العمل؛ لأنه مما يمكن تعلق النقض به؛ إذ مرجع عدم النقض حينئذ إلى عدم رفع اليد عن العمل السابق الواقع على طبق اليقين، فكأنه قيل: «أبق عملك المطابق لليقين» وهذا المعنى قابل لتعلق الخطاب به؛ لأنه في حال اليقين بالوضوء كان يصلي ويطوف ويمس كتابه المصحف مثلاً، وفي حال الشك يبقى هذه الأعمال. ولا فرق في إرادة إبقاء العمل من «لا تنقض» بين إرادة المتيقن من «اليقين»، وإرادة آثار اليقين، وإرادة آثار المتيقن منه.

وقد ظهر من هذا البيان: أن الإبقاء من حيث العمل لا فرق فيه بين تعلق اليقين بما فيه اقتضاء البقاء وتعلقه بما ليس فيه ذلك؛ لوضوح: صدق الإبقاء عملاً في كلتا صورتين على حد سواء في نظر العرف.

وعليه: فمن حيث الهيئة أيضاً لا سبيل لاستفادة اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الرفع. هذا وقد اتضح أيضاً: عدم الوجه في التصرف في «لا تنقض» بإرادة المتيقن من اليقين، أو الإضمار بإرادة آثار اليقين كما ذكره الشيخ، بناء منه على كون النقض محمولاً على معناه الحقيقي لو بنى على أحد هذين التصرفين. وذلك لما عرفت من: عدم كون النقض حقيقياً على كل تقدير، فلا يجدي التصرف المزبور في صحة حمل النقض على معناه الحقيقي.

(١) عطف تفسيري للبناء، كما قد يعبر عنه أحياناً بالبناء العملي الذي هو المطلوب في الاستصحاب وسائر الأصول العملية، دون البناء القلبي والالتزام النفساني. وضمير «منها» راجع على «الهيئة» و«بحسب» متعلق بـ«الانتقاض».

(٢) تعليل لقوله: «فلا محالة يكون...»، وضمير «بحسبها» راجع على الحقيقة.

متعلقاً باليقين كما هو<sup>(١)</sup> ظاهر القضية، أم بالمتيقن أم بآثار اليقين بناء<sup>(٢)</sup> على التصرف فيها بالتجوز<sup>(٣)</sup> أو الإضمار<sup>(٤)</sup>، بداهة<sup>(٥)</sup>: أنه كما لا يتعلق النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه بنفس اليقين<sup>(٦)</sup> كذلك لا يتعلق بما كان<sup>(٧)</sup> على يقين منه، أو أحكام<sup>(٨)</sup> اليقين، فلا يكاد<sup>(٩)</sup> يجدي التصرف بذلك في بقاء الصيغة على حقيقتها،

(١) أي: تعلق النقض باليقين ظاهر قوله: «لا تنقض اليقين» بحسب الوضع الأدبي؛ يكون اليقين مفعولاً لـ «لا تنقض».

(٢) قيد لكل من «المتيقن، وآثار اليقين»، وهما الاحتمال الثالث والثاني من الاحتمالات الأربعة المتقدمة، وضمير «فيها» راجع على القضية.

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

(٤) بتقدير «الآثار» أي: آثار اليقين، وهذا وما قبله من التجوز تعريض بكلام الشيخ «قدس سره».

(٥) تعليل للتعميم الذي ذكره بقوله: «سواء كان متعلقاً باليقين...» الخ.

(٦) لانتقاضه قهراً بتبدله بالشك، فلا معنى للنهي عن نقضه.

(٧) وهو المتيقن كالوضوء في الخارج تابع لعلته المبقية له بعدم طروء الناقض؛ لا بإبقاء المكلف له.

(٨) عطف على «ما» الموصولة، يعني: كذلك لا يتعلق النهي عن النقض بأحكام

اليقين؛ لأن الحكم الشرعي المترتب على اليقين ينتفي بزوال اليقين كما هو شأن انتفاء كل حكم بانتفاء موضوعه. ولا معنى للنهي عن نقضه حينئذ.

(٩) هذه نتيجة ما تقدم من أن الإبقاء من حيث العمل لا يفرق فيه بين تعلق اليقين بما من شأنه الدوام وبما ليس كذلك.

وفيه رد على كلام الشيخ «قدس سره»، حيث إنه بعد بيان اختصاص النقض بما إذا كان الشك في الرفع، قال ما لفظه: «ثم لا يتوهم الاحتياج إلى تصرف في اليقين بإرادة المتيقن منه؛ لأن التصرف لازم على كل حال، فإن النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير؛ بل المراد: نقض ما كان على يقين منه وهو الطهارة السابقة، أو أحكام اليقين».

فإن ظاهره إمكان إرادة النقض الاختياري إذا كان متعلقاً بالمتيقن أو أحكام اليقين، وعدم إمكان إرادته إذا تعلق بنفس اليقين.

لكن قد عرفت عدم إمكان إرادة النقض الاختياري مطلقاً وإن تعلق بالمتيقن أو آثار

فلا مجوّز له<sup>(١)</sup> فضلاً عن الملزم<sup>(٢)</sup>، كما توهم.

لا يقال: لا محيص عنه<sup>(٣)</sup>، .....

اليقين، فلا مجوز للتقدير أو الإضمار؛ إذ المفروض: أن هذا التصرف لا يوجب حمل النقض على معناه الحقيقي حتى يجوز ارتكابه.

مضافاً إلى: منع لزوم التصرف حتى لو صح به حمل النقض على حقيقته، ووجه المنع دوران الأمر بين التصرف في الصيغة بإرادة النقض العملي. وفي اليقين بإرادة المتيقن أو آثار اليقين، والتصرف في الهيئة أهون من ارتكاب المجاز في اليقين؛ لعدم وجود علاقة تصحح استعمال اليقين في المتيقن.

هذا مع ما عرفت من: أن المناسب للنقض نفس اليقين بما هو أمر مبرم. والمشار إليه «بذلك» هو التجوّز أو الإضمار.

(١) أي: فلا مجوّز للتصرف بالتجوّز أو الإضمار، وضمير «حقيقتها» راجع على الصيغة.

(٢) هذا إشكال آخر على الشيخ تقدم بقولنا: «مضافاً إلى منع لزوم...». إلا أن يقال: بعدم ورود هذا الإشكال على الشيخ؛ لأنه قال بعد عبارته المتقدمة: «وكيف كان؛ فالمراد إما نقض المتيقن، فالمراد بالنقض رفع اليد عن مقتضاه، وإما نقض أحكام اليقين أي: الثابتة للمتيقن من جهة اليقين، والمراد حينئذ: رفع اليد عنها...»، وهو يدل بوضوح على إرادة النقض العملي الذي هو فعل اختياري قابل لورود النقض عليه لا الحقيقي. نعم؛ قد يوهم كلامه الأول إرادة النقض الحقيقي، لكن لا بد من ملاحظة تمام كلامه لاستفادة مرامه «زيد في علوّ مقامه».

(٣) أي: لا محيص عن التصرف في متعلق النقض وإرادة نقض المتيقن. وغرض المستشكل: تثبيت ما أفاده الشيخ من إرادة المتيقن من اليقين في قوله «عليه السلام»: «لا تنقض اليقين»، وذلك لأن اليقين في الصحيحة - أعني اليقين بالوضوء - طريقي محض، ضرورة: أن الآثار الشرعية من جواز الدخول في الصلاة وغيره تترتب على نفس الوضوء لا على اليقين به، فلا أثر لليقين حتى يترتب عليه بنهي الشارع عن النقض، وإنما يصح ذلك في اليقين الموضوعي الذي يترتب عليه شرعاً آثار وأحكام، لصحة الحكم ببقاء الأثر المترتب على اليقين بعد زواله.

ولكن المفروض: كون اليقين في مورد الصحيحة طريقياً محضاً، وعليه فهذا التصرف لازم لا أنه بلا ملزم.



فإن<sup>(١٤)</sup> النهي عن النقض بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبة إلى اليقين وآثاره؛ لمنافاته<sup>(٢)</sup> مع المورد.

فإنه يقال: إنما يلزم<sup>(٣)</sup> لو كان اليقين ملحوظاً بنفسه وبالنظر الاستقلالي؛ لا ما إذا

(١) تعليل لـ «لا محيص» وقد عرفت تقريبه بقولنا: «وذلك لأن اليقين في الصحيحة...» الخ.

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

(٣) أي: إنما يلزم المنافاة مع المورد. وهذا دفع الإشكال، وحاصله: أن متعلق النقض وإن كان مفهوم اليقين الذي يقتضي الاستقلالية، إلا إنه يكتسب الآلية والطريقة من مصاديقه الخارجية.

وبيانه: أن اليقين الخارجي بكل شيء يكون مغفولاً عنه؛ بحيث لا يرى المتيقن - بالكسر - إلا نفس المتعلق من دون التفات إلى الصورة الذهنية التي هي متعلق العلم حقيقة؛ لكن المرئي وهو الصورة الذهنية - لمكان رؤية الخارج له - لا يرى إلا خارجياً، نظير الصورة المنعكسة في المرآة، فإن الرائي يرى نفسه وإن كان المرئي حقيقة هو ظله. وبالجملة: فمصاديق اليقين كلها طرق وآلات لكشف متعلقاتها، ولما كان وجود الطبيعي عين الأفراد، فلا بد من كون الطبيعي كمصاديقه ليتحد معها وينطبق عليها، فلا محالة تسري الآلية من المصاديق الخارجية إلى الطبيعي أعني اليقين الذي أسند إليه النقض، فيكتسب اليقين الكلي من أفراده المرآتية والطريقة، فيكون اليقين الكلي الذي يسند إليه النقض في ظاهر القضية ملحوظاً طريقاً. وبهذه العناية ينطبق نقض اليقين على المورد، فكأنه قال: «لا تنقض المتيقن»، وعلى هذا فالموضوع هو المتيقن لا اليقين.

ونظير المقام: النص الوارد في وجوب إعادة الصلاة على من استيقن أنه زاد فيها، فإن الموضوع لوجوب الإعادة نفس زيادة الركن لا اليقين بها، غاية الأمر: أن اليقين يوجب تنجزه.

ونظيره أيضاً في المحاورات العرفية ما يقال: «إذا علمت بمجيء زيد فأكرمه»، مع أن لب مراد المولى إكرام زيد على تقدير المجيء لا على العلم به، وإنما يؤخذ العلم في الخطاب طريقاً ومرآةً لمتعلقه، ولذا يقوم كل كاشف عن الواقع مقامه.

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

كان ملحوظاً بنحو المرآتية وبالنظر الآلي كما هو<sup>(١)</sup> الظاهر في مثل قضية «لا تنقض»، حيث تكون ظاهرة عرفاً في أنها كناية عن لزوم البناء والعمل بالتزام<sup>(٢)</sup> حكم مماثل للمتيقن تعبداً إذا كان<sup>(٣)</sup> حكماً ولحكمه<sup>(٤)</sup> إذا كان موضوعاً، لا عبارة عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل لحكمه شرعاً، وذلك<sup>(٥)</sup> لسراية الآلية

قوله: «لا ما إذا كان...» الخ عطف على «لو كان»، واسم «كان» ضمير راجع على اليقين.

(١) أي: كون اليقين ملحوظاً بنحو المرآتية هو الظاهر من قضية «لا تنقض اليقين»، ولعله لأن الغالب في اليقين المأخوذ في الخطابات هو الطريقية، وهذه الغلبة توجب الظهور في خلاف الموضوعية. أو بملاحظة مناسبة الحكم والموضوع في خصوص أخبار الاستصحاب، فإنها خطابات ملقاة إلى العرف، وليس مفادها عندهم ترتيب آثار اليقين؛ بل ظاهرة في معنى كنائي وهو: جعل حكم مماثل تعبداً إذا كان المستصحب حكماً شرعياً، وجعل حكم مماثل لحكم المستصحب إذا كان موضوعاً لحكم شرعي.

والوجه في هذا الظهور الكنائي: تعذر تعلق هيئة «لا تنقض» بنفس اليقين لانتفائه قهراً، ولا بآثار اليقين؛ لأنها أحكام عقلية غير قابلة للجعل التشريعي، ولا نفس المتيقن؛ لأنه إن كان حكماً فبقاؤه وارتفاعه بيد الشارع لا بيد العبد، وإن كان موضوعاً لحكم شرعي فكذلك؛ لأن بقاءه تابع لاستعداد ذاته للبقاء؛ لا بيد المكلف حتى يقيه. ويتعين حينئذ كون مفاد الجملة جعل حكم مماثل.

(٢) الأولى تعديته بـ«على» ليصح تعلقه بكل من البناء والعمل؛ لأنه لم يعهد تعدية البناء - بمعنى العمل - بالبناء.

(٣) يعني: إذا كان المتيقن حكماً كما في استصحاب الأحكام كالوجوب.

(٤) أي: ولحكم المتيقن إذا كان المستصحب من الموضوعات ذوات الآثار الشرعية كالحياة والعدالة والغنى والفقر وغيرها.

ولا يخفى: أن مدلول أخبار الاستصحاب أمر واحد وهو الكناية عن لزوم العمل بالمتيقن السابق تعبداً، ولكن يختلف هذا البناء العملي باختلاف المستصحب، فقد يكون إنشاء حكم مماثل لنفسه إن كان حكماً، وقد يكون إنشاء حكم لمثل حكمه إن كان المستصحب موضوعاً ذا أثر شرعي، فالاختلاف في مصاديق ذلك المكتنى عنه لا في نفس مفاد دليل الاستصحاب.

(٥) تعليل لقوله: «كما هو الظاهر»، ودفع لتوهم تقدم بيانه.

من اليقين الخارجي إلى مفهومه الكلي، فيؤخذ<sup>(١)</sup> في موضوع الحكم في مقام بيان حكمه، مع عدم دخله<sup>(٢)</sup> فيه أصلاً، كما ربما يؤخذ<sup>(٣)</sup> فيما له دخل فيه أو تمام الدخل<sup>(٤)</sup>، فافهم<sup>(٥)</sup>.

ومحصل التوهم: أن الطريقية والاستقلالية من الحالات العارضة على اليقين المصدقي دون المفهومي؛ لوضوح: أن مفهوم اليقين لا يكون مرآة حتى يلاحظ فيه المرآتية، كما أن مفهوم المرآة لا يكون آلة للنظر والإراءة؛ بل مصداقه الخارجي، ومن الواضح: أن اليقين في قولهم «عليهم السلام»: «لا تنقض اليقين» قد استعمل في المفهومي منه، فكيف يُلاحظ مرآة للمتيقن؟ بل لا بد من إرادة الاستقلالي منه، فيتوجه حينئذ إشكال المنافاة مع اليقين بالوضوء الذي هو مورد الرواية؛ إذ لا ريب في إرادة الآلي من هذا اليقين.

وقد أجاب المصنف عنه بقوله: «وذلك لسراية»، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «ولما كان وجود الطبيعي عين الأفراد...» الخ.

(١) أي: يؤخذ اليقين - في موضوع حكم الشارع بحرمة النقض - مثلاً بلحاظ مرآتي، ويكون تمام الموضوع ذات المتيقن، وحيث إنه لم يستعمل هذا اليقين في أفراده التي يكون النظر إليه استقلالياً لكونها جزء موضوع الحكم أو تمام الموضوع، كان النظر إلى هذا المفهوم الكلي أيضاً آلياً؛ لسراية أحكام المصاديق إلى الطبيعي.

(٢) أي: عدم دخل اليقين في موضوع الحكم؛ لكون الموضوع ذات المتيقن.

(٣) هذا عدل لقوله: «يؤخذ» أي: ربما يؤخذ اليقين في موضوع يكون لليقين دخل في الموضوع، فتسري الاستقلالية من مصاديق ذلك اليقين إلى الكلي المأخوذ في لسان الدليل؛ لأن اليقين المستعمل في الأفراد بلحاظ استقلالي يستعمل في المفهوم الكلي أيضاً بلحاظ استقلالي.

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

(٥) لعله إشارة إلى: أن مجرد سراية الآلية من اليقين الخارجي إلى اليقين المفهومي، لا يوجب ظهور القضية عرفاً في كون اليقين ملحوظاً مرآة وطريقاً إلى المتيقن.

نعم؛ يكون ذلك وجهاً لصحة لحاظ الطريقية في اليقين المفهومي إذا اقتضت الضرورة لحاظ الآلية فيه. فدعوى ظهور مثل قضية «لا تنقض» في اليقين الطريقي لا تخلو عن الجراف.

وعليه: فلا يمكن المساعدة على ما ذكره الشيخ «قدس سره» من إرادة المتيقن

ثم<sup>(١)</sup> إنه حيث كان كل من الحكم الشرعي وموضوعه مع الشك قابلاً للتنزيل بلا تصرف<sup>(٢)</sup> وتأويل، غاية الأمر: تنزيل الموضوع<sup>(٣)</sup> بجعل مماثل حكمه، وتنزيل الحكم<sup>(٤)</sup> بجعل مثله، كما أشير إليه آنفاً<sup>(٥)</sup> كان<sup>(٦)</sup> قضية «لا تنقض» ظاهرة في

بالتصرف المزبور، فتأمل جيداً. وتركنا ما في المقام من التطويل رعاية للاختصار.

(١) الغرض من هذا الكلام: إثبات عموم الصحيحة لحجية الاستصحاب في كل من الموضوع والحكم، بيان: أن اليقين في قولهم «عليهم السلام»: «لا تنقض اليقين بالشك» مطلق يشمل اليقين بكل من الموضوع والحكم، ولم تقم قرينة على إرادة أحدهما بالخصوص، فمقتضى إطلاق الدليل هو إرادة كل يقين، سواء تعلق بالموضوع أم بالحكم. غاية الأمر: أنه إذا تعلق بالموضوع يكون مقتضى «لا تنقض» جعل حكم مماثل لحكمه، وإذا تعلق بالحكم تكون قضيته جعل حكم مماثل لنفسه.

وهذا التعميم يستفاد من التعليل الوارد في الصحيحة، الظاهر في كونه تعليلاً بأمر ارتكازي عقلائي لا بأمر تعبدي.

ومورد الرواية وإن كان شبهة موضوعية، حيث إن الشك في انتقاض الطهارة نشأ من احتمال تحقق النوم بالخففة أو الخفتين، بعد العلم بأصل الحكم وهو ناقضية النوم لها، إلا إنه لا يخصص عموم الوارد، كما قرر في محله، فالعبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد كما هو واضح.

فالمحصل: أن الاستدلال بهذه الصحيحة تام ومدلولها؛ لاعتبار الاستصحاب في الموضوعات والأحكام.

(٢) يعني: بلا تصرف زائد على ما تقدم من حمل النقض على النقض العملي؛ لتعذر إرادة النقض الحقيقي من «لا تنقض» على كل تقدير كما عرفت آنفاً.

(٣) كاستصحاب الزوجية إذا شك في ارتفاعها بطلاق ونحوه، فإن مقتضى هذا الاستصحاب جعل حكم مماثل لحكم الزوجية الواقعية كوجوب الإنفاق ظاهراً بالنسبة إلى المرأة المشكوكة زوجيتها، فوجوب الإنفاق حال العلم بالزوجية حكم واقعي، وحال إحرازها بالاستصحاب حكم ظاهري مماثل للواقعي.

(٤) كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة الثابت زمن حضوره «عليه السلام».

(٥) حيث قال: «بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبداً إذا كان حكماً...» الخ.

(٦) جواب «حيث كان»، وهذا بيان عموم حجية الاستصحاب للشبهات الكلية

والموضوعية، وقد عرفت توضيحه.

اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية، واختصاص<sup>(١)</sup> المورد بالأخيرة لا يوجب تخصيصها بها<sup>(٢)</sup>، خصوصاً بعد ملاحظة أنها قضية كلية ارتكازية قد أتى بها في غير مورد لأجل<sup>(٣)</sup> الاستدلال بها على حكم المورد، فتأمل<sup>(٤)</sup>.

(١) مبتدأ خبره «لا يوجب» أي: واختصاص المورد - وهو ناقضية الخفقة والخفقتين للوضوء - بالأخيرة وهي الشبهة الموضوعية لا يوجب تخصيص الوارد بالمورد كما عرفته آنفاً.

(٢) أي: تخصيص قضية «لا تنقض» بالشبهة الموضوعية.

(٣) تعليل لقوله: «قد أتى»، وضمير «بها» راجع على القضية الكلية الارتكازية، وضمير «أنها» إلى قضية «لا تنقض».

(٤) لعله إشارة إلى: أن كون المورد من الشبهة الموضوعية مبني على جعل الطهارة من الأمور الخارجية التي كشف عنها الشارع.

وأما بناءً على كونها من المجموعات الشرعية: فيكون المورد من الشبهة الحكمية؛ لكن يبقى حينئذ سؤال عموم الصحيحة للشبهات الموضوعية، وجوابه هو: دلالة «لا تنقض اليقين» على ذلك. هذا ما يتعلق بشرح كلمات المصنف حول أولى صحاح زرارة. وهناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

#### يتلخص البحث في أمور:

١ - الكلام في الصحيحة الأولى من حيث السند والدلالة: فيقال: إنه لا إشكال فيها من حيث السند؛ وإن كانت مضمرة إلا إن إضمارها لا يقدر في اعتبارها؛ لأن الإضمار من مثل زرارة بمنزلة الإظهار؛ إذ مثل زرارة لا يسأل غير المعصوم «عليه السلام». هذا مضافاً إلى كونها مسندة إلى الإمام الباقر «عليه السلام» في كلام جملة من الأعلام.

٢ - وأما دلالة الرواية على حجية الاستصحاب فهي أيضاً تامة في الجملة.

وتقريب الاستدلال بها على حجية الاستصحاب: يتوقف على مقدمة وهي: بيان الجزاء لقوله: «والإفانه على يقين من وضوئه». أو لقوله: «فإن حُرِّك في جنبه شيء وهو لا يعلم». والاحتمال الأول هو: مختار الشيخ الأنصاري، حيث جعل الشرط «والإفانه» أي: «وإن لم يستيقن أنه قد نام».

والاحتمال الثاني هو: مختار صاحب الكفاية، حيث جعل الشرط «فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم».

وفي الجزاء على كلا الاحتمالين احتمالات؛ إلا إن الحق أن يكون الجزاء محذوفاً مستفاداً من قوله «عليه السلام»: «لا» أي: لا يجب الوضوء؛ ولكن على تقرير الشيخ قامت العلة - وهو قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» - مقام الجزاء، فيكون معنى الرواية: أنه إن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب الوضوء عليه؛ لأنه كان على يقين من وضوئه في السابق. وبعد إهمال تقييد اليقين بالوضوء عن الوضوء، وجعل العلة نفس اليقين لا اليقين بالوضوء؛ يكون قوله «عليه السلام»: «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك» بمنزلة كبرى كلية للصغرى المزبورة.

فالنتيجة هي: صحة الاستدلال بها على حجية الاستصحاب في جميع الأبواب لا في باب الوضوء فقط.

٣ - وأما احتمال كون الجزاء نفس قوله «عليه السلام»: «فإنه على يقين...» ليكون اللام في «اليقين» في «لا ينقض اليقين بالشك» للعهد؛ كي يختص اليقين غير المنقوض بالشك بباب الوضوء مردود: بأن الجملة الخبرية لا يصح وقوعها جزاء للشرط فيما نحن فيه؛ لأن الشرط في الجزاء أن يكون مترتباً على الشرط، وهذا الشرط مفقود في المقام؛ لأن معنى «فإنه على يقين من وضوئه» وهو كونه سابقاً على اليقين بالوضوء غير مترتب على الشرط أعني: «وإن لم يستيقن أنه نام» لوضوح: عدم كون ذلك اليقين معلولاً لعدم العلم بالنوم؛ بل هو معلول لأمر لا يرتبط بالشك بالنوم، ولأجل عدم الترتب المزبور قال المصنف بعدم صحة جعله جزاء إلا بعد انسلاخه عن الخبرية إلى الإنشائية؛ بأن يكون المراد: إنشاء وجوب العمل بالحالة السابقة، وجعل الجملة الخبرية جملة إنشائية يحتاج إلى قرينة وهي منتفية في المقام مع ما فيه من التكلف.

٤ - وجعل الجزاء قوله: «ولا تنقض اليقين بالشك»، وذكر جملة «فإنه على يقين» توطئة ومقدمة لبيان الجزاء، والمعنى حيثئذ: «وإن لم يستيقن أنه قد نام»، «ولا تنقض اليقين بالشك»: مردود؛ لكونه مخالفاً للقواعد العربية من لزوم خلو الجزاء عن الواو الظاهرة في المغايرة المنافية لشدة الارتباط والاتصال بين الشرط والجزاء؛ لما عرفت من: ترتب الثاني على الأول ترتب المعلول على علته، والواو ينافي هذا الترتب.

٥ - ردّ المصنف على الشيخ - ومن وافقه - القائل بالتفصيل بين الشك في المقتضي والشك في - الرفع حيث قال بحجية الاستصحاب في الثاني دون الأول. واستدل الشيخ على اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الرفع تارةً: بمادة «لا تنقض اليقين بالشك»، وأخرى: بهيئته.

وأما الاستدلال بالمادة: فلأن معنى النقض الحقيقي هو رفع الهيئة الاتصالية الحسية الحاصلة في الأشياء وإبانة أجزائها كنقض الحبل والغزل.

ثم إذا تعذر حمله على المعنى الحقيقي: فلا بد من حمله على أقرب المجازات، ومن المعلوم: أن الأقرب إلى المعنى الحقيقي هو رفع اليد عن الأمر الثابت الذي فيه اقتضاء البقاء في عمود الزمان، ولازم ذلك: حجية الاستصحاب فيما إذا كان الشك من جهة الرفع بعد وجود المقتضي.

وأورد عليه المصنف «قدس سره»: بأن النقض الذي هو ضد الإبرام والإحكام إنما أسند إلى نفس اليقين، الذي هو أمر مبرم وشيء مستحكم لكونه أقوى مراتب الإدراك، فهو مما يعتقد ببقائه واستمراره، بخلاف الظن فإنه لا يظن باستمراره؛ بل يظن بزواله فيصح إسناد النقض إلى نفس اليقين من دون فرق بين الشك في المقتضي أو الرفع. ولازم ذلك: حجية الاستصحاب مطلقاً.

٦ - وأما استدلال الشيخ بالهيئة على اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الرفع دون المقتضي: أن هيئة «لا تنقض اليقين» تقتضي تخصيص عموم اليقين بموارد الشك في الرفع بإرادة المتيقن من اليقين، فتدل الرواية من حيث الهيئة على حجية الاستصحاب فيما إذا كان الشك في الرفع. والمصنف يمنع هذه الدلالة؛ لأن النقض الحقيقي غير مراد قطعاً، سواء أريد باليقين نفسه كما هو ظاهر القضية، أم المتيقن من باب المجاز في الكلمة، أم آثار المتيقن، أو تقدير آثاره.

وإذا ثبت عدم كون النقض حقيقياً على جميع التقادير: فلا محالة يراد به النقض من حيث العمل، ومرجع هذا النقض حينئذٍ إلى عدم رفع اليد عن العمل السابق الواقع على طبق اليقين.

ثم الإبقاء من حيث العمل لا فرق فيه بين تعلق اليقين بما فيه اقتضاء البقاء - كما في الشك في الرفع، وبين تعلقه بما ليس فيه ذلك - كما في الشك في المقتضي - لوضوح: صدق الإبقاء عملاً في كلتا صورتين على حدّ سواء في نظر العرف.

ومنها<sup>(١)</sup>: صحيحة أخرى لزرارة قال: «قلت له: أصاب ثوبي دم .....»

وعليه: فمن حيث الهيئة أيضاً لا سبيل لاستفادة اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الرفع.

٧ - رأي المصنف «قدس سره»:

هو دلالة هذه الصحيحة على حجية الاستصحاب مطلقاً.

(١) أي: ومن الأخبار الدالة على حجية الاستصحاب مطلقاً: «صحيحة أخرى لزرارة».

وتقريب الاستدلال بهذه الصحيحة الثانية: يتوقف على مقدمة وهي بيان أمرين:

الأمر الأول: بيان ما فيها من الفروع بعنوان أسئلة وأجوبة.

الأمر الثاني: بيان ما يمكن الاستدلال بها على حجية الاستصحاب من تلك

الفروع.

وأما الفروع: التي اشتملت الرواية عليها فهي ستة:

الفرع الأول: ما أشار إليه بقوله: «قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف»، وهو سؤال عن

حكم نسيان نجاسة الثوب في الصلاة بعد العلم بها، وأجاب «عليه السلام» بوجوب غسل الثوب وإعادة الصلاة.

الفرع الثاني: ما أشار إليه بقوله: «قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه»، وهو سؤال عن

حكم العلم الإجمالي بنجاسة الثوب؛ بأن علم إجمالاً بأن النجاسة أصابت ثوبه، وتفحص عنها ولم يظفر بها وصلى ثم رأى تلك النجاسة، وأجاب «عليه السلام» بلزوم

غسل الثوب وإعادة الصلاة، فهذا السؤال الثاني سؤال عن حكم العلم الإجمالي بنجاسة

الثوب والصلاة معها، فأجاب «عليه السلام» بوجوب الإعادة، وعدم الفرق بين العلم الإجمالي بالنجاسة والعلم التفصيلي بها بالنسبة إلى وجوب الإعادة.

وقد يشكل على هذه الفقرة من الرواية: بأن مثل زرارة كيف يتصور في حقه

افتتاح الصلاة مع فرض التفاته إلى نجاسة ثوبه، وفرض حصول القطع بعدم نجاسة الثوب

بالتفحص عنها بعيد، وأبعد منه: عدم منجزية العلم الإجمالي بنظر زرارة؛ لكن يندفع

الإشكال بإمكان حمل فعل المسلم على الصحة هنا، وأن زرارة افتتح الصلاة بوجه

مشروع بأن غفل عن نجاسة ثوبه حين افتتاحها، فصلى ثم وجدها، ولا دافع لهذا

الاحتمال كي يشكل الأمر.

الفرع الثالث: ما أشار إليه بقوله: «قلت: فإن ظننت» الخ، وهو سؤال عن حكم

رؤية النجاسة بعد الصلاة مع الظن بالإصابة قبلها، بأن علم بطهارة ثوبه ثم ظن بأنه



أصابه دم ونحوه، وتفحص عنه ولم يظفر به وصلى ثم وجده. فهذا السؤال سؤال عن حكم الظن بالنجاسة والصلاة معها، وأجاب بوجوب تطهير الثوب للفريضة الآتية وعدم وجوب الإعادة. أما وجوب الغسل: فلأجل ما رأى فيه بعد الصلاة من النجاسة، وأما عدم وجوب الإعادة: فلأجل استصحاب الطهارة، وكفاية إحراز الطهارة الظاهرية في عدم وجوب الإعادة، وهذا مبني على أن يكون المراد من الشك الشامل للظن المفروض في السؤال.

وتعجب زارة من حكمه «عليه السلام» بعدم وجوب الإعادة مع اشتراك هذه الفروع الثلاثة في وقوع الصلاة في النجاسة، ولذا سأل عن لم الحكم، فأجابه «عليه السلام» بـ: «لأنك كنت على يقين من طهارتك، فشككت، ولا ينبغي نقض اليقين بالطهارة بالشك في النجاسة».

الفرع الرابع: ما أشار إليه بقوله: «قلت: فإني قد علمت أنه قد أصابه»، وهو سؤال عن كيفية تطهير الثوب عند العلم الإجمالي بنجاسته، ولم يعلم موضعها تفصيلاً وأراد الصلاة، فأجاب «عليه السلام» بوجوب تطهير الناحية التي علم إجمالاً بنجاستها حتى يحصل له اليقين بالطهارة، فإذا علم بأن موضع النجاسة في طرف اليمين مثلاً لم يحصل العلم بطهارته إلا بغسل تمام ذلك الطرف.

الفرع الخامس: ما أشار إليه بقوله: «قلت: فهل علي إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟»، وهو سؤال عن حكم ما إذا شك في نجاسة الثوب فهل يجب الفحص عنها للدخول في الصلاة أم يجوز الشروع فيها بدون الفحص. فهذا السؤال سؤال عن وجوب الفحص وعدمه مع الشك في الإصابة، فأجاب «عليه السلام» بعدم وجوبه؛ بل بعدم وجوب النظر.

وملخص الجواب: أنه ليس عليك تكليف بالفحص والنظر؛ إلا أن تريد إذهاب الشك عن نفسك فلك النظر، إلا إنه لا يجب عليك السؤال. فالفحص حسن لإزالة الشك الذي وقع في نفسه، وهذه الجملة دليل على عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية.

الفرع السادس: ما أشار إليه بقوله: «قلت: إن رأيت في ثوبي وأنا في الصلاة»، وهو سؤال عن حكم رؤية النجاسة أثناء الصلاة، فهذا السؤال سؤال عن حكم رؤية النجاسة وهو في الصلاة.

وأجاب عنه «عليه السلام»: بنقض الصلاة وإعادتها إن كان شاكاً في موضع النجاسة، والبناء على ما أتى به وغسل الثوب وإتمام الصلاة إن لم يكن شاكاً من أول الأمر.  
وفي هذا الجواب احتمالان:

أحدهما: أن يكون المراد بقوله «عليه السلام»: «إذا شككت في موضع منه» الشك البدوي، ومحصله: أنه إذا شككت في إصابة النجس لموضع من الثوب ورأيت النجاسة في الأثناء تعيد الصلاة. وعلى هذا: فالشك في الموضع كناية عن أصل إصابة النجاسة للثوب، ويكون قوله «عليه السلام»: «وإن لم تشك» مفهوماً له، يعني: وأما إذا لم يكن لك شك ثم رأيت فعله أصاب الثوب في الأثناء، ويحكم بصحة ما مضى من الصلاة بمقتضى قاعدة عدم نقض اليقين بالشك، وتغسل الثوب وتأتي بباقي العبادة مع فرض عدم تخلل المنافي.

ثانيهما: أن يكون الشك في الموضع كناية عن العلم الإجمالي بإصابة النجاسة للثوب؛ لكنه يشك في موضع الإصابة وأنه في هذه الناحية أو في تلك، والحكم بالإعادة حينئذٍ لأجل العلم بالنجاسة قبل الصلاة وعدم مشروعية دخوله فيها، فتجب الإعادة سواء قلنا: بشرطية الطهارة الواقعية أو الإحرازية، أم بمانعية النجاسة المعلومة؛ لفرض فقدان الشرط أو اقتران الصلاة بالمانع.

ثم صرح «عليه السلام» بمفهوم الجملة الشرطية وقال: «وإن لم تشك»، ومدلوله: «أنه إذا لم تعلم بالنجاسة ولم تشك في موضع من الثوب لا تعيد»، وذلك للاستصحاب؛ لأنه تيقن الطهارة قبل الصلاة، وبعد رؤية النجاسة في الأثناء يشك في إصابتها الآن أو وجودها قبل الصلاة؛ بحيث وقعت الأجزاء السابقة في النجس، ومقتضى اليقين السابق والشك اللاحق: جريان استصحاب الطهارة المتيقنة قبل الصلاة، وعليه: تطهير الثوب للأجزاء الباقية وإتمامها إذا لم يتخلل المنافي. هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

وأما الأمر الثاني - وهو ما يمكن الاستدلال به على حجية الاستصحاب - فهو موردان منها: الأول قوله «عليه السلام»: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً».

الثاني: قوله «عليه السلام» في ذيل الرواية: «وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك».

وإذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن الاستدلال بهذه الصحيحة على حجية

رعاف<sup>(١)</sup> أو غيره<sup>(٢)</sup> أو شيء من المنى، فعلمت<sup>(٣)</sup> أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة، ونسيت أن بثوبي شيئاً وصلت، ثم إني ذكرت بعد ذلك<sup>(٤)</sup>، قال: «تعيد الصلاة وتغسله» قلت<sup>(٥)</sup>: فإن لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنه قد أصابه، فطلبتَه ولم أقدر عليه، فلما وصلت وجدته، قال «عليه السلام»: تغسله وتعيد<sup>(٦)</sup>، قلت<sup>(٧)</sup>: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً،

الاستصحاب تام؛ لأن الإمام «عليه السلام» كان في الجواب عن السؤال الثالث في مقام تعليل الحكم - بعدم وجوب الإعادة - بأمر ارتكازي لا بأمر تعدي حتى يختص اعتبار الاستصحاب بمورد الرواية، وعليه: فهذه الرواية دالة على اعتبار الاستصحاب مطلقاً، سواء كان الشك في المقتضي أم الرفع، وسواء كان في الشبهات الحكمية الكلية أم الموضوعية؛ لدالتها على جعل الحكم الظاهري المائل للمستصحب أو لحكمه، فلا حاجة إلى الإعادة.

وكذلك يصح الاستدلال على حجية الاستصحاب بالمورد الثاني؛ بل هذه الصحيحة أولى وأوضح دلالة من الصحيحة الأولى لاشتمالها على كلمة «لا ينبغي»، والتصريح بالتعليل في قوله «عليه السلام»: «لأنك كنت على يقين...» الخ فالنتيجة هي: أن تكون كلمة «لا ينبغي» مع التعليل المذكور أظهر في الدلالة على كبرى كلية ارتكازية، بعد كون «اللام» في «اليقين» بمعنى الجنس، وهي عدم نقض مطلق اليقين بالشك. بقي الكلام في توضيح بعض العبارات أو الكلمات.

(١) وهو بضم الراء: الدم الذي يخرج من الأنف يقال: رعف الرجل: إذا خرج الدم من أنفه كما في مجمع البحرين<sup>(١)</sup>.

(٢) عطف على «رعاف» وشيء عطف على «دم».

(٣) بالتشديد ماض من باب التفعيل بمعنى جعلت له علامة، أي: جعلت على أثره علامة ليعلم بها موضع النجاسة.

(٤) أي: بعد الصلاة.

(٥) هذا السؤال إشارة إلى الفرع الثاني الذي تقدم توضيحه.

(٦) هذان الموردان من أطراف العلم الإجمالي، وهما خارجان عن محل الكلام. فإن وجوب الغسل وإعادة الصلاة فيهما بمقتضى العلم الإجمالي بوجود النجس في ثوبه.

(٧) هذا السؤال إشارة إلى الفرع الثالث الذي تقدم حكمه.

فصليت فرأيت فيه، قال: تغسله ولا تعيد الصلاة قلت: لم ذلك<sup>(١)</sup>؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

قلت<sup>(٢)</sup>: فإنني 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<sup>(٣)</sup>: 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 رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة، قال: تنقض الصلاة وتعيد، إذا شككت في موضع منه ثم رأيته<sup>(٤)</sup>، وإن لم تشك ثم رأيته رطباً، قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»<sup>(٥)</sup>.

وقد ظهر مما ذكرنا في الصحيحة الأولى<sup>(٥)</sup>: تقريب الاستدلال بقوله: «فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك» في كلا الموردين<sup>(٦)</sup>، ولا نعيد.

(١) أي: لماذا لا تجب إعادة الصلاة؟

(٢) إشارة إلى الفرع الرابع، وقد عرفت حكمه.

(٣) هذا السؤال إشارة إلى الفرع الخامس الذي تقدم حكمه.

(٤) بحيث تعلم أن الذي رأيته في الصلاة هو ما شككت فيه قبلها.

(٥) أي: قد ظهر مما ذكرنا في الصحيحة الأولى: تقريب الاستدلال بالموردين من

الصحيحة الثانية وهما - الفرع الثالث والسادس منها - على حجية الاستصحاب، فكما أنه «عليه السلام» في الصحيحة الأولى قد علل عدم وجوب الوضوء باندرج اليقين والشك في المورد تحت القضية الكلية المرتكزة في أذهان العقلاء الغير المختصة بباب دون باب، وهو مما يكشف عن إمضاء تلك القضية الكلية، فكذلك في الصحيحة الثانية قد علل عدم وجوب إعادة الصلاة في الفقرة الثالثة والسادسة باندرج اليقين والشك في المورد تحت القضية الكلية المرتكزة، وهو مما يكشف عن إمضاء لها ورضائه بها.

(٦) والمورد الأول هو السؤال الثالث أعني: الظن بإصابة النجاسة، والثاني هو السؤال

السادس أعني: رؤية النجاسة في أثناء الصلاة واحتمال وقوعها في الأثناء، ولأجل اشتغال الكلام في الموردين المزبورين على اللام الذي هو كالنص في التعليل يصير كالنص في تعليل الحكم بكبرى ارتكازية، بخلاف التعليل في الصحيحة الأولى، ولأنه لاشتماله على الفاء المحتمل كونه جزء الشرط يخرج عن الظهور القوي في التعليل. هذا

(٥) تهذيب الأحكام ١: ٤٢٨ / ١٣٣٥، الاستبصار ١: ١٨٣ / ٦٤١.

نعم<sup>(١)</sup>؛ دلالة في المورد الأول على الاستصحاب مبني على أن يكون المراد من اليقين في قوله «عليه السلام»: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» اليقين بالطهارة

مضافاً إلى أن التعبير بـ«ليس ينبغي...» الخ مما يختص بموارد العتاب أظهر في إفادة التعليل بكبرى ارتكازية، ولم يرد مثل هذا التعبير في الصحيحة الأولى.

(١) استدراك على ظهور دلالة هذه الصحيحة على حجية الاستصحاب مطلقاً، وإثبات قصور الجملة الثالثة - وهي المورد الأول - عن إثبات المقصود.

وتوضيح الإشكال والقصور يتوقف على مقدمة وهي: أن في لفظ اليقين - في قوله «عليه السلام»: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» - احتمالين:

أحدهما: أن يكون المراد باليقين هو اليقين بالطهارة الحاصل بالنظر والفحص؛ لا اليقين بطهارة الثوب قبل الفحص، بناءً على أن يكون قول الراوي: «فلم أر شيئاً» كناية عن حصول العلم له بالطهارة بسبب النظر والفحص، فالشك الحاصل بعد الصلاة يسري إلى اليقين المتحقق بالنظر والفحص، وبسراية الشك إليه يندرج في قاعدة اليقين ويصير أجنبياً عن الاستصحاب.

ثانيهما: أن يكون المراد باليقين هو الحاصل قبل ظن الإصابة، فيكون قوله: «فلم أر شيئاً» كناية عن عدم العلم بالإصابة - لا العلم بالإصابة كما هو مقتضى الاحتمال الأول - والمراد بالشك هو احتمال وقوع النجاسة بعد ذلك اليقين، فإذا كان عالماً بطهارة الثوب قبل الصلاة بساعتين مثلاً، ثم ظن بالإصابة في الساعة الثالثة، فتفحص ولم يجد النجاسة وصلى، وبعد الصلاة رأى النجاسة في الثوب، واحتمل وقوعها على الثوب قبل الصلاة، فلا يوجب الظن بالإصابة زوال اليقين السابق على هذا الظن.

إذا عرفت هذه المقدمة تعرف: أن الاستدلال بهذه الصحيحة على حجية الاستصحاب مبني على أن يكون المراد باليقين هو اليقين بالطهارة قبل الظن بالإصابة - وهو الاحتمال الثاني - لا اليقين بها الحاصل بالنظر والفحص - الزائل بالشك، كما هو مقتضى الاحتمال الأول؛ إذ لو أريد به هذا اليقين لم ينطبق على الاستصحاب؛ بل على قاعدة اليقين لزواله بسرمان الشك إليه، بخلاف اليقين قبل النظر والفحص، فإنه بعد الصلاة باقياً أيضاً كسائر موارد الاستصحاب.

والمصنف استظهر من قوله: «فلم أر شيئاً» هذا الاحتمال، ولعله لأجل عدم استلزام عدم الوجدان لعدم الوجود دائماً أو غالباً حتى يكون الاستلزام العادي أو الغالبى قرينة على إرادة اليقين الحاصل بسبب الفحص، وعدم الظفر بالنجاسة.

قبل ظن الإصابة كما هو الظاهر<sup>(١)</sup>، فإنه لو كان المراد منه اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده<sup>(٢)</sup> الزائل<sup>(٣)</sup> بالرؤية بعد الصلاة، كان<sup>(٤)</sup> مفاده قاعدة اليقين كما لا يخفى.

ثم إنه أشكل على الرواية<sup>(٥)</sup>: بأن الإعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة ليست

نعم؛ قد يحصل اليقين بالفحص؛ لكن إرادته منوطة بالقرينة. وعليه: فقوله «عليه السلام»: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» ينطبق على الاستصحاب، فالاستدلال به من هذه الجهة تام.

(١) لعدم دلالة «فلم أر شيئاً» على حصول اليقين بعدم الإصابة حتى يكون مقصوده «عليه السلام» من قوله: «لأنك كنت على يقين» هذا اليقين الحاصل بالنظر كي ينطبق على قاعدة اليقين؛ بل المراد هو: اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة.  
(٢) أي: بعد ظن الإصابة، وضمير «منه» راجع على «اليقين» و«الفحص» عطف على «بالنظر».

(٣) صفة لـ «اليقين» يعني: اليقين الزائل بالرؤية بعد الصلاة.

(٤) جواب «لو كان».

(٥) إن الإمام «عليه السلام»: علل عدم وجوب الإعادة بأنها نقض لليقين بالشك، فأشكل الأمر بأنه ليس من نقض اليقين بالشك؛ بل هو نقض اليقين باليقين؛ لأن الإعادة مستندة إلى وجدان النجاسة بعد الصلاة.

وحاصل الجواب: أن إحراز الطهارة - ولو بالاستصحاب - كافٍ في صحة الصلاة، فلو جرى الاستصحاب كان كافياً في الحكم بصحة الصلاة، فلو أمر بالإعادة كان معناها عدم جريان الاستصحاب، فتكون الإعادة نقضاً لليقين بالشك وهو منهي عنه بقوله: «لا تنقض اليقين بالشك»، فيجري الاستصحاب، ولازم ذلك: صحة الصلاة وعدم وجوب الإعادة.

وقد يقال في توضيح الإشكال المذكور: إن الإعادة ليست نقضاً لليقين بالشك حتى تحرم بالنهي عنه في قوله «عليه السلام»: «لا تنقض اليقين بالشك»؛ بل هي نقض اليقين باليقين؛ إذ المفروض: حصول العلم بالنجاسة ووقوع الصلاة فيها، فتكون الإعادة نقضاً لليقين بالطهارة باليقين بالنجاسة، فلا ينطبق - قوله «عليه السلام»: - «لا تنقض اليقين بالشك» - على المقام؛ بل المقام مما ينطبق عليه قوله «عليه السلام»: «وانقضه بيقين آخر»، فلا يرتبط المعلل - وهو عدم وجوب الإعادة - بالعلة - وهي حرمة نقض اليقين بالشك -

مع وضوح كون العلة بمنزلة الكبرى للحكم المعلن؛ بحيث يصح تأليف قياس من العلة والمعلن، كما في تعليل حرمة الخمر بكونه مسكراً، لصحة أن يقال: «الخمر مسكر وكل مسكر حرام فالخمر حرام»، ولا يصح تأليف قياس هنا فلا يقال: «الإعادة نقض اليقين بالشك وكل نقض اليقين بالشك حرام فالإعادة حرام»؛ لعدم صدق الصغرى، وذلك لما عرفت من: عدم كون الإعادة نقضاً لليقين بالشك، بل باليقين، وعليه: فلا يصلح «لا تنقض» لتعليل عدم وجوب الإعادة به.

نعم؛ يصح أن يكون قوله «عليه السلام»: «لأنك كنت على يقين» علة لجواز الدخول في الصلاة؛ لأن زرارة كان حال افتتاحها شاكاً في الطهارة بعد العلم بها سابقاً، فعدم جواز الدخول في الصلاة نقض لليقين بالطهارة بالشك فيها، فتعليل جواز الدخول في الصلاة بقوله: «لا تنقض اليقين بالشك» في محله كما لا يخفى.

**فالنتيجة هي:** سقوط الاستدلال بالرواية على حجية الاستصحاب. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح الإشكال بعبارة أخرى.

وأما الجواب عن هذا الإشكال: فتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين الطهارة الحديثة والطهارة الخبثية مع اشتراكهما في الشرطية للصلاة.

وحاصل الفرق: أن الطهارة الحديثة تكون شرطاً واقعياً للصلاة بخلاف الطهارة الخبثية فإنها شرط علمي لها بمعنى كفاية إحراز الطهارة - ولو بأصل معتبر - في صحة الصلاة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المكلف المريد للصلاة إما ملتفت إلى الطهارة الخبثية، وإما غافل عنها، وعلى كلا التقديرين: يحكم بصحة صلاته. وأما الصحة على التقدير الأول: فلأجل كون الشرط حينئذ هو إحراز الطهارة لا وجودها الواقعي، والمفروض هو: إحرازها ولو بأصل عملي كالاستصحاب أو أصالة الطهارة.

وعلى الثاني: فلأجل عدم اعتبارها في حقه حال عدم العلم والالتفات. وعلى هذا: فيصح التعليل المزبور، ضرورة: أنه بعد البناء على كون الشرط للملتفت هو إحراز الطهارة - لا نفسها - يحسن تعليل وجوب الإعادة بكون الإعادة نقضاً لليقين بالشك، حيث إنه في حال الصلاة كان شاكاً في بقاء الطهارة بعد ما كان متيقناً بها قبل الدخول في العبادة، ثم ظن إصابة النجاسة.

وحيث إن هذا الظن ملحق بالشك حكماً لعدم الدليل على اعتباره فهو شك في بقاء

نقضاً لليقين بالطهارة بالشك<sup>(١)</sup> فيها؛ بل باليقين بارتفاعها<sup>(٢)</sup>، فكيف يصح أن يعلل عدم الإعادة بأنها نقض اليقين بالشك<sup>(٣)</sup>؟

نعم<sup>(٤)</sup>؛ إنما يصح أن يعلل به<sup>(٥)</sup> جواز الدخول في الصلاة كما لا يخفى، ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الإشكال إلا بأن يقال<sup>(٦)</sup>: إن الشرط في الصلاة.....

الطهارة، ومن المعلوم: أن الاستصحاب أوجب إحراز الطهارة في حال الصلاة، فالإعادة تكون منافية للاستصحاب المحرز للطهارة، وموجبة لجعل هذا الإحراز الاستصحابي كالعدم، ضرورة: أن منشأ الإعادة حينئذ هو كون الصلاة فاقدة للشرط؛ وإلا فلا وجه لها.

وخلو العبادة عن الشرط موقوف على عدم العبرة باليقين السابق على الصلاة، وجواز نقضه بالشك اللاحق؛ إذ مع اعتباره وعدم جواز نقضه بالشك يكون الشرط - أعني إحراز الطهارة - موجوداً، فالصلاة واجدة للشرط، فلا وجه للإعادة. وبالجملة: فتعليل عدم الإعادة بحرمة نقض اليقين بالشك - بناءً على كون الشرط للملتفت - إحراز الطهارة في غاية المتانة. هذا غاية ما يمكن أن يقال في حل هذا الإشكال.

(١) متعلق بـ«نقضاً». وقوله: «باليقين» أي: بل هو نقض اليقين باليقين. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(٢) هذا الضمير وضمير «فيها» راجعان على الطهارة.

(٣) مع أنه نقض اليقين باليقين، وعليه: يسقط الاستدلال بالرواية.

(٤) استدراك على قوله: «فكيف يصح؟». وغرضه: إثبات صحة التعليل بلحاظ جواز الدخول في الصلاة، وقد عرفته بقولنا: «نعم؛ يصح أن يكون قوله «عليه السلام»... الخ».

(٥) أي: بقوله «عليه السلام»: «وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك».

(٦) لا يخفى: أنه قد تفصي عن هذا الإشكال بالالتزام بإجزاء الأمر الظاهري، وسيأتي بيانه عند تعرض المصنف له، إلا إنه لعدم صحته اختار «قدس سره» وجهاً آخر لإثبات التعليل أفاده في حاشية الرسائل وأثبتته في المتن. وقال في آخر كلامه: «إن الإشكال على فرض تسليمه لا يقدر في الاستدلال بالرواية على الاستصحاب».

وتوضيح ما أفاده في حل الإشكال بقوله: «إن الشرط في الصلاة فعلاً» هو: أن الطهارة الخبئية شرط علمي للصلاة، بمعنى: كفاية إحرازها - ولو بأصل معتبر - في صحة الصلاة، وليست شرطاً واقعياً كالطهارة الحديثة التي تدور صحة الصلاة مدارها وجوداً



فعلاً<sup>(١)</sup> حين الالتفات إلى الطهارة هو إحرازها ولو بأصل أو قاعدة، لا نفسها<sup>(٢)</sup>، فتكون<sup>(٣)</sup> قضية استصحاب الطهارة حال الصلاة عدم إعادتها<sup>(٤)</sup> ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعدها<sup>(٥)</sup>.

وعدماً، وعليه: فالمكلف المريد للصلاة إما ملتفت إلى الطهارة الخبئية، وإما غافل عنها، فإن كان غافلاً عنها وصلى فصلاته صحيحة؛ لعدم اعتبار هذه الطهارة في حقه كما صرح به في حاشية الرسائل، وإن كان ملتفتاً إلى الطهارة الخبئية فالشرط حينئذ هو إحراز الطهارة لا وجودها الواقعي، فإن أحرزها الملتفت بعلم أو علمي أو أصل عملي ولو أصالة الطهارة وصلى صحت صلاته وإن انكشف وقوعها في النجس، إذ الشرط للملتفت هو إحراز الطهارة لا نفسها، والمفروض: تحققه بأحد الوجوه المحرزة. وعلى هذا: فيصح التعليل المزبور، ضرورة: أنه بعد البناء على كون الشرط للملتفت هو إحراز الطهارة - لا نفسها - يحسن تعليل عدم وجوب الإعادة بكون الإعادة نقضاً لليقين بالشك، حيث إنه في حال الصلاة كان شاكاً في بقاء الطهارة بعدما كان متيقناً بها قبل الدخول في العبادة، ثم ظن إصابة النجاسة، وحيث إن هذا الظن ملحق بالشك حكماً - لعدم الدليل على اعتباره - فهو شك في بقاء الطهارة، ومن المعلوم: أن الاستصحاب أوجب إحراز الطهارة في حال الصلاة، فالإعادة تكون منافية للاستصحاب المحرز للطهارة، وموجبة لجعل هذا الإحراز الاستصحابي كالعدم، ضرورة: أن منشأ الإعادة حينئذ هو كون الصلاة فاقدة للشرط، وإلا فلا وجه لها. وخلو العبادة عن الشرط موقوف على عدم العبرة باليقين السابق على الصلاة، وجواز نقضه بالشك اللاحق؛ إذ مع اعتباره وعدم جواز نقضه بالشك يكون الشرط - أعني: إحراز الطهارة - موجوداً، فالصلاة واجدة للشرط فلا وجه للإعادة. وبالجملة: فتعليل عدم الإعادة بحرمة نقض اليقين بالشك بناءً على كون الشرط للملتفت إحراز الطهارة في غاية المتانة.

ثم إنه «قدس سره» أشكل على هذا الحل بوجهين، وأجاب عنهما وسيأتي بيانهما.

(١) قيد لـ «إن الشرط» وهو في قبال الشرط الاقتضائي المجعول في حق الغافل، يعني: أن الشرط الفعلي للملتفت إلى الطهارة هو إحرازها لا الطهارة الواقعية.

(٢) يعني: لا نفس الطهارة كي تبطل الصلاة بفقدانها، كما تبطل بفقدان الطهارة الحديثة.

(٣) هذا متفرع على كون الشرط في حق الملتفت إحراز الطهارة.

(٤) لفرض إحراز الطهارة باستصحابها أو بقاعتها إن لم يكن يقين سابق بالطهارة.

(٥) قيد لقوله: «انكشف» ومتعلق به، يعني: ولو انكشف بعد الصلاة وقوعها في

كما أن إعادتها بعد الكشف تكشف<sup>(١)</sup> عن جواز النقص وعدم حجية الاستصحاب حالها<sup>(٢)</sup>، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

لا يقال<sup>(٣)</sup>: لا مجال حينئذ لاستصحاب الطهارة، فإنه إذا لم .....

النجاسة، فالأولى أن يقال: ولو انكشف بعدها وقوعها في النجاسة.

(١) ضرورة: كشف الإعادة عن عدم حجية الاستصحاب حال الصلاة؛ إذ مع حجيته وحرمة نقض اليقين بالشك لا وجه للإعادة؛ لكون الصلاة حينئذ واجدة للشرط واقعاً. وبهذا ظهر الفرق بين حل الإشكال بهذا البيان وحله بالإجزاء الآتي بيانه، لفرض أن المحرز للطهارة - على ما أفاده المصنف - واجد للشرط الواقعي المجعول في حق الملتفت وهو إحراز الطهارة، فلا ربط له بإجزاء الأمر الظاهري المبني على كون الشرط هو الطهارة الواقعية، لكن مع البناء على أجزاء الطهارة الظاهرية عنها لإجزاء الأمر الظاهري.

(٢) ظرف لجواز النقص، يعني: جواز نقض اليقين بالشك حال الصلاة. وقوله: «وعدم» عطف تفسيري لـ«جواز النقص».

(٣) هذا هو أول الإشكالين اللذين أشرنا إليهما.

وتوضيح هذا الإشكال يتوقف على مقدمة: وهي مشتملة على أمرين: أحدهما: أن كل جزء من أجزاء الواجب أو شرط من شرائطه موضوع للحكم، فيكون إتيانه واجباً ومخالفته حراماً.

ثانيهما: يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الطهارة حال الصلاة ليست أحدهما، وأما عدم كون الطهارة حكماً شرعياً فواضح إذ الأحكام هي الوجوب والحرمة والكراهة والاستحباب والإباحة، وليست الطهارة واحدة منها.

وأما عدم كونها موضوعاً: فلأن الموضوع هو شرط الواجب، وقد عرفت: أن الشرط فيما نحن فيه هو إحراز الطهارة لا نفسها، فالطهارة ليست حكماً ولا موضوعاً ذا حكم، فلا يجري الاستصحاب فيها لانتفاء ما يعتبر فيه. هذا غاية ما يمكن أن يقال: في توضيح الإشكال الأول.

وقد أجاب عن هذا الإشكال: وقال في توجيه جريان الاستصحاب في الطهارة

بوجهين:

أحدهما: أن الشرط فعلاً وإن كان هو إحراز الطهارة؛ إلا إن نفس الطهارة ليست

تكن<sup>(١)</sup> شرطاً لم تكن موضوعاً لحكم، مع أنه ليس بحكم<sup>(٢)</sup>، ولا محيص<sup>(٣)</sup> في الاستصحاب عن كون المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم فإنه يقال<sup>(٤)</sup>: إن الطهارة وإن لم تكن شرطاً فعلاً<sup>(٥)</sup>؛ إلا إنها غير منغزلة عن الشرطية رأساً، بل هي

منغزلة عن الشرطية تماماً حتى يمتنع جريان الاستصحاب فيها؛ بل هي شرط واقعي اقتضائي أي: فيها مقتضى الشرطية، والداعي إلى الالتزام بكون الطهارة الواقعية شرطاً اقتضائياً هو الجمع بين ما دل على اعتبار الطهارة لظهوره في اعتبار الطهارة الواقعية خاصة، وبين ما دل - كهذه الصحيحة - على صحة الصلاة مع فقدانها واقعاً فيما إذا جرى فيها الاستصحاب، فإن مقتضى الجمع بين هاتين الطائفتين هو حمل الطائفة الأولى على الشرطية الاقتضائية، والثانية على الشرطية الفعلية. فالنتيجة هي: أن الطهارة شرط فتكون موضوعاً ذا حكم، فيجري فيها الاستصحاب.

وثانيهما: أنه لا يعتبر في جريان الاستصحاب أزيد من كونه دخیلاً في الشرط؛ وإن لم يكن المستصحب بنفسه شرطاً كاستصحاب طهارة الماء الذي يتوضأ به، وإباحة الساتر الذي يُصلّى فيه، فإن شرط الصلاة هو الوضوء والساتر، وأما طهارة الماء وإباحة الساتر فهما قيدان لشرط الصلاة.

وعليه: فإذا فرض كون الشرط في المقام إحراز الطهارة تصير الطهارة قيداً للإحراز الذي هو الشرط، وهذا المقدار يكفي في جريان الاستصحاب في الطهارة.

توضيح بعض العبارات: قوله: «حينئذ» أي: حين كون الشرط إحراز الطهارة لا نفسها. (١) أي: إذا لم تكن الطهارة شرطاً لم تكن موضوعاً لحكم، كما أنها ليست بحكم مع أنه يعتبر في المستصحب أن يكون حكماً أو موضوعاً ذا حكم، فلا يجري الاستصحاب لانتفاء ما يعتبر فيه.

(٢) يعني: أن الطهارة ليست حكماً شرعياً أيضاً حتى يصح جريان الاستصحاب فيها بلحاظ نفسها، فلا وجه لاستصحابها كما عرفت.

(٣) أي: والحال أن اللازم في التعبد الاستصحابي كون المستصحب حكماً أو موضوعاً له، لأن ما يكون في حیطة تصرف الشارع بما هو شارع حكمه ببقاء الحكم الشرعي السابق أو بقاء موضوعه بلحاظ حكمه، فدلّل الاستصحاب قاصر عن إثبات ما ليس حكماً أو موضوعاً له؛ لخروجه عن دائرة التعبد.

(٤) هذا جواب عن الإشكال، وقد تقدم توضيح ذلك.

(٥) هذا إشارة إلى الجواب الأول، كما أن قوله: «مع كفاية...» الخ إشارة إلى

الجواب الثاني.

شرط واقعي اقتضائي<sup>(١)</sup>، كما هو<sup>(٢)</sup> قضية التوفيق بين الإطلاقات<sup>(٣)</sup> ومثل هذا الخطاب، هذا مع كفاية كونها<sup>(٤)</sup> من قيود الشرط، حيث إنه كان إحرازها بخصوصها لا غيرها شرطاً.

لا يقال<sup>(٥)</sup>: سلمنا ذلك؛ ولكن قضيته أن يكون علة عدم الإعادة.....

(١) أي: فيها مقتضى الشرطية حتى في حال الاستصحاب الخطائي، وليست كالأشياء الأجنبية التي لا ترتبط بالصلاة إطلاقاً.

(٢) أي: ما ذكرنا من أنه شرط اقتضائي؛ وإن لم يكن شرطاً فعلاً.

(٣) نحو قوله: «لا صلاة إلا بطهور». ومثل هذا الخطاب الوارد في هذه الرواية: بأنه لا يعيد.

(٤) هذا الضمير وضمير «إحرازها، بخصوصها» ترجع إلى الطهارة.

والنتيجة: أن المصنف صحح بهذين الجوابين جريان الاستصحاب في نفس الطهارة لأجل إحرازها، وبه يتجه انطباق التعليل بـ«لأنك كنت على يقين من طهارتك» على المورد.

فالمتحصل: أن الطهارة من قيود الشرط، وكل قيد للشرط يجري فيه الاستصحاب، أما أنها من قيود الشرط: فلأن شرط الصلاة إحراز الطهارة، فالطهارة صارت من قيود الشرط، وأما أن كل قيد للشرط يجري فيه الاستصحاب. فلأن الاستصحاب يجري في الحكم وفي كل ما له في الحكم.

ومن المعلوم: أن قيود الشرط مما له دخل في الحكم، ولذا يجري استصحاب طهارة الماء المتوضأ به، مع أن الطهارة قيد لشرط الصلاة وهو الوضوء، فالطهارة هنا كذلك «حيث إنه كان إحرازها» أي: الطهارة «بخصوصها لا غيرها شرطاً» للصلاة.

(٥) هذا ثاني الإشكالين على شرطية إحراز الطهارة وحاصله: أنه لو سلمنا كون شرط الصلاة للملتفت هو إحراز الطهارة - لأنه مقتضى التوفيق بين الأخبار - لا نفس الطهارة، لكان اللازم أن يعلل عدم وجوب الإعادة بالإحراز بأن يقال: «لا تجب الإعادة لأنك أحرزت الطهارة حال الصلاة»؛ لا أن يقال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» الظاهر في أن زرارة كان على طهارة واقعية أحرزها تعبداً بالاستصحاب؛ إذ على هذا يكون الشرط الطهارة الواقعية المحرزة بالاستصحاب لإحرازها كما هو واضح.

وبعبارة أخرى: كان من المناسب أن يعلل الإمام «عليه السلام» عدم الإعادة بأنه واجد للشرط الذي هو إحراز الطهارة لا أن يعلل بوجود الطهارة كما هو مقتضى قوله

«عليه السلام»: «لأنك كنت على يقين...» الخ، حيث يكون ظاهراً في أن وجه الصحة نفس الطهارة لا إحرازها.

وبالجملة: فالتعليل بالصغرى أعني: «لأنك كنت على يقين من طهارتك»، والكبرى وهي: «فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك» ينتج كون الشرط نفس الطهارة لا إحرازها، ضرورة: أن اليقين في الاستصحاب طريق محض، فالمدار على الواقع الذي تعلق به اليقين، والمفروض: انكشاف خلافه، ولا يبقى مجال لإحراز الشرط بالاستصحاب.

وعلى مبنى شرطية إحراز الطهارة يكون اليقين بالطهارة موضوعاً للحكم؛ كموضوعية اليقين بحياة الولد لوجوب التصديق؛ إذا نذر والده أن يتصدق كل يوم بدرهم ما دام متيقناً بها، وانتفاء الوجوب بمجرد الشك فيها، بخلاف تعليق النذر على نفس الحياة؛ لإمكان إحرازها حينئذٍ بالاستصحاب.

فالمتحصل: أن التعليل بثبوت نفس الطهارة كما هو ظاهر القضية يكشف عن عدم صحة جعل الشرط إحراز الطهارة، فلا بد أن يكون الشرط الطهارة الواقعية؛ لكن يعود الإشكال وهو: أنه مع فرض فقدان الطهارة من الخبث كيف حكم الإمام «عليه السلام» بعدم وجوب الإعادة بقوله: «لا تعيد»؟

وقد أجاب عن هذا الإشكال: بقوله: «فإنه يقال: نعم»، ومحصله: - على ما في «منتهى الدراية، ج ٧، ص ١٥٥» - أن ما ذكره المستشكل من كون المناسب لشرطية إحراز الطهارة تعليل عدم وجوب الإعادة بالإحراز لا بنفس الطهارة المستصحبة، وإن كان صحيحاً؟ لكنه مبني على كون التعليل بلحاظ حال الانكشاف، لا بلحاظ حال الصلاة. توضيحه: أن في التعليل احتمالين:

أحدهما: أن يكون الإمام «عليه السلام» في مقام تعليل عدم وجوب الإعادة بعد الفراغ من الصلاة، والمناسب لهذا الفرض هو: التعليل بإحراز الطهارة، يعني: «لأنك كنت مع إحراز الطهارة بالاستصحاب»، ولا سبيل حينئذٍ للتعليل بوجود الطهارة المستصحبة؛ إذ المفروض: أن زرارة علم بعد الصلاة بانتفاء الطهارة ووقوع الصلاة في الثوب المتنجس، فلا يصح أن يقال بعد انكشاف الخلاف: «إنك كنت على طهارة مستصحبة»، وعلى هذا يتجه الإشكال المذكور في المتن بقوله: «لا يقال».

ثانيهما: أن يكون الإمام «عليه السلام» في مقام تصحيح الصلاة بلحاظ الحال التي

حينئذ<sup>(١)</sup> بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة، هو إحراز الطهارة حالها<sup>(٢)</sup> باستصحابها؛ لا الطهارة المحرزة بالاستصحاب<sup>(٣)</sup>، مع أن<sup>(٤)</sup> قضية التعليل أن تكون

افتتح زرارة صلاته عليها، فيقول «عليه السلام»: «إنك كنت حين افتتاح الصلاة على يقين من طهارتك، ثم شككت فيها، ولا ينبغي نقض اليقين بالشك»، فهو «عليه السلام» علل جواز افتتاح الصلاة مع الجهل بطهارة الثوب بأنه كان على طهارة أحرزها بالاستصحاب.

ويشهد لكون التعليل بهذا اللحاظ: أنه لو كان بلحاظ حال الفراغ من الصلاة لم تكن الإعادة نقضاً لليقين بالشك؛ بل باليقين بوقوع الصلاة في النجس. لكن يعبده أجنبية العلة عن المعلل؛ إذ السؤال إنما هو عن علة عدم وجوب الإعادة لا عن علة جواز الشروع في الصلاة.

إلا أن يقال: إن تعليل جواز الدخول في الصلاة «بأنك كنت على يقين من طهارتك» يراد به: إحراز الطهارة بالاستصحاب تعبيراً عن الإحراز بملزومه وهو الاستصحاب تنبيهاً على اعتباره، والاختصار على عدم نقض اليقين بالشك في مقام تعليل عدم وجوب الإعادة دليل على كونه لازماً - وهو الإحراز - علة لعدم وجوب الإعادة. والإشكال على استصحاب الطهارة مع عدم كونها شرطاً فعلاً مندفع بكفاية كونها شرطاً اقتضائياً كما أفاده؛ وإن كان لا يخلو من التأمل.

وبالجملة: فهذا التقريب يستقيم تعليل عدم وجوب الإعادة بعدم نقض اليقين بالشك؛ إذ الاستفادة منه - وهو الإحراز - كما يكون علة لجواز الشروع في الصلاة، كذلك يكون علة لعدم وجوب إعادتها؛ إذ المفروض: أن الإحراز الثابت بالاستصحاب شرط للصلاة بالنسبة إلى الجاهل حدوثاً وبقاءً، فلا وجه للإعادة ولو مع انكشاف وقوعها في الثوب المتنجس، وليست الطهارة شرطاً في حق الجاهل؛ وإلا كان اللازم إعادة الصلاة في صورة انكشاف وقوعها في النجس كما لا يخفى.

توضيح بعض العبارات.

(١) أي: حين كون مقتضى التوفيق بين الأخبار شرطية الإحراز لا الطهارة المحرزة.

(٢) أي: حال الصلاة، وقوله: «حالها، باستصحابها» ظرفان لقوله: «إحراز الطهارة»،

وقوله: «الطهارة المحرزة» عطف على «إحراز».

(٣) التي هي مفاد قوله «عليه السلام»: «لأنك كنت على يقين من طهارتك».

(٤) أي: والحال أن مقتضى التعليل وجود الطهارة الواقعية التي أحرزت

العلة له<sup>(١)</sup> هي نفسها لا إحرازها<sup>(٢)</sup>، ضرورة<sup>(٣)</sup>: أن نتيجة قوله: «لأنك كنت على يقين...» إلى آخره أنه على الطهارة لا أنه مستصحبها<sup>(٤)</sup>، كما لا يخفى.

فإنه يقال<sup>(٥)</sup>: نعم<sup>(٦)</sup>؛ ولكن التعليل إنما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال، لنكته<sup>(٧)</sup> التنبيه على حجية الاستصحاب، وأنه<sup>(٨)</sup> كان هناك استصحاب، مع<sup>(٩)</sup>

بالاستصحاب؛ إذ اليقين في الاستصحاب طريق محض إلى المتيقن.

(١) أي: لعدم وجوب الإعادة.

(٢) هذا الضمير وضمير «نفسها» راجعان على الطهارة.

(٣) تعليل لقوله: «مع أن قضية التعليل...» الخ وحاصله: أنه بعدما تقدم من كون اليقين في الاستصحاب آلياً لا استقلالياً يكون التعليل مشيراً إلى قياس مؤلف من صغرى وجدانية وهي «إنك ممن تيقن الطهارة وشك فيها»، وكبرى تعبدية وهي: «كل من تيقن الطهارة وشك فيها فهو متطهر»، وينتج «أنك متطهر»، فالعلة في الحقيقة هي وجود الطهارة الواقعية لا استصحابها.

(٤) يعني: فرق بين أن يقول «عليه السلام»: «كانت الطهارة حال الصلاة تعبداً بالاستصحاب» كما هو ظاهر الرواية، وبين أن يقول: «كان استصحاب الطهارة في حال الصلاة» الظاهر في كون الشرط إحراز الطهارة لا وجودها.

(٥) هذا جواب عن الإشكال الثاني، وقد تقدم توضيحه، فلا حاجة إلى التكرار.

(٦) يعني: سلمنا أن مقتضى التعليل كون الشرط الطهارة الواقعية لا إحرازها، ولكن إنما يتم إن كان التعليل بملاحظة حال الفراغ من الصلاة، مع أنه ليس كذلك، وإنما هو بالنظر إلى حال افتتاح الصلاة، وأن زرارة في تلك الحالة واجد للطهارة الخبئية الواقعية ببركة الاستصحاب.

(٧) تعليل لقوله: «إنما هو بلحاظ»، وقد عرفته بقولنا: «إلا أن يقال: إن تعليل جواز الدخول في الصلاة...» الخ.

(٨) عطف على «حجية»، وقوله: «هناك» أي: قبل انكشاف الحال.

(٩) غرضه: أن لحاظ حال الجهل بالطهارة في التعليل يكون لوجهين:

أحدهما: التنبيه على اعتبار الاستصحاب، والآخر أن المجدي في عدم وجوب الإعادة بعد انكشاف الحال هو استصحاب الطهارة وإلا فلا وجه لعدم وجوب الإعادة بعد الانكشاف؛ إذ لا محرز للطهارة حينئذٍ سواه، والمفروض: انكشاف خلافه، فتجب الإعادة؛ لعدم كونها من نقض اليقين بالشك؛ بل باليقين، فكون الإعادة نقضاً لليقين بالشك لا يتصور إلا بالنسبة إلى ما قبل الانكشاف. وقوله: «ذلك» أي: التعليل.

وضوح استلزام ذلك لأن يكون المجدي بعد الانكشاف هو ذاك الاستصحاب لا الطهارة<sup>(١)</sup>، والـ<sup>(٢)</sup> لما كانت الإعادة نقضاً<sup>(٣)</sup> كما عرفت في الإشكال<sup>(٤)</sup>.  
ثم إنه لا يكاد يصح التعليل لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء<sup>(٥)</sup> كما قيل،  
ضرورة<sup>(٦)</sup>: أن العلة.....

(١) إذ الاستناد إلى الطهارة الواقعية لا ينفي وجوب الإعادة؛ بل يقتضي وجوبها، فالمجدي لنفي وجوب الإعادة هو إحراز الطهارة الثابت بذاك الاستصحاب لا نفس الطهارة.

(٢) أي: وإن لم يكن التعليل بلحاظ حال قبل الانكشاف - بل بلحاظ ما بعده - لما كانت الإعادة نقضاً لليقين بالشك؛ بل باليقين، لوضوح: أن التعليل بنفس الطهارة لا يقتضي عدم وجوب الإعادة بعد انكشاف الخلاف؛ بل مقتضاه وجوب الإعادة لانكشاف خلو الصلاة عن الشرط، أعني الطهارة الخبئية، فلا بد أن يكون التعليل بلحاظ ما قبل الانكشاف.

(٣) يعني: نقضاً لليقين بالشك بل نقضاً له باليقين.

(٤) بقوله: «ثم إنه أشكل على الرواية: بأن الإعادة...» الخ. هذا تمام تحقيق المصنف فيما اختاره في تطبيق التعليل على قوله: «تغسله ولا تعيد».

(٥) هذا أحد الوجوه التي وجه بها التعليل المذكور في الرواية، والمصنف لم يذكر من تلك الوجوه إلا وجهين: أحدهما: ما تقدم من كون التعليل مبنياً على شرطية الإحراز. ثانيهما: ما تعرض له هنا، وقد عزا هذا الوجه إلى شريف العلماء «قدس سره»، وذكر الشيخ بقوله: «وربما يتخيل حسن التعليل لعدم الإعادة بملاحظة اقتضاء امتثال الأمر الظاهري للإجزاء، فتكون الصحيحة من حيث تعليلها دليلاً على تلك القاعدة وكاشفة عنها».

وحاصله: ابتناء التعليل على اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، حيث إنه على هذا المبنى تكون الطهارة الظاهرية الثابتة بالاستصحاب بمنزلة الطهارة الواقعية في ترتب صحة العمل عليها واقعاً؛ وإن انكشف خلافها وخطأ الاستصحاب.

(٦) تعليل لقوله: «لا يكاد».

وتوضيح إشكال المصنف على هذا الوجه هو: أن تعليل عدم وجوب الإعادة باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء خلاف ظاهر الصحيحة لظهورها؛ بل صراحتها في كون علة حرمة نقض اليقين بالشك، حيث إن الإعادة تكون نقضاً له به؛ لا قاعدة اقتضاء



عليه<sup>(١)</sup> إنما هو اقتضاء ذاك الخطاب الظاهري حال الصلاة للإجزاء وعدم إعادتها؛ لا لزوم<sup>(٢)</sup> النقض من الإعادة كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: إن التعليل به<sup>(٣)</sup> إنما هو بملاحظة ضمنية اقتضاء الأمر الظاهري

الأمر الظاهري للإجزاء، فلو كان المناط في التعليل إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي، ومبنى المكلف على الإعادة لم يوجب ذلك أن يقال له: «إن الإعادة نقض لليقين بالشك»؛ لأنه من نقض اليقين باليقين.

وعليه: فمسألة الإجزاء أجنبية عن المقام.

(١) أي: بناءً على اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء؛ يكون ذلك مقتضياً للإجزاء وعدم الإعادة.

(٢) عطف على «اقتضاء» يعني: أن تعليل الإعادة بكونها نقضاً لليقين بالشك أجنبي عن مسألة الإجزاء؛ إذ المقتضي بالفرض هو الأمر الظاهري.

(٣) أي: بقوله «عليه السلام»: «لأنك كنت على يقين...».

وغرضه: توجيه كلام القائل بأن التعليل بلحاظ الإجزاء بنحو لا يرد عليه الإشكال المتقدم وغيره.

وتوضيحه: أن تعليل عدم الإعادة بعدم جواز نقض اليقين بالشك إن كان بلحاظ ما قبل الانكشاف وقلنا باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، فلا محيص عن الالتزام بعدم وجوب الإعادة، ضرورة: أن وجوبها ولو بعد الانكشاف يكشف عن بقاء الأمر الواقعي بالمشروط بالطهارة، وعدم سقوطه، وهو خلاف البناء على قاعدة الإجزاء في الأوامر الظاهرية.

والعدول عن التعليل بقاعدة الإجزاء إلى عدم جواز نقض اليقين بالشك للتنبيه على ما يكون علة للأمر الظاهري في المقام من أنه الاستصحاب؛ لتولد أمر ظاهري بالصلاة من استصحاب طهارة الثوب، ولما كان التعبد بالاستصحابي علة لإنشاء هذا الأمر صح التعليل بمنشأ الأمر الظاهري أعني: الاستصحاب: وإلا فالعلة حقيقة لعدم وجوب الإعادة هي قاعدة الإجزاء في الأوامر الظاهرية، وهي مطوية، فهناك قياس كبراه تلك القاعدة بأن يقال: «الاستصحاب أمر ظاهري، وكل أمر ظاهري يقتضي الإجزاء، فينتج: أن الاستصحاب يقتضي الإجزاء».

وعليه: فتعليل عدم وجوب إعادة الصلاة بعد الانكشاف بالاستصحاب يكون تعليلاً بما هو سبب العلة ومولد لها كما لا يخفى.

للإجزاء<sup>(١)</sup>، بتقريب: أن<sup>(٢)</sup> الإعادة لو قيل بوجوبها كانت موجبة لنقض اليقين بالشك في الطهارة قبل الانكشاف<sup>(٣)</sup> وعدم<sup>(٤)</sup> حرمة شرعاً، والآ<sup>(٥)</sup> للزم عدم اقتضاء ذلك الأمر<sup>(٦)</sup> له مع اقتضائه شرعاً<sup>(٧)</sup> أو عقلاً<sup>(٨)</sup>، فتأمل<sup>(٩)</sup>.

(١) بأن تكون العلة لعدم وجوب الإعادة مجموع الصغرى - وهي حرمة نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها - والكبرى وهي اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء.

(٢) يعني: أن القول بوجوب الإعادة يستلزم أن يكون إما لأجل انتفاء الصغرى وهي جواز نقض اليقين بالشك بالنسبة إلى ما قبل الانكشاف، وإما لأجل انتفاء الكبرى وهي اقتضاء الأمر الظاهري الناشئ عن الاستصحاب للإجزاء، والمفروض: اقتضاؤه له.

(٣) إذ بعد الانكشاف يكون من نقض اليقين باليقين، ولذا وجب غسل الثوب.

(٤) عطف على «نقض» أي: موجبة لعدم النقص شرعاً.

(٥) يعني: وإن لم تكن الإعادة لنقض اليقين بالشك؛ بل كان نقض اليقين بالشك حراماً، ومع ذلك كانت الإعادة واجبة للزوم أن تكون الإعادة لأجل عدم اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، وهو خلاف الفرض من اقتضائه له.

وبالجملة: ففرضه أن وجوب الإعادة إما مستند إلى جواز نقض اليقين بالشك، وإما إلى عدم اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء.

(٦) أي: الظاهري للإجزاء، وضمير «له» راجع على الإجزاء.

(٧) كما إذا فرض احتمال المأتي به على مقدار من المصلحة الداعية إلى التشريع، مع كون الفئات بمقدار الإلزام ويمكن التدارك، فإن الإجزاء حينئذ لا بد وأن يكون بحكم الشارع؛ فيكون الإجزاء شرعياً.

(٨) كما إذا فرض احتمال المأتي به على تمام مصلحة الأمور به، أو معظمها؛ ولكن لم يكن الفئات بمقدار الإلزام، أو كان بذلك المقدار ولكن لم يمكن استيفاؤه، فإن الإجزاء حينئذ يكون عقلياً، لسقوط الأمر بارتفاع ملاك الداعي إلى تشريعه.

وبالجملة: فاقضاء الأمر الظاهري للإجزاء إما شرعي وإما عقلي.

(٩) وجه التأمل: ما أفاده في الهامش. وما في بعض الشروح من «أن المصنف ضرب على هذه الحاشية مؤخراً»، كأنه نشأ من خلط هذه بحاشية أخرى على قوله: «ثم أشكل»، حيث ضرب عليها في النسخة المصححة بقلمه بعد طبعتها الأولى.

ويمكن بيان وجه آخر للتأمل، وهو: أن مقتضى تعليل عدم الإعادة باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء بطلان صلاة من علم بالطهارة الخبثية وصلى عالماً بها، ثم انكشف

ولعل ذلك<sup>(١)</sup> مراد من قال بدلالة الرواية على أجزاء الأمر الظاهري. هذا<sup>(٢)</sup> غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل.  
مع<sup>(٣)</sup> أنه لا يكاد يوجب الإشكال فيه - والعجز عن التفصي عنه - إشكالاً في

بعد الصلاة خلافه، وأن صلاته وقعت في النجس؛ إذ ليس هنا أمر ظاهري يقتضي الإجزاء، بخلاف ما إذا كان الشرط الفعلي إحراز الطهارة، لصحة صلاة من علم بعدم النجاسة وصلى ثم انكشف الخلاف، لأنه أحرز الطهارة.

وقيل في وجه التأمل: إن اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء ليس بذلك الوضوح كي يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقص من الإعادة كما لا يخفى.

(١) أي: ولعل ما ذكرناه بقولنا: «اللهم إلا أن يقال...» الخ. هو مراد القائل «بدلالة الرواية...» الخ. وإلا فليس في موضع آخر منها دلالة على ذلك كما لا يخفى.

(٢) أي: ما تقدم من كون المعبر في حق الملتفت إحراز الطهارة من الخبث، ومن إجزاء الأمر الظاهري عن الواقعي بناءً على توجيه المصنف له. «غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل».

(٣) هذا هو الوجه الثاني الذي أفاد المصنف «قدس سره» في دفع إشكال عدم مناسبة التعليل للحكم المعلل. وحاصله: أنه لو سلم العجز عن تصحيح مطابقة التعليل مع السؤال في الرواية الشريفة، فلا يكاد يوجب ذلك قدحاً في دلالتها على الاستصحاب، فإن إشكال عدم مطابقة التعليل مع السؤال هو إشكال لازم على كل حال، سواء كان مفاد الرواية هو قاعدة الاستصحاب بأن كان المراد من اليقين فيه اليقين بطهارة الثوب من قبل ظن الإصابة كما تقدم، أو قاعدة اليقين بأن كان المراد من اليقين فيه اليقين بالطهارة الحاصل بالنظر في الثوب - «ولم ير شيئاً» - الزائل برؤية النجاسة بعد الصلاة، وليس هذا الإشكال مختصاً بما إذا كان مفاد الرواية قاعدة الاستصحاب وحجيتها كي يكون ذلك قدحاً في دلالتها عليها.

فاللزام هو حمل الرواية على ظاهرها الذي هو الاستصحاب.

هذا تمام الكلام في الاستدلال بالصحيحة الثانية على حجية الاستصحاب.

خاتمة فيما يستفاد من هذه الصحيحة الثانية: علم أنه يستفاد منها اعتبار قواعد: منها: قاعدة اليقين إن كان المراد من اليقين بالطهارة في قوله «عليه السلام»: «لأنك كنت على يقين» هو اليقين الحاصل بها بالفحص بعد ظن الإصابة؛ إلا إن هذا الاستظهار وهذا المعنى يكون خلاف الظاهر منها، بل الظاهر منها هو اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة.

دلالة الرواية على الاستصحاب، فإنه لازم على كل حال، كان مفاده قاعدته أو قاعدة اليقين مع بدهة عدم خروجه منهما، فتأمل جيداً.

ومنها: لزوم الموافقة القطعية في العلم الإجمالي من حكمه «عليه السلام» بغسل تمام الناحية التي علم بوصول النجاسة إليها.

ومنها: عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية من قوله «عليه السلام»: «لا ولكنك إنما تريد أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك».

ومنها: أن الطهارة الواقعية ليست شرطاً للصلاة ولا النجاسة الواقعية مانعة عنها؛ بل للعلم بالطهارة والنجاسة دخل في الصحة والفساد، كما يستفاد ذلك من قوله «عليه السلام»: «وغسلته ثم بنيت على الصلاة».

ومنها: أن الشك الطارئ يعني: الاستصحاب، ويستدل بها عليه بفقرتين منها، وقد عرفت الاستدلال بهما على حجية الاستصحاب. فلا حاجة إلى الإعادة والتكرار.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

#### يتلخص البحث في أمور:

١ - أن هذه الصحيحة تشتمل على ست فقرات، كل فقرة منها مسألة مستقلة. إلا إن الاستدلال على حجية الاستصحاب إنما هو بالفقرة الثالثة والسادسة فقط؛ إذ قد علل الإمام «عليه السلام» عدم وجوب إعادة الصلاة فيهما باندراج اليقين والشك تحت القضية الكلية الارتكازية، وهو مما يكشف عن إرضائه لها ورضائه بها، ولازم ذلك حجية الاستصحاب.

٢ - الإشكال على الرواية: بأن الإمام «عليه السلام» علل عدم وجوب الإعادة بأنها نقض اليقين بالشك، فأشكل الأمر بأنه ليس من نقض اليقين بالشك؛ بل هو نقض اليقين باليقين؛ لأن الإعادة مستندة إلى وجدان النجاسة بعد الصلاة.

والجواب عن هذا الإشكال: أن إحراز الطهارة - ولو بالاستصحاب - كافٍ في صحة الصلاة، فالاستصحاب كافٍ في الحكم بصحة الصلاة؛ إذ تكون الإعادة نقضاً لليقين بالشك، وهو منهي عنه بقوله: «لا تنقض اليقين بالشك»، فيجري الاستصحاب، ولازم ذلك صحة الصلاة وعدم وجوب الإعادة.

٣ - «لا يقال: لا مجال حينئذ...» الخ. توضيح هذا الإشكال يتوقف على مقدمة وهي: أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الطهارة حال الصلاة ليست حكماً شرعياً ولا موضوعاً ذا حكم، وأما عدم كونها حكماً: فواضح؛ إذ ليست الطهارة واحدة من الأحكام الخمسة وهي الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة والإباحة. وأما عدم كونها موضوعاً: فلأن الموضوع هو شرط الواجب، وأن الشرط فيما نحن فيه هو إحراز الطهارة لا نفسها، فلا يجري الاستصحاب فيها لانتفاء ما يعتبر في جريانه.

٤ - وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بوجهين:

أحدهما: أن الشرط وإن كان هو إحراز الطهارة؛ إلا إن نفس الطهارة ليست منزلة عن الشرطية رأساً بل هي شرط واقعي اقتضائي، فتكون موضوعاً ذا حكم فيجري فيها الاستصحاب.

ثانيهما: أنه لا يعتبر في جريان الاستصحاب أزيد من كونه دخيلاً في الشرط، وعليه: فإذا فرض كون الشرط في المقام إحراز الطهارة تصير الطهارة قيداً للإحراز الذي هو الشرط، وهذا المقدار يكفي في جريان الاستصحاب في الطهارة.

٥ - «لا يقال: سلمنا ذلك»، هذا هو الإشكال الثاني على شرطية إحراز الطهارة وحاصله: أنه سلمنا أن الشرط في الصلاة هو إحراز الطهارة لا نفسها؛ ولكن مقتضى ذلك هو: تعليل عدم وجوب الإعادة بالإحراز بأن يقال: لا تجب الإعادة «لأنك أحرزت الطهارة حال الصلاة»؛ لا أن يقال: «لأنك كنت على يقين من طهارتك» الظاهر في الطهارة الواقعية، حيث يكون وجه صحة الصلاة نفس الطهارة لا إحرازها.

٦ - وحاصل الجواب عن هذا الإشكال: أن ما ذكره المستشكل من كون المناسب لشرطية إحراز الطهارة تعليل عدم وجوب الإعادة بالإحراز لا بنفس الطهارة؛ وإن كان صحيحاً، لكنه مبني على كون التعليل بلحاظ حال الانكشاف لا بلحاظ حال الصلاة، والتعليل في المقام إنما هو بلحاظ حال افتتاح الصلاة، فيكون في محله؛ لأن الإمام «عليه السلام» يكون في مقام تصحيح الصلاة بلحاظ حال الافتتاح فيقول: «إنك كنت حين افتتاح الصلاة على يقين من طهارتك ثم شككت فيها، ولا ينبغي نقض اليقين بالشك»، فيصح التعليل ولازمه جريان الاستصحاب.

وتوهم: أن التعليل لعدم الإعادة إنما هو بملاحظة اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء مدفوع؛ بأن تعليل عدم وجوب الإعادة باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء خلاف ظاهر

ومنها<sup>(١)</sup>: صحيحة ثلاثة لزرارة: «وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع، وقد أحرز

الصحيحة؛ لظهورها في كون علته حرمة نقض اليقين بالشك، لا قاعدة اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء، فمسألة الإجزاء أجنبية عن المقام.

٧ - رأي المصنف «قدس سره»:

هو تامة دلالة الرواية على حجية الاستصحاب.

(١) أي: ومن الأخبار المستدل بها على اعتبار الاستصحاب: صحيحة ثلاثة لزرارة، ولا إشكال في سندها فإنها صحيحة.

وأما تقريب الاستدلال بها على حجية الاستصحاب، ثم بيان ما يرد عليها فيتوقف على ذكرها تماماً.

فنقول: روى زرارة عن أحدهما «عليهما السلام» قال: (قلت له: من لم يدر في أربع هو أو في ثنتين وقد أحرز الثنتين).

قال: «يركع ركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب، يتشهد ولا شيء عليه، وإذا لم يدر 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»<sup>(١)</sup>.

ومحل الاستشهاد هو: قوله «عليه السلام»: «ولا ينقض اليقين بالشك» فإنه «عليه السلام» قد حكم بنحو القضية الكلية بعدم نقض اليقين بالشك. ومنهما اليقين والشك في المورد أي: اليقين بعدم الإتيان بالرابعة بالشك في إتيانها وهو المطلوب.

وأما تقريب الاستدلال بها على حجية الاستصحاب: فهو مبني على أمور:

١ - أن يكون المراد باليقين في قوله «عليه السلام»: «ولا ينقض اليقين بالشك» هو اليقين بعدم الإتيان بالركعة الرابعة قبل دخوله في الركعة المشكوك كونها ثلاثة أو رابعة.

٢ - أن يكون قوله «عليه السلام»: «ولا ينقض اليقين بالشك» بمنزلة الكبرى الكلية، وكانت صغرها مطوية في الكلام، فكأنه قال: إنه كان على يقين بعدم إتيان الركعة الرابعة، «ولا ينقض اليقين بالشك».

٣ - أن يكون المراد بالركعة المضافة إلى الركعات السابقة: هي الركعة الموصولة؛ لا

(١) الكافي ٣: ٣٥١ / ٣، تهذيب الأحكام ٢: ١٨٦ / ٧٤٠، الاستبصار ١: ٣٧٣ / ٤١٦،

الوسائل ٨: ٢١٩ / ١٠٤٧١.

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 فيني عليه ولا يعتد بالشك في حال من الحالات».

والاستدلال بها<sup>(١)</sup> على الاستصحاب مبني على إرادة اليقين بعدم الإتيان بالركعة

الركعة المفصولة عنها إذ على الثاني لا تنطبق الرواية على الاستصحاب، وذلك لأن المراد من قوله «عليه السلام»: «لا ينقض اليقين بالشك» - حينئذ - : هو قاعدة البناء على اليقين بفراغ الذمة، أي: يجب على المكلف إذا يعمل أن يحصل على اليقين بالفراغ، واليقين بفراغ الذمة في الشك في عدد الركعات إنما يحصل بالبناء على الأكثر، ثم الإتيان بركعة الاحتياط منفصلة، كما هو المستفاد من أخبار آخر كقوله «عليه السلام»: «ألا أعلمك شيئاً إذا فعلته ثم ذكرت أنك نقصت أو أتممت لم يكن عليك شيء؟»<sup>(١)</sup>.

هذا تمام الكلام في تقريب الاستدلال بالصحيحة الثالثة على حجية الاستصحاب. وبقي شيء واحد وهو: تفسير قوله «عليه السلام»: «ولا يدخل الشك في اليقين». والظاهر: أن إدخال الشك في اليقين هو عبارة أخرى عن نقض اليقين بالشك والاعتناء بالشك، فإذا نقض اليقين بعدم الإتيان بالركعة بالشك فيها واعتنى بالشك، ولم يأت بالركعة المشكوكه فقد أدخل الشك في اليقين، وخلط أحدهما بالآخر، كما أن الظاهر أن نقض الشك باليقين هو عبارة أخرى عن عدم الاعتناء بالشك، فإذا لم ينقض اليقين السابق بالشك اللاحق ولم يعتن بالشك أبداً فقد نقض الشك باليقين، وتم على اليقين وبني عليه ولم يعتد بالشك في حال من الحالات.

(١) هذا إشارة إلى تقريب دلالة الرواية على حجية الاستصحاب، وقد ذكرنا توضيح ذلك.

وتوضيحه بعبارة أخرى: أن ظاهر السؤال هو إحراز المصلي للركعة الثالثة أي: علمه بإتيانها، وإنما الشك في وجود الركعة. وظاهر جوابه «عليه السلام» أنه يبني على عدم الإتيان بالركعة، فإن المصلي قبل عروض الشك عالم بعدم تحقق الركعة الرابعة، حيث إنه قبل الشروع في الصلاة، وبعد افتتاحها لم يكن آتياً بشيء من الركعات، ثم قطع بانتقاض العدم في الركعات الثلاث، وشك في انتقاض عدم الإتيان بالركعة، فيستصحب عدمه. ولو لم يبين على يقينه السابق بعدم تحقق الركعة، ولم يأت بها فعلاً كان عدم إتيانه بها نقضاً لليقين بالشك.

(١) تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٩ / صدر ح ١٦٤٤٨، الوسائل ٨: ٢١٣ / صدر ح ١٠٤٥٣.

الرابعة سابقاً<sup>(١)</sup>، والشك في إتيانها. وقد أُشكل<sup>(٢)</sup> بعدم إمكان إرادة ذلك على

وعليه: فقوله «عليه السلام»: «ولا ينقض اليقين بالشك». بمنزلة العلة للجواب، وهو قوله «عليه السلام»: «قام فأضاف إليها أخرى»، يعني: أن علة الحكم بوجود إضافة ركعة إليها - في الشك بين الثلاث والأربع - هو التبعيد الشرعي الاستصحابي؛ لأن عدم إضافة ركعة نقض لليقين بالشك. ثم أكد «عليه السلام» حجية كبرى الاستصحاب بقوله: «ولا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط أحدهما بالآخر».

(١) قيد لعدم الإتيان، وضمير «إتيانها» راجع على الركعة الرابعة، وضمير «بها» إلى الرواية.

(٢) المستشكل هو الشيخ الأنصاري «قدس سره»، حيث قال بعد ذكر الصحيحة الثالثة: «وفيه تأمل»<sup>(١)</sup>.

وحاصل كلامه في توضيح الإشكال: أن يقال: إن المراد من قوله «عليه السلام»: «قام فأضاف إليها أخرى»: إن كان هو القيام إلى ركعة أخرى موصولة، وكان المراد من اليقين فيها اليقين بعدم الإتيان بالرابعة، فالصحيحة تكون من باب الاستصحاب، ولكنها حينئذ مخالفة لمذهب الشيعة وموافقة لقول العامة، ومخالفة للفقرة الأولى منها الظاهرة في الإتيان بركعتين منفصلتين، حيث إن ظاهرها بقرينة تعيين الفاتحة إرادة ركعتين منفصلتين أعني: صلاة الاحتياط، فيتعين أن يكون المراد من القيام فيها: القيام بعد التسليم إلى ركعة أخرى مفصولة، ويكون المراد من اليقين فيها اليقين بالبراءة الحاصلة بالبناء على الأكثر، والإتيان بركعة مستقلة، فتكون الصحيحة الثالثة حينئذ أجنبية عن الاستصحاب؛ بل يكون المراد تحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط، وفعل صلاة مستقلة قابلة لتدارك ما يحتمل نقصه، فلا تكون الصحيحة الثالثة دليلاً على حجية الاستصحاب.

إلا أن يقال - كما في الكفاية - بأن الاحتياط كذلك لا يأتي عن إرادة اليقين بعدم الركعة المشكوكة؛ بل كان أصل الإتيان باقتضائه، غاية الأمر: إتيانها مفصولة ينافي إطلاق حرمة النقض، وقد قام الدليل على التقييد في الشك في الرابعة وغيره، وأن المشكوك لا بد أن يؤتى بها مفصولة.

وتوضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية. والمشار إليه في قوله: «ذلك» هو: إرادة اليقين بعدم الإتيان بالرابعة المجدي لإثبات اعتبار الاستصحاب. هذا مما ليس مراداً

(١) فرائد الأصول ٣: ٦٢.



مذهب الخاصة، ضرورة: أن قضيته<sup>(١)</sup> إضافة ركعة أخرى موصولة، والمذهب قد استقر على إضافة ركعة بعد التسليم مفصولة. وعلى هذا<sup>(٢)</sup>: يكون المراد باليقين: اليقين بالفراغ بما علمه الإمام «عليه السلام» من<sup>(٣)</sup> الاحتياط بالبناء على الأكثر والإتيان<sup>(٤)</sup> بالمشكوك بعد التسليم مفصولة.

ويمكن ذبّه<sup>(٥)</sup>: بأن الاحتياط كذلك لا يأبى عن إرادة اليقين بعدم الركعة

«على مذهب الخاصة» من البناء على الأكثر بالتسليم على الثالثة المتيقنة، والإتيان بصلاة الاحتياط مفصولة لا موصولة.

«ضرورة»: تعليل لقوله: «عدم إمكان».

(١) يعني: أن مقتضى اليقين بعدم الإتيان بالرابعة والشك فيه - الذي هو الاستصحاب - الإتيان بركعة موصولة، مع أن المذهب قد استقر على خلافه والإتيان بها مفصولة. وعليه: فالواو وفي «والمذهب» للحال.

(٢) أي: وبناءً على استقرار المذهب على وجوب فعل صلاة الاحتياط مستقلة، فلا محيص عن إرادة اليقين بالفراغ الحاصل بالبناء على الأكثر - الذي علمه الإمام «عليه السلام» - حتى لا يخالف المذهب كما عرفت؛ لا اليقين بعدم الإتيان بالرابعة؛ إذ مع حمل الرواية على الاستصحاب الموافق لرأي المخالفين يسقط الاستدلال بها - على حجية الاستصحاب - عندنا عن الاعتبار؛ لعدم العبرة بالحكم الصادر تقيّةً. وعلى كل: فهذه الرواية أجنبية عن الاستصحاب.

(٣) بيان لـ «ما» الموصول، ومبيّن لليقين بالفراغ.

(٤) عطف على «الأكثر»، يعني: وعلى الإتيان بالمشكوك، والأولى إلحاق «فيه» بالمشكوك بأن يقال: «بالمشكوك فيه».

(٥) وحاصل الكلام في دفع الإشكال: أن يقال: بأن الاحتياط بالبناء على الأكثر والإتيان بركعة أخرى مفصولة مما لا ينافي إرادة اليقين بعدم الإتيان بالرابعة، بمعنى: أن أصل الإتيان بالرابعة يكون بمقتضى الاستصحاب، والإتيان بها مفصولة يكون بأخبار آخر دالة على الإتيان بها كذلك، مثل: ما رواه في الوسائل في باب وجوب البناء على الأكثر، عن عمار عن أبي عبد الله «عليه السلام» أنه قال له: يا عمار «أجمعُ لك السهو كله في كلمتين: متى شككت فخذ بالأكثر، فإذا سلّمت فأتم ما ظننت أنك نقصت»<sup>(١)</sup>. وما رواه في الباب أيضاً عن عمار بن موسى الساباطي قال: (وسألت أبا

(١) الفقيه ١: ٣٤٠ / ٩٩٢، الوسائل ٨: ٢١٢ / ١٠٤٥١.

المشكوكة؛ بل<sup>(١)</sup> كان أصل الإتيان بها باقتضائه، غاية الأمر: إتيانها مفصولة ينافي إطلاق النقص<sup>(٢)</sup>، وقد قام الدليل على التقييد في الشك في الرابعة وغيره، وأن

عبد الله «عليه السلام» عن شيء من السهو في الصلاة فقال: «ألا أعلمك شيئاً إذا فعلته ثم ذكرت أنك أتممت أو نقصت لم يكن عليك شيء؟» قلت بلى. قال: «إذا سهوت فابن على الأكثر، فإذا فرغت وسلمت فقم وصل ما ظننت أنك نقصت...»<sup>(١)</sup> الحديث ونحوهما، فتكون هذه الأخبار كلها مقيدة لإطلاق قوله «عليه السلام» في الصحيحة: «ولا ينقض اليقين بالشك» المقتضي للإتيان بالرابعة مطلقاً، سواء كانت موصولة أو مفصولة.

وبهذه الأخبار يرفع اليد أيضاً عن ظهور قوله «عليه السلام»: «قام فأضاف إليها أخرى» في الإتيان بها موصولة.

فالمتحصل: أنه لا ينبغي الإشكال في كون الصحيحة من باب الاستصحاب، وإن المراد من اليقين فيها هو اليقين بعدم الإتيان بالرابعة لا اليقين بالبراءة كما احتمله الشيخ<sup>(٢)</sup> فإنه بعيد جداً.

قوله: «بأن الاحتياط كذلك» أي: بإتمام الصلاة وإتيان ركعة مفصولة.

(١) إضراب على قوله «لا يأبى» وحاصله: أن استقرار المذهب على الإتيان بالركعة المشكوكة منفصلة لا ينافي ولا يمنع عن الاستدلال بهذه الصحيحة على حجية الاستصحاب، حتى نلتجئ إلى حمل «اليقين» على اليقين بالفراغ بالبناء على الأكثر؛ لا اليقين بعدم الركعة المشكوكة؛ بل يمكن أن يقال: إن وجوب أصل الإتيان بالركعة المشكوكة إنما هو لأجل استصحاب الإتيان بها، غاية الأمر: أن الدليل على الخاص دل على إتيانها مفصولة، وهو لا ينافي أصل وجوب الإتيان بها بالاستصحاب.

وبالجمله: فلا تنافي بين دلالة الصحيحة على الاستصحاب المقتضي إطلاقه لزوم فعل الركعة المشكوكة موصولة، وبين ما دل على وجوب فعلها مفصولة؛ إذ التنافي بينهما إنما هو بالإطلاق والتقييد.

(٢) إذ ظاهر إطلاق «لا ينقض» إتيانها موصولة. وضميراً «بها، إتيانها» راجعان على الركعة، وضمير «باقتضائه» راجع على «اليقين بعدم الركعة».

(١) تهذيب الأحكام ٢: ٣٤٩ / ١٤٤٨، الوسائل ٨: ٢١٣ / ١٠٤٥٣.

(٢) فرائد الأصول ٣: ٦٣.

المشكوكه لا بد أن يؤتى بها مفصولة، فافهم<sup>(١)</sup>.

وربما أشكل أيضاً<sup>(٢)</sup>: بأنه لو سلم دلالتها على الاستصحاب كانت من الأخبار

(١) لعله إشارة إلى أن أصل الإتيان بالرابعة لو كان بمقتضى الاستصحاب أي: استصحاب عدم الإتيان بها لوجب الإتيان بها حينئذ موصولة، كما إذا قطع بعدم الإتيان بها لا الإتيان بها مفصولة.

(٢) أي: كالإشكال المتقدم المانع عن أصل دلالة الرواية على الاستصحاب. هذا هو الإشكال الثاني على الاستدلال بالصحيحة الثالثة على حجية الاستصحاب، وهذا يفرق عن الإشكال الأول.

والفرق بينهما: أن الإشكال الأول كان موهناً لأصل الدلالة، وهذا الإشكال ناظر إلى منع عموم حجية الاستصحاب؛ لأن الصحيحة تكون أخص من المدعى أعني اعتبار الاستصحاب في جميع الموارد، فإن هذه الصحيحة واردة في المورد الخاص أي: الصلاة فتدل على حجية الاستصحاب في باب الصلاة، وفي الشك في عدد الركعات، ضرورة: ظهور الفقرات في كونها مبنية للفاعل بقريئة العطف على «قام فأضاف»، ومرجع الضمير فيها هو المصلي الشاك، فلا يكون دليلاً على اعتبار الاستصحاب على نحو الكلية إلغاء خصوصية المورد ليس في الوضوح، مثل الصحيحتين الأولتين، حيث إن التعليل فيهما يكون بأمر ارتكازي، فيستفاد منهما كبرى كلية، بخلاف هذه الصحيحة، حيث ليس فيها تعليل حتى يقال: إن التعليل يكون بأمر ارتكازي فيستفاد منها كبرى كلية.

وقد أجاب عن هذا الإشكال بأمرين:

أحدهما: أن تطبيق قضية «لا ينقض اليقين بالشك» على غير مورد كما في الصحيحتين المتقدمتين، مما يؤيد إلغاء خصوصية المورد في الصحيحة الثالثة؛ لأن التعبير بعنوان «لا ينقض اليقين بالشك» المذكور في غيرها يجعلها ظاهرة في القضية الكلية. ثانيهما: أن الظاهر من نفس القضية أن ملاك حرمة النقض إنما هو ما في نفس اليقين، والشك لا لما في المورد من الخصوصية كي يختص الحكم به دون غيره.

«في خصوص المورد» وهو الشك بين الثلاث والأربع، وضمير «عليه» يرجع إلى الاستصحاب. «لا العامة» عطف على الخاصة أي: لا تكون الصحيحة من الأخبار العامة كما كانت الصحيحتان المتقدمتان من الأخبار العامة.

الخاصة الدالة عليه في خصوص المورد، لا العامة لغير مورد<sup>(١)</sup>، ضرورة<sup>(٢)</sup>: ظهور الفقرات في كونها مبنية للفاعل<sup>(٣)</sup>، ومرجع الضمير فيها هو المصلي الشاك، وإلغاء خصوصية المورد ليس بذاك الوضوح<sup>(٤)</sup>، وإن كان<sup>(٥)</sup> يؤيده تطبيق قضية «لا ينقض

- (١) يعني: لا لمورد واحد؛ بل لكل مورد كما هو المدعى.  
 (٢) تعليل لكون هذه الصحيحة من الأخبار الخاصة، ومنشأ الظهور: ما عرفته من قوله «عليه السلام»: «قام فأضاف إليها أخرى»، وهكذا سائر الفقرات.  
 (٣) بقرينة العطف، ولو كانت الأفعال من «لا ينقض، ولا يدخل، ولا يخلط» مبنية للمفعول كانت ظاهرة في حجية الاستصحاب في جميع الموارد؛ لأن شأن اليقين أن لا ينقض بالشك، وهذا بخلاف البناء للفاعل؛ لظهوره في حكم اليقين بعدم الرابعة لا غيره، مضافاً إلى أنه «عليه السلام» في مقام تعليم السائل وظيفة الشك بين الركعات، فلا دلالة لها على حكم اليقين والشك في موارد أخرى.  
 (٤) لتوقفه على قرينة قطعية، حيث إنه لا سبيل إلى إحراز الملاك من الخارج إلا بقرينة قطعية، وهي مفقودة.

(٥) كلمة «إن» وصلية، وضمير «يؤيده» راجع على إلغاء الخصوصية، وهذا جواب الإشكال المتقدم، وهو يرجع إلى وجهين:

أولهما: الذي مرجعه إلى تنقيح المناط من الخارج، وحاصله: أن تطبيق «لا ينقض اليقين» في غير هذه الصحيحة على موارد - كالصحيحيتين المتقدمتين اللتين طبق الإمام «عليه السلام» «لا تنقض اليقين» في أولاهما على الطهارة الحديثة، وفي ثانيتهما على الطهارة الخبثية، وكذا في غيرهما كبعض الأخبار الآتية - يؤيد إرادة العموم هنا وعدم الاختصاص بالمورد أعني: الصلاة.

ثانيهما: الذي مرجعه إلى تنقيح المناط اللفظي؛ بحيث يوجب اندراج الخبر في الأخبار العامة، ومحصله: أنه يمكن دعوى ظهور نفس «لا تنقض» في العموم عرفاً؛ لا أنه ظاهر في اختصاصه بباب الصلاة حتى يحتاج استفادة العموم منه إلى إلغاء خصوصية المورد.

وتوضيح ظهوره في العموم: أن المناسب لاستناد النقض إلى اليقين هو: كون اليقين أمراً مبرماً وشيئاً مستحكماً، وهذه المناسبة تقتضي عدم دخل مورد اليقين والشك - أي: المتيقن والمشكوك - في الحكم بعدم نقض اليقين بالشك.

اليقين» وما يقاربها<sup>(١)</sup> على غير مورد<sup>(٢)</sup>؛ بل دعوى<sup>(٣)</sup>: أن الظاهر من نفس القضية<sup>(٤)</sup> هو أن مناط حرمة النقض إنما يكون لأجل ما في اليقين والشك<sup>(٥)</sup> لا لما في المورد من الخصوصية، وأن<sup>(٦)</sup> مثل اليقين لا ينقض بمثل الشك غير بعيدة.

فالمستفاد من الرواية حينئذ: أن المصلي الشاك في إتيان الركعة الرابعة لا ينقض اليقين - بما هو اعتقاد جزمي - بالشك لكونه موهوناً، لا لخصوصية تعلق اليقين بعدم الركعة الرابعة. وعلى هذا فيكون «ولا ينقض اليقين» في هذه الصحيحة ظاهراً - لأجل مناسبة الحكم والموضوع - في عدم نقض اليقين من حيث هو بالشك، وأن المناط هو اليقين والشك، فيستفاد منه: حجية الاستصحاب مطلقاً من دون خصوصية المورد، وهذه الاستفادة تنشأ من نفس ألفاظ الرواية لا من القرينة الخارجية، هذا مضافاً إلى اقتضاء نفس التعليل كون المعلل به حكماً كلياً كي يصلح تعليل الأمر التعبدي به، وعليه فلا خصوصية لليقين بالركعات الثلاث.

وجه التعبير بالتأييد - في قوله: «يؤيده» - دون الدلالة هو: أن ورود جملة «لا تنقض» بنحو العموم أو في موارد خاصة كباب الطهارة وصوم شهر رمضان ونحوهما لا يقتضي إلغاء خصوصية المورد في هذه الرواية، لعدم انعقاد ظهوره في العموم مع احتفائه بقرينة المورد. فالعمدة في إثبات العموم هو الوجه الثاني أعني: تنقيح المناط.

(١) أي: ما يقارب قضية «لا تنقض» في المضمون كقوله «عليه السلام» في الروايات الآتية: «فإن الشك لا ينقض اليقين»، أو «بأن اليقين لا يدفع بالشك»، أو «اليقين لا يدخل فيه الشك».

(٢) أي: على غير مورد واحد، بل بعضها في الطهارة وبعضها مطلقة.

(٣) مبتدأ «غير بعيدة» خبره، وهذا هو الوجه الثاني المتقدم بيانه بقولنا: «ثانيهما...».

(٤) أي: مع الغض عما يتحد معها لفظاً أو يقاربها معنى الرواية في سائر الأخبار.

(٥) يعني: ما في اليقين من الإبرام والاستحكام، وما في الشك من الوهن، فلا

ينبغي نقض الأمر المبرم بما ليس فيه إبرام، ومن المعلوم: عدم دخل مورد اليقين فيه أصلاً.

(٦) عطف على «أن مناط» يعني: أن الظاهر من نفس الجملة أن مثل اليقين مما فيه

إبرام وإتقان لا ينقض بالشك.

وعلى هذا: فهذه الصحيحة تدل على الاستصحاب بصورة عامة، وتركنا ما في

المقام من تطويل الكلام رعاية للاختصار.

## خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - أما تقريب الاستدلال بالصحيحة الثالثة على حجية الاستصحاب فهو مبني

على أمور:

١ - أن يكون المراد باليقين في «لا ينقض اليقين بالشك» هو: اليقين بعدم الإتيان

بالرابعة.

٢ - أن يكون قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» بمنزلة الكبرى الكلية، وكانت صغراها

مطوية في الكلام، والتقدير: «أنه كان على اليقين بعدم إتيان الرابعة ولا ينقض اليقين

بالشك».

٣ - أن يكون المراد بالركعة المضافة هي الركعة الموصولة لا المفصولة.

إذا عرفت هذه الأمور فنقول: إن محل الاستشهاد هو قوله «عليه السلام»: «ولا

ينقض اليقين بالشك»، فإنه «عليه السلام» قد حكم بنحو القضية الكلية بعدم نقض

اليقين بالشك، ومن اليقين والشك هو اليقين بعدم الإتيان بالرابعة بالشك في إتيانها، وهو

المطلوب في المقام.

٢ - إشكال الشيخ على الاستدلال بهذه الرواية:

وحاصل الإشكال: أن المراد بقوله «عليه السلام»: «قام فأضاف إليها أخرى» إن كان

هو القيام إلى ركعة أخرى موصولة، وكان المراد من اليقين فيها اليقين بعدم الإتيان

بالرابعة: فالصحيحة وإن كانت من باب الاستصحاب؛ إلا إنها حينئذ مخالفة لمذهب

الشيعة وموافقة لقول العامة، ومخالفة للفقرة الأولى منها الظاهرة في الإتيان بركتين

منفصلتين أعني: صلاة الاحتياط، فيتعين أن يكون المراد من القيام فيها هو: القيام بعد

التسليم إلى ركعة أخرى مفصولة. ويكون المراد باليقين فيها: اليقين بالبراءة بالبناء على

الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط مفصولة.

فالصحيحة أجنبية عن الاستصحاب أصلاً.

٣ - والجواب عن هذا الإشكال: أن الاحتياط بالبناء على الأكثر والإتيان بركة

أخرى مفصولة لا ينافي اليقين بعدم الإتيان بالرابعة، بمعنى: أن أصل الإتيان بالرابعة كان

بمقتضى الاستصحاب، والإتيان بها مفصولة كان بأخبار أخر دالة على الإتيان بها

مفصولة.

ومنها<sup>(١)</sup>: قوله: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن الشك لا ينقض اليقين» أو «فإن اليقين لا يُدفع بالشك».

فالمتحصل: أنه لا ينبغي الإشكال في كون الصحيحة دليلاً على الاستصحاب، وأن المراد باليقين فيها هو اليقين بعدم الإتيان بالرابعة لا اليقين بالبراءة، كما احتمله الشيخ فإنه بعيد جداً.

٤ - الإشكال بأن الرواية على تقدير تسليم دلالتها على حجية الاستصحاب لا تعم جميع الموارد؛ بل خاصة بباب الصلاة، فتكون من الأخبار الخاصة لا العامة. والفرق بين هذا الإشكال والإشكال الأول هو: أن الإشكال الأول موهن لأصل الدلالة، وهذا الإشكال ناظر إلى منع عموم حجية الاستصحاب، فإن هذه الصحيحة واردة في المورد الخاص أعني: باب الصلاة، فتدل على حجية الاستصحاب في باب الصلاة.

٥ - رأي المصنف «قدس سره»:

إن دلالة هذه الرواية على حجية الاستصحاب في جميع الموارد غير بعيدة. (١) أي: ومن الأخبار المستدل بها على الاستصحاب قوله: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين»<sup>(١)</sup>، أو «فإن اليقين لا يُدفع بالشك»، فإن قوله: «فإن اليقين لا يدفع بالشك» إشارة إلى الرواية الأخرى، وتتمام الرواية الثانية: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك»<sup>(٢)</sup>.

وهذه روايتان قد جمع بينهما المصنف بلفظ واحد. وكيف كان؛ فالبحث في هذه الرواية يقع في جهتين: الأولى: في السند، والثانية: في الدلالة.

وأما الجهة الأولى: فإنه ليس في سند هذه الرواية من يُناقش فيه سوى القاسم بن يحيى، فإنه لا توثيق له؛ بل ضعفه ابن الغضائري<sup>(٣)</sup> والعلامة<sup>(٤)</sup>، ولذا عدت الرواية من الضعاف، كما في تقرير سيدنا الأستاذ الإمام الخوئي «قدس سره»؛ «مصباح الأصول

(١) الخصال: ٦١٩، ضمن حديث الأربعمئة، الوسائل ١: ٢٤٦ / ٦٣٦.

(٢) الإرشاد ١: ٣٠٢، بحار الأنوار ٢: ٢٧٢ / ٢.

(٣) رجال ابن الغضائري: ٨٦ / ١١٢.

(٤) خلاصة الأقوال: ٣٨٩ / ٦.

قسم الاستصحاب ص ٧٥». مع أنه حكم بوثاقة الرجل في كتاب رجاله لوقوعه في إسناد كامل الزيارات<sup>(١)</sup>.

وعلى هذا ينبغي عد هذه الرواية معتبرة لا ضعيفة.

وأما الجهة الثانية - وهي دلالة الرواية - فيقال في تقريب الاستدلال بهاتين الروايتين: إن قوله «عليه السلام»: «فإن الشك لا ينقض اليقين» في الرواية الأولى، وقوله «عليه السلام»: «فإن اليقين لا يُدفع بالشك» في الرواية الثانية يدل على حجية الاستصحاب؛ إذ الاستفادة منهما هي قاعدة كلية عامة؛ بل العموم فيهما أولى وأوضح من العموم في الصحاح المتقدمة، وذلك لعدم تطرق كون «اللام» للعهد هاهنا؛ إذ لم يذكر لليقين والشك متعلق حتى يكون «اللام» إشارة إلى ذلك، فدلالة هاتين الروايتين على حجية الاستصحاب إذاً أوضح من دلالة الصحاح المتقدمة.

ومع ذلك رجح المصنف ابتداءً قاعدة اليقين من الرواية، حيث قال: «لظهوره في اختلاف زمان الوصفين، وإنما يكون ذلك في القاعدة دون الاستصحاب».

فالمصنف وافق الشيخ في دعوى ظهورها البدوي في قاعدة اليقين، وفي ختام البحث استفاد كل منهما حجية الاستصحاب.

وتوضيح ظهور الرواية في قاعدة اليقين يتوقف على مقدمة وهي: بيان الفرق بين قاعدة اليقين والاستصحاب، والفرق بينهما يحتاج إلى مقدمة وهي: أن الشك واليقين مما لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد على متعلق واحد؛ وذلك لتنافيهما مفهوماً، فوجودهما معاً لا يمكن إلا بالاختلاف والتعدد من جهة متعلقيهما أو من جهة زمان الوصفين.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن المعتبر في الاستصحاب هو الاختلاف والتعدد في متعلق الشك واليقين وإن اتحد زمان الوصفين، بينما في قاعدة اليقين هو الاختلاف والتعدد في زمان الوصفين مع وحدة المتعلق كاليقين بعدالة زيد يوم الجمعة، ثم شك يوم السبت في عدالته يوم الجمعة، فالشك - حينئذٍ - يسري إلى متعلق اليقين. هذا تمام الكلام في الفرق بين القاعدتين.

وأما بيان ظهور الرواية في قاعدة اليقين: فلأن صريحها هو اختلاف زمان الوصفين وظاهرها وحدة متعلقيهما، وقد عرفت: أن اختلاف الوصفين زماناً مع وحدتهما متعلقاً هو المعتبر والمناط في قاعدة اليقين دون الاستصحاب.

(١) معجم رجال الحديث ١٥: ٦٧ / ٩٥٨٩.



وهو<sup>(١)</sup> وإن كان يحتمل قاعدة اليقين لظهوره في اختلاف زمان الوصفين، وإنما

وبعبارة أخرى: أن لفظ «كان» - في قوله «عليه السلام»: «من كان على يقين» في كلتا الروايتين - ظاهر في انعدام اليقين حين الشك، وهذا هو المناط في قاعدة اليقين، وذلك لأن اليقين في قاعدة الاستصحاب لا ينعدم زمان الشك ولا ينافيه، لاختلافهما في المتعلق كما مرّ.

فالمحصل من الجميع هو: أن المراد من الروايتين هي قاعدة اليقين دون الاستصحاب؛ لأنهما تدلان على اختلاف زمان الوصفين.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) أي: وقوله «عليه السلام»: «وإن كان يحتمل...» الخ شروع في دلالة الرواية على حجية الاستصحاب.

وحاصل ما أفاده المصنف «قدس سره»: أن الروايتين يحتمل فيهما كل من قاعدة اليقين والاستصحاب.

أما الأول: فلأن قوله «عليه السلام»: «فأصابه شك» أو «فشك» ظاهر في اختلاف زمان حصول وصفي اليقين والشك، حيث إن الفاء العاطفة ظاهرة في التعقيب، ومن المعلوم: أن اختلاف زمان الوصفين مع اتحاد متعلقيهما يكون في قاعدة اليقين دون الاستصحاب؛ لعدم اعتبار اختلاف زمانهما فيه؛ بل المعتبر فيه اختلاف زمان الموصوفين أعني: المتيقن والمشكوك، دون زمان الوصفين؛ لإمكان اتحاد زمانهما فيه، بل إمكان تقدم زمان الشك على زمان اليقين أيضاً - كما إذا فرض أنه حصل يوم السبت الشك في عدالة زيد، وفي يوم الأحد صار عالماً بعدالته يوم الجمعة - كما هو واضح. هذا بخلاف قاعدة اليقين، فإن الشك يكون سارياً إلى اليقين ومزياً له وموجباً لتبدله بالشك، ولازمه اتحاد زمني المتيقن والمشكوك، واختلاف زمان حصول الوصفين؛ لامتناع وحدة أزمنة الوصفين ومتعلقيهما، كما إذا علم بعدالة زيد في يوم الجمعة واقتدى به، وفي يوم السبت شك في عدالته، وسرى هذا الشك إلى ذلك اليقين، حتى صارت العدالة في يوم الجمعة مشكوكاً بعد أن كانت معلومة، ومقتضى البناء على اليقين وعدم نقضه لزوم ترتيب آثار اليقين على المتيقن، بمعنى: عدم قضاء الصلاة في المثال.

والحاصل: أن الشك في القاعدة يتعلق بالحدوث، ولأجله سمي بالشك الساري؛ لسرايته إلى حدوث اليقين، بخلاف الاستصحاب، فإن الشك طارئ متعلق بالبقاء، ولا يهدم اليقين بالحدوث لعدم سرايته إليه. هذا تمام الكلام في الأول أي: في احتمال قاعدة اليقين من الروايتين.

وأما الثاني - أعني: احتمال الاستصحاب منهما - فلوجهين:

أحدهما: أن المتعارف في التعبير عن مورد الاستصحاب هو مثل هذه العبارة الظاهرة في اختلاف زمان الوصفين، ولعل الوجه في التعبير عن الاستصحاب بالعبارة الظاهرة في اختلاف زمان الوصفين، مع عدم اعتباره فيه هو: اتحاد الوصفين مع متعلقيهما من المتيقن والمشكوك اللذين هما مختلفان زماناً في الاستصحاب، فإن اليقين لمرآيته للمتيقن وفناءه فيه فناء الحاكي في المحكي يتحد مع متعلقه، فيسري اختلاف زماني الموصوفين إلى الوصفين، بحيث يصح أن يعبر عن الاستصحاب بمثل هذه العبارة الظاهرة في اختلاف زمان الوصفين، فيكون إسناد التأخر إلى الشك مجازاً وبالعرض بملاحظة تأخر المشكوك عن المتيقن كما إذا قال: «كنت على يقين من عدالة زيد فشككت الآن فيها»، فإنه ظاهر في إرادة اليقين بها قبل هذا اليوم، وقد شك في عدالته اليوم.

ثانيهما: أن الدليل قرينة على إرادة الاستصحاب من الصدر، حيث إن قوله «عليه السلام»: «فإن الشك لا ينقض اليقين» هو القضية الارتكازية التي أريد بها الاستصحاب في غير واحدة من روايات الباب فهذا الدليل الذي هو كالنص في الاستصحاب بملاحظة وروده في سائر الروايات يصير قرينة على إرادة الاستصحاب من الصدر.

فالنتيجة: أنه ينبغي عد هذه الرواية من الأخبار الدالة على الاستصحاب؛ إلا أن

يناقش في سندها بقاسم بن يحيى.

قوله: «لظهوره» تعليل لكون المنسبق إلى الذهن - بدواً - من الرواية قاعدة اليقين أي: لظهور قوله «عليه السلام»: «من كان على يقين فشك...»، حيث إن صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين، وظهرها اتحاد زمان متعلقيهما تعين حملها على قاعدة اليقين؛ إذ لا يقين في زمان حدوث الشك، ولا شك في حال حدوث اليقين، وهذا شأن قاعدة اليقين.

إلا إن الصحيح ما أفاده في آخر كلامه من دلالة الرواية على الاستصحاب لورود مثل هذه التعبير في صحاح زرارة، مما لا يراد منه إلا الاستصحاب دون القاعدة. وعلى هذا: فلا ينطبق المضمون إلا على الاستصحاب، وذلك لظهور الكلام في وجوب المضي على اليقين الموجود فعلاً، فإن قوله «عليه السلام»: «فليمض على يقينه» ظاهر في بقاء وصف اليقين السابق على فعليته في ظرف الشك الذي هو زمان وجوب المضي عليه أي: لزوم ترتيب الآثار والجري العملي على طبق اليقين السابق، وهذا غير متصور في

يكون ذلك في القاعدة دون الاستصحاب، ضرورة<sup>(١)</sup>: إمكان اتحاد زمانهما، إلا<sup>(٢)</sup> إن المتداول في التعبير عن مورده هو: مثل هذه العبارة، ولعله<sup>(٣)</sup> بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين وسرايته<sup>(٤)</sup> إلى الوصفين، لما بين اليقين والمتيقن من نحو من الاتحاد فافهم<sup>(٥)</sup>.

القاعدة؛ لتبدل اليقين بالشك فيها.

ومما ذكرنا - من الفرق بينهما - ظهر: عدم إرادة الجامع بين القاعدة والاستصحاب من الرواية؛ إذ المطلوب في القاعدة هو البناء على صحة الأعمال الصادرة حال اليقين، وعدم وجوب تداركها في حال الشك، لا ترتيب الآثار في ظرف الشك وتنزيل شكه منزلة اليقين كما هو المطلوب في الاستصحاب، وحيث لا يصلح الجزاء لإرادة الجامع فلا محالة لا يراد من الشرط إلا الاستصحاب.

والمشار إليه في «ذلك» هو: اختلاف زمان الوصفين.

(١) تعليل لقوله: «وإنما يكون ذلك في القاعدة...»، حيث إنه يمكن حصول العلم بعدالة زيد والشك فيها في آن واحد مع اختلاف زمان المتعلقين وهما كون العدالة في يوم الجمعة ومشكوكة في يوم السبت مثلاً، فالعلم والشك يحصلان في زمان واحد مع اختلاف زمان متعلقيهما في الاستصحاب.

(٢) استدراك على قوله: «وإن كان يحتمل».

وغرضه: استظهار الاستصحاب من الرواية وذلك لوجهين تقدم بيانهما. وضمير «مورده» راجع على الاستصحاب.

(٣) أي: ولعل التعبير عن الاستصحاب - بالعبارة الظاهرة في قاعدة اليقين - إنما هو «بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين...»، وهذا إشارة إلى أول الوجهين المتقدم بقولنا «أحدهما...».

(٤) أي: سرية اختلاف زمان الموصوفين إلى الوصفين، وهذه السرية لأجل الربط الوثيق بين اليقين والمتيقن ربط الكاشف بالمنكشف والحاكي بالمحكى.

(٥) لعله إشارة على ضعف قوله: «ولعله بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين وسرايته إلى الوصفين..» الخ، فإن السر في تداول التعبير عن الاستصحاب بمثل تلك العبارة: «من كان على يقين فشك أو فأصابه شك» ليس هو اختلاف زمان الموصوفين وسرايته إلى الوصفين؛ بل السر هو اتحاد متلقي اليقين والشك في الاستصحاب عرفاً كما في قاعدة اليقين عيناً. غايته: أنه في الاستصحاب متحد عرفاً وفي قاعدة اليقين متحد دقة

هذا مع<sup>(١)</sup> وضوح: أن قوله: «فإن الشك لا ينقض...» الخ. هي القضية المرتكزة الواردة مورد الاستصحاب في غير واحد من أخبار الباب<sup>(٢)</sup>.

وعرفاً، فإذا اتحد متعلق اليقين والشك في الاستصحاب عرفاً كما في قاعدة اليقين فقهرأ يختلف زمان اليقين والشك فيه، كما يختلف فيها، فيكون اليقين سابقاً والشك لاحقاً، ويحسن التعبير في كليهما جميعاً بمثل «من كان على يقين فشك أو فأصابه شك». أو لعله إشارة إلى أن هذا التعليل لا يخرج الفاء عن ظاهرها الذي هو ترتب الزمان بين اليقين والشك؛ الذي هو معيار قاعدة اليقين.

(١) هذا هو الوجه الثاني لاستظهار الاستصحاب من الرواية، وقد تقدم بقولنا: «ثانيهما...».

(٢) وهذا قرينة على إرادة الاستصحاب من العبارة؛ لا إرادة القاعدة. هذا تمام الكلام في هذه الرواية التي اشتهرت برواية الخصال.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - هناك روايتان جمعهما المصنف بلفظ واحد.

وتقريب الاستدلال بهما على حجية الاستصحاب: أن قوله «عليه السلام»: «فإن الشك لا ينقض اليقين» في إحداهما، وقوله «عليه السلام»: «فإن اليقين لا يُدفع بالشك» في الأخرى يدل على حجية الاستصحاب؛ إذ المستفاد منهما هي: قاعدة كلية عامة، فدلالة هاتين الروايتين على حجية الاستصحاب أوضح من دلالة الصحاح المتقدمة. ومع ذلك رجح المصنف ابتداءً قاعدة اليقين، حيث قال بظهور الرواية في قاعدة اليقين.

نعم؛ رجح في ختام البحث حجية الاستصحاب منهما.

٢ - وأما توضيح ظهور الرواية في قاعدة اليقين فيتوقف على مقدمة وهي: الفرق بين القاعدة والاستصحاب.

وحاصل الفرق: أن المناط والمعتبر في الاستصحاب هو الاختلاف والتعدد في متعلق الشك واليقين وإن اتحد زمان الوصفين، بينما في قاعدة اليقين هو الاختلاف والتعدد في زمان الوصفين مع وحدة المتعلق.

وبعد هذه المقدمة وبيان الفرق بينهما، فنقول في ظهور الرواية في القاعدة: إن صريح الرواية هو اختلاف زمان الوصفين وظاهرها وحدة متعلقيهما، وقد عرفت: أن اختلاف الوصفين زماناً مع وحدتهما متعلقاً هو المعتبر والمناط في قاعدة اليقين دون الاستصحاب.

ومنها<sup>(١)</sup>: خبر الصفار عن علي بن محمد القاساني، قال: (كتبت إليه - وأنا بالمدينة - عن اليوم الذي يشك فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب: «اليقين لا

فالمتحصل: أن المراد من الروائين هي قاعدة اليقين دون الاستصحاب؛ لأنهما تدلان على اختلاف زمان الوصفين. هذا تمام الكلام في احتمال قاعدة اليقين من الروائين. ٣ - وأما احتمال الاستصحاب من الروائين فلوجهين:

أحدهما: أن المتعارف في التعبير عن مورد الاستصحاب هو مثل هذه العبارة الظاهرة في اتحاد زمان الوصفين، وهو مناط الاستصحاب.

وثانيهما: أن الذي قرينة على إرادة الاستصحاب من الصدر. حيث إن قوله «عليه السلام»: «فإن الشك لا ينقض اليقين» هو القضية الارتكازية التي أريد بها الاستصحاب في غير واحدة من روايات الباب. فهذا الذيل الذي هو كالنص في الاستصحاب بملاحظة وروده في سائر الروايات يصير قرينة على إرادة الاستصحاب.

٤ - رأي المصنف «قدس سره»:

هو ترجيح احتمال الاستصحاب على القاعدة. فتكون الروايتان من أدلة الاستصحاب.

(١) أي: من الأخبار المستدل بها على الاستصحاب: خبر الصفار.

والبحث في هذه المكاتبة يقع في جهتين:

الأولى: السند.

الثانية: الدلالة.

وأما الجهة الأولى فمحصلها: أن الظاهر عدم صحة السند لأجل علي بن محمد القاساني<sup>(١)</sup>؛ إذ لا توثيق له حتى بنحو العموم؛ بل حكى تضعيف الشيخ إياه<sup>(٢)</sup>.

وأما الجهة الثانية - وهي دلالة المكاتبة - فتوضيحتها يتوقف على مقدمة: وهي إن في

يوم الشك احتمالين:

أحدهما: يشك في إنه هل هذا اليوم من شعبان أو من رمضان؟

ثانيهما: يشك في إنه هل هو آخر رمضان أو أول شوال؟

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول في تقريب دلالة المكاتبة على الاستصحاب: إن المراد

(١) هو علي بن محمد بن شيرة القاساني - القاشاني -، قال عنه النجاشي: «كان فقيهاً، مكثراً من الحديث، فاضلاً، غمز عليه أحمد بن محمد بن عيسى، وذكر أنه سمع منه مذاهب منكراً، وليس في كتبه ما يدل على ذلك». رجال النجاشي: ٢٥٥ / ٦٦٩.

(٢) رجال الطوسي: ٣٨٨ / ٥٧١٢.

بقوله «عليه السلام»: «اليقين لا يدخل فيه الشك» هو اليقين بشعبان إن كان يوم الشك في أول رمضان، فإن اليقين بشعبان أو بعدم دخول رمضان لا ينقض بالشك في دخول رمضان؛ بل ينقض بالعلم بدخوله.

فالمستفاد منه: الحكم ببقاء شعبان عند الشك في دخول الشهر المبارك، أو اليقين بشهر رمضان إن كان يوم الشك في آخره، فإنه يبنى على بقاءه حتى يحصل العلم بدخول شوال.

وعلى كلا التقديرين: تدل المكاتبة على اعتبار الاستصحاب، فلا يجوز الصوم بنية شهر رمضان إلا بالعلم بدخول الشهر، ويحرم الإفطار إلا بالعلم بدخول شوال؛ لأن الإمام «عليه السلام» حدّد وجوب الصوم برؤية هلال رمضان ووجوب الإفطار برؤية هلال شوال بعد قوله: «اليقين لا يدخل فيه الشك»، فإنه كبرى. وقوله «عليه السلام»: «صُم للرؤية وأفطر للرؤية» صغرى، والإمام فرّع الصغرى على الكبرى، فهذا التفرع والتحديد لا يستقيم؛ إلا أن يراد من قوله: «اليقين لا يدخل فيه الشك»: أن اليقين السابق لا ينقض بالشك اللاحق، ولا يكون اليقين السابق مدخولاً به، فيكون معنى الرواية: لا تصم فيما شككت في أنه أول رمضان، استصحاباً لليقين بعدم وجوبه، ولا تفطر فيما إذا شككت في أنه آخر رمضان استصحاباً لوجوب الصوم.

ثم لا يخفى: أن الاستدلال بهذه المكاتبة يكون مبنياً على أن يكون المراد من اليقين: هو اليقين بشهر شعبان، وعدم دخول شهر رمضان، فتكون المكاتبة حينئذٍ دليلاً على الاستصحاب.

وأما إذا كان المراد من اليقين أنه يعتبر في صحة الصوم بعنوان شهر رمضان القطع بكونه شهر رمضان، فلا ربط لها بالمقام، ومع هذا الاحتمال الثاني تكون المكاتبة مجملة لا ظهور لها في واحد من الاحتمالين، فقول الشيخ في الرسائل - حيث قال: «الإنصاف أن هذه الرواية أظهر ما في هذا الباب من أخبار الاستصحاب». «دروس في الرسائل، ج ٤، ص ٣٩٠» - غير وجيه؛ بل يؤكد الاحتمال الثاني بعض الآيات، ومجموعة من الأخبار.

وأما الآية: فقوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾<sup>(١)</sup>. وأما الأخبار التي تشرف الفقيه على القطع بلزوم إحراز رمضان فهي كثيرة، ولكن نكتفي بذكر جملة منها:

(١) البقرة: ١٨٥.

الأولى: رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر «عليه السلام» قال: «إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فأفطروا، وليس بالرأي ولا بالتظني ولكن بالرؤية»<sup>(١)</sup>.

الثانية: رواية محمد بن الفضيل عن أبي الحسن الرضا «عليه السلام» في حديث قال: «صوموا للرؤية، وافطروا للرؤية»<sup>(٢)</sup>.

الثالثة: رواية سماعة أو رفاعه عن أبي عبد الله «عليه السلام» قال: «صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن»<sup>(٣)</sup>.

الرابعة: رواية إسحاق بن عمار عن أبي عبد الله «عليه السلام» أنه قال: «في كتاب علي «عليه السلام»: صم لرؤيته وأفطر لرؤيته، وإياك والشك والظن، فإن خفي عليكم فأتّموا الشهر الأول ثلاثين»<sup>(٤)</sup>.

وهكذا سائر روايات الباب، ولا بعد في دعوى تواتر جملة «صم للرؤية وأفطر للرؤية»، فقد تكررت في أكثر أخبار الباب البالغة ثمانية وعشرين خبيراً. ونظراً إلى وجود جملة «صم للرؤية وأفطر للرؤية» في كثير من أخبار الباب لا ينعقد لقضية «اليقين لا يدخل فيه الشك». ظهور في الاستصحاب، فضلاً عن أظهريتها فيه؛ لاحتفاف الكلام بقوله «عليه السلام»: «صم للرؤية وأفطر للرؤية»؛ لأن المفروض: اعتبار اليقين في فريضة صوم رمضان بدواً وختاماً، وعدم إدخال اليوم المشكوك كونه من رمضان في المتيقن وهو الزمان المعلوم كونه شهر رمضان.

وبعبارة أخرى: أن مفاد «اليقين لا يدخل فيه الشك» هو عدم قيام الشك مقام اليقين في ترتيب آثار رمضان من الالتزام بالصوم بنية كونه من رمضان، فيكون الإتيان به بهذا العنوان منوطاً باليقين بدخول شهر رمضان، وكذلك الكلام في منتهاه.

وعليه: فالرواية تكون بصدد بيان الحكم الواقعي من أحكام صوم رمضان، ولا مساس لها بالحكم الظاهري، وهو استصحاب شعبانية يوم الشك، أو استصحاب رمضانة يوم الشك في آخره.

(١) تهذيب الأحكام ٤: ١٥٦ / ٤٣٣، الاستبصار ٢: ٦٣ / ٢٠٣. الوسائل ١٠: ٢٥٢ / ١٣٣٤.

(٢) تهذيب الأحكام ٤: ١٦٦ / ٤٧٤، الوسائل ١٠: ٢٦٣ / ١٣٣٧٥.

(٣) تهذيب الأحكام ٤: ١٥٦ / ٤٣٢، الاستبصار ٢: ٦٣ / ٢٠٢، الوسائل ١٠: ٢٥٣ / ١٣٣٤٤.

(٤) تهذيب الأحكام ٤: ١٥٨ / ٤٤١، الاستبصار ٢: ٦٤ / ٢٢٠٨، الوسائل ١٠: ٢٥٥ / ١٣٣٤٩.

يدخل فيه الشك، صم للرؤية<sup>(١)</sup> وأفطر للرؤية<sup>(٢)</sup> حيث دل على أن اليقين بشعبان لا يكون مدخولاً بالشك في بقائه وزواله بدخول شهر رمضان، ويتفرع عليه عدم وجوب الصوم إلا بدخول شهر رمضان.

وربما يقال<sup>(٣)</sup>: إن مراجعة الأخبار الواردة في يوم الشك يشرف<sup>(٤)</sup> على القطع بأن المراد باليقين<sup>(٥)</sup> هو: اليقين بدخول شهر رمضان<sup>(٥)</sup>، وأنه<sup>(٦)</sup> لا بد في وجوب الصوم والإفطار من اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه، وأين هذا من الاستصحاب؟ فراجع ما عقد في الوسائل لذلك من الباب<sup>(٧)</sup>.....

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) الظاهر: أن اللام في الموضعين للتوقيت، بمعنى: «عند» فالصوم للرؤية ناظر إلى حكم يوم الشك في أول رمضان، والإفطار للرؤية ناظر إلى حكم آخر الشهر أي: الشك في إنه يوم الثلاثين من رمضان أو عيد الفطر. وليس اللام بمعنى «إلى»؛ إذ ينعكس الأمر ويصير المعنى: «صم إلى الرؤية وأفطر إلى الرؤية»، فتكون الجملة الأولى ناظرة إلى حكم يوم الشك في آخر رمضان، ومن المعلوم: مخالفته لظهور سؤال الكاتب «هل يصام» في أنه شك في دخول شهر رمضان، ويشهد له كلام ابن هشام في المغني من كون التوقيت أحد معاني اللام، فراجع مغني اللبيب، ص ٢٨١، الطبعة الحديثة.

قوله: «حيث دل...» الخ شروع في تقريب دلالة المكاتبة على الاستصحاب، وقد تقدم توضيح ذلك.

قوله: «بدخول» متعلق بـ«زواله» وضميره وضمير «بقائه» راجعان على شعبان. وضمير «عليه» راجع على عدم دخول الشك في اليقين.

(٢) إشارة إلى ما ذكر من إشكال منع دلالة هذه المكاتبة على الاستصحاب، وقد تقدم توضيح الإشكال، فلا حاجة إلى الإعادة والتكرار.

(٣) الأولى أن يقال: تشرف الفقيه على القطع.

(٤) في قوله «عليه السلام»: «اليقين لا يدخل فيه الشك».

(٥) لا اليقين بشعبان الذي هو مبنى الاستصحاب.

(٦) عطف على «أن المراد» ومفسر له وضمير «أنه» للشأن.

(٧) الظاهر: أن مراده هو عنوان الباب الثالث الذي استظهره الشيخ الحر العاملي «قدس سره» من مجموع الأخبار الواردة بهذا المضمون، فقال: «باب أن علامة شهر

(٥) تهذيب الأحكام ٤: ١٥٩ / ٤٤٥، الاستبصار ٢: ٦٤ / ٢١٠، الوسائل ١ / ٢٥٥ / ١٣٣٥١.



تجده شاهداً عليه<sup>(١)</sup>.

رمضان وغيره رؤية الهلال، فلا يجب الصوم إلا للرؤية أو مضي ثلاثين، ولا يجوز الإفطار في آخره إلا للرؤية أو مضي ثلاثين، وأنه يجب العمل في ذلك باليقين دون الظن<sup>(١)</sup>.

وعليه: فلا وجه للإيراد على المصنف «بعدم وجود خبر بهذا المضمون»؛ لما عرفت من: أن الظاهر إرادة عنوان الباب الذي هو فتوى المحدث العملي. وأخبار الباب تدل عليه بوضوح كما عرفت بعضها.

(١) أي: على أن المراد باليقين في المكاتبه هو اليقين بدخول شهر رمضان، وتركنا ما في المقام من تطويل الكلام رعاية للاختصار.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - توضيح الاستدلال بالمكاتبه على الاستصحاب: أن المراد بقوله «عليه السلام»: «اليقين لا يدخل فيه الشك» هو اليقين بشعبان إن كان يوم الشك في أول رمضان، أو اليقين بشهر رمضان إن كان يوم الشك في آخره، وعلى كلا التقديرين: تدل المكاتبه على اعتبار الاستصحاب؛ إذ معنى الرواية: «لا تصم فيما شككت في أنه أول رمضان، استصحاباً لليقين بعدم وجوبه»، «ولا تفطر فيما إذا شككت في أنه آخر رمضان استصحاباً لوجوب الصوم».

٢ - الإشكال على هذا الاستدلال: أن هذا الاستدلال يكون مبنياً على أن يكون المراد من اليقين هو اليقين بشهر شعبان وعدم دخول شهر رمضان، فتكون الرواية حينئذ دليلاً على الاستصحاب.

وأما إذا كان المراد من اليقين أنه يعتبر في صحة الصوم بعنوان شهر رمضان القطع بكونه من رمضان؛ فلا ربط لها بالمقام.

ومع هذا الاحتمال الثاني تكون المكاتبه مجملة لا ظهور لها في واحد من الاحتمالين؛ بل يؤكد الاحتمال الثاني بعض الآيات ومجموعة من الروايات. وقد تقدم ذكرهما. فيكون مفاد «اليقين لا يدخل فيه الشك» هو عدم قيام الشك مقام اليقين في ترتيب آثار رمضان من الالتزام بالصوم بنية كونه من رمضان، فيكون الإتيان به بهذا العنوان منوطاً باليقين بدخول رمضان، وكذلك الكلام في منتهاه.

(١) الوسائل ١٠: ٢٥٢ / ب ٣.

ومنها<sup>(١)</sup>: قوله «عليه السلام»: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر»، وقوله: «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس»، وقوله: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام»<sup>(٥)</sup>.

وعليه: فالرواية تكون بصدد بيان الحكم الواقعي من أحكام صوم رمضان، ولا مساس لها بالحكم الظاهري وهو استصحاب شعبانية يوم الشك، أو استصحاب رمضان يوم الشك.

٣ - رأي المصنف «قدس سره»:

عدم تامة دلالة المكاتبة على حجية الاستصحاب، مضافاً إلى ضعفها سنداً. (١) أي: من الأخبار الدالة على حجية الاستصحاب هي: الروايات الثلاث المعروفة بأخبار الحيل والطهارة.

الرواية الأولى هي: قوله «عليه السلام»: «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر»، وهذا التعبير هو الجاري في لسان الفقهاء، ولعله متخذ مما رواه عمار عن أبي عبد الله «عليه السلام»: «كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك»<sup>(١)</sup>.

والثانية: قوله «عليه السلام»: «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس»<sup>(٢)</sup>.

والثالثة: قوله «عليه السلام»: «كل شيء حلال حتى تعرف أنه حرام».

تقريب الاستدلال بهذه الروايات الثلاث: يتوقف على مقدمة وهي بيان أمرين: الأول: قد يقال: باستفادة ثلاث قواعد منها: الأولى: كون كل شيء طاهراً أو حلالاً واقعاً.

الثانية: كون كل شيء طاهراً أو حلالاً ظاهراً، أي: ما شك في طهارته ونجاسته طاهر ظاهراً، وما شك في حليته وحرمة حلال ظاهراً.

الثالثة: الاستصحاب، فكل مشكوك في طهارته ونجاسته وله سابقة الطهارة تستصحب طهارته، وكل مشكوك في حليته وحرمة وله سابقة الحلية تستصحب حليته.

(٥) الكافي ٥: ٣١٤ / صدر ح ٤٠، تهذيب الأحكام ٧: ٢٢٦ / صدر ح ٩٨٩، الوسائل ١٧: ٨٩ / صدر ح ٢٢٠٥٣.

(١) تهذيب الأحكام ١: ٢٨٤ / ذيل ح ٨٣٢، الوسائل ٣: ٤١٧ / ٤١٩٥.

(٢) الكافي ٣: ١ / ٢ - ٣، تهذيب الأحكام ١: ٢١٥ / ٦١٩، وفيهما: «حتى يعلم أنه قدر»، الوسائل ١: ١٣٤ / ٣٢٦.

والمصنف قد اختلف كلامه، ففي بعض كلامه لم يستبعد استفادة الأمور الثلاثة من الرواية؛ لكن هنا استقرب استفادة أمرين فقط وهما الطهارة الواقعية والحلية الواقعية واستصحابهما، وأنكر استفادة قاعدتي الطهارة والحلية منها. هذا تمام الكلام في الأمر الأول من باب المقدمة.

الثاني: أن الاحتمالات والأقوال في الروايات المذكورة وإن كانت كثيرة ولكن عمدتها هي خمسة، وتوضيح هذه الأقوال يتوقف على مقدمة وهي: أن هنا نوعين من الطهارة والحلية: أحدهما: الطهارة الواقعية والحلية كذلك. ثانيهما: الطهارة الظاهرية والحلية الظاهرية.

ثم الظاهرية بنفسها على قسمين:

الأول: الطهارة أو الحلية المستفادة من قاعدة الطهارة، أو الحلية التي لا تلاحظ فيها الحالة السابقة.

الثاني: الطهارة أو الحلية المستفادة من قاعدة الاستصحاب التي تلاحظ فيها الحالة السابقة. ثم البحث في ما نحن فيه في أنه هل هذه الطهارة أو الحلية واقعية أو ظاهرية؟ وعلى الثاني هل هي من باب تطبيق قاعدة الطهارة أو الحلية أو من باب تطبيق قاعدة الاستصحاب؟

ثم لا يخفى: أن هذا القبيل من الروايات إنما تفيدنا في المقام إذا كانت الطهارة أو الحلية فيها ظاهرية أولاً، ومن باب قاعدة الاستصحاب ثانياً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن عمدة الأقوال في المسألة خمسة:

١ - قول صاحب الكفاية في حاشية الرسائل: بأنها ناظرة إلى الواقعية والظاهرية بكلتا قسميهما، وإلى الظاهرية بقسميهما أيضاً بمعنى: أن المستفاد منها الحكم بالطهارة الواقعية والحلية كذلك والطهارة والحلية الظاهرتين واستصحابهما.

٢ - قول صاحب الكفاية في الكفاية: بأنها ناظرة إلى الطهارة الواقعية أو الحلية الواقعية بصدرها، واستصحابهما بذيلها، ولا نظر لها إلى قاعدة الحلية أو قاعدة الطهارة. فالمستفاد منها قاعدتان لا قواعد ثلاث.

٣ - قول صاحب الفصول: بأن يكون صدرها ناظراً إلى قاعدة الطهارة أو قاعدة الحلية، وذيلها يكون ناظراً إلى قاعدة الاستصحاب.

٤ - قول المشهور: بأن تكون الروايات ناظرة إلى قاعدة الطهارة أو الحلية فحسب.

هذا مبني على أن تكون الغاية فيها وهي قوله «عليه السلام»: «حتى تعلم، وحتى تعرف» قيداً للموضوع لا قيداً للحكم.

٥ - قول الشيخ «قدس سره» في الرسائل، وهو التفصيل بين حديث «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قدر»، فيكون ناظراً إلى الحكم الواقعي والاستصحاب، وبين حديثين آخرين حديث «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر»، وحديث «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام»، فيكونان ناظرين إلى خصوص القاعدة.

إذا عرفت هذه الأقوال والاحتمالات في الروايات الثلاث فيقال في تقريب الاستدلال بها على حجية الاستصحاب: إن كل واحد من هذه الأخبار مشتمل على أمرين: هما مغني وغاية. أما المغني - أعني: كل شيء طاهر مثلاً - فيدل على أن الموضوع المحكوم عليه بالطهارة هو الشيء، وهو عنوان مشير إلى الماهيات الخارجية كالماء والتراب والحنطة وغيرها، وهذا العموم الأفرادي مدلول عليه بلفظ وضع للعموم - أي: كل - وحيث إن المراد بكل واحد من الذوات الخارجية عنوانها الأولي، لا العنوان الثانوي - ككونه مشكوك الحكم - فالطهارة أو الحلية الثابتة له حكم واقعي لا ظاهري، فالحنطة حلال واقعاً والحديد طاهر كذلك، وهكذا. هذا مدلول المغني. وأما الغاية المدلول عليها بكلمة حتى: فتدل على مجرد استمرار الطهارة الواقعية المذكورة في المغني إلى زمان حصول العلم بالنجاسة، والغاية تدل على استمرار المحمول واقعاً وانقطاعه بمجرد حصول الغاية فيما إذا لم تكن علماً أو علمياً؛ كقوله: «الماء كله طاهر حتى يلاقي النجس»، أو «المسافر يجب عليه التقصير إلى أن يدخل الترخص»، أو «الوضوء واجب إلى أن يصير ضريراً»، أو «الحنطة حلال إلى أن تصير مفسوبة»، وغير ذلك مما ينقطع الحكم الأولي إما لتبدل الموضوع وإما لطروء عنوان ثانوي عليه.

وأما إذا كانت الغاية علماً كاللقام تعين جعل ما قبلها حكماً ظاهرياً؛ لئلا يلزم التصويب من دخل العلم في الحكم.

فطهارة الماء القليل واقعاً تزول بمجرد ملاقة النجس علم بها المكلف أم لا.

وعليه: فهذه الروايات تدل على أمرين:

أحدهما: أن الحكم الواقعي لكل شيء هو الحلية والطهارة إلا ما خرج بالدليل

كالخمر والخنزير.

ثانيهما: استمرار ذلك الحكم الواقعي ظاهراً، وحيث دلت الغاية على استمرار المغني

وتقريب دلالة<sup>(١)</sup> مثل<sup>(٢)</sup> هذه الأخبار على الاستصحاب أن يقال: إن الغاية فيها<sup>(٣)</sup> إنما هو لبيان استمرار ما حكم<sup>(٤)</sup> على الموضوع واقعاً<sup>(٥)</sup> من<sup>(٦)</sup> الطهارة والحلية ظاهراً ما لم<sup>(٧)</sup> يعلم بطروء .....

تعبداً في حال الشك كان مدلول المغنى الدال على القاعدة الاجتهادية بضميمة الغاية الظاهرة في بقاء الحكم المذكور في المغنى هو الاستصحاب، فإن حقيقته إبقاء ما ثبت لا غير وهو المطلوب، فالاستدلال بهذه الأخبار على حجية الاستصحاب واضحة؛ إلا إن هذه الأخبار من الأخبار الخاصة، حيث تدل على حجية الاستصحاب في الموارد الخاصة وهي موارد الطهارة والحلية، وقد أشار إلى هذا بقوله: «ولا يذهب عليك أنه بضميمة عدم القول بالفصل قطعاً بين الحلية والطهارة وبين سائر الأحكام لعم الدليل وتم» فانتظر. وتركنا تطويل الكلام في المقام رعاية للاختصار.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) وقد تقدم تقريب دلالة الأخبار على حجية الاستصحاب. فلا حاجة إلى الإعادة والتكرار.

(٢) التعبير بالمثل لأجل عدم انحصار الأخبار - المشتملة على الغاية والمغنى مما يصلح لاستفادة الاستصحاب منها - بما ذكره في المتن، لتعدد أخبار قاعدة الحل كصحيح عبد الله بن سنان وموثقة مسعدة ونحوهما.

نعم؛ لم أظفر في أخبار طهارة كل شيء وخصوص الماء على لفظ مشتمل على الغاية كي يستظهر منها الاستصحاب، وإن كان ما يدل على التوسعة في باب الطهارة ومانعية النجاسة المعلومة عن الصلاة موجود، لكن اللفظ يغير ما في المتن بكثير، فراجع.

(٣) أي: في هذه الأخبار.

(٤) أي: ما حكم به على الموضوع وهو «شيء».

(٥) بيان للموصول في: «ما حكم» يعني: أن الطهارة والحلية الواقعتين حكمان لكل شيء، وقد تقدم توضيح هذا فيما ذكرناه حول مفاد المغنى بقولنا: «وأما المغنى...».

(٦) بيان لـ «ما حكم» أي: أن الغاية قيد للمحمول وهو «ظاهر» لا للموضوع وهو

«شيء».

وقوله: «ظاهراً» قيد للاستمرار أي: استمرار الطهارة الواقعية ظاهراً، ومن المعلوم: أن إبقاء الحكم الواقعي في ظرف الشك لا ينطبق إلا على الاستصحاب.

(٧) قيد لـ «ظاهراً»، فإن الطهارة الظاهرية منوطة بعدم اليقين بخلاف الحالة السابقة؛

إذ معه يكون نقضها لليقين باليقين.

ضده<sup>(١)</sup> أو نقيضه<sup>(٢)</sup>؛ لا<sup>(٣)</sup> لتحديد الموضوع كي يكون الحكم بهما قاعدة مضروبة لما شك في طهارته أو حليته؛ وذلك<sup>(٤)</sup> لظهور المغتبي فيها<sup>(٥)</sup> في بيان الحكم للأشياء بعناوينها<sup>(٦)</sup>، لا بما هي مشكوكة الحكم<sup>(٧)</sup> كما لا يخفى، فهو<sup>(٨)</sup> وإن لم يكن له بنفسه<sup>(٩)</sup> مساس .....

(١) أي: ضد ما حكم به على الموضوع، وذلك كالعلم بحرمة شيء بعد العلم بحليته، والتعبير بالضد لأجل أن الحرمة والحلية أمران وجوديان وحكمان مجعولان لا يمكن اجتماعهما على موضوع واحد.

(٢) أي: نقيض ما حكم؛ كالعلم بنجاسة شيء بعد العلم بطهارته، والتعبير بالنقيض بلحاظ كون الطهارة أمراً عديماً وهي عدم القذارة، وقد حكى أن المصنف «قدس سره» اختار هذا لا كونها أمراً وجودياً حتى تكون ضد النجاسة.

(٣) عطف على «إنما هو» يعني: أن الغاية ليست لتحديد الموضوع، وغرضه من هذا الكلام: أن استظهار الاستصحاب من هذه الروايات الثلاث مبني على كون كلمة «حتى» قيداً للمحمول وهو الطهارة والحلية؛ إذ لو كانت قيداً للموضوع - أي: الماء والشيء - لم يكن لها مساس بالاستصحاب أصلاً؛ لأن مفادها حينئذ: أن كل شيء مشكوك الحل أو الطهارة حلال أو طاهر، وهذا المعنى هو مفاد قاعدتي الحل والطهارة كما هو أحد الأقوال والوجوه المحتملة في الروايات.

(٤) تعليل لقوله: «لا لتحديد الموضوع».

(٥) أي: في هذه الأخبار، والمراد بالمغتبي هو المحمول أعني الحلية والطهارة.

(٦) يعني: بعناوينها الأولية بقريئة قوله: «لا بما هي مشكوكة»، فتكون الحلية والطهارة حينئذ حكيمين واقعيين.

(٧) المأخوذ في موضوع قاعدتي الحل والطهارة حتى تكونا حكيمين ظاهرين.

(٨) أي: فالحكم للأشياء بعناوينها الأولية.

وغرضه من هذا الكلام: أن المغتبي وإن دل على خصوص الحلية والطهارة الواقعتين، ولا تعلق له بقاعدتي الحل والطهارة - لدخل الشك في موضوعيهما كما هو شأن كل حكم ظاهري - ولا بالاستصحاب، لأنه إثبات حكم واقعي في مرحلة الظاهر تعبداً، لكن لا تتوهم أجنبية الأخبار عن الاستصحاب، وذلك لدلالة الغاية على استمرار ذلك الحكم الواقعي ظاهراً وهو الاستصحاب.

(٩) هذا الضمير وضمير «له» والمستتر في «يكن» كضمير «هو» راجع على الحكم

للأشياء، ويمكن عوده إلى المغتبي والمعنى واحد.

بذيل<sup>(١)</sup> القاعدة ولا الاستصحاب؛ إلا<sup>(٢)</sup> إنه بغايته دل على الاستصحاب، حيث إنها<sup>(٣)</sup> ظاهرة في استمرار ذاك الحكم الواقعي ظاهراً<sup>(٤)</sup> ما لم يعلم بطروء ضده أو نقيضه<sup>(٥)</sup>، كما أنه<sup>(٦)</sup> لو صار مغيى لغاية مثل الملاقاة بالنجاسة، أو ما يوجب الحرمة<sup>(٧)</sup> لدل على استمرار ذاك الحكم<sup>(٨)</sup> واقعاً، ولم يكن له<sup>(٩)</sup> حينئذ بنفسه ولا بغايته دلالة على الاستصحاب.

ولا يخفى: أنه<sup>(١٠)</sup> لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ في معنيين أصلاً، وإنما

(١) يعني: بنفس القاعدة، وقد عرفت وجه عدم مساس المغيى بالقاعدة والاستصحاب.

(٢) استدراك على «وإن لم يكن»، وضميراً «أنه، بغايته» راجعان على الحكم للأشياء بعناوينها الأولية الذي هو مفاد المغيى، ولو قال: «إلا إنها» أي: الأخبار «بغاياتها دلت...» كان أولى.

(٣) أي: أن الغاية وهذا تقريب دلالة الغاية على الاستصحاب، وقد عرفته.

(٤) قيد للاستمرار، والمراد بذاك الحكم هو: المغيى أعني: الطهارة والحلية الواقعتين.

(٥) فإذا علم بصد الحل وهو الحرمة وبنقيض الطهارة وهو القذارة لم يستمر ذاك

الحكم الواقعي؛ لأن رفع اليد عنه نقض لليقين باليقين، وقوام الحكم الظاهري هو الشك.

(٦) الضمير للشأن، وضمير «صار» راجع على الحكم الواقعي،

وغرضه: أن الغاية تدل على استمرار المغيى، غاية الأمر: أن الغاية إن كانت هي العلم

بالنقيض أو الضد - كما في هذه الروايات الثلاث - كانت دالة على استمرار الحكم

الواقعي ظاهراً. وإن كانت شيئاً آخر كالملاقاة للنجس أو غيره، كما إذا قال: «الماء القليل

ظاهر إلى أن يلاقي النجس»، أو «العصير العنبي حلال إلى أن يغلي بالنار فيحرم» دلت

على استمرار الحكم واقعاً، ولا دلالة لشيء من المغيى والغاية على الاستصحاب؛

لمحضه في إفادة استمرار الحكم الواقعي واقعاً.

(٧) كمثال غليان العصير، وقوله: «لدل» جواب «لو صار».

(٨) وهو الحكم المغيى كحلية العصير وطهارة الماء القليل المتقدمين آنفاً.

(٩) هذا الضمير وضميراً «بنفسه، بغايته» راجعة على الحكم الواقعي.

وقوله: «حينئذ» يعني: حين كون الغاية مثل الملاقاة مما يكون غير العلم. والوجه في

عدم دلالة على الاستصحاب واضح، ضرورة: كون الاستمرار واقعياً كنفس المغيى.

(١٠) الضمير للشأن، وهذا الكلام من المصنف دفع للإشكال الذي أورده الشيخ

على صاحب الفصول، فلا بد أولاً من توضيح الإشكال. وثانياً من توضيح دفع هذا الإشكال.

وأما توضيح الإشكال فيتوقف على مقدمة وهي: أن في الرواية احتمالات وأقوال وقال صاحب الفصول: إن مفاد الرواية هي قاعدة الطهارة والحلية واستصحابهما معاً. بمعنى: أن المقصود من القاعدة هو مجرد إثبات الطهارة في المشكوك وفي الاستصحاب هو خصوص إبقائها في معلوم الطهارة سابقاً ولا جامع بينهما.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه يلزم محذور استعمال اللفظ في معنيين وذلك لتباين المعنيين تبايناً كلياً، لأن المناط في قاعدة الطهارة نفس الشك في الطهارة، فتكون الغاية أعني: «حتى تعلم» من قيود الموضوع، والمعنى حينئذ: «كل مشكوك الطهارة طاهر»، «وكل مشكوك الحلية حلال»، فالحكم المنشأ هو الحكم بأصل الطهارة والحلية. والمناط في الاستصحاب هو اليقين السابق وهو العلة للحكم بالطهارة، والحكم المنشأ فيه هو استمرار الطهارة، فالغاية فيه قيد للحكم لا للموضوع، فلو دل الحديث على القاعدة والاستصحاب معاً - كما يقول به صاحب الفصول - لزم استعمال اللفظ في معنيين أي: بمعنى كون الغاية قيداً للموضوع في دلالة الرواية على القاعدة. وبمعنى كونها قيداً للحكم في فرض دلالتها على الاستصحاب. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح إشكال الشيخ على صاحب الفصول.

وأما توضيح دفع هذا الإشكال: فقد دفع المصنف «قدس سره» هذا الإشكال: بأن محذور استعمال اللفظ في معنيين إنما يلزم إذا أريد إثبات الطهارة الظاهرية والاستصحاب بالرواية، وأما إذا أريد إثبات طهارة الأشياء واقعاً واستصحابها فلا يتجه الإشكال المتقدم، لوضوح: أن المعنى - وهو كل شيء طاهر - متكفل لحكم الأشياء واقعاً والغاية - وهي حتى تعلم - ظاهرة في الاستصحاب، فهاتان القاعدتان مستفادتان من الرواية بتعدد الدال والمدلول، والدال على القاعدة هو المعنى، والدال على الاستصحاب هو الغاية، فلا يلزم حينئذ استعمال اللفظ في معنيين أصلاً.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح دفع إشكال الشيخ على صاحب الفصول. وتركنا ما في المقام من تطويل الكلام رعاية للاختصار.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

قوله: «ولا يخفى أنه لا يلزم على ذلك استعمال اللفظ في معنيين أصلاً»، يعني: لا



يلزم<sup>(١)</sup> لو جعلت الغاية مع كونها من حدود الموضوع وقيوده<sup>(٢)</sup> غاية<sup>(٣)</sup> لاستمرار حكمه ليدل على القاعدة والاستصحاب من غير تعرض لبيان الحكم الواقعي للأشياء أصلاً.

مع<sup>(٤)</sup> وضوح: ظهور مثل «كل شيء حلال» أو «طاهر» في أنه<sup>(٥)</sup> لبيان حكم الأشياء بعناوينها الأولية، وهكذا «الماء كله طاهر»<sup>(٦)</sup>، وظهور<sup>(٧)</sup> الغاية في كونها حداً للحكم لا لموضوعه كما لا يخفى، فتأمل جيداً.  
ولا يذهب عليك: أنه<sup>(٨)</sup> بضميمة عدم القول بالفصل قطعاً بين الحلية والطهارة وبين سائر الأحكام، لعدم الدليل وتم.

يلزم - بناء على استفادة الطهارة والحلية الواقعتين من المغنى والاستصحاب من الغاية - استعمال اللفظ في معنيين أصلاً. وقد تقدم وجه ذلك.

(١) يعني: وإنما يلزم استعمال اللفظ في معنيين فيما إذا جعلت الغاية قيداً لكل من الموضوع والحكم ليستفاد منها قاعدتان ظاهريتان إحداهما الاستصحاب والأخرى قاعدة الطهارة، وقد عرفت توضيح الإشكال.

(٢) يعني: يكون الشك حيثية تقييدية في قاعدة الطهارة، لأن موضوعها الشيء بعنوان المشكوك حكمه، لا بعنوانه الأولي أي: ذات الشيء.

(٣) مفعول ثانٍ لـ «جعلت» يعني: جعلت الغاية من قيود الحكم - وهو طاهر وحلال - لتدل الرواية على الاستصحاب، وضمير «حكمه» راجع على الموضوع.

(٤) قيد لقوله: «لو جعلت» أي: والحال أن الروايات ظاهرة في بيان الحكم الواقعي لكل موضوع إلا ما خرج بالدليل. وهذا إشكال أورده المصنف على الفصول من أنه مع الغض عن إشكال الشيخ يكون استظهار أصالة الطهارة من الرواية خلاف ظهورها في إفادة الحكم الواقعي.

(٥) أي: مثل: «كل شيء حلال أو طاهر».

(٦) فيدل على طهارة الماء واقعاً كدلالة حديث الحل على الحلية الواقعية.

(٧) عطف على «ظهور» يعني: ومع وضوح ظهور الغاية في كونها حداً للحكم فيفيد الاستصحاب، لا حداً لموضوع الحكم حتى تدل على أصالة الطهارة أو الحل.

(٨) هذا الضمير للشأن، وهذا الكلام إشارة إلى عدم عموم اعتبار الاستصحاب المستفاد من هذه الأخبار لجميع الأبواب، ودفع إشكال أخصيتها من المدعى؛ لكونها واردة في بابي الحل والطهارة، فالاستصحاب حجة في هذين البابين خاصة.

ثم لا يخفى: أن<sup>(١)</sup> ذيل موثقة عمار: «فإذا علمت فقد قدر وما لم تعلم فليس عليك» يؤيد<sup>(٢)</sup> ما استظهرنا منها من كون الحكم المغتبي واقعياً ثابتاً للشيء بعنوانه<sup>(٣)</sup>، لا ظاهرياً ثابتاً له بما هو مثبت؛ لظهوره<sup>(٤)</sup> في أنه متفرع على الغاية وحدها، وأنه بيان

ومحصل ما أفاده في وجه تعميم اعتبار الاستصحاب في جميع الموارد هو: أنه بضميمة عدم القول بالفصل تعم الروايات جميع الأبواب والموارد؛ إذ لم يظهر قول بالفصل بين استصحاب الطهارة والحل، وبين استصحاب غيرهما، فالقائل باعتباره يقول به مطلقاً والنافي له ينفي اعتباره في جميع الأبواب، وليس من الأقوال المشتتة في الاستصحاب تخصيص حجته بياني الحل والطهارة.

(١) بعد أن أثبت المصنف دلالة الروايات الثلاث على اعتبار الاستصحاب تصدى لتأييد مقالته بما في ذيل موثقة عمار من قوله «عليه السلام»: «فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك»، فإن هذا الذيل مشتمل على حكيمين أحدهما: إيجابي وهو استمرار الحكم السابق في غير صورة العلم بالضد أو النقيض، والآخر سلبي وهو عدم استمراره في صورة العلم بالخلاف. وهذان الحكمان مترتبان على الغاية ومبتنان لها، غاية الأمر: أن أحدهما مفهومها وهو قوله «عليه السلام»: «وإذا علمت»، والآخر منطوقها، وهو قوله «عليه السلام»: «وما لم تعلم...»، والظاهر كون هذين الحكيمين مترتبين على الغاية وحدها لقربهما بها، فيكون الحكم بالطهارة في المشكوك فيه مستنداً إلى العلم بها سابقاً، فيدل على استمرار الحكم الواقعي ظاهراً، وهذا بخلاف ما إذا كان الذيل مترتباً على مجموع الغاية والمغتنى؛ إذ الحكم بالطهارة حينئذ يكون مترتباً على نفس الشك كما هو مفاد قاعدة الطهارة، لا على ثبوت الطهارة سابقاً كما هو مقتضى الاستصحاب.

(٢) لعل وجه التعبير بالتأييد دون الدلالة هو: أن ظهور الذيل في تفرعه على الغاية وحدها ليس بذلك الواضح، فإن ظهور قوله «عليه السلام»: «وما لم تعلم» في ترتب الطهارة على نفس الشك الذي هو موضوع قاعدة الطهارة مما لا ينكر، فليس الذيل مؤيداً لما استظهره من كون الغاية قيداً للحكم حتى يستفاد منه الاستصحاب. وضمير «منها» راجع على الموثقة؛ كما في منتهى الدراية، ج ٧، ص ٢٣٠.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(٣) الأولي. وضمير «له» راجع على الشيء، و«لا ظاهرياً» معطوف على «واقعياً».

(٤) تعليل لـ «يؤيد»، وضميره كضميري «أنه، وأنه» راجع على الذيل.

لها<sup>(١)</sup> وحدها منطوقها ومفهومها<sup>(٢)</sup> لا لها مع المفتى كما لا يخفى على المتأمل.

(١) أي: للغاية «وحدها» بلا مشاركة المعنى في إفادته؛ بل الذيل مجمل من الغاية.  
 (٢) المراد بالمنطوق الذي اشتمل عليه الذي هو: قوله «عليه السلام»: «فإذا علمت فقد قدر»، والمراد بالمفهوم هو: قوله «عليه السلام»: «وما لم تعلم فليس عليك». وكيف كان؛ فقد عرفت: أن الذيل قد تضمن حكيمين أحدهما مثبت وهو قوله: «فإذا علمت فقد قدر»، والآخر منفي وهو قوله: «وما لم تعلم فليس عليك»، وظاهر هذا التفرع كونه تفرعاً على الغاية التي هي «حتى تعلم»، فيدل ذلك على أن الغاية تضمنت حكيمين أيضاً، أحدهما: مفاد الاستصحاب الذي هو استمرار الحكم المثبت في الصدر، وثانيهما: انتهاء الاستمرار بالعلم، فيتفرع على الأول الحكم المنفي في الذيل، وعلى الثاني الحكم المثبت.

ومن هذا يتبين: أن صدر الحديث - وهو قوله: «كل شيء طاهر» - حكم واقعي للأشياء بما لها من العناوين، لا أنه ضرب للقاعدة لدى الشك، فإن التفرع بيان للغاية وحدها «لا لها مع المفتى...» الخ. حتى يقال: بأن المنفي - وهو «ما لم تعلم فليس عليك» بيان للمفتى.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

- ١ - بيان ما في الروايات الثلاث من الاحتمالات والأقوال:
  - أ - قول صاحب الكفاية في حاشية الرسائل: بأنها ناظرة إلى الطهارة والحلية الواقعتين، والطهارة والحلية الظاهريتين، واستصحابهما.
  - ب - قول صاحب الكفاية في الكفاية: بأنها ناظرة إلى الطهارة الواقعية أو الحلية الواقعية بصدرها واستصحابها بذيلها، ولا نظر لها إلى قاعدة الطهارة والحلية.
  - ج - قول صاحب الفصول: بأن يكون صدرها ناظراً إلى قاعدة الطهارة أو الحلية، وذيلها يكون ناظراً إلى قاعدة الاستصحاب.
  - د - قول المشهور: بأن تكون الروايات ناظرة إلى قاعدة الطهارة والحلية فحسب.
  - هـ - قول الشيخ: وهو التفصيل بين حديث «الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قدر»، فيكون ناظراً إلى الحكم الواقعي والاستصحاب، وبين حديثين آخرين حديث «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر»، وحديث «كل شيء لك حلال...».

ثم إنك إذا حققت ما تلونا عليك مما هو مفاد الأخبار<sup>(١)</sup>، فلا حاجة في إطالة الكلام في بيان سائر الأقوال، والنقض والإبرام فيما ذكر لها من الاستدلال.

٢ - تقريب الاستدلال بهذه الروايات على حجية الاستصحاب:

أن كل واحد من هذه الأخبار مشتمل على غاية ومعنى. وأما المغتبي: فيدل على أن الموضوع المحكوم عليه بالطهارة أو الحلية هو الشيء بعنوانه الأولي ومفاده هو الحكم الواقعي.

وأما الغاية: فتدل على مجرد استمرار الطهارة الواقعية أو الحلية كذلك وهذا هو معنى الاستصحاب، فدلالة الروايات الثلاث على حجية الاستصحاب واضحة.

٣ - إشكال الشيخ على صاحب الفصول: بأنه يلزم استعمال اللفظ في معنيين على ما ذهب إليه صاحب الفصول من: أن مفاد الروايات هو قاعدة الطهارة أو الحلية واستصحابها معاً؛ إذ الاستصحاب والقاعدة معنيان متباينان، فيلزم من استعمال اللفظ فيهما استعمال اللفظ في معنيين.

ودفع المصنف هذا الإشكال: بأن محذور استعمال اللفظ في معنيين إنما يلزم إذا أريد إثبات الطهارة الظاهرية والاستصحاب معاً بالرواية.

وأما إذا أريد إثبات طهارة الأشياء واقعاً واستصحابها فلا يلزم الإشكال المذكور أصلاً؛ لتعدد الدال والمدلول إذ الدال على القاعدة هو المغتبي، والدال على الاستصحاب هو الغاية، فأين هذا من استعمال اللفظ في معنيين؟

٤ - إشكال كون هذه الروايات من الروايات الخاصة: حيث تدل على الاستصحاب في خصوص بابي الحل والطهارة فقط مدفوع؛ بأن مفاد تلك الأخبار وإن كان كذلك إلا إنه بضميمة عدم القول بالفصل تعم الروايات جميع الأبواب؛ إذ لم يظهر قول بالفصل بين استصحاب الطهارة أو الحل وبين استصحاب غيرهما.

٥ - رأي المصنف «قدس سره»:

تمامية دلالة الروايات الثلاث على حجية الاستصحاب في جميع الأبواب بضميمة عدم القول بالفصل.

(١) حيث تم الدليل المعتبر سنداً ودلالةً على حجية الاستصحاب، والعمدة صحاح زرارة، وكذا خبر الخصال عن مولانا أمير المؤمنين «عليه أفضل صلوات المصلين» لو لم يناقش في سنده، وكذا روايات الحل والطهارة فلا حاجة معه إلى التعرض للقول بعدم حجيته مطلقاً.

ولا بأس بصرفه<sup>(١)</sup> إلى تحقيق الوضع، .....

بقي الكلام في التفصيل بين الحكم الوضعي والتكليفي بجريانه في الأول دون الثاني؛ كما نسب إلى الفاضل التوني «قدس سره».

(١) أي: صرف الكلام والداعي إلى التعرض للأحكام الوضعية هنا هو الوقوف على تفصيل منسوب إلى الفاضل التوني «قدس سره» من حجية الاستصحاب في الأحكام الوضعية دون التكليفية.

### في تفصيل الفاضل التوني بين التكليف والوضع

وتوضيح هذا التفصيل صحةً وفساداً يتوقف على ذكر أمور:  
من باب المقدمة.

الأمر الأول: هو الفرق بين الحكم التكليفي والوضعي مفهوماً، ولا خلاف في أن المفهوم من لفظ الوضع يخالف ما هو المفهوم من التكليف.

وقال بعض المحققين في مقام الفرق بينهما: إن الأحكام التكليفية عبارة عن المجموعات الشرعية التي تتعلق بأفعال العباد أولاً وبالذات من حيث الاقتضاء والتخيير، وهي تنحصر في خمسة، أربعة منها تقتضي البعث والزجر وهي: الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة. وواحدة منها تقتضي التخيير وهي الإباحة، والأحكام الوضعية عبارة عن المجموعات الشرعية التي لا تتضمن البعث والزجر ولا تتعلق بالأفعال ابتداءً أولاً وبالذات، وإن كان لها نحو تعلق بها ولو باعتبار ما يستتبعها من الأحكام التكليفية، سواء تعلق الجعل الشرعي بها ابتداءً تأسيساً أو إمضاءً أو تعلق الجعل الشرعي بمنشأ انتزاعها الأول كالملكية والزوجية والولاية والسببية كما في قوله «تبارك وتعالى»: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾<sup>(١)</sup> حيث اعتبر السرقة سبباً لقطع اليد، والمانعية كما في قوله «صلى الله عليه وآله وسلم» «لا يرث من المال القاتل شيئاً»<sup>(٢)</sup>، حيث اعتبر القتل مانعاً من الإرث، أو تعليق الجعل الشرعي بمنشأ انتزاعها كالجزية والشرطية، فإذا اعتبر وجوداً في الأمور به فينتزع منه الشرطية كالاستقبال ويقال: إن الاستقبال شرط للصلاة، وكالاستطاعة حيث اعتبر شرطاً لوجوب الحج كما في قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾<sup>(٣)</sup>، وكالمانعية في بعض الموارد، فإذا اعتبر

(١) المائدة: ٣٨.

(٢) الكافي ٦: ١٤١ / جزء من ح ١.

(٣) آل عمران: ٩٧.

في المأمورية شيء عندما تنتزع منه المانعية، ويقال: «إن أجزاء غير مأكول اللحم مانعة من الصلاة».

ويظهر من الشيخ الأنصاري «قدس سره»: أن جميع الأحكام الوضعية منتزعة من الأحكام التكليفية لا أنها مستقلات.

ويرد عليه: أن الصبي إذا لم يكن عليه أحكام تكليفية فكيف يكون عليه حكم وضعي؟ حيث يجوز تزويجه وتملكه، وليست الأحكام الوضعية مرفوعة عنه؛ لأن رفع القلم عنه محمول على الأحكام التكليفية.

وخلاصة الكلام: أن بين مفهوم التكليف والوضع تباين كلي، وأما بين مصداقهما فالنسبة هي عموم من وجه مادة الاجتماع كأكثر الموارد كالملكية وإباحة التصرف، ومادة الافتراق من جانب التكليف كجواز أكل الضيف من طعام المضيف مع أنه ليس مالكاً. ومادة الافتراق من جانب الوضع كمن كان محجوراً عن التصرف في ماله شرعاً، فلا يجوز له التصرف مع كونه مالكاً.

هذا تمام الكلام في الأمر الأول، وهذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «لا إشكال في اختلاف التكليف والوضع مفهوماً».

والأمر الثاني: ما أشار إليه بقوله: «كما لا ينبغي النزاع في صحة تقسيم الحكم إلى التكليفي والوضعي».

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن للحكم الشرعي معانٍ ولا يصح تقسيمه إلى التكليفي والوضعي بجميع ما له من المعاني؛ بل ببعض المعاني دون البعض، فإن الحكم بمعنى ما هو المجمعول اقتضائياً أو تخييرياً لا يطلق على الحكم الوضعي، فلا يصح تقسيمه إلى التكليفي والوضعي؛ لأن المراد بالاقتضائي: ما يكون له اقتضاء الفعل كالوجوب والندب أو الترك كالحرمة والكراهة فيشمل الوجوب والندب والحرمة والكراهة. والمراد بالتخييري: ما ليس له اقتضاء للفعل أو الترك وهي المباحات، والحكم بهذا المعنى لا يصح تقسيمه إلى التكليفي والوضعي، فإنه لا يطلق على الحكم الوضعي. نعم؛ الحكم الشرعي بمعنى ما يؤخذ من الشارع بما هو شارع وما جعله الشارع تأسيساً أو إمضاء يصح تقسيمه إلى التكليفي والوضعي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا ينبغي النزاع في صحة تقسيم الحكم الشرعي ببعض معانيه على التكليفي والوضعي.

والشاهد على ذلك: كثرة إطلاق الحكم على الحكم الوضعي في كلماتهم. هذا تمام الكلام في الأمر الثاني.

والأمر الثالث: في حصر الأحكام الوضعية وعدم حصرها. وهذا ما أشار إليه بقوله: «لا وقع للنزاع في أنه محصوراً في أمور مخصوصة».

وحاصل الكلام في هذا الأمر الثالث: أن الأحكام التكليفية محصورة في الخمسة وهي: الوجوب والحرمة والندب والكراهة والإباحة.

وأما الأحكام الوضعية فقليل: إنها محصورة في أمور مخصوصة كالشرطية والسببية والمانعية كما هو المحكي عن العلامة، أو مع زيادة العلية والعلامة كما هو مع الإباحة المحكي عن الشهيد الثاني، أو مع زيادة الصحة والبطلان والعزيمة والرخصة كما هو المحكي عن الآمدي، أو زيادة غير ذلك. وقيل: إنها غير محصورة كما هو ظاهر المصنف «قدس سره».

وبعد ذكر هذه الأمور من باب المقدمة شرع المصنف في تحقيق الحكم الوضعي.

وحاصل ما أفاده المصنف «قدس سره»: أن الحكم الوضعي على أقسام ثلاثة:

أحدها: ما لا يقبل الجعل الشرعي أصلاً؛ لا استقلالاً ولا تبعاً.

ثانيها: ما يقبل تبعاً للتكليف ولا يقبله أصالة واستقلالاً.

ثالثها: ما يقبل كلاً من الجعل الاستقلالي والتبعي.

هذا مجمل الكلام.

وأما تفصيل الكلام في كل واحد من الأقسام فيقال: إن معنى ما لا يقبل الجعل

الشرعي استقلالاً: بأن يجعله الشارع ابتداءً. «ولا تبعاً» بأن يجعل شيئاً آخر فيجعل هذا

بتبع ذلك، كما يقال: إن الزوجية مجعولة - تكويناً - تبعاً بمعنى: أن الجاعل والمكوّن

يجعل ويؤجد الأربعة، فتوجد الزوجية بتبعها. هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «وإن كان

مجعولاً تكويناً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك» أي: تكويناً.

وهذا القسم من الحكم الوضعي عبارة عن السببية والشرطية والمانعية والرافعية لما

يكون سبباً وشرطاً ومانعاً ورافعاً لأصل التكليف، كعلية الدلوك لإيجاب الشارع الصلاة

عنده، فإن كون الدلوك سبباً لوجوب الصلاة ليس بجعل تشريعي استقلالاً ولا تبعي،

وإنما هو لأن الشارع كوّن وأوجد فيه خصوصية سببت تلك الخصوصية المجعولة فيه

تكويناً أن يكون له سببية لوجوب الصلاة، فهو مجعول تكويني عرضي تبعاً لجعل موضوعه تكويناً.

وأما عدم كون هذا القسم مجعولاً تبعاً: فلما أشار إليه المصنف بقوله: «حيث إنه لا يكاد يعقل انتزاع هذه العناوين لها من التكليف المتأخر عنها ذاتاً حدوثاً وارتفاعاً».

قوله: «حدوثاً» إشارة إلى السببية والشرطية. وقوله: «ارتفاعاً» إشارة إلى المانعية والرافعية، فهذا القسم لا يكون مجعولاً أصلاً لا استقلالاً ولا تبعاً. وأما عدم كونه مجعولاً مستقلاً: فلما عرفت من كون الدلوك سبباً لوجوب الصلاة تكويناً لا تشريعاً.

وأما عدم كونه مجعولاً تبعاً للتكليف: فلأن التكليف متأخر عن السببية والشرطية، فلا يعقل أن يكون مجعولاً بتبع ما هو متأخر عنه؛ إذ يلزم تقدم شيء على نفسه، وكذلك يكون التكليف متأخراً عن المانعية لأن المانعية متقدمة على عدم التكليف، فتكون متقدمة على نفس التكليف حفظاً لاتحاد مرتبة النقيضين، كما يكون التكليف متأخراً عن الرافعية لأن الرافعية متقدمة على عدم التكليف بقاء، فتكون متقدمة على بقاءه حفظاً لاتحاد مرتبة النقيضين، فيكون التكليف في البقاء متأخراً عن الرافعية وكيف كان فالتكليف متأخر عن السببية والشرطية والمانعية والرافعية، فلو كان الوضع أي: هذه الأمور منتزعة عن التكليف يلزم تقدم التكليف على هذه الأمور، وذلك مستلزم لتقدم الشيء على نفسه، وهو محال باطل.

وأما وجه القسم الثاني - وهو ما يقبل الجعل تبعاً كجزئية السورة - فواضح لا يحتاج إلى البيان والتوضيح.

وأما وجه القسم الثالث - وهو ما يقبل الجعل استقلالاً وتبعاً - فهو كالملكية مثلاً، حيث يقبل الجعل بكلاً قسميه، أما استقلالاً فمثل جعل الشارع وإمضائه الملكية عند تحقق عقد، فالملكية مجعولة استقلالاً لا تبعاً، وإلا لزم أن لا يقع ما قصد ويقع ما لم يقصد، فإن مقصود ولي المال من قوله: «بعته أو ملكته المال الكذائي» هو إيجاد الملكية لغيره لا الحكم بإباحة التصرف، فإن كانت الملكية مجعولة تبعاً ومنتزعة عن الحكم الذي في موردها يلزم أن يتحقق بقوله: «ملكته» جواز التصرف لا الملكية حيث إن الملكية على الانتزاع والتبعية لا تحصل بصرف الجعل والإنشاء، بل بتبعية الآثار والأحكام الحاصلة بقوله: «ملكته»، وتلك الآثار والأحكام غير مقصودة من هذا القول، فيلزم ما ذكرناه من أنه لا يقع ما قصد ويقع ما لم يقصد.



وأما تبعاً: فكانتزاع الملكية كما قيل من الحكم بإباحة تصرف كل من البائع والمشتري في العوضين بعد العقد.

ولكن أورد صاحب الكفاية على هذا القول بقوله: «لا ينبغي أن يشك في عدم صحة انتزاعها عن مجرد التكليف في موردها...». ولعل مقصوده: أن الحكم الوضعي مثل الملكية والزوجية يكون موضوعاً للحكم التكليفي أعني: إباحة التصرف وجواز الوطاء، والموضوع متقدّم بحسب المرتبة على الحكم كتقدم العلة على المعلول، فلا يمكن انتزاع مثل هذا الوضع عن التكليف لاستلزامه غائلة الدور، ويمكن أن يكون مقصوده أنه لا وجه لانتزاع مثل هذا الوضع عن التكليف، لأنك قد عرفت: أن النسبة بين الوضع والتكليف مصداقاً ومورداً هي أعم من وجه وأنها قد يجتمعان مثل ما إذا كان للإنسان ملك ولم يكن محجوراً عن التصرف فيه، وقد يكون التكليف دون الوضع مثل إباحة الأكل للضيف من طعام المضيف. وقد تكون الملكية من دون التكليف، كما إذا كان للإنسان ملك وكان محجوراً عن التصرف فيه.

فيقال بعد الفراغ عن هذه الأمور من باب المقدمة: إنه لا يجري الاستصحاب في جميع أقسام الوضع، بل يجري فيما هو مجعول استقلالاً بلا إشكال كما هو في القسم الثالث، أو فيما هو مجعول تبعاً مع إشكال، ولا يجري فيما لا يتطرق إليه الجعل أصلاً كالقسم الأول من أقسام الوضع. إذ المناط في جريان الاستصحاب أن يكون المستصحب مجعولاً شرعاً أو موضوعاً ذا حكم شرعي، وهذا المناط لا يوجد في القسم الأول، فيما ذهب إليه الفاضل التوني من جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية على إطلاقه غير صحيح؛ بل الحق أن يقال بحجية الاستصحاب في بعض الأحكام الوضعية. هذا مع حجية الاستصحاب في الأحكام التكليفية لوجود المناط - وهو كون المستصحب مجعولاً - فيها.

هذا هو حق الكلام في المقام.

وأما ما ذكره المصنف فلا يخلو عن مناقشة إذا كان قصده من تطويل الكلام ردّ التفصيل الفاضل التوني؛ إذ لم يتعرض المصنف للاستصحاب في الأحكام التكليفية لا نفيًا كي يكون كلامه إشكالاً على الفاضل التوني، ولا إثباتاً كي يكون هذا الكلام منه موافقاً للفاضل التوني.

فالمحصل: أن نتيجة تطويل الكلام في المقام هو جريان الاستصحاب في الأحكام

وأنه<sup>(١)</sup> حكم مستقل بالجعل<sup>(٢)</sup> كالتكليف، أو منتزع<sup>(٣)</sup> عنه وتابع له في الجعل، أو فيه<sup>(٤)</sup> تفصيل حتى يظهر<sup>(٥)</sup> حال ما ذكرها هنا بين التكليف والوضع من التفصيل<sup>(٦)</sup>، فنقول وبالله الاستعانة: لا خلاف<sup>(٧)</sup> كما لا إشكال في اختلاف التكليف والوضع مفهوماً، واختلافهما<sup>(٨)</sup> في الجملة مورداً<sup>(٩)</sup>، .....

الوضعية في الجملة، وليس في كلام المصنف عدم جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية كي يكون رداً على الفاضل التوني.

فالحق أن يقال: إنه لا فرق في جريان الاستصحاب بين الأحكام الوضعية والتكليفية لوجود ما يعتبر في الاستصحاب فيهما معاً.

فيكون رداً على التفصيل المنسوب إلى الفاضل التوني.

وكيف كان؛ فكلام المصنف لا يخلو عن الإجمال.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) عطف على «حال الوضع» ومفسر له، وضمير «أنه» راجع على «الوضع».

(٢) يعني: مطلقاً وبجميع أقسامه، بقرينة قوله: «أو فيه تفصيل».

(٣) عطف على «حكم» وضميراً «عنه، له» راجعان على الحكم، والمراد التبعية مطلقاً.

(٤) أي: في الوضع.

(٥) قيد لقوله: «لا بأس بصرفه» يعني: لا بأس بصرف الكلام إلى بيان حقيقة الحكم

الوضعي حتى يظهر حال التفصيل المعزى إلى الفاضل التوني «رحمه الله» صحةً وسقماً.

(٦) من اعتبار الاستصحاب في التكليف خاصة دون الوضع. وقوله: «من التفصيل»

بيان «ما» الموصول.

(٧) ذكر المصنف قبل بيان ماهية الحكم الوضعي أموراً ثلاثة هذا أولها، وحاصله: أن

مفهوم التكليف يغاير مفهوم الوضع، إذ المراد بالتكليف أحد الأحكام الخمسة وهي:

الوجوب والندب والحرمة والكراهة والإباحة.

والمراد بالوضع: إيجاد صفة لشيء فعلاً كان أو غيره أو إمضاء الشارع لتلك الصفة،

وعرفت توضيح الفرق بينهما مفهوماً ومصداقاً، فلا حاجة إلى التكرار والإعادة.

(٨) بالجر عطف على «اختلاف»، وغرضه: بيان اختلافهما في المصداق بنحو

العموم من وجه، فلا يمتنع صدقهما على بعض الأمور كما تقدم.

(٩) كقولنا: «الإفطار سبب لوجوب القضاء»، فإن مورد السببية هو الإفطار، ومورد

الوجوب هو القضاء.

لبداهة<sup>(١)</sup> ما بين مفهوم السببية أو الشرطية ومفهوم مثل الإيجاب أو الاستحباب من المخالفة والمباينة.

كما لا ينبغي<sup>(٢)</sup> النزاع في صحة تقسيم الحكم الشرعي إلى التكليفي والوضعي، بداهة<sup>(٣)</sup>: أن الحكم وإن لم يصح تقسيمه إليهما ببعض<sup>(٤)</sup> معانيه، ولم يكده يصح

(١) تعليل لقوله: «لا خلاف» و«من المخالفة» بيان للموصول في «ما بين».

(٢) هذا إشارة إلى الأمر الثاني، والفرض منه: إدراج جملة مما عدّ من الأحكام الوضعية في الحكم الشرعي، بيانه: أن الحكم الشرعي يطلق تارة: على خطاب الله المتعلق بأفعال العباد من حيث الاقتضاء والتخير، وأخرى: على مطلق ما يصح أخذه من الشارع بما هو شارع وجاعل للقوانين، فعلى الأول: لا يصح تقسيم الحكم إلى التكليفي والوضعي؛ لعدم تعلق مثل الملكية والزوجية وسببية الدلوك بفعل المكلف بلا واسطة، وإن تعلق به مع الوساطة مترتب على جواز أنحاء التصرفات على الملكية الحاصلة بأسبابها، فعلى هذا المعنى: تخرج الوضعيات عن كونها أحكاماً شرعية؛ إذ ليس فيها جهة الاقتضاء - بعثاً وزجراً - والتخير.

وعلى الثاني: يصح تقسيم الحكم الشرعي إليهما؛ لأن المناط فيه كونه مما تناله يد الجعل التشريعي، ومن المعلوم: صدقه على الحكم الوضعي كالتكليفي، فكما يمكن اعتبار لا بدية فعل وحرمان آخر بقوله: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾<sup>(١)</sup>، و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ﴾<sup>(٢)</sup> كذلك له جعل الملكية للحائز بقوله: «من حاز ملك»، فإن ملكية المحوز للحائز من المجموعات الشرعية.

وعليه: فلا إشكال في صحة انقسام الحكم الشرعي إلى التكليفي والوضعي، ولا مجال لإنكارها والتشكيك فيها.

(٣) تعليل لقوله: «لا ينبغي»، وقد عرفت توضيحه.

(٤) وهو كونه خصوص «الخطاب المتعلق بفعل العبد من حيث الاقتضاء والتخير»؛ إذ على هذا المعنى يختص الحكم بما فيه اقتضاء الفعل من الوجوب والاستحباب أو الترك من الحرمة والكرهية، وما ليس فيه اقتضاء أحدهما أصلاً، أو فيه اقتضاءان متكافئان وهو الإباحة. وضميراً «تقسيمه، معانيه» راجعان على الحكم.

(١) الإسراء: ٧٨.

(٢) المائدة: ٣.

إطلاقه<sup>(١)</sup> على الوضع؛ إلا<sup>(٢)</sup> إن صحة تقسيمه بالبعض الآخر إليهما، وصحة إطلاقه عليه بهذا المعنى<sup>(٣)</sup> مما لا يكاد ينكر كما لا يخفى. ويشهد به<sup>(٤)</sup> كثرة إطلاق الحكم عليه في كلماتهم. والالتزام بالتجوز فيه<sup>(٥)</sup> كما ترى.

وكذا<sup>(٦)</sup> لا وقع للنزاع في أنه محصور في أمور مخصوصة كالشرطية والسببية والمانعية كما هو المحكي عن العلامة<sup>(٧)</sup>، أو مع زيادة العلية .....

(١) أي: إطلاق الحكم ببعض معانيه وهو الخطاب المتعلق «بفعل العبد...» الخ.  
 (٢) متعلق بـ«وإن لم يصح» يعني: أن الحكم الشرعي - بمعنى مطلق ما يؤخذ من الشارع في وعاء التشريع - يصح تقسيمه إلى التكليفي والوضعي؛ لكونه مشتركاً معنوياً بينهما، وكذا بمعنى المحمولات الشرعية المنتسبة إلى الموضوعات، فضمير «تقسيمه» راجع على الحكم، وضمير «إليهما» راجع على التكليفي والوضعي.  
 (٣) أي: إطلاق الحكم الشرعي على الوضعي بهذا المعنى، وهو ما يصح أخذه من الشارع.

(٤) يعني: يشهد بصحة تقسيم الحكم إلى التكليفي والوضعي كثرة إطلاق الحكم على الوضعي في كلمات العلماء، حيث عدوا الملكية والزوجية والحرية أحكاماً شرعية. وتوهم: كون هذا الإطلاق في كلماتهم على نحو التجوز لاختصاص التكليف فاسد؛ لأنه خلاف الأصل ومنوط بقريئة مفقودة في المقام.  
 (٥) أي: في إطلاق الأصحاب الحكم على الوضعي، و«كما ترى» خبر والالتزام. وقد تقدم توضيحه بقولنا: «وتوهم كون هذا الإطلاق...»، وضمير «عليه» راجع على الوضعي.

(٦) هذا بيان للأمر الثالث، وهو كون الأحكام الوضعية محصورة في عدد معين وعدمه، وحاصله: أنه وقع الخلاف في أن الأحكام الوضعية هل هي محصورة أم لا؟ وعلى الأول: وقع الخلاف أيضاً في عددها، والمصنف «قدس سره» يدعي أنه لا مسرح لهذا الخلاف لوجهين: أحدهما: عدم الوجه في تخصيص الحكم الوضعي بما ذكره بعد وضوح إطلاق الحكم على غيره أيضاً كالحرية والرقية. والآخر: عدم ترتب ثمرة علمية ولا عملية على حصر الحكم الوضعي وعدمه، فالحق حينئذ أن يقال: إن كل ما لا يكون تكليفاً سواء كان له دخل في التكليف أو متعلقه أم لم يكن له دخل فيهما مع فرض إطلاق الحكم عليه في كلماتهم يكون ذلك هو الحكم الوضعي.  
 (٧) وغيره، والظاهر: أن المراد الشرطية والسببية والمانعية للتكليف.

والعلامية<sup>(١)</sup>، أو مع زيادة الصحة والبطلان<sup>(٢)</sup>، والعزيمة والرخصة<sup>(٣)</sup>، أو زيادة غير ذلك<sup>(٤)</sup> كما هو المحكي عن غيره<sup>(٥)</sup>، .....

(١) كما هو المحكي عن الشهيد الثاني، ومثال العلامية: خفاء الجدران المجمعول علامة على حدّ الترخص، وجعل الجدي خلف المنكب الأيمن علامة لقبلة أهل العراق؛ لكن حكي عنه احتمال رجوعهما إلى السبب، والعلامية إلى الشرط.

(٢) مطلقاً كما عن ظاهر الحاجبي والعضدي، أو في خصوص المعاملات كما عن بعض الشافعية، وأما في العبادات: فقد حكم بكونهما عقليين. واختار المصنف «قدس سره» في مسألة اقتضاء النهي للفساد وعدمه قولاً آخر، فذهب إلى كونهما مجعولين في المعاملات، وفي العبادات الثابتة بأمر ظاهري أو اضطراري كالصلوات العذرية المحرزة شرائطها بالأمارات الشرعية كالإتيان بها إلى الجهة التي شهدت البيّنة بكون القبلة فيها، وكفعلها في لباس مستصحب الطهارة أو في آخر الوقت خالية عن السورة، فإن حكم الشارع بتماميتها في هذه الصور ونظائرها مع عدم وفائها بتمام مصلحة الواقع هو المقصود من مجعولية الصحة.

وأما إذا كان المأمور به الاضطراري أو الظاهري وافياً بتمام ملاك المأمور به الاختياري أو بمعظمه؛ بحيث لا يقتضي الباقي تشريع وجوب الإعادة أو القضاء، فالصحة غير مجعولة، بل هي أمر واقعي.

(٣) حكي زيادتهما عن الحاجبي والعضدي، والأولى عن الآمدي، وقد يقال بكونهما حكيمين تكليفيين؛ إذ العزيمة لزوم فعل شيء كالركعتين الأخيرتين من الرباعية للمسافر المقيم، أو لزوم تركه كهاتين الركعتين للمسافر غير المقيم في غير مواطن التخيير. والرخصة جواز الفعل أو الترك كسقوط الأذان في موارده. لكنها غير الإباحة، ضرورة: أن الأذان عبادة، ولا معنى لجواز العبادة بمعنى الإباحة؛ إذ لا بد في العبادة من الرجحان، فلا يعقل تساوي فعل العبادة وتركها.

(٤) كزيادة التقدير - أي: فرض شيء مكان شيء مثل تنزيل الموجود منزلة المعدوم؛ كتزليل الماء الموجود المحتاج إلى شربه منزلة عدمه في تشريع جواز التيمم، أو العكس كتزليل المقتول منزلة الحي في ملكية الدية لتورث؛ إذ لا يرث الوارث إلا ما ملكه الميت حال حياته، والمفروض: أن الدية تجب بالموت لا قبله فينزل الموت منزلة الحياة.

وزيادة الحجج وهي التي يستند إليها القضاء من بيّنة ويمين ونحوهما.

(٥) أي: غير العلامة وهو صلاح الدين.

أو ليس<sup>(١)</sup> بمحصور؛ بل كل ما ليس بتكليف مما له دخل فيه<sup>(٢)</sup> أو في متعلقه<sup>(٣)</sup> وموضوعه<sup>(٤)</sup>، أو<sup>(٥)</sup> لم يكن له دخل مما أطلق عليه الحكم في كلماتهم، ضرورة<sup>(٦)</sup>: أنه لا وجه للتخصيص بها<sup>(٧)</sup> بعد كثرة إطلاق الحكم في الكلمات على غيرها، مع أنه<sup>(٨)</sup> لا تكاد تظهر ثمرة مهمة علمية أو عملية للنزاع في .....

(١) قوله: «أو ليس بمحصور» عطف على «محصور» يعني: لا وقع للنزاع في الحصر وعدمه.

(٢) أي: في التكليف، والدخيل في نفس الحكم هو ما سيأتي في القسم الأول في كلام المصنف، وذلك كالاستطاعة الدخيلة في توجه خطاب وجوب الحج إلى المكلف.

(٣) أي: في متعلق التكليف، وهو القسم الثاني، كالجزئية والشرطية للمكلف به كالصلاة والحج، فشرطية الاستقبال في الصلاة ومانعية لبس ما لا يؤكل فيها حكمان شرعيان وضعيان، وهكذا.

(٤) أي: في موضوع التكليف كالزوجية والملكية اللتين يترتب عليهما آثار شرعية من جواز الاستمتاع ووجوب النفقة وغيرهما من الآثار المترتبة على الزوجية، وجواز الهبة وشراء المملوك للعتق الواجب، وغيرهما من الآثار المترتبة على الملكية.

(٥) عطف على «كان» المقدر الذي يتعلق به «مما»، يعني: كان مما له دخل أو لم يكن مما له دخل.

وغرضه: أن بعض الأحكام الوضعية مع عدم دخلها في موضوع الحكم التكليفي ولا في متعلقه يصح عدّها من الأحكام الوضعية وإن لم يترتب عليها التكليف، وذلك كحجية الأدلة غير العلمية، فإنها - بناءً على استقلالها في الجعل وعدم انتزاعها عن حكم تكليفي - تكون حكماً وضعياً، وكذا الوكالة على ما قيل.

قوله: «ما أطلق عليه...» الخ بيان للموصول في «ما ليس بتكليف» وحاصله: أنه لا وجه للنزاع في حصر الحكم الوضعي وعدمه كما عرفت. وضمير «عليه» راجع على الموصول في «مما».

(٦) تعليل لقوله: «وكذا لا وقع للنزاع»، وهو إشارة إلى أول الوجهين، وقد تقدم بقولنا: «أحدهما عدم وجه في تخصيص...» الخ.

(٧) هذا الضمير وضمير «غيرها» راجعان على المذكورات أو إلى أمور مخصوصة.

(٨) الضمير للشأن، وهذا إشارة إلى الوجه الثاني المتقدم بقولنا: «والآخر عدم ترتب ثمرة عملية...». ويمكن أن تكون الثمرة جريان الأصل فيما يعدّ من الأحكام الوضعية، وعدم جريانه فيما لا يعدّ منها.

ذلك<sup>(١)</sup> وإنما المهم<sup>(٢)</sup> في النزاع هو أن الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعاً بحيث يصح انتزاعه بمجرد إنشائه، أو غير مجعول كذلك<sup>(٣)</sup>؛ بل إنما هو منتزع عن التكليف ومجعول بعبه ويجعله<sup>(٤)</sup>.

والتحقيق: أن ما عدّ من الوضع على أنحاء منها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل تشريعاً أصلاً لا استقلالاً ولا تبعاً وإن كان مجعولاً تكوينياً عرضاً بعين جعل موضوعه كذلك<sup>(٥)</sup>.

(١) أي: في الحصر وعدمه.

(٢) بعد أن فرغ من الأمور الثلاثة شرع في تحقيق الحكم الوضعي والتفصيل بين أقسامه.

وحاصل ما أفاده: أنه لا وقع للنزاع في حصر الحكم الوضعي وعدمه لعدم كونه مهماً؛ بل المهم تحقيق كون الوضع كالتكليف في صحة جعله وإنشائه بالاستقلال، وعدم كونه كالتكليف في قابليته للإنشاء بالاستقلال. والمصنف «قدس سره» اختار التفصيل في ذلك بين الأمور المعدودة من الأحكام الوضعية، وحاصله: أن تلك الأمور على أقسام ثلاثة:

أحدها: ما لا يقبل الجعل الشرعي أصلاً لا استقلالاً ولا تبعاً.

ثانيهما: ما يقبله تبعاً للتكليف ولا يقبله أصالة واستقلالاً.

ثالثها: ما يقبل كلاً من الجعل الاستقلالي والتبعي، وقد تقدم تفصيل كل من هذه الأقسام.

(٣) أي: تشريعاً، وإن كان مجعولاً تكوينياً للشارع بما هو خالق هويات الممكنات.

(٤) الضميران راجعان على التكليف. ثم إن هذا مبني على مختاره من كون الحكم التكليفي من الاعتبارات الجعلية، والمعاني الإنشائية التي تنالها يد التشريع، سواء كان بلفظ الإنشاء كصيغة «افعل»، أم بلفظ الإخبار مثل «هذا واجب» و«ذاك حرام».

وأما بناء على كون حقيقة الحكم مجرد العلم بالصلاح والفساد من دون استتباعه للشوق المحرك للعضلات الباعث على إيجاد الفعل أو على الأمر بإيجاده، أو كونه هو الشوق المؤكد المعبر عنه بالحالة النفسانية البعثية، فلا يبقى إنشاء؛ بل جميع الخطابات إخبار عن المصالح والمفاسد والترجمات النفسية.

(٥) أي: تكوينياً، كجعل دهنية الدهن، فإنها مجعولة تكوينياً بجعل الدهن وإيجاده.

ثم إنه قد يتوهم التنافي بين ما أفاده المصنف «قدس سره» في أول البحث من صدق

ومنها: ما لا يكاد يتطرق إليه الجعل التشريعي إلا تبعاً للتكليف<sup>(١)</sup>.  
ومنها: ما يمكن فيه الجعل استقلالاً بإنشائه وتبعاً<sup>(٢)</sup> للتكليف بكونه<sup>(٣)</sup> منشأً  
لانتزاعه؛ وإن كان الصحيح انتزاعه من إنشائه وجعله، وكون التكليف من آثاره  
وأحكامه على ما يأتي الإشارة إليه.  
وأما النحو الأول<sup>(٤)</sup>: فهو كالسببية والشرطية والممانعة والرافعية.....

الحكم ببعض معانيه على الوضع، وبين ما أفاده هنا من إخراج القسم الأول من الأحكام  
الوضعية طراً، لأنها غير مجعولة لا استقلالاً ولا تبعاً؛ إذ لا يتمشى صدق الحكم  
الشرعي على ما لا يقبل الجعل أصلاً؛ لكنه مندفع: بأن حقيقة الحكم الوضعي وإن  
كانت متقومة بأحد نحوي الجعل؛ إلا إن ذكر القسم الأول - الخارج عن الأحكام  
الوضعية حقيقة - إنما هو للمماشاة مع القوم، حيث عدوا السببية للتكليف مثلاً من  
الوضعيات؛ مع وضوح عدم صدق ضابط الحكم بمعنى المجعل الشرعي التأسيسي أو  
الإمضاء عليها، ولأجل التنبيه على هذه النكته قال المصنف «قدس سره»: «إن ما عُد من  
الوضع على أنحاء...»، ولم يقل «الأحكام الوضعية على أنحاء...».

(١) كانتزاع الجزئية لجزء المركب كالسورة من الصلاة، فإن إيجاب مركب خاص  
يوجب قهراً اتصاف كل واحد من أجزائه بالجزئية للواجب.

(٢) عطف على «استقلالاً» والجعل الاستقلالي في هذا القسم كأن يقول من بيده  
الاعتبار: «هذه الدار ملك لزيد»، والتبعي كأن يقول: «يجوز لزيد أن يتصرف في هذه  
الدار بما يتوقف على مالكته لها».

(٣) أي: بكون التكليف منشأً لانتزاع الوضع؛ كانتزاع حجية الأمانة من وجوب  
العمل بها على ما قيل. والضمائر في «إنشائه، إلى أحكامه» راجعة إلى الوضع.

(٤) وهو ما لا تناله يد التشريع لا أصالة ولا تبعاً.  
ومحصل ما أفاده فيه: أنهم اختلفوا في مجعولة سببية شيء للتكليف - وكذا  
أخواتها الثلاث - على أقوال ثلاثة:

الأول: أنها مجعولة بالاستقلال كما نسبه الشيخ إلى المشهور، حيث قال: «إن  
الحكم الوضعي حكم مستقل مجعول كما اشتهر في السنة جماعة أولاً<sup>(١)</sup>».

الثاني: أنها منتزعة عن التكليف المترتب على موضوعاتها كانتزاع السببية عن

(١) فرائد الأصول ٣: ١٢٥.



وجوب الصلاة المترتب على الدلوك في مثل: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾<sup>(١)</sup>، ولهذا اشتهر في ألسنة الفقهاء سببية الدلوك وممانعة الحيض، ولم يرد من الشارع إلا إنشاء طلب الصلاة عند الأول، وطلب تركها عند الثاني.

الثالث: أنها منتزعة عن الخصوصية التكوينية القائمة بما هو سبب أو شرط أو مانع، فليست مجعولة بالاستقلال ولا منتزعة عن التكليف. والمصنف اختار الوجه الأخير وأبطل الأولين.

وأما بطلان ما هو المشهور - وهو الوجه الأول - فلأن هذه الأمور لو كانت مجعولة بالاستقلال لزم الخلف؛ إذ لو كانت السببية وأخواتها دائرة مدار الجعل المستقل فاللازم امتناع انتزاعها من غيرها، مع وضوح بطلانه لصحة انتزاعها وإن لم تنشأ السببية للدلوك مثلاً، بل أنشأ الوجوب عند الدلوك بأن يقال: «إذا زالت الشمس فصل»، فإن المنشأ هو الوجوب عند الدلوك، ويصح انتزاع السببية من نفس هذا الإنشاء، ولزم عدم صحة انتزاعها له إن لم يترتب وجوب الصلاة عليه؛ وإن أنشئت السببية له.

وأما بطلان القول الثاني: فلأن لازمه تأثير المتقدم في المتأخر، حيث إن أجزاء العلة متقدمة على المعلول، فإذا فرض توقف بعض أجزائها على وجود المعلوم لزم تأثير المتأخر - أعني: المعلول - في المتقدم، وهذا غير معقول.

**وتطبيقه في المقام:** أن الأمر الانتزاعي متأخر عن منشأ الانتزاع؛ إذ لولا وجود المنشأ لا معنى لانتزاع شيء منه، مع أن مقتضى سببية شيء للتكليف هو تقدمه عليه لكون السبب في مرتبة العلة والتكليف في مرتبة المعلول، وعليه: فالالتزام بانتزاع السببية عن التكليف يستلزم كون المتأخر عن التكليف متقدماً عليه والمتقدم عليه متأخراً عنه، وهذا معنى اجتماع المتقابلين المستحيل. هذا في السببية.

وكذا الحال في الشرطية والممانعية، فإن شرط التكليف وممانعه في رتبة متقدمة على الشروط والممنوع، فالالتزام بانتزاعيهما يقتضي تأخرهما وهو تأخر ما هو المتقدم، وذلك باطل.

وبعد وضوح بطلان هذين القولين يتعين المصير إلى كون منشأ انتزاع السببية وغيرها هي الخصوصية الذاتية القائمة بذات السبب والشرط ونحوهما من أجزاء العلة؛ إذ لو لم

لما<sup>(١)</sup> هو سبب التكليف وشرطه وممانعه ورافعه، حيث إنه<sup>(٢)</sup> لا يكاد يعقل انتزاع هذه

تكن تلك الخصوصية الموجبة للربط الخاص بين السبب والمسبب المقتضي لتأثير السبب فيه لأثر كل شيء في كل شيء، كتأثير الماء في الإحراق والنار في التبريد، ومن المعلوم فساد، بدهاءة: وجود الربط التكويني الخاص بين أجزاء العلة به تؤثر في المعلوم.

وحيث إن المناط في السببية تلك الخصوصية الذاتية المقتضية للتأثير، فلا يعقل تحققها بالإنشاء والجعل، لعدم كونها من سنخ الاعتبارات المتقومة باعتبار من بيده الأمر، فإنشاؤها لا يؤثر في وجود تلك الخصوصية تكويناً، فقله: «الدلوك سبب لوجوب الصلاة» لا يقتضي حدوث السببية له تعدياً؛ لأن سببية شيء للتكليف لا تختلف عن سببية مثل النار للإحراق، وشرطية شيء له لا تختلف عن شرطية مثل المجاورة والمحاذاة بين النار والمحترق له، وممانعية شيء له كمانعية الرطوبة عن الإحراق، فهي أمور تكوينية، فكما لا يعقل صيرورة شيء حجراً بمجرد الجعل والتشريع، فكذا سببية مثل بلوغ المتعاقدين لتأثير العقد في إفادة ملكية الثمن والمثمن للبائع والمشتري لأجل خصوصية فيه يفقدها الصبي المميز الذي يقل سنه عن البلوغ بساعة مثلاً.

فالمتحصل: أن السببية لا تنزع عن التكليف المترتب على موضوعه لتأخره عن السببية، وإلا يلزم تأثير المتأخر في المتقدم.

وعليه: فلا مجال للالتزام لما ذهب إليه الشيخ من انتزاعها من التكليف، كما لا تكون مجعولة بالاستقلال، فلا محيص عن الذهاب إلى كون منشأ انتزاع السببية ونحوها من أجزاء العلة هي الخصوصية الذاتية التي تكون ثابتة لها تكويناً يتبع تكون نفس السبب والشرط وغيرهما كما لا يخفى:

- ١ - مثال السببية: نظير الدلوك لوجوب الصلاة.
- ٢ - مثال الشرطية: نظير الاستطاعة الشرعية لوجوب الحج.
- ٣ - مثال الممانعية: كالعجز المانع عن التكليف بالطهارة المائية.
- ٤ - مثال الرافعية: كالمرض الطارئ على من تمكن من الحج مباشرة مع كون المرض مما لا يرجى زواله، فإنه رافع لوجوب الحج مباشرة وموجب للاستنابة.

(١) متعلق بالسببية وأخواتها.

(٢) الضمير للشأن، وهذا شروع في إبطال كون السببية ونحوها منتزعة عن الحكم التكليفي لتكون مجعولة تشريعاً تبعاً، كما ذهب إليه بعض، وقد عرفت توضيحه، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «أما بطلان القول الأول فلأن لازمه تأثير...».

العناوين لها من التكليف<sup>(١)</sup> المتأخر عنها ذاتاً حدوثاً<sup>(٢)</sup> وارتفاعاً<sup>(٣)</sup>، كما أن اتصافها بها ليس إلا لأجل ما عليها من<sup>(٤)</sup> الخصوصية المستدعية لذلك<sup>(٥)</sup> تكويناً؛ للزوم<sup>(٦)</sup> أن يكون في العلة بأجزائها ربط خاص به<sup>(٧)</sup> كانت مؤثرة في معلولها.....

(١) متعلق بـ«انتزاع»، وضميراً «لها، عنها» راجعان على السببية وأخواتها.

(٢) كما في السبب والشرط والمانع، أما الأولان: فلترتب الحكم عليهما ترتب المعلول التكويني على سببه وشرطه. وأما الأخير: فلتقدمه على عدم التكليف، لاستناد هذا العدم إليه بعد فرض تحقق كل ما له دخل في وجود المعلول إلا عدم المانع، فإذا كان عدم التكليف متأخراً عن وجود المانع فلا محالة يكون وجود التكليف متأخراً عنه حفظاً لمرتبة النقيضين، فالمانعية سببية والشرطية مقدمة على حدوث التكليف كما هو واضح.

(٣) كما في الرفع، فإنه مقدم على بقاء التكليف، لاستناد بقاءه إلى عدم الرفع كاستناد حدوثه إلى عدم المانع، وإذا كان عدم الرفع مقدماً على بقاء التكليف فوجوده أيضاً مقدم عليه، حفظاً لمرتبة النقيضين. وما في بعض الحواشي من إرجاع الارتفاع إلى كل من المانع والرفع لا يخلو من شيء، فإن المانع يزاحم المقتضي في مقام تأثيره، فهو كالسبب، والشرط مقدم على نفس الشيء، بخلاف الرفع. ولعل الأولى تبديل «ارتفاعاً» بـ«بقاء»، وإن كان الرفع دالاً على البقاء في قبال الحدوث.

وبالجملة: فالمانع يمنع الحدوث، والرفع يرفع البقاء. فالأول دفع والثاني رفع.

وقوله: «كما أن اتصافها...» يعني: اتصاف المذكورات - من سبب التكليف وشرطه ومانعه ورافعه - بالسببية والشرطية والمانعية والرافعية.

غرضه: الإشارة إلى مذهبه من كون منشأ انتزاع هذه الأمور نفس الخصوصية التكوينية التي تكون في السبب وأخواته، دون الجعل الشرعي. وقد عرفت توضيحه.

(٤) بيان للموصول في «ما عليها»، والضمير راجع على السبب والشرط والمانع والرفع، والأولى ذكر ضمير «هي» بين «ما» و«عليها» كما لا يخفى.

(٥) أي: لاتصاف هذه الأمور بالسببية والشرطية والمانعية والرافعية، والأولى تبديل «المستدعية» بـ«المقتضية».

(٦) تعليل لقوله: «ليس إلا لأجل» وقوله: «تكويناً» قيد لـ«الخصوصية»، يعني: أن

الخصوصية التكوينية اقتضت الاتصاف المزبور.

(٧) أي: بذلك الربط الخاص كانت العلة مؤثرة. وضمير «أجزائها» راجع على العلة،

لا في غيره<sup>(١)</sup> ولا غيرها<sup>(٢)</sup> فيه، وإلا لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء، وتلك الخصوصية لا يكاد توجد فيها<sup>(٣)</sup> بمجرد إنشاء مفاهيم العناوين<sup>(٤)</sup>، ومثل<sup>(٥)</sup> قول: دلوك الشمس سبب لوجود الصلاة إنشاء<sup>(٦)</sup> لا إخباراً، ضرورة: بقاء الدلوك على ما هو عليه قبل إنشاء السببية له من كونه واجداً لخصوصية مقتضية لوجوبها، ..

والمراد بالأجزاء هو المقتضي والشرط وعدم المانع.

(١) أي: في غير هذا المعلول الخاص من سائر معاليل العلل الأخرى.

(٢) أي: ولا غير العلة في المعلول، فالربط الخاص يقتضي عدم تأثير كل علة في معلول معين، للزوم السنخية، فسخونة الماء والإحراق لا تؤثر فيهما إلا علة معينة وهي النار.

قوله: «وإلا لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء» يعني: وإن لم يكن في أجزاء العلة ربط خاص لزم أن يكون كل شيء مؤثراً في كل شيء؛ لما عرفت من: أن تأثير كل جزء من أجزاء العلة سواء كان سبباً أم غيره لا بد من استناده إلى خصوصية ذاتية فيه بها يؤثر في المعلول، وتلك الخصوصية لا تقبل الجعل الشرعي لا أصالة ولا تبعاً.

(٣) يعني: تلك الخصوصية التكوينية لا توجد في السبب والشرط والمانع والرافع بمجرد الإنشاء مع قصد حصولها، لفرض عدم كونها كالأحكام التكليفية وبعض الوضعيات من الأمور الاعتبارية، فإن التكوين لا يوجد بالتشريع، فاندفع بقوله: «وتلك الخصوصية» احتمال الجعل الاستقلالي للسببية وأخواتها كما نسب إلى المشهور.

(٤) يعني: مفهوم السببية وأخواتها.

(٥) عطف على «إنشاء» يعني: بمجرد «مثل قول: ...».

(٦) وهو قصد حصول المعنى باللفظ أو بآلة أخرى كالفعل في المعاطاة، والمراد بالإخبار: هو الحكاية عن تحقق المعنى في موطنه المناسب له. ومقصوده «قدس سره»: أن ما تقدم من امتناع إيجاد خصوصية السببية في مثل الدلوك بقوله: «الدلوك سبب لوجوب الصلاة» إنما هو إذا كان الكلام إنشاءً أي: قصد به تحقق أحد هذه العناوين كالسببية بمجرد هذا الجعل ممن يده أمر التشريع، وأما إذا قصد بهذا الكلام الإخبار عن ثبوت الخصوصية الذاتية للدلوك ونحوه؛ فعدم تحقق السببية بهذا الكلام واضح؛ لعدم اقتضاء الإخبار والحكاية تحقق هذه العناوين أصلاً؛ إذ لو كانت موجودة في الواقع كان الإخبار صدقاً وإلا فهو كذب، وليس شأن الخبر إيجاد ما ليس بموجود، وإنما هو شأن الإنشاء.

أو فاقداً لها<sup>(١)</sup>، وإن<sup>(٢)</sup> الصلاة لا تكاد تكون واجبة عند الدلوك ما لم يكن هناك ما<sup>(٣)</sup> يدعو إلى وجوبها، ومعه<sup>(٤)</sup> تكون واجبة لا محالة وإن لم ينشأ السببية للدلوك أصلاً. ومنه<sup>(٥)</sup> انقذح أيضاً عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة من إيجاب الصلاة عنده<sup>(٦)</sup>؛ لعدم اتصافه<sup>(٧)</sup> بها بذلك ضرورة. نعم<sup>(٨)</sup>؛ لا بأس .....

قوله: «ضرورة» تعليل لقوله: «لا يكاد توجد»، وهذا إشارة إلى بطلان القول المنسوب إلى المشهور من كون السببية وأخواتها مجعولة بالاستقلال وقد تقدم توضيحه.

(١) أي: للخصوصية، فلو كان الدلوك واجداً لتلك الخصوصية لم يؤثر الإنشاء في جعل السببية، ولو كان فاقداً لها فكذلك؛ إذ لا معنى لتأثير التشريع في التكوين بإعطاء ما هو فاقد له.

(٢) عطف على «بقاء» وهو متمم التعليل.

(٣) المراد بالموصول هو: تلك الخصوصية القائمة بالدلوك. وضمير «وجوبها» راجع على الصلاة.

(٤) الضمير راجع على الموصول المراد به الخصوصية، يعني: ومع تلك الخصوصية تكون الصلاة واجبة لا محالة وإن لم تنشأ السببية للدلوك أصلاً.

(٥) يعني: - ومن عدم كون منشأ انتزاع السببية إلا الخصوصية الذاتية دون إنشاء السببية له - ظهر: عدم صحة انتزاع السببية حقيقة للدلوك من مثل إيجاب الصلاة عنده بدون تلك الخصوصية حتى تكون السببية مجعولة.

وهذا إشارة إلى بطلان القول بكون السببية وأخواتها مجعولة بتبع التكليف، وقد عرفت توضيحه.

وهذا وإن تقدم بيانه في المتن؛ لكنه لا بأس بإعادته لأجل التمهيد لأمر آخر وهو بيان ما يراد من إطلاق السبب على الدلوك في الأخبار، وسيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى.

(٦) هذا الضمير وضمير «له» راجعان على الدلوك.

(٧) أي: لعدم اتصاف الدلوك بالسببية بسبب إيجاب الصلاة عنده.

(٨) استدراك على «عدم صحة انتزاع السببية له حقيقة».

وغرضه: أنه لا مانع من إطلاق السبب على الدلوك مجازاً ولو بلحاظ تلازمهما في الوجود؛ لعدم انفكك وجوب الصلاة عن الدلوك، فإنهما متلازمان وجوداً، ولا ينفك أحدهما عن الآخر؛ كعدم انفكك المسبب عن سببه، والآ فلا سببية ولا مسببية حقيقة،

باتصافه<sup>(١)</sup> بها عناية وإطلاق<sup>(٢)</sup> السبب عليه مجازاً، كما لا بأس<sup>(٣)</sup> بأن يعبر عن إنشاء وجوب الصلاة عند الدلوك - مثلاً - بأنه سبب لوجوبها، فكفى به<sup>(٤)</sup> عن الوجوب عنده.

فظهر بذلك<sup>(٥)</sup>: أنه لا منشأ لانتزاع السببية وسائر ما لأجزاء العلة<sup>(٦)</sup> للتكليف إلا ما هي عليها<sup>(٧)</sup> من الخصوصية الموجبة لدخل كل<sup>(٨)</sup> فيه على نحو غير دخل الآخر<sup>(٩)</sup>، فتدبر<sup>(١٠)</sup>.

لكون سببية الدلوك ووجوب الصلاة معاً معلولين لتلك الخصوصية التكوينية، فاتصاف الدلوك بالسببية بإيجاب الصلاة عنده من دون تلك الخصوصية يكون مجازاً، أو لإناطة المجمول التشريعي به، فيكون ثابتاً بثبوتته التشريعي ومن خصوصياته، فينسب الجعل إليه مجازاً.

(١) أي: باتصاف الدلوك بالسببية بعناية التلازم في الوجود.

(٢) عطف على «اتصافه» ومفسر له.

(٣) هذا دفع لما قد يتوهم - من دلالة بعض النصوص على كون الشيء الفلاني سبباً للحكم الفلاني - من أن السببية قابلة للجعل الشرعي حقيقة كقابلية الأحكام التكليفية له. وحاصل وجه الدفع: أن هذا التعبير كناية عن إنشاء الوجوب للصلاة مثلاً عند الدلوك؛ لا أن المجمول حقيقة هو السببية كما ربما يكون ذلك ظاهر الكلام.

(٤) أي: بكونه سبباً، وضمير «عنده» راجع على الدلوك.

(٥) أي: فظهر - ببطان انتزاع السببية وأخواتها من الخطاب أصلاً لا استقلالاً ولا تبعاً - أنه ينحصر منشأ انتزاع السببية في الخصوصية الذاتية.

(٦) كالشرط وأخويه.

(٧) الضمير راجع على الموصول المراد به الخصوصية، وضمير «هي» راجع على

أجزاء العلة.

(٨) أي: كل واحد من أجزاء العلة في التكليف.

(٩) لدخل بعضها سببياً والآخر شرطياً. وهكذا.

(١٠) لعله إشارة إلى أن كلام المصنف لا يخلو من الإشكال؛ لأن ما أفاده المصنف -

من انتزاع السببية من ذات السبب وكونها من خارج المحمول - لا يخلو من شيء؛ لما أفيد من أنه خلط بين موضوعات التكاليف وملاكاتهما، فإن الخصوصية التكوينية المقتضية لتشريع الحكم وإن امتنع انتزاعها عن الحكم، لتأخره عنها، إلا إنه ليس محل البحث، إذ

وأما النحو الثاني<sup>(١)</sup>: فهو كالجزئية والشرطية والممانعية لما هو جزء المكلف به وشرطه وممانعه وقاطعه، وحيث إن اتصاف شيء بجزئية المأمور به أو شرطية أو غيرهما لا يكاد يكون إلا بالأمر بجملة أمور مقيدة بأمر وجودي أو عدمي، ولا يكاد

الكلام في سبب المجمعول لا الجعل، ومن المعلوم: عدم ترتب الحكم على موضوعه إلا بعد وجوده وفعليته، ويكون تأخره عنه رتبياً لا زمانياً، وهو بمنزلة المعلول في عدم انفكاكه عن العلة زماناً، وحينئذ يكون منشأ انتزاع السببية - أعني: الحكم - مقارناً لوجود الموضوع لا متأخراً عنه حتى يلزم تأخر ما هو المتقدم.

وهنا كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(١) يعني: ما لا يمكن الجعل فيه إلا تبعاً للحكم التكليفي، وهو كل ما له دخل في المكلف به؛ بأن يكون جزءاً أو شرطاً أو مانعاً أو قاطعاً له.

وحاصل ما أفاده في هذا القسم هو: أن جزئية شيء للمأمور به وأخواتها لا تنتزع إلا من أمر يتعلق بأمر متعددة تقوم مصلحة واحدة تدعو الشارع أو غيره ممن بيده الاعتبار إلى إنشاء أمر واحد وحكم فارد بتلك الأمور، وما لم يتعلق أمر وحداني بها لا يتصف شيء منها بالجزئية للمأمور والمكلف به، بداهة: أن اتصاف شيء بكونه مأموراً به منوط بتعلق الأمر به، فاتصاف ما له دخل في متعلق الأمر بالجزئية ونحوها موقوف أيضاً على تعلق الأمر بجملة تلك الأمور.

فالمحصل: أن الجزئية للمأمور به وكذا الشرطية والممانعية والقاطعية له منتزعة عن الأمر المتعلق بعدة أمور متشعبة يجمعها غرض واحد مقيدة بأمر وجودي كالطهارة في الصلاة، أو عدمي كعدم لبس الحرير وما لا يؤكل فيها.

وعليه: فالقسم الثاني من الأحكام الوضعية لا يكون إلا مجعولاً بتبع الحكم التكليفي، ولا جعل لها بالاستقلال؛ لأن جزئية السورة مثلاً لا تنتزع إلا عن الأمر المتعلق بجملة أمور، فبدون هذا الأمر لا تنتزع جزئيتها للمأمور به، وإن قال الشارع: «جعلت السورة جزءاً للصلاة» لما عرفت من توقف جزئية شيء للمأمور به على تعلق الأمر بعدة أمور.

وكيف كان؛ فالأشياء الأربعة المذكورة في المتن قابلة للجعل تبعاً وليست قابلة للجعل استقلالاً: وأما أن هذه الأمور قابلة للجعل تبعاً فلأنه إذا ورد أمر بجملة أمور تدريجية متصلة مقيدة بوجود شيء وعدم شيء آخر كانت تلك الأمور أجزاءً، وما يقطع هذا الاتصال قاطعاً، وما أخذ وجوده قيداً شرطاً، وما أخذ عدمه قيداً مانعاً، فإذا ورد

يتصف شيء بذلك - أي: كونه جزءاً أو شرطاً<sup>(١)</sup> للمأمور به - إلا يتبع ملاحظة الأمر بما<sup>(٢)</sup> يشتمل عليه مقيداً بأمر<sup>(٣)</sup> آخر، وما لم يتعلق بها<sup>(٤)</sup> الأمر كذلك لما كاد اتصف<sup>(٥)</sup> بالجزئية<sup>(٦)</sup> أو الشرطية؛ وإن أنشأ الشارع .....

الأمر بالتكبير والقراءة والركوع والسجود بشرط الاتصال مقيدة بالطهارة وعدم لبس غير المأكول؛ كانت الأربعة - التكبير وأخواتها - أجزاء، والضحك المنافي للاتصال قاطعاً، والطهارة شرطاً، ولباس غير المأكول مانعاً.

وأما أن هذه الأمور غير قابلة للجعل استقلالاً: فلأنه لو لم يأمر الشارع بالصلاة ثم قال: الركوع جزء أو الطهارة شرط لم يفد قوله هذا في تشريع الجزئية والشرعية؛ إذ لا شيء مأمور به حتى يكون له جزء وشرط.

ثم إن المصنف «قدس سره» بين وجه إمكان الجعل التبعي بقوله: «حيث إن اتصاف شيء بجزئية المأمور به أو شرطية أو غيرهما» كمانعته وقاطعته «لا يكاد يكون إلا بالأمر بجملة أمور» كالركوع والسجود والتكبير «مقيدة بأمر وجودي» كالطهارة «أو عدمي» كالضحك ولبس غير المأكول.

(١) أو مانعاً أو قاطعاً، وإن أمكن شمول الشرط - بمعنى أوسع - للمانع والقاطع؛ بأن يراد بالشرط مطلق ما لخصوصيته دخل في المشروط وجودياً كان أو عدمياً.

(٢) متعلق بالأمر، وضمير «عليه» راجع على «شيء»؛ والضمير الفاعل المستتر في «يشتمل» راجع على الأمر، و«مقيداً» حال من فاعل «يشتمل».

وغرضه: أن منشأ انتزاع الجزئية وأخواتها هو تعلق الأمر بشيء كالركوع والسجود والسورة مقيداً بكونها عن طهارة، وبعدم الاستدبار، وبعدم وقوعها في شعر ما لا يؤكل ووبره، فتنتزع الجزئية للركوع، والشرطية للطهارة، والقاطعية للاستدبار، والمانعية لللبس غير المأكول من الأمر بالصلاة المشتملة على الركوع ونحوه، مع تقيدهما بالطهارة.

(٣) أي: بشيء آخر كالطهارة، وليس المراد منه الطلب.

(٤) أي: إذا لم يتعلق الأمر بجملة من الأمور مقيداً بأمر آخر وجودي أو عدمي لم تنتزع الجزئية والشرطية وغيرهما. فقوله «كذلك» أي: مقيداً.

(٥) الأولى: «يتصف» لكونه خبيراً لفعل المقارنة، أو حذف «كاد».

(٦) الأولى: حذفها؛ لأن عنوان الجزئية ينتزعها العقل من نفس الأمر بجملة أمور،

سواء قيدت بشرط وجودي أو عدمي أم لا، فإن جزئية الركوع للصلاة تنتزع من نفس الأمر بماهية أولها التكبير وآخرها التسليم. وإنما المنوط بلحاظ الأمر مقيداً بشيء آخر هو الشرطية والمانعية والقاطعية.



له<sup>(١)</sup> الجزئية أو الشرطية.

وجعل<sup>(٢)</sup> الماهية وأجزائها ليس إلا تصوير ما فيه المصلحة المهمة الموجبة للأمر بها، فتصورها بأجزائها وقيودها لا يوجب اتصاف شيء منها بجزئية الأمور به أو شرطية قبل الأمر بها<sup>(٣)</sup>، فالجزئية للمأمور به أو الشرطية له إنما ينتزع لجزئه أو شرطه<sup>(٤)</sup>

وأوامر الأجزاء وإن كانت ارتباطية، لتقيد وجوب السورة بوقوعها بعد التكبير وقبل الركوع، فكل منها ملحوظ بشرط شيء، لكن هذه المتكثرات قد عرض عليها الوحدة بتعلق أمر واحد نفسي بالمركب منها، ولا يتوقف انتزاع الجزئية على تقيد ذلك الأمر بالمركب بشيء آخر، وإنما يتوقف انتزاع الشرطية على التقيد بأن يقال: «صل متطهراً». (١) أي: لذلك الشيء، وحاصله: أن إنشاء الجزئية ونحوها بالاستقلال لا يجدي في اتصاف شيء بالجزئية ونحوها ما لم يتعلق أمر بجملة أمور قائمة بمصلحة واحدة كالنهي عن الفحشاء بالنسبة إلى الأمر بماهية الصلاة، لما عرفت من: كون اتصاف مركب بعنوان الأمور به متقوماً بتعلق الأمر والطلب به، فما لم يتعلق أمر بمركب لا يتصف أجزاؤه بكونها أجزاء الأمور به؛ وإن اتصفت بكونها أجزاء المركب والماهية وذو المصلحة كما لا يخفى.

(٢) دفع لما يتوهم من أن الشارع إذا جعل ماهية واختراع أمراً مركباً من عدة أمور مقيدة بأمر خاصة فبمجرد جعله لها واختراعه لكل جزء من أجزائها عنوان الجزئية، ولكل قيد من قيودها عنوان الشرطية من قبل أن يأمر بها ويتعلق بها التكليف، وعليه: فلا تكون الجزئية أو الشرطية مجعولة بتبع التكليف.

وحاصل الدفع: أن جعل الماهية واختراعها ليس إلا تصورها بأجزائها وقيودها، وأنها مما فيه مصلحة ملزمة مقتضية للأمر بها. ومن المعلوم: أن مجرد تصورها كذلك مما لا يوجب اتصاف شيء من أجزائها ولا شرائطها بالجزئية للمأمور به أو الشرطية له؛ ما لم يؤمر بتلك الماهية ويتعلق التكليف بها.

وبالجملة: ما لم يتعلق الأمر بالماهية المركبة لم يتصف شيء من أجزائها ولا شرائطها بكونه جزءاً أو شرطاً للمأمور به؛ وإن اتصف بكونه جزءاً أو شرطاً للماهية المتصورة أو المشتملة على المصلحة الملزمة. فقلوه: «وجعل» مبتدأ خبره «ليس إلا».

(٣) الضماير المؤنثة من «بها» إلى هنا راجعة على الماهية، و«قبل الأمر» ظرف لـ«اتصاف».

(٤) هذا الضمير وضميرا «له، لجزئه» راجعة على المأمور به.

بملاحظة الأمر بلا حاجة إلى جعلها<sup>(١)</sup> له، وبدون الأمر به<sup>(٢)</sup> لا اتصاف بها أصلاً وإن اتصف بالجزئية أو الشرطية للمتصور أو لذي المصلحة<sup>(٣)</sup> كما لا يخفى.

وأما النحو الثالث<sup>(٤)</sup>: فهو كالحجية والقضاوة والولاية والنيابة والحرية والرقية

(١) أي: بلا حاجة إلى جعل الجزئية والشرطية لذلك الشيء جعلاً مستقلاً، فإن منشأ الانتزاع تعلق الأمر بالكل الموجب لاتصاف جزئه وشرطه بالجزئية والشرطية، وضمير «جعلها» راجع على الجزئية والشرطية.

(٢) يعني: وبدون الأمر بالمأمور به لا اتصاف بالجزئية لأجزائه أصلاً.

(٣) وهو خارج عن محل البحث، لما عرفت من: أن منشأ انتزاع جزئية السورة مثلاً للصلاة ليس دخلها في الوفاء بالغرض ولا في كونها بعض الملحوظ وإنما هو اتصاف الكل بالمطلوبية الناشئة من تعلق الطلب به المنبسط على كل جزء منه.

فتحصل مما ذكره المصنف في القسم الثاني: أن الشيء الذي له دخل في متعلق الأمر لا ينتزع عنوان الجزئية ونحوها له إلا بعد تعلق الأمر بجملة أمور مؤثرة في غرض واحد وملاك فارد، فهذا القسم الثاني من الأحكام الوضعية ليس مجعولاً بالاستقلال، بل بالتبع والعرض؛ لكونها منتزعة عن التكليف، فافتقرت عن القسم الأول غير القابل للجعل أصلاً والأجنبي عن الحكم الوضعي قطعاً، وعن القسم الثالث الآتي بيانه؛ لأنه مما يصح تطرق كل من الجعل الاستقلالي والعرضي إليه.

(٤) من أنحاء الحكم الوضعي، وهو الذي يصح جعله استقلالاً ويصح جعله تبعاً للتكليف.

وبعبارة أخرى: أنه ما يكون قابلاً للجعل أصالة بإنشائه مستقلاً وتبعاً للتكليف، وإن كان الصحيح كونه مجعولاً بالاستقلال.

وضابط هذا القسم: كل أمر اعتباري له أثر شرعاً وعرفاً كالحجية لخبر الواحد مثلاً، «والقضاوة» بأن يكون لفرد حق فصل الخصومات ويكون أمره نافذاً فيها، «والولاية» بأن يكون لأحد حق التصرف في الشؤون الاجتماعية أو في شؤون القصر والغيب. والأموات، «والنيابة» بأن يكون شخص نائباً عن الإمام «عليه السلام» مثلاً فيجوز له أن يتصرف فيما لا يجوز لغير الإمام التصرف فيه من أمور الحسبة والجهاد وإجراء الحدود، «والحرية» بأن يكون شخص مختاراً فيما يفعل مما أباحه الشرع. «والرقية» بأن يكون شخص مقيداً لغيره في جميع الشؤون باستثناء ما ألزمه الشارع، «والزوجية» بأن يحل لأحد الوطاء والنظر وتجب النفقة وتجب الإطاعة، «والملكية» بأن يكون لأحد التصرف

في شيء كما أراد باستثناء ما منعه الشارع، «إلى غير ذلك» كجعل الوكالة لشخص، فإن الوكيل نائب عن الموكل فيما وكل فيه.

وكيف كان؛ فإن هذا النحو من الأحكام الوضعية يحتمل فيه وجهان: أحدهما: أن يكون منتزعا عن الحكم التكليفي؛ لإمكان انتزاعه عن الأحكام الشرعية التي تكون في مواردنا، فيقال: الزوجية مثلاً منتزعة عن جواز المباشرة والنظر واللمس ونحوها، وإليه ذهب الشيخ «قدس سره» حيث أنكر جعل هذه الأمور الاعتبارية أصالة، وادعى كونها منتزعة من التكليف.

وثانيهما: أن يكون مجعولاً بالاستقلال، يعني: جعل كل واحد من هذه الأمور الاعتبارية بالذات، وجعل أحكامها المترتبة عليها تبعاً، فإن هذا القسم من الوضعيات لما كان من الأمور الاختراعية التي يدور وجودها في وعاء الاعتبار مدار لحاظ معتبرها وجعله، كان المهم في ترتب أحكامها عليها إنشاءها، سواء كان بعقد أم إيقاع على اختلافها، فنتزع الملكية الواقعية من جعله تعالى شيئاً ملكاً لأحد كأمره «جلّ وعلا» رسوله «صلى الله عليه وآله وسلم» بإعطاء فداك لبضعته الطاهرة سيدة نساء العالمين «عليها الصلاة والسلام»، ومن إجازة التصرف وإباحته بأنحائه في مال معين، فإن كل واحد من هذين النحويين منشأ لانتزاع الملكية.

واختار المصنف «قدس سره» الوجه الثاني. وعليه: فمدعاه مؤلف من عقدين إيجابيين، وهو كون هذا القسم الثالث مجعولاً بالاستقلال كالأحكام التكليفية، وسلبه وهو عدم كونه مجعولاً بتبع الحكم التكليفي ومنتزعاً منه.

واستدل على العقد الإيجابي بوجه واحد، وعلى السلبى بوجوه ثلاثة. وأما الدليل على العقد الإيجابي: فهو ما أشار إليه بقوله الآتي: «إلا إنه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى»، ومحصله - على ما في «منتهى الدراية»، ج٧، ص٢٨ -: عدم الإشكال في صحة انتزاع الملكية والزوجية والحرية ونحوها من مجرد جعله تعالى أو من جعل من يده الاعتبار بإنشاء مفاهيمها، من دون إناطتها بتكليف يصلح لانتزاعها منه، بل توجد هذه الاعتبارات بصرف إنشائها، كوجود الأحكام التكليفية بنفس إنشائها كإنشاء الملكية بالبيع أو الهبة وغيرهما من النواقل، وإنشاء الزوجية بعقد النكاح وهكذا. ومن المعلوم: أن المنشأ بالعقد وغيره نفس المفاهيم بلا دخل للحكم التكليفي.

وأما الوجه الأول من الوجوه الثلاثة التي استدلت بها على العقد السلبي، فهو ما أشار إليه بقوله: «كما تشهد به ضرورة صحة انتزاع الملكية...»، وهذا شروع في إثبات العقد السلبي بوجوه يستفاد منها صحة العقد الإيجابي أيضاً.

وحاصل هذا الوجه الأول: أنه لو كانت الزوجية منتزعة عن التكليف للزم عدم صحة اعتبارها إلا بملاحظة ذلك التكليف؛ كجواز النظر إلى الزوجة واللازم باطل بالضرورة، فاللزوم مثله؛ إذ لا شبهة في صحة اعتبار الزوجية من إنشاء مفهومها بقوله: «زوجتك فلانة»، من دون ملاحظة جواز النظر ووجوب الإنفاق وغيرهما من الأحكام التكليفية؛ بل ومع عدم التفاته إليها كما هو واضح وأما الملازمة فواضحة؛ إذ المفروض: أنه لا منشأ لاعتبار الزوجية إلا التكليف فلا وجود لها بدونه.

والوجه الثاني: ما أشار إليه بقوله: «وللزم أن لا يقع ما قصد ووقع ما لم يقصد» وحاصله: أنه - بناءً على مجعولية الملكية مثلاً بتبع التكليف - يلزم أن يكون المقصود غير واقع والواقع غير مقصود؛ إذ المقصود من قوله: «بعتك داري» مثلاً هو إنشاء مفهوم البيع أعني: التمليك دون التكاليف الثابتة للملك كجواز التصرف، والمفروض: أن التمليك لا يتحقق بمجرد الجعل والإنشاء؛ بل يتبع الأحكام، فاللازم حينئذ أن يكون الواقع بقوله: «بعت» هو التكليف والمفروض: عدم قصده؛ إذ المقصود هو إيجاد الملكية والمفروض عدم وقوعها، لكونها تابعة للتكليف، فيلزم تخلف قاعدة تبعية العقود للمقصود، فلا محيص عن الالتزام بكون الملكية ونحوها من الأمور المجعولة أصالة لا تبعاً.

وأما الوجه الثالث: فهو ما أشار إليه بقوله: «كما لا ينبغي أن يشك في عدم صحة انتزاعها عن مجرد التكليف»، ويحتمل فيه إرادة أحد أمرين:

الأول: أنه لا يصح انتزاع الملكية مثلاً من التكليف؛ إذ قد يكون التكليف موجوداً ولا يصح انتزاع الملكية منه كإباحة التصرفات في الإباحات الأصلية، وقد لا يكون التكليف موجوداً فعلاً مع وجود الملكية قطعاً كما في شراء الولي متاعاً للمولى عليه من الصغير أو المجنون أو السفية، فإن المولى عليه يملك، مع عدم جواز التصرف له فعلاً لمحجوريته.

وكذا الزوجية، فإنها لا تنتزع عن جواز المباشرة ونحوه من أحكامها، ضرورة: جوازها في الأمة المملوكة والمحللة مع عدم كونها زوجة، وبداهة: وجود الزوجية مع حرمة المباشرة كما في الصغيرة والحائض.

والزوجية والملكية، إلى غير ذلك حيث إنها وإن كان من الممكن<sup>(١)</sup> انتزاعها من الأحكام التكليفية التي تكون في مواردنا - كما قيل - ومن<sup>(٢)</sup> جعلها بإنشاء أنفسها؛ إلا<sup>(٣)</sup> إنه لا يكاد يشك في صحة انتزاعها من مجرد جعله تعالى أو من بيده الأمر<sup>(٤)</sup>

الثاني: أن هذه الاعتبارات كالزوجية والملكية ونحوهما قد أخذت في الخطابات الشرعية موضوعات لأحكام كوجوب الإنفاق على الزوجة وحرمة التصرف في مال الغير بدون إذنه ونحو ذلك، ومن المعلوم: أن الموضوع مقدم على الحكم رتبة، فإذا فرض تبعيته له لزم الدور، لترتب الزوجية حينئذ على الحكم لانتزاعها عنه، وتقدمها على الحكم؛ لكونها موضوعاً له.

والفرق بين هذين الوجهين ظاهر، فإن الأول منهما ناظر إلى امتناع الانتزاع في بعض الموارد، فالدليل أخص من المدعى، وهو كاف في منع دعوى الانتزاع كلية، والثاني ناظر إلى امتناع الانتزاع بالمرّة لمحذور الدور الذي عرفته، فإنه برهان على استحالة الانتزاع عقلاً حتى في مورد واحد؛ إذ لا معنى لانتزاع الملزوم من لازمه المتأخر عنه.

وتعبير المصنف بـ«عدم صحة انتزاعها» وإن كان أوفق بالتقريب الثاني؛ لأنه يمنع الانتزاع كليةً إلا إن إرادة التقريب الأول لعلها أقرب إلى مقصود المصنف، لإمكان تقريب الانتزاع بوجه لا يترتب عليه محذور الدور، وذلك بعدم انتزاع الملكية والزوجية من مطلق الأحكام التكليفية المتأخرة عن نفسها رتبة؛ بل أراد حكم خاص وهو ما أفاده في حاشية الرسائل بقوله: «معنى ما ذكرنا أنه يصح انتزاعه من الآثار التكليفية للمورد بما فيه من الخصوصيات المقتضية لها، لا عما اعتبر آثاراً له منها كي يستلزم انتزاع الملزوم عن لازمه المساوق لتقدم المعلول على علته» كما في «منتهى الدراية»، ج ٧، ص ٢٨٣. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(١) أي: ومن المحتمل وإن كان هذا الاحتمال ضعيفاً كما أشار إليه بقوله: «كما قيل»، وفي هذا تعريض بما تقدم عن الشيخ «قدس سره» من انتزاع الوضع من التكليف حتى مثل ضمان الصبي لما أتلفه مع عدم مخاطبته بوجوب الأداء فعلاً.

(٢) عطف على «من الأحكام»، وضمائر «أنها، جعلها، أنفسها، انتزاعها» راجعة على المذكورات من الحجية وما تلاها.

(٣) هذا شروع في إثبات العقد الإيجابي، وقد تقدم توضيح ذلك.

(٤) وهو النفس المقدسة النبوية والولوية «صلوات الله وسلامه عليهما».

من قبله «جلّ وعلاً» لها<sup>(١)</sup> بإنشائها؛ بحيث يترتب عليها آثارها، كما تشهد به<sup>(٢)</sup> ضرورة صحة انتزاع الملكية والزوجية والطلاق والعتاق بمجرد العقد أو الإيقاع من<sup>(٣)</sup> بيده الاختيار بلا ملاحظة<sup>(٤)</sup> التكاليف والآثار، ولو<sup>(٥)</sup> كانت منتزعة عنها لما كاد يصح اعتبارها إلا بملاحظتها، وللزم<sup>(٦)</sup> أن لا يقع ما قصد ووقع ما لم يقصد. كما لا ينبغي<sup>(٧)</sup> أن يشك في عدم صحة انتزاعها<sup>(٨)</sup> عن مجرد التكليف في

(١) هذا، و«إنشائها» متعلقان بـ«جعله»، وهذان الضميران كضميري «عليها، آثارها» راجعان على المذكورات في القسم الثالث من الحجية وغيرها. و«بحيث» بيان لإنشائها بأنفسها.

(٢) أي: بما ذكر من صحة انتزاعه من مجرد جعله، وهذا شروع في إثبات العقد السلبي بوجوه يستفاد منها صحة العقد الإيجابي أيضاً، وقد تقدم الكلام في الوجوه الثلاثة فلا حاجة إلى الإعادة والتكرار رعاية للاختصار.

(٣) وهو المالك في الأول، والزوجة في الثاني، والزوج في الثالث، والسيد في الرابع.

(٤) متعلق بـ«صحة انتزاع»، والمراد بالآثار: الأحكام الشرعية المترتبة على هذه العناوين الأربعة.

(٥) أي: والحال أن هذه الأمور لو كانت منتزعة عن التكاليف في مواردنا امتنع اعتبارها بدون ملاحظة تلك التكاليف، مع أنه يصح الانتزاع بدون ملاحظتها؛ بل قد لا يكون في مورد الوضع تكليف أصلاً كما في ملكية الصبي والمجنون لما انتقل إليهما بمثل الإرث؛ إذ ليس إباحة التصرف ونفوذه في مالها إلا للولي، وليس لهما هذه الإباحة حتى تكون هي منشأ الانتزاع.

وانتزاع الملكية الفعلية لهما من جواز تصرفهما بعد البلوغ والإفاقة مشكل جداً، ضرورة: أن فعلية الأمر الانتزاعي - وهي الملكية مثلاً - تستدعي فعلية المنتزع عنه، والمفروض: عدم فعليته؛ إذ قلم التكليف مرفوع عنهما.

(٦) هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة، وقد تقدم توضيحه.

(٧) هذا هو الوجه الثالث، وقد تقدم تفصيل هذا الوجه الثالث، فلا حاجة إلى الإعادة والتكرار حفاظاً على ما هو المقصود من الاختصار.

(٨) أي: الحجية والقضاوة وأخواتها مما تقدم، وضمير «موردها» راجع على الحجية وأخواتها، والأولى أن يقال: «في مواردنا».

موردها، فلا<sup>(١)</sup> ينتزع الملكية عن إباحة التصرفات، ولا الزوجية عن جواز الوطاء، وهكذا سائر الاعتبارات في أبواب العقود والإيقاعات<sup>(٢)</sup>.

فانقذح بذلك<sup>(٣)</sup>: أن مثل هذه الاعتبارات إنما تكون مجعولة بنفسها يصح انتزاعها بمجرد إنشائها<sup>(٤)</sup> كالتكليف، لا مجعولة ببعه ومنتزعة عنه.

وهم ودفع: أما الوهم<sup>(٥)</sup> فهو: أن الملكية كيف جعلت من الاعتبارات الحاصلة

(١) متفرع على عدم صحة انتزاع القسم الثالث من الأمور الوضعية عن التكليف.

(٢) فلا ينتزع الضمان من وجوب الغرامة بدفع بدل التالف، ولا الحجية من وجوب العمل بقول الثقة أو العادل أو المفتي، ولا البيئونة في الطلاق من وجوب الاعتداد، وهكذا والوجه في ذلك كله هو انفكاك الوضع عن التكليف، وعدم استلزام التكليف له دائماً.

(٣) أي: بما ذكرناه من الوجوه الثلاثة الدالة على بطلان انتزاع هذه الأحكام الوضعية من التكليف في موردها، وقوله: «فانقذح» نتيجة تلك الوجوه الثلاثة، حيث إن مقتضاها كون الاعتبارات المزبورة مجعولة بالاستقلال.

(٤) هذا هو المراد بجعلها استقلالاً وأصالةً في قبال انتزاعها من التكليف. وضميراً «ببعه، عنه» راجعان على «التكليف».

(٥) أما الوهم: فهو إشكال على جعل الملكية من الاعتباريات القابلة للجعل أصالة كالحجية والقضاة والولاية ونحوها.

فيقال في تقريب الإشكال والوهم: إن عدّ الملكية من الاعتبارات القابلة للجعل غير سديد بل غير صحيح؛ وذلك لأن الملكية من مقولة الجدة التي يكون لها ما يحاذيها في الخارج، فهي من المقولات المحمولات بالضميمة يعني: أنها توجد في الخارج كالهئية الحاصلة من التعمم ونحوها؛ ومن المعلوم: أن الملكية التي لها ما يحاذيها في الخارج أجنبية عن الملكية المجعولة بالإنشاء التي لا تكون إلا محض الاعتبار ولا وجود لها في الخارج، ولا ريب في أن الموجود الخارجي التكويني لا يوجد بالأمر الاعتباري؛ بل بالسبب التكويني كالتعمم.

والحاصل: أن الملكية لا توجد بصرف الإنشاء، لأنها متأصلة والمتأصل لا يقبل الجعل الاعتباري فينبغي إخراج الملكية عن هذا السنخ من الأمور الوضعية.

وأما الدفع فتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي أن الملك مشترك بين معينين أحدهما: هي المقولة التي يعبر عنها بالجدة وهي من المقولات التسع، وثانيهما: هي الإضافة التي

بمجرد الجعل والإنشاء التي تكون من خارج المحمول، حيث ليس بحدائها في الخارج شيء، وهي إحدى المقولات المحمولات بالضميمة<sup>(١)</sup> التي لا تكاد تكون بهذا السبب<sup>(٢)</sup>؛ بل بأسباب آخر كالتعمم والتقصص والتعل<sup>(٣)</sup>، فالحالة الحاصلة منها

قد تحصل بالعقد وقد تحصل بغيره من إرث ونحوه، فالذي هو من الأحكام الوضعية والاعتبارات الحاصلة بالجعل والإنشاء ويكون من خارج المحمول هو الملك بالمعنى الثاني والذي هو من الأعراض المتأصلة، ويكون من المحمولات بالضميمة، أي: التي لا تحصل بالجعل والإنشاء هو الملك بالمعنى الأول.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المراد بالملك في المقام هو المعنى الثاني وهو يقبل الجعل والإنشاء والملك الذي لا يقبل الإنشاء هو معناه الأول فلا ينبغي أن يشبه أحدهما بالآخر حتى يقال: بعدم صحة اعتبار الملكية بمجرد الإنشاء.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

قوله: «خارج المحمول» وقد فسر الخارج المحمول بما ينتزع عن ذات الشيء بدون ضم ضميمة إليه كالإنسانية المنتزعة عن ذات الإنسان بدون ضم شيء إليها كما يشهد له قول الحكيم السبزواري:

«والخارج المحمول من صميمه يغاير المحمول بالضميمه»

ويطلق على كل ما لا يحاذيه شيء في الخارج، فالملكية المجمولة بقوله: «بعت» لا يطلق عليها الخارج المحمول لوجود ما بحدائها في الخارج، «حيث» تعليل لكون الاعتبارات المذكورة من الخارج المحمول الذي لا يحاذيه شيء في الخارج؛ إذ ليس لتلك الأمور الاعتبارية ما يحاذيها في الخارج. والواو في قوله: «وهي إحدى...». للحال من نائب «جعلت»، يعني: والحال أن الملكية إحدى المقولات التسع، فكيف تعدّ أمراً اعتبارياً؟ كما هو حال الأحكام الشرعية.

(١) وهي باصطلاح أهل المعقول المحمولات المنتزعة عن الشيء مع ضميمة كالأشودية المنتزعة عن الجسم المتلون بالسواد، فالمحمول بالضميمة هو ما يحاذيه شيء في الخارج كالهئية الحاصلة من التعمم ونحوه.

(٢) أي: بالجعل والإنشاء، بل بأسباب آخر تكوينية كالتعمم والتقصص ونحوهما.

(٣) وهي هئية تحصل بسبب كون جسم في محيط ب كله أو بعضه بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحيط، فتلك الهئية الحاصلة بلبس القميص المنتقل بانتقال لابسه هو الملك، وهذا المعنى الخارجي أجنبي عن الملكية الاعتبارية الحاصلة بالعقد.



للإنسان هو الملك، وأين هذه<sup>(١)</sup> من الاعتبار الحاصل بمجرد إنشائه؟  
وأما الدفع<sup>(٢)</sup> فهو: أن الملك يقال بالاشتراك على ذلك ويسمى بالجدة أيضاً<sup>(٣)</sup>،  
وعلى<sup>(٤)</sup> اختصاص شيء بشيء خاص وهو<sup>(٥)</sup> ناشٍ إما من جهة إسناد وجوده إليه؛  
ككون العالم ملكاً للباري «جل ذكره»<sup>(٦)</sup>، أو من جهة الاستعمال والتصرف فيه؛  
ككون الفرس لزيد بركوبه له<sup>(٧)</sup> وسائر تصرفاته فيه<sup>(٨)</sup>، أو من جهة إنشائه<sup>(٩)</sup> والعقد  
مع من اختياره<sup>(١٠)</sup> بيده؛ كملك الأراضي والعقار البعيدة للمشتري بمجرد عقد البيع

(١) أي: وأين هذه الحالة المسماة بالملك والجدة من الاعتبار الحاصل بالإنشاء.  
(٢) محصل ما أفاده في دفع التوهم المزبور: أن الملك مشترك لفظي بين معنيين:  
أحدهما: إطلاقه على الجدة وهذا ليس بمراد هنا.  
ثانيهما: إطلاقه على اختصاص شيء بشيء الذي هو من مقولة الإضافة، وهذا هو  
المراد هنا. والذي يقبل الإنشاء هو المعنى الثاني المقصود في المقام، والذي لا يقبل الإنشاء  
هو المعنى الأول الذي لا يكون مراداً هنا.  
(٣) يعني: كما يسمى بالملك.  
(٤) عطف على «ذلك»، وهذا شروع في بيان المعنى الثاني للملك. وقد عرفت  
توضيحه.

(٥) أي: والاختصاص ناشٍ إما من إسناد وجود شيء إلى شيء... الخ.  
(٦) فمن جهة إفاضة الوجود يكون العالم مضافاً إليه تعالى وملكاً له. وقد يكون هذا  
الاختصاص من جهة كون المختص به واسطة في انفتاح أبواب الفيض والبركات على  
الشيء المختص؛ ككون الأرض وما فيها ملكاً للنبي والإمام «عليهما السلام» لما ورد عن  
عاشر أئمة أهل البيت «عليهم الصلاة والسلام»: «بكم فتح الله وبكم يختم وبكم ينزل  
الغيث وبكم يمنع السماء أن تقع على الأرض إلا بإذنه»<sup>(١)</sup>.  
(٧) الأولى تبديله بـ«عليه».

(٨) كسقي الزرع به وحمل الأثقال عليه، ومثل هذه التصرفات حيازة المباحات،  
فإن حيازتها بالتصرف فيها توجب الاختصاص كركوب الفرس.  
(٩) أي: إنشاء الاختصاص و«أو من» كسابقه عطف على «إما من».

(١٠) الظرف متعلق بالعقد، والضمير راجع على الشيء، و«للمشتري، بمجرد»  
متعلقان بـ«الملك». والمراد به «من» الموصولة: من له ولاية التصرف في المال سواء كان

(١) الفقيه ٢: ٦١٥، تهذيب الأحكام ٦: ٩٩.

شرعاً و عرفاً<sup>(١)</sup>، فالملك الذي يسمى بالجدة أيضاً<sup>(٢)</sup> غير الملك الذي هو اختصاص ناش من سبب اختياري كالعقد أو غير اختياري كالإرث<sup>(٣)</sup> ونحوهما<sup>(٤)</sup> من الأسباب الاختيارية وغيرها.

فالتوهم إنما نشأ من إطلاق الملك على مقولة الجدّة أيضاً<sup>(٥)</sup> والغفلة<sup>(٦)</sup> عن أنه

مالكاً له أم نائباً عن المالك بنحو من أنحاء النيابة أم ولياً عليه. والتقييد بالبعيدة لإخراج الاختصاص الناشئ من التصرف والاستعمال كركوب الفرس؛ بأن تمخض منشؤه في العقد والإنشاء، ولذا خصه بالمشتري، مع أن البائع أيضاً يملك الثمن، لكن يمكن أن يكون منشأ اختصاصه بالثمن هو التصرف فيه؛ إذ الغالب في المعاملات كون الثمن من النقدين ونحوهما مما هو مورد التصرف والابتلاء غالباً.

والحاصل: أن الاختصاص قد يحصل بعقد من له الولاية على التصرف، فالمشتري يملك العقار مثلاً بسبب العقد مع ولي التصرف في العقار كالمالك أو وليه أو وكيله. (١) قيدان للملك، والفرق بينهما واضح؛ إذ قد يحصل الملك عرفاً فقط. كما في بيع الخمر والخنزير، فحصول الملك شرعاً و عرفاً بالبيع منوط بكون المال صالحاً للانتقال شرعاً كالأعيان المحللة نظير الخنطة.

(٢) يعني: كما يسمى بالملك.

(٣) المراد به: الموت، فالأولى تبديله به؛ لأنه السبب غير الاختياري للملك بمعنى الاختصاص في مقابل السبب الاختياري له كالعقد.

(٤) الضمير يرجع إلى خصوص العقد والإرث بقريئة قوله: «ومن الأسباب الاختيارية وغيرها».

(٥) كما يطلق على الأمر الاعتباري، وهو الاختصاص الذي يكون من مقولة الإضافة.

(٦) عطف على «إطلاق»، وضمير «أنه» راجع على «إطلاق» يعني: أن منشأ التوهم هي الغفلة عن كون الملك مشتركاً لفظياً بين الجدّة والإضافة وهي الاختصاص، فعن صدر المتألهين - بعد ذكر مقولة الجدّة وإطلاق الملك عليها - ما لفظه: «وقد يعبر عن الملك بمقولة له، فمنه طبيعي ككون القوى في النفس، ومنه اعتبار خارجي ككون الفرس لزيد، ففي الحقيقة الملك يخالف هذا الاصطلاح، فإن هذا من مقولة المضاف لا غير»<sup>(١)</sup>.

(١) الحكمة المتعالية ١: ٢٢٣.

بالاشتراك بينه<sup>(١)</sup> وبين الاختصاص الخاص والإضافة الخاصة الإشراقية كملكه تعالى للعالم، أو المقولية<sup>(٢)</sup> كملك غيره تعالى لشيء بسبب من تصرف واستعمال أو إرث أو عقد أو غيرهما من الأعمال<sup>(٣)</sup>، فيكون<sup>(٤)</sup> شيء ملكاً لأحد بمعنى، ولآخر بالمعنى الآخر، فتدبر.

إذا عرفت اختلاف الوضع في الجعل<sup>(٥)</sup>، فقد عرفت أنه لا مجال لاستصحاب

(١) يعني: بين الملك المقولي وبين الإضافة الخاصة الحاصلة بإحدى الموجبات المذكورة، والأولى أن يقال: «بينهما» لرجوع الضمير إلى مقولة الجدة حقيقة.

(٢) عطف على: «الإشراقية» وهي في غيره تعالى.

(٣) الموجبة للملكية الاختيارية أو الاضطرارية، وقد تقدم تفصيل ذلك.

(٤) هذا متفرع على اختلاف معنى الملك وتعددده، فإن ملكية العين التي استولى الغاصب عليها متصرفاً فيها تصرفاً خارجياً تكون بمعنى الجدة؛ لأنها - كما تقدم - هي الهيئة الخاصة الحاصلة من إحاطة شيء بشيء كالعمامة والقميص المحيطين بالبدن، وملكية تلك العين كالعمامة لملكها الشرعي تكون بمعنى الاختصاص الذي هو إضافة مقولية. «فتدبر» لعله إشارة على منع كون الملك مشتركاً لفظياً بين الجدة والاختصاص الذي هو من الإضافة الإشراقية أو المقولية لإمكان أن يقال: إن الملك بمعنى الاختصاص القابل للإنشاء هو الملك بمعنى الجدة.

غاية الأمر: أن الملك الإنشائي هو الجدة ادعاءً فتدبر.

أو إشارة إلى الإشكال في أصل المطلب وأن الملك ونحوه من الأحكام الوضعية ليست هي في الحقيقة أشياء في مقابل الأحكام التكليفية، وإنما هي عبارة مجملة من عدة من الأحكام التكليفية. وفي المقام كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(٥) يعني: إذا عرفت أن قسماً منه غير قابل للجعل الشرعي لا أصالة ولا تبعاً؛ بل هو أمر تكويني ذاتي كالسببية وغيرها من أجزاء علة التكليف وقسماً منه ليس إلا مجعولاً بتبع التكليف وهو الجزئية وغيرها مما يكون دخيلاً في متعلق التكليف، وقسماً منه مجعول بالاستقلال، تعرف حال التفصيل المنسوب إلى الفاضل التوني «رحمه الله» في اعتبار الاستصحاب بين التكليف والوضع بجريانه في الثاني دون الأول، حيث إن القسم الأول من الوضع لا يجري فيه الاستصحاب أصلاً لعدم كونه حكماً شرعياً ولا موضوعاً له. ومجرد ترتب الحكم الشرعي كوجوب الصلاة على السبب كالدلوك لا يُصحح جريان الاستصحاب في السببية؛ إذ ليس ترتب الحكم الشرعي على سببه شرعياً

دخل ما له الدخل<sup>(١)</sup> في التكليف، إذا شك في بقاءه على ما كان من الدخل<sup>(٢)</sup>؛ لعدم<sup>(٣)</sup> كونه حكماً شرعياً، ولا يترتب عليه أثر شرعي. والتكليف<sup>(٤)</sup> وإن كان مترتباً عليه؛ إلا إنه ليس بترتب شرعي<sup>(٥)</sup> فافهم<sup>(٦)</sup>.

بل هو عقلي، ومن المعلوم: أن اتصاف الحكم بكونه شرعياً منوط بأمرين: أحدهما: أن يكون مما أنشأه الشارع، والآخر: أن يكون ترتبه شرعياً أيضاً، كما إذا قال: «المستطيع يجب عليه الحج»، فإن ترتب وجوب الحج على المستطيع شرعي؛ لأن المستطيع موضوع في لسان الخطاب للوجوب. وهذا بخلاف سببية الدلوك، فإن ترتب الوجوب عليها ليس شرعياً لأن ترتب الوجوب عليه مستند إلى الخصوصية الذاتية الكامنة فيه، وليس كترتب وجوب الحج على المستطيع حتى يصح استصحاب سببية الدلوك إذا شك في بقائها كصحة استصحاب الاستطاعة إذا شك في بقائها، ففرق واضح بين استصحاب الاستطاعة واستصحاب سببية الدلوك.

والحاصل: أن الاستصحاب لا يجري في القسم الأول من الأحكام الوضعية وهو ما لا تناله يد الجعل أصلاً. ويجري في القسم الثاني وهو ما يكون مجعولاً بالتبع كالجزئية المنتزعة عن الحكم التكليفي المتعلق بجملة أمور. كما يجري في القسم الثالث أيضاً بالأولية، لكونه كالحكم التكليفي مجعولاً مستقلاً.

(١) كالسببية والشرطية والممانعية للتكليف.

(٢) تفسير للموصول في «ما كان» والمراد به السببية ونحوها.

(٣) تعليل لقوله: «لا مجال» وعدم كون مثل السببية حكماً شرعياً واضح؛ لأنها أمر ذاتي تكويني غير قابل للجعل التشريعي.

(٤) الأولى أن يقال: «ولا ما يترتب...»، والمقصود: أنه ليس موضوعاً لحكم شرعي حتى يندرج في استصحاب الموضوعات ذوات الآثار الشرعية.

(٥) يعني: أن هذا الترتب الشرعي مما لا بد منه في استصحاب الموضوعات، فإذا علمنا بوجوب المقتضي لوجوب الصلاة وبوجود مانعه، ثم علمنا بارتفاع المانع وشك في بقاء المقتضي لم يجر استصحاب بقاء المقتضي، لعدم كون المقتضي بنفسه حكماً شرعياً ولا موضوعاً له، وإنما هو داع للشارع إلى إنشاء الوجوب عند تحققه، على تقدير بقاءه يترتب عليه الحكم؛ لكن الأشكال كله في عدم كون هذا الترتب شرعياً، فإن ترتب المسبب على سببه ليس بيد الشارع وإنما هو أمر واقعي.

(٦) لعله إشارة إلى إمكان عدم الفرق في جريان الاستصحاب بين الموضوع والسببية بأن يقال: إن مجرد كون السببية أمراً ذاتياً لا يمنع عن جريان الاستصحاب وإلا لما جرى

وأنه<sup>(١)</sup> لا إشكال في جريان الاستصحاب في الوضع المستقل بالجعل. حيث إنه كالتكليف<sup>(٢)</sup>، وكذا ما كان مجعولاً بالتبع<sup>(٣)</sup>، فإن أمر وضعه ورفعته بيد الشارع ولو تبع منشأ انتزاعه<sup>(٤)</sup>، وعدم<sup>(٥)</sup> تسميته حكماً شرعياً - لو سلم - غير ضائر بعد كونه مما تناله يد التصرف شرعاً.

في الموضوع أيضاً؛ لأن موضوعية الموضوع تكون أيضاً بما فيه من الملاك تكوينياً، وإلا يلزم الجفاف.

أو إشارة إلى: أنه لو تم هذا لأشكل في استصحاب عامة الموضوعات الشرعية، فإن ترتب التكليف عليها ليس إلا لخصوصية ذاتية فيها. على أنه يمكن أن يقال: بعدم تسليم كون السبب ونحوه حقيقياً بل هو أمر صوري وإنما العلة إرادة الشارع، فليس ترتب وجوب الصلاة على الدلوك مثلاً من قبيل ترتب المعلول على العلة.

(١) عطف على «أنه لا مجال» وقد عرفت توضيحه، وضمير «أنه» للشأن.

(٢) في جريان الاستصحاب فيه بالبداهة، فإن القسم الثالث مجعول بالأصالة، وضمير «أنه» راجع على «الوضع».

(٣) وهو القسم الثاني من الأقسام التي ذكرها في الأحكام الوضعية، ولذا أجرى المصنف البراءة الشرعية في الجزئية في بحث الأقل والأكثر الارتباطيين؛ لأنها مما تنالها يد الجعل ولو تبعاً لجعل منشأ انتزاعها.

(٤) هذا الضمير وضميراً «وضعه، رفعه» راجعة على الموصول في «ما كان» المراد به الحكم الوضعي، وحاصله: أن الجزئية يجري فيها الاستصحاب وجوداً وعدمياً باعتبار منشأ انتزاعها وهو الأمر الضمني المتعلق بالسورة مثلاً.

(٥) مبتدأ خبره «غير ضائر»، وهو إشارة إلى توهم ودفعه.

أما التوهم فحاصله: أن عدم تسمية المجعول التبعي - كالجزئية للمأمور به - حكماً شرعياً في الاصطلاح يقدر في جريان الاستصحاب فيه.

وأما الدفع فملخصه: أن ذلك غير قادح في جريانه، لأن مناط صحة جريانه ليس هو صدق الحكم اصطلاحاً على المستصحب بل مناطها هو كونه مما يؤخذ من الشارع وإن لم يصدق عليه الحكم اصطلاحاً كالماهيات المخترعة الشرعية كالصلاة والحج وغيرهما، ضرورة: جريان الأصول العملية فيها مع عدم صدق الحكم عليها.

هذا مضافاً إلى: أن منع صدق الحكم على كل ما يكون أمر وضعه ورفعته بيد الشارع غير مسلم، وإليه أشار بقوله: «لو سلم».

نعم؛ لا مجال لاستصحابه<sup>(١)</sup> لاستصحاب سببه ومنشأ انتزاعه<sup>(٢)</sup> فافهم<sup>(٣)</sup>.

(١) أي: لاستصحاب ما كان مجعولاً بالتبع، وهذا استدراك على جريان الاستصحاب في المجعول التبعي، وحاصله: أن الاستصحاب وإن لم يكن مانعاً من جريانه فيه؛ إلا إنه لا تصل النوبة إلى جريانه فيه لوجود الأصل الحاكم، وهو استصحاب الحكم التكليفي الذي ينتزع عنه الجزئية ونحوها.

(٢) هذا الضمير وضمير «سببه» راجعان على المجعول التبعي، والمراد به بالسبب ومنشأ الانتزاع هو الحكم التكليفي كما عرفت آنفاً.

(٣) لعله إشارة إلى جريان الاستصحاب في المجعول التبعي إذا كان للأصل الحاكم معارض يمنع عن جريانه في السبب كاستصحاب عدم وجوب الأقل نفسياً المعارض لاستصحاب عدم الأكثر كذلك، فإنه يجري حينئذ استصحاب عدم جزئية المشكوك بلا مانع إذا فرض ترتب أثر شرعي على هذا الاستصحاب في نفسه، وإلا فلا، كما إذا قلنا: إن الجزئية ونحوها من الأمور الانتزاعية ليست موضوعات للآثار؛ لعدم قيام المصلحة بأمر انتزاعي، وعلى هذا فيكون المجعول التبعي كالقسم الأول وهو السببية ونحوها للتكليف في عدم جريان الاستصحاب فيه.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

ويتلخص البحث في أمور:

١ - في التفصيل المنسوب إلى الفاضل التونسي، وهو جريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية دون الأحكام التكليفية.

توضيح هذا التفصيل صحةً وفساداً: يتوقف على ذكر أمور من باب المقدمة: الأول: هو الفرق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي مفهوماً، فلا ريب في أن مفهوم الوضع يخالف مفهوم التكليف على نحو التباين الكلي، وأما مصداقاً: فالنسبة بينهما هي عموم من وجه مادة الاجتماع كالملكية وإباحة التصرف، ومادة الافتراق من جانب التكليف؛ كجواز أكل الضيف من طعام المضيف.

ومادة الافتراق من جانب الوضع: كمن كان محجوراً عن التصرف في ماله شرعاً كالمجنون والسفيه.

الثاني: صحة تقسيم الحكم ببعض معانيه إلى التكليفي والوضعي، والشاهد على ذلك: كثرة إطلاق الحكم على الحكم الوضعي في كلماتهم.

الثالث: أن الأحكام التكليفية محصورة في الخمسة وهي: الوجوب والحرمة

والاستصحاب والكراهة والإباحة بلا خلاف أصلاً، ولكن الأحكام الوضعية ففي كونها محصورة خلاف قيل: إنها محصورة، وقيل: إنها غير محصورة.

## ٢ - الكلام في تحقيق حال الوضع:

فيقال: إن الحكم الوضعي على ثلاثة أقسام:

منها: ما لا يقبل الجعل الشرعي أصلاً لا استقلالاً ولا تبعاً للتكليف.

ومنها: ما يقبله تبعاً للتكليف لا استقلالاً.

ومنها: ما يقبل الجعل بكلا قسميه أي: استقلالاً وتبعاً.

والقسم الأول: كالسببية والشرطية والممانعة والرافعية.

فإن هذه الأمور أمور تكوينية توجد بأسبابها التكوينية لا بالجعل والإنشاء.

والثاني: كجزئية السورة تقبل الجعل تبعاً للتكليف المتعلق بأمور منها السورة.

والثالث: كالملكية حيث تقبل الجعل بكلا قسميه، إما استقلالاً: فمثل جعل الشارع

وامضائه الملكية عند تحقق عقد.

وإما تبعاً: فكانتزع الملكية من الحكم بإباحة تصرف كل من البائع والمشتري في

العوضين بعد العقد.

## ٣ - نتيجة هذه الأمور: فيقال بعد هذه الأمور من باب المقدمة: أنه لا يجري

الاستصحاب في جميع أقسام الوضع؛ بل يجري في القسم الثالث المجمعول استقلالاً،

ولا يجري في القسم الأول أصلاً وأما في القسم الثاني وهو المجمعول تبعاً للتكليف

فيجري الاستصحاب على ما هو ظاهر كلام المصنف.

فالحكم بجريان الاستصحاب في الأحكام الوضعية مطلقاً دون الأحكام التكليفية

كما هو ظاهر الفاضل التوني «رحمه الله» غير سديد بل غير صحيح؛ لما عرفت من:

جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية لكونها مجعولات شرعية بلا إشكال، فيوجد

فيها ما هو المناط في جريان الاستصحاب من كون المستصحب من مجعولات شرعية،

هذا مضافاً إلى: عدم جريان الاستصحاب في جميع أقسام الوضع؛ لأن القسم الأول لا

يقبل الجعل أصلاً، فكيف يجري فيه الاستصحاب؟

## ٤ - وهم ودفع - وحاصل الوهم: أن الملك من مقولة «الجدة» التي لا تحصل إلا

بأسبابها الخاصة مثل التعمم والتقصص ونحوهما، وله تأصل في الخارج، فكيف قلتم:

بأنه من الأمور الجعلية التي توجد بالإنشاء.

ثم إن هاهنا تنبيهات<sup>(١)</sup>.

وحاصل الدفع: إن للملك إطلاقين:

الأول: إطلاقه على «الجدة» وهذا ليس بمراد هنا.

الثاني: إطلاقه على اختصاص شيء بشيء الذي هو من مقولة الإضافة، وهذا هو المراد هنا فلا تنافي بينهما أصلاً؛ إذ المراد في المقام هو الملك بالمعنى الثاني وهو مما يقبل الجعل.

والمعنى الأول الذي لا يقبل الجعل ليس بمراد في المقام حتى يرد الإشكال.

٥ - رأي المصنف «قدس سره»:

- ١ - جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية.
- ٢ - جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام الوضع.
- ٣ - جريان الاستصحاب في القسم الثاني المجعول تبعاً للتكليف.
- ٤ - عدم جريان الاستصحاب في القسم الأول الذي لا يقبل الجعل والإنشاء أصلاً لا استقلالاً ولا تبعاً.

### في تنبيهات الاستصحاب

(١) لما فرغ المصنف «قدس سره» من الاستدلال على القول المختار تعرض تبعاً - للشيخ الأنصاري «قدس سره» - لتنبيهات الاستصحاب الباحثة إما عن أحوال اليقين واليقين كالسنة الأولى.

وإما عن أحوال الشك كالتنبيه الرابع عشر وغيره.

وإما عن الأثر العملي المترتب على الاستصحاب كالتنبيه السابع والثامن والتاسع. لكن المصنف خالف الشيخ في عدد التنبيهات والأمور المبحوث فيها؛ لأنه أسقط ما عنونه الشيخ في التنبيه الثالث - من عدم جريان الاستصحاب في المستقلات العقلية - تعويلاً على ما أفاده في أوائل الاستصحاب من عدم الفرق في جريانه في الحكم الشرعي بين أن يكون مستنده النقل أو قاعدة الملازمة.

كما أن المصنف زاد التنبيه الأول والثاني والعاشر، فبلغ المجموع أربعة عشر تنبيهاً. وكيف كان؛ فهذه التنبيهات تتضمن مطالب هامة لا يسع الطالب إهمالها والغض عنها؛ كما في «منتهى الدراية»، ج ٧، ص ٣٠٣ مع تصرف ما.



الأول<sup>(١)</sup>: أنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك واليقين، فلا استصحاب مع

### التبيه الأول: اعتبار فعلية الشك واليقين

(١) الغرض من هذا الأمر الأول: هو بيان اعتبار فعلية اليقين والشك اللذين هما ركنا الاستصحاب، وعدم كفاية وجودهما التقديري فيه.

فهذا التبيه متكفل لأصل وهو اعتبار فعلية اليقين والشك، وفرع وهو الحكم بصحة صلاة من أحدث ثم غفل وصلى وشك بعد الفراغ في أنه تطهر أم لا؟ وذلك لعدم جريان استصحاب الحدث حال الغفلة عنه؛ لعدم الشك الفعلي، فيحكم بصحة الصلاة لقاعدة الفراغ.

وكيف كان؛ فتوضيح ما ذكر في هذا التبيه - من اعتبار فعلية اليقين والشك في الاستصحاب - يتوقف على مقدمة، وهي التبيه على أمور مسلمة:

أحدهما: أن كل حكم تابع لوجود موضوعه حدوثاً وبقاءً حتى قيل: «إن فعلية الحكم - أي: وجوده - بوجود موضوعه» فلا حكم بدونه.

ثانيها: أن الشك واليقين وكذا الظن من الحالات الوجدانية، والصفات النفسانية التي لا يعقل تحققها للغافل، بداهة: أن الإنسان في حال الغفلة لا يصدق عليه العالم ولا الظان ولا الشاك، بل يصدق عليه نقيضها؛ وإلا يلزم ارتفاع النقيضين أو اجتماعهما، ومن المعلوم: أن فعلية هذه الصفات عين وجودها، وعدم فعليتها عين عدمها.

ثالثها: أن موضوع الأصول العملية ومنها الاستصحاب - التي هي أحكام ظاهرية ووظائف للشاك والتحير في الأحكام الواقعية - هو الشك الذي قد عرفت أنه كاليقين والظن من صفات الإنسان الملتفت، ولذا قيد الشيخ في أول الرسائل المكلف بالملتفت. ومن هنا يظهر: أن موضوع الحكم الواقعي يخالف موضوع الحكم الظاهري؛ لعدم تقيّد الأول بالالتفات، بخلاف الثاني، فإن قوامه بالالتفات الشكّي، وبدون الشك لا وجود للحكم الظاهري حقيقة.

إذا عرفت هذه الأمور من باب المقدمة يتضح لك من هذه الأمور: وجه اعتبار فعلية الشك واليقين في الاستصحاب كوضوح اعتبار فعلية الشك في سائر الأصول العملية؛ بل ينبغي عدّه من القضايا التي قياساتها معها.

فالنتيجة: أنه مع الغفلة لا تحير في الحكم الواقعي؛ لعدم الشك المتقوم بالالتفات، فلا يجري فيه الاستصحاب الراجع للتحير، فوجود الشك الفعلي - وكذا اليقين - مما لا بد منه في جريان الاستصحاب، ولا عبرة بالتقديري منهما؛ إذ ليس التقدير إلا فرض الوجود

الغفلة؛ لعدم<sup>(١)</sup> الشك فعلاً، ولو<sup>(٢)</sup> فرض أنه يشك لو التفت، ضرورة: أن الاستصحاب وظيفة الشاك، ولا شك مع الغفلة أصلاً<sup>(٣)</sup>، فيحكم<sup>(٤)</sup> بصحة صلاة

للعدم، وقد عرفت: أن العبرة بوجودهما الفعلي كسائر موضوعات الأحكام، والتقدير لا يخرج المقدر عن العدم الذي ليس موضوعاً للحكم. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(١) تعليل لعدم جريان الاستصحاب مع الغفلة، ومرجع التعليل إلى عدم الموضوع للاستصحاب مع الغفلة؛ لما عرفت من: أن الشك كاليقين والظن متقوم بالالتفات؛ فلا وجود لها مع الغفلة، ولذا يحمل عليه العدم بالحمل الشائع.

(٢) وصلية، يعني: ولو فرض أنه يشك لو التفت وزالت غفلته، وهذا هو الشك التقديري الذي لا عبرة به؛ لأنه فرض الوجود، والمعتبر هو الوجود الفعلي، ولا يجدي فرضه.

(٣) لما عرفت آنفاً من: عدم تعقل الشك كاليقين والظن مع الغفلة، وهذا من غير فرق فيه بين حجية الاستصحاب من باب الأخبار وحجيته كشفاً من باب الأمارات العقلائية؛ لما عرفت من: كون توقف الاستصحاب على فعلية اليقين والشك من باب توقف الحكم على موضوعه.

(٤) هذا متفرع على اعتبار فعلية اليقين والشك في جريان الاستصحاب، وعدم كفاية وجودهما التقديري في جريانه.

توضيحه: أن من يتقن بالحدث أول الزوال مثلاً، وغفل وصلى غافلاً عن الحدث، وشك بعد الصلاة في أنه تطهر - بعد القطع بالحدث - حتى يكون قد أتى بها متطهراً، أو لم يتطهر وصلى محدثاً حكم بصحة صلاته؛ إذ لم يحصل له شك فعلي قبل الصلاة حتى يحكم ببطلانها لأجل استصحاب الحدث. والشك التقديري مع الغفلة وإن كان موجوداً قبل الصلاة، لكنه لا أثر له، لإناطة الاستصحاب كسائر الأصول العملية بالشك الفعلي المفقود في المقام، فالمرجع حينئذ قاعدة الفراغ التي موردها الشك الفعلي الحادث بعد العمل كما هو المفروض في المقام، حيث إن الشك الفعلي حدث بعد الصلاة.

نعم؛ بناءً على كفاية الشك التقديري في الاستصحاب تبطل الصلاة ولا يمكن تصحيحها بقاعدة الفراغ؛ إذ المفروض: جريان استصحاب الحدث قبل الصلاة القاضي بوقوعها حال الحدث، ومن المعلوم: بطلان الصلاة مع الحدث الاستصحابي كبطلانها مع الحدث القطعي، فكما لا تجري قاعدة الفراغ مع الحدث القطعي فكذلك لا تجري مع الحدث الاستصحابي.

من أحدث ثم غفل وصلى، ثم شك<sup>(١)</sup> في أنه تطهر قبل الصلاة؛ لقاعدة الفراغ<sup>(٢)</sup>، بخلاف من التفت قبلها<sup>(٣)</sup> وشك ثم غفل وصلى، فيحكم بفساد صلاته فيما إذا قطع بعدم تطهيره بعد الشك<sup>(٤)</sup>؛ لكونه<sup>(٥)</sup> محدثاً قبلها بحكم الاستصحاب<sup>(٦)</sup>، مع القطع بعدم رفع حدثه الاستصحابي.

فالمتحصل: أن الصلاة في الفرض المزبور صحيحة بناءً على اعتبار فعلية اليقين والشك في الاستصحاب، وباطلة بناءً على كفاية التقديري منهما فيه.

(١) يعني: بعد الفراغ حصل له الشك في أنه تطهر قبل الصلاة أو لا.

(٢) تعليل لصحة الصلاة؛ لكن لا بد من فرض احتمال التوضؤ قبل الصلاة؛ وإلا فلا

تجري فيها القاعدة.

(٣) أي: قبل الصلاة، فإذا التفت قبلها وشك، ثم عرض له الغفلة وصلى غافلاً

بطلت صلاته؛ لأنه قبل الصلاة صار بحكم الاستصحاب - مع هذا الشك الفعلي -

محدثاً فصلى محدثاً، فالمعيار في جريان الاستصحاب قبل الصلاة هو الشك الفعلي،

ومعه تبطل الصلاة؛ لعدم جريان قاعدة الفراغ فيها. وبدون الشك الفعلي قبل الصلاة

تصح الصلاة؛ لجريان قاعدة الفراغ فيها بلا مانع؛ إذ المانع هو الاستصحاب، والمفروض:

عدم جريانه؛ لعدم موضوعه وهو الشك الفعلي، ومع وجود المقتضي وعدم المانع تجري

القاعدة المصححة للصلاة.

(٤) وأما إذا احتمل التطهير بعد الشك قبل الصلاة فيحكم بصحة صلاته؛ إذ يجري

بالنسبة إليه قاعدة الفراغ أيضاً. فإنه حين الشك وإن كان محكوماً بالحدث بمقتضى

الاستصحاب ولكن استصحاب الحدث ليس بأقوى من القطع بالحدث، فكما أنه إذا

قطع بالحدث ثم غفل وصلى واحتمل بعد الصلاة أنه تطهر بعد القطع بالحدث قبل

الصلاة صحت صلاته لقاعدة الفراغ، فكذلك فيما إذا استصحب الحدث ثم غفل

وصلى واحتمل بعد الصلاة أنه تطهر بعد استصحاب الحدث قبل الصلاة صحت صلاته

بطريق أولى.

(٥) تعليل للحكم بفساد الصلاة.

(٦) ضرورة: أنه مع الالتفات والشك الفعلي - كما هو المفروض - يجري

استصحاب الحدث، ومعه لا يمكن تصحيح الصلاة بقاعدة الفراغ؛ لما مر من أن الحدث

المستصحب كالحدث المعلوم في إبطال الصلاة وعدم جريان قاعدة الفراغ معه. وضمير

«قبلها» راجع على «صلاته».

لا يقال<sup>(١)</sup>: نعم؛ ولكن استصحاب الحدث في حال الصلاة بعدما التفت بعدها يقتضي أيضاً فسادها.

(١) هذا إشكال على صحة الصلاة في الفرض الأول وهو عدم الشك الفعلي قبل الصلاة، ومحصله: أن استصحاب الحدث قبل الصلاة وإن لم يكن جارياً لعدم الشك الفعلي؛ لكن جريانه بعدها لمكان الشك الفعلي يقتضي بطلان الصلاة، حيث إن مقتضى هذا الاستصحاب هو كونه محدثاً قبل الصلاة وفي أثنائها؛ لأن زمان الصلاة من الأزمنة المتخللة بين زمان اليقين بالحدث والشك في ارتفاعه.

وعليه: فلا فرق بين الصورتين في بطلان الصلاة وعدم جريان قاعدة الفراغ فيها. فقوله: «نعم» تصديق لعدم جريان الاستصحاب في الفرض الأول؛ لعدم الشك الفعلي قبل الصلاة، لكن الاستصحاب الجاري بعدها - لفرض الشك الفعلي حينئذٍ - كافٍ في بطلانها.

**والمتحصل في تقريب الإشكال:** أنه نعم من أحدث ثم غفل وصلى ثم شك في أنه تطهر قبل الصلاة أم لا لم يكن شاكاً قبل الصلاة كي يجري في حقه استصحاب الحدث؛ ولكن بعدما صلى وشك في ذلك يجري في حقه استصحاب الحدث من حين اليقين به إلى حال الصلاة وبعدها، فتبطل صلاته قهراً. وقد دفع المصنف هذا الإشكال بقوله: «فإنه يقال».

**وتوضيح الدفع:** أن مقتضى الاستصحاب الجاري بعد الصلاة - لزوال الغفلة وفعلية الشك - وإن كان هو بطلان الصلاة كبطلانها في صورة الالتفات وفعلية الشك قبل الصلاة؛ لكن المانع عن البطلان في صورة حصول الالتفات بعد الصلاة هو جريان قاعدة الفراغ فيها، دون صورة حصول الالتفات قبل الصلاة؛ لعدم جريانها فيها؛ إذ مناط جريانها - وهو حدوث الشك بعد العمل - موجود في صورة الالتفات وحصول الشك بعد الصلاة ومفقود في فرض حدوث الشك قبلها.

نعم؛ يجدي هذا الاستصحاب في لزوم تحصيل الطهارة لما يأتي بعد ذلك مما يشترط فيه الطهارة.

قوله: «بعد» متعلق بقوله: «استصحاب»، يعني: لكن استصحاب الحدث حال الصلاة الجاري ذلك الاستصحاب حين الالتفات الحاصل بعد الصلاة يقتضي فسادها؛ كإقتضاء الاستصحاب الجاري قبل الصلاة لفسادها. وضميراً «بعدها، فسادها» راجعان على الصلاة.

فإنه يقال: نعم؛ لولا قاعدة الفراغ المقتضية لصحتها<sup>(١)</sup> المقدمة<sup>(٢)</sup> على أصالة فسادها<sup>(٣)</sup>.

الثاني<sup>(٤)</sup>: أنه هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير

(١) أي: لصحة الصلاة.

وحاصل الجواب: أنه نعم يجري استصحاب الحدث فعلاً بعد الصلاة ويقتضي بطلانها؛ لكن لولا تقدم قاعدة الفراغ عليه المقتضية لصحتها.

(٢) «هذا» و«المقتضية» نعتان لـ«قاعدة الفراغ»، وضميراً «صحتها، فسادها» راجعان على الصلاة.

(٣) هذا الفساد هو مقتضى استصحاب الحدث، والأولى أن يقال: «المقدمة على استصحاب الحدث المقتضى لفسادها»؛ إذ لم يعهد إطلاق أصالة الفساد في العبادات. وأضربنا عما في المقام من التطويل رعاية للاختصار.  
خلاصة البحث:

هو اعتبار فعلية اليقين والشك في الاستصحاب. وهذا هو رأي المصنف «قدس سره».

### التبيه الثاني: استصحاب مؤديات الأمارات

(٤) وهذا التبيه مما زاده المصنف على التنبيهات التي تعرض لها الشيخ في الرسائل. وقبل البحث تفصيلاً في هذا التبيه الثاني ينبغي بيان ما هو محل الكلام فيه، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن اليقين والشك من أركان الاستصحاب؛ بحيث لولاها لما جرى الاستصحاب أصلاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا كلام ولا إشكال فيما إذا علمنا وجداناً بحدوث شيء ثم شككنا في بقاءه، فهذا هو القدر المتيقن من مورد الاستصحاب؛ لما عرفت من: أن اليقين بالحدوث من أركان الاستصحاب، ففيما إذا كان المتيقن محرراً باليقين يكون هذا الركن محرراً. وإنما الكلام والإشكال فيما إذا كان محرراً بالأمارة وشك في بقاءه، كما إذا قامت الأمارة على الطهارة أو العدالة، ثم شككنا في بقاءها. فهل يحكم بالبقاء أم لا؟ فيه إشكال.

وجه الإشكال: أنه لا يقين بالحدوث فكيف يحكم بالبقاء، فإذا لم يكن يقين بالحدوث فلا شك أيضاً؛ لأن الشك المأخوذ في موضوع الاستصحاب هو الشك في بقاء المتيقن لا مطلق الشك، وليس في المقام شك في بقاء المتيقن؛ بل الشك في البقاء

ثبوته، وإن لم يحرز ثبوته فيما<sup>(١)</sup> رتب عليه أثر شرعاً أو عقلاً؟ إشكال.....

على تقدير الحدوث، فلا يجري الاستصحاب لانتفاء كل من اليقين والشك المأخوذين في موضوعه.

وقد أجاب المصنف عن هذا الإشكال بما حاصله: من أن دليل الاستصحاب يتكفل التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث، فنطره إلى بيان بقاء الحادث وأن الحادث يدوم بلا خصوصية لليقين به؛ بل لوحظ طريقاً إلى متعلقه.

فمرجع ما أفاده المصنف في دفع الإشكال هو: أن موضوع الاستصحاب - على ما يستفاد من أدلته - ليس هو الشك في البقاء الفعلي حتى يتوقف حصوله على اليقين بالثبوت؛ بل البقاء التقديري، وهو البقاء على فرض الثبوت.

فمفاد أدلة الاستصحاب جعل الملازمة بين ثبوت شيء وبقائه.

وبعبارة أخرى: أن دليل الاستصحاب يتكفل جعل الملازمة الظاهرية بين الحدوث والبقاء وأن كل ما هو حادث باق تعبداً، فالحدوث أخذ موضوعاً للتعبد بالبقاء، واليقين لوحظ طريقاً لإحراز الموضوع كاليقين بسائر موضوعات الأحكام، فالمجموع هو البقاء على تقدير الحدوث واقعاً.

وعليه: فإذا قامت الأمانة على الحدوث كانت حجة على البقاء كما هي حجة على الحدوث نظير سائر الأمانات القائمة على الموضوعات فإنها تكون حجة على الحكم المترتب عليها.

وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأنه بعد أن كان المجموع هو البقاء ظاهراً على تقدير الحدوث واقعاً، كان الحدوث الواقعي موضوعاً للحكم الظاهري بالبقاء، فإذا قامت الحجة على الحدوث كانت حجة على حكمه وأثره وهو البقاء الظاهري، فتكون الأمانة مثبتة لموضوع الحكم الاستصحابي.

هذا غاية ما يقال في توضيح ما أفاده في دفع هذا الإشكال، وهناك إیرادات عديدة على جواب المصنف عن الإشكال المذكور تركنا التعرض لها رعاية للاختصار. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(١) متعلق بـ«بقاء»، يعني: في المورد الذي رتب على البقاء التقديري أثر شرعي كاستصحاب الموضوع ذي الأثر الشرعي كالملكية وغيرها من الموضوعات ذوات الآثار الشرعية، أو أثر عقلي كاستصحاب نفس الحكم الشرعي كالوجوب والحرمة اللذين يترتب عليهما أثر عقلي وهو وجوب الإطاعة.

من<sup>(١)</sup> عدم إحراز الثبوت فلا يقين، ولا بد منه<sup>(٢)</sup>، بل ولا شك<sup>(٣)</sup>، فإنه<sup>(٤)</sup> على تقدير<sup>(٥)</sup> لم يثبت ومن<sup>(٦)</sup> أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل أن التعبد والتزليل شرعاً إنما

وأما إذا كان الأثر مترتباً على البقاء الفعلي، فلا يجري فيه الاستصحاب؛ لعدم أثر ترتب على مؤداه. وضميراً «ثبوته» في الموضوعين راجعان على «شيء». وضمير «عليه» راجع على «بقاء».

(١) هذا أحد وجهي الإشكال وهو وجه عدم الكفاية.

توضيحه: أن أول ركني الاستصحاب وهو اليقين بالثبوت مفقود في باب الأمارات غير العلمية، ضرورة: عدم العلم بكون مؤدياتها أحكاماً واقعية كعدم العلم بكونها أحكاماً ظاهرية أيضاً، إذ المفروض حجية الأمارات غير العلمية بناءً على الطريقة المحضة التي لا أثر لها إلا تنجيز الواقع مع الإصابة والتعذير مع الخطأ، ومن المعلوم: عدم جريان الاستصحاب لعدم اليقين بالثبوت؛ بل ركنه الآخر وهو الشك في البقاء أيضاً مفقود، لأنه شك في بقاء المتيقن بثبوته، وبدون اليقين بثبوته لا يتصور الشك في بقاءه.

نعم؛ يتصور احتمال البقاء فيما احتمل ثبوته، لكنه غير مقصود في الشك في البقاء في باب الاستصحاب.

(٢) أي: من اليقين كما هو مقتضى مثل: «لا تنقض اليقين بالشك».

(٣) يعني: بل الركن الثاني وهو الشك في البقاء أيضاً مفقود؛ لأن الشك في البقاء في مؤديات الأمارات إنما هو على فرض ثبوتها، وهو غير معلوم، فالشك في بقاء المتيقن هنا غير ثابت، فيختل كلا ركني الاستصحاب في مؤديات الأمارات.

(٤) هذا تعليل لقوله: «ولا شك»، وقد أشرنا إلى بيانه بقولنا: «لأن الشك في

البقاء...» الخ. وضمير «فإنه» راجع على «شك».

(٥) وهو فرض كون مؤديات الأمارات أحكاماً واقعية، وهذا الفرض لم يثبت حتى

يكون الشك في بقائها.

(٦) هذا ثاني وجهي الإشكال وهو وجه الكفاية، ومحصله: أن اليقين في أدلة

الاستصحاب لم يؤخذ موضوعاً وإنما أخذ طريقاً إلى الثبوت حتى يترتب عليه الشك في البقاء الذي هو مورد التعبد، فدليل الاستصحاب يدل على جعل الملازمة بين الثبوت الواقعي والبقاء، وقد عبّر عن الثبوت باليقين مع عدم دخله في الحكم؛ لأنه أجلى الطرق المحرزة للثبوت. وعليه: فلا مانع من جريان الاستصحاب في البقاء على تقدير الثبوت.

هو في البقاء لا في الحدوث<sup>(١)</sup>، فيكفي<sup>(٢)</sup> الشك فيه على تقدير الثبوت، فيتعبد به على هذا التقدير<sup>(٣)</sup> فيترتب عليه الأثر فعلاً<sup>(٤)</sup> فيما كان هناك أثر<sup>(٥)</sup>. وهذا<sup>(٦)</sup> هو الأظهر<sup>(٧)</sup>، وبه<sup>(٨)</sup> يمكن أن يذب .....

(١) يعني: أن التعبير باليقين إنما هو للتنبية على أن مورد التعبد وجعل الحكم المماثل هو البقاء؛ إذ لو عبر بغير ذلك التعبير مثل: «ابن علي المشكوك» أو «اعمل بالشك» ونظائرهما لم يفهم منها كون محل التعبد هو الحدوث أو البقاء؛ لكن التعبير المزبور يدل على أن مورد التعبد هو البقاء؛ لأنه متعلق الشك دون الحدوث؛ إذ لا وجه للتعبد بشيء مع اليقين به.

(٢) هذه نتيجة عدم موضوعية اليقين، يعني: فيكفي الشك في البقاء على تقدير الثبوت في جريان الاستصحاب؛ إذ المفروض: جعل الملازمة بين الثبوت الواقعي والبقاء، فيتعبد بالبقاء على تقدير الثبوت. وضمائر «فيه، به، عليه» راجعة على البقاء.  
(٣) أي: تقدير الثبوت.

(٤) لزوم ترتب الأثر فعلاً على البقاء إنما يكون فيما إذا قام دليل على وجوب الشيء كصلاة الجمعة مثلاً، وشك في بقاءه، فإن التعبد الاستصحابي ببقاء شيء - على تقدير ثبوته - يوجب ترتيب الأثر فعلاً على وجوب صلاة الجمعة، وإلا فمجرد التعبد بالبقاء على تقدير الثبوت لا يكفي في ترتيب الأثر الفعلي على البقاء، فيكون هذا الدليل بمنزلة الصغرى لكبرى الاستصحاب.

(٥) بحيث كان ذلك الأثر مترتباً على البقاء التقديري كما مر في مثل صلاة الجمعة.  
(٦) أي: الوجه الثاني، وهو قوله «ومن أن اعتبار اليقين إنما هو لأجل...» الخ. وقد عرفت تقريبه بقولنا: «وتوضيحه: أن أول ركني الاستصحاب وهو اليقين بالثبوت مفقود...» الخ.

(٧) لعل وجه الأظهرية هو: تعارف التعبير عن وجود الموضوع باليقين به من دون دخل لنفس اليقين فيه أصلاً.

(٨) أي: بهذا الوجه الثاني - الذي هو الأظهر - يمكن دفع إشكال جريان الاستصحاب في الأحكام التي هي مؤديات الأمارات المعتبرة، وقد مر تقريب الإشكال، وحاصله: اختلال اليقين بالثبوت فيها؛ لعدم كون الأمارات الغير العلمية موجبة لليقين بمؤدياتها، فلا يقين فيها حتى يجري الاستصحاب في بقائها. ويدفع هذا الإشكال: بأن مفاد أدلة الاستصحاب هو التعبد بالبقاء على تقدير الحدوث.



عما<sup>(١)</sup> في استصحاب الأحكام التي قامت الأمارات المعتبرة على مجرد ثبوتها<sup>(٢)</sup> وقد شك في بقائها على تقدير ثبوتها من الإشكال<sup>(٣)</sup> بأنه لا يقين بالحكم الواقعي، ولا يكون هناك حكم<sup>(٤)</sup> آخر فعلي بناءً على ما هو التحقيق من<sup>(٥)</sup> أن قضية حجية

وهذا الدفع هو ثاني وجهي الإشكال الذي تقدم توضيحه.

(١) الأولى إبداله بـ«وبه يمكن أن يدفع ما في استصحاب الأحكام...» الخ؛ إذ الذب عن الشيء هو تثبيته وإحكامه لا دفعه، وهو من الأغلاط المشهورة الموجودة في غير واحد من الكتب.

(٢) أي: ثبوت الأحكام، وغرضه من قوله: «على مجرد ثبوتها» هو: أن تلك الأمارات تدل على مجرد الثبوت، ولا إطلاق لها بالنسبة إلى الحالات؛ وإلا لم يقع شك في البقاء؛ لوضوح حكمه من نفس تلك الأمارات، فلا حاجة إلى الاستصحاب، فالشك في البقاء إنما يكون في صورة إجمال الدليل بالنسبة إلى حكم البقاء. وضميراً «بقائها، ثبوتها» راجعان على «الأحكام».

(٣) بيان للموصول في قوله: «عما». قوله: «بأنه» متعلق بـ«الإشكال» وتقريب له، وحاصله: بعدما تقدم من تفصيله هو: عدم اليقين بالحدوث الذي لا بد منه في جريان الاستصحاب، حيث إن خطأ الأمانة الغير العلمية وعدم إصابتها للواقع محتمل، فالحكم الواقعي في الأمارات غير معلوم، والمفروض: عدم حكم آخر فيها أيضاً بناءً على حجية الأمارات على الطريقية، وباختلال اليقين بالحدوث في الأمارات لا يجري الاستصحاب فيها.

(٤) يعني: غير الحكم الواقعي وهو الحكم الظاهري، حيث إنه بناءً على حجية الأمارات على السببية تكون مؤدياتها أحكاماً ظاهرية، فيجتمع فيها حينئذ أركان الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فلا إشكال في جريانه في مؤديات الأمارات بناءً على السببية، بمعنى: كون قيام الأمانة سبباً لحدوث ملاك في المؤدى يستتبع حكماً على طبقه.

(٥) بيان لـ«ما» الموصول، وقد عرفت مقتضى طريقية الأمارات وهو تنجز الحكم مع الإصابة والعذر مع المخالفة، فالأمارات غير العلمية بناءً على الطريقية ليست إلا كالحجية العقلية من العلم والظن الانسدادي على الحكومة، حيث إنهما ينجزان الواقع إن كان، وإلا فيعذران فلا حكم في موردهما من حيث العلم والظن، بل هما طريق محض.

الأمانة ليست إلا تنجز التكاليف مع الإصابة. والعدر مع المخالفة كما هو<sup>(١)</sup> قضية الحجة المعتبرة عقلاً كالقطع والظن في حال الانسداد على الحكومة؛ لا إنشاء<sup>(٢)</sup> أحكام فعلية شرعية ظاهرية كما هو ظاهر الأصحاب. ووجه الذب بذلك<sup>(٣)</sup>: أن الحكم الواقعي الذي هو مؤدى الطريق حينئذ<sup>(٤)</sup> محكوم بالبقاء، فتكون<sup>(٥)</sup> الحجة على ثبوته حجة على بقاءه تعبداً<sup>(٦)</sup>؛ للملازمة<sup>(٧)</sup>

(١) الضمير راجع على ما يفهم من العبارة من التنجز مع الإصابة والعدر مع المخالفة.  
(٢) عطف على قوله: «ليست» يعني: لا أن قضية حجية الأمانات أحكام فعلية شرعية ظاهرية، والأولى أن تكون العبارة هكذا: «من أن قضية حجية الأمانات تنجز التكاليف مع الإصابة... لا إنشاء أحكام فعلية...» الخ، وقد عرفت جريان الاستصحاب في مؤديات الأمانات بناءً على السببية.  
(٣) أي: بكفاية الشك في البقاء على تقدير الثبوت.

توضيحه: أن مفاد دليل الاستصحاب هو جعل الملازمة بين ثبوت الشيء وبقائه من دون نظر إلى يقين حدوثه.

نعم؛ في مقام تطبيق الاستصحاب على مورد لا بد من إحراز الثبوت حتى يحكم تعبداً ببقائه عند الشك، ففرق بين الجعل والتطبيق، ففي مقام إجراء الاستصحاب يكفي الشك في البقاء على تقدير الثبوت، فمؤدى الأمانة على فرض ثبوته يحكم ببقائه؛ لكونها دليلاً على أحد المتلازمين، إذ المفروض: ثبوت الملازمة بالاستصحاب بين الحدوث والبقاء، فالشك في البقاء على تقدير الثبوت كافٍ في جريان الاستصحاب في مؤديات الطرق.

(٤) أي: حين كفاية الشك في البقاء على تقدير الثبوت.  
(٥) هذه نتيجة الدفع المزبور، وحاصله: أنه بعد البناء على كفاية الثبوت التقديري في الحكم بالبقاء يكون مؤدى خبر الواحد كوجوب صلاة الجمعة لاحتمال مصادفته للواقع محكوماً بالبقاء؛ لما مر من الملازمة بين الحدوث والبقاء بمقتضى الاستصحاب، ودليل أحد المتلازمين دليل على الآخر، وضميراً «ثبوته، بقاءه» راجعان على الحكم الواقعي.

(٦) قيد لقوله: «بقائه»؛ إذ بقاءه في حال الشك يكون بالتعبد الاستصحابي.  
(٧) تعليل لكون الحجة على الثبوت حجة على البقاء، وحاصله: أن الملازمة بين حدوث الشيء وبقائه أوجبت كون الحجة على الحدوث حجة على البقاء؛ لما مر مراراً من أن الدليل على أحد المتلازمين دليل على الآخر، وهذه الملازمة ظاهرية؛ لكونها ثابتة بالاستصحاب الذي هو من الأصول العملية التي موضوعها الشك.

بينه وبين ثبوته واقعاً<sup>(١)</sup>.

إن قلت<sup>(٢)</sup>: كيف<sup>(٣)</sup>؟ وقد أخذ اليقين بالشيء في التعبد ببقائه في الأخبار، ولا يقين في فرض تقدير الثبوت.

قلت: نعم<sup>(٤)</sup>؛ ولكن الظاهر أنه أخذ كشفاً عنه ومرآة لثبوته؛ ليكون<sup>(٥)</sup> التعبد في

(١) قيد لقوله: «ثبوته» يعني: للملازمة بين بقاء الحكم وبين ثبوته الواقعي.

(٢) هذا إشكال على كفاية البقاء على تقدير الثبوت.

وحاصل الإشكال: أنه يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء الشيء على تقدير ثبوته وقد أخذ اليقين بالشيء في التعبد ببقائه في الأخبار، ولا يقين في فرض تقدير الثبوت، فلا يجري الاستصحاب لانتفاء اليقين وهو من أركان الاستصحاب.

وحاصل الجواب: أنه نعم قد أخذ اليقين بالشيء في التعبد ببقائه في الأخبار؛ ولكنه قد أخذ بما هو كاشف عن الواقع، فيكون التعبد في مرحلة البقاء فقط دون الثبوت، والتعبد مع فرض ثبوته بالحجة في مرحلة بقاءه أيضاً.

فالمتحصل: أن المقصود هو ثبوت الشيء سواء كان باليقين أو بغيره من الحجة كالأمارات المعتبرة.

توضيح بعض العبارات:

(٣) يعني: كيف يجري الاستصحاب ويثبت به الحكم والحال أنه لم يتم ركنه وهو اليقين السابق؟ والحال أن اليقين بالثبوت دخيل في الحكم بالبقاء على ما هو ظاهر أخبار الاستصحاب، ومن المعلوم: أن فرض الثبوت - كما هو المفروض في الأمارات لعدم اليقين بمصادفتها للواقع - ليس يقيناً بالثبوت، فلا يشمل دليل الاستصحاب مؤديات الأمارات.

(٤) هذا تصديق للإشكال وهو أخذ اليقين بالشيء دخيلاً بحسب أدلة

الاستصحاب في التعبد بالبقاء، والمفروض: انتفاء اليقين في الأمارات.

ولكن أورد عليه: بأن الظاهر أن اليقين في أخبار الاستصحاب لم يؤخذ موضوعاً؛ بل أخذ كشفاً عن متعلقه ومرآة لثبوته؛ ليكون التعبد وجعل الحكم المماثل في بقاءه. وضمير «أنه» راجع على «اليقين»، وضمائر «عنه، لثبوته، بقاءه» راجعة على «الشيء».

(٥) تعليل لأخذ اليقين مع دخله الموضوعي في التعبد بالبقاء.

وحاصل التعليل: الإشارة إلى أن التعبد في الاستصحاب إنما يكون في البقاء فقط دون الثبوت، والشك في بقاء شيء متفرع على حدوثه، فلا بد من إحرازه حتى يكون بقاءه مورداً للتعبد الاستصحابي.

بقائه، والتعبد<sup>(١)</sup> مع فرض ثبوته إنما يكون في بقائه، فافهم<sup>(٢)</sup>.

(١) يعني: ومن المعلوم أن التعبد بشيء مع ثبوته بحجة يقيناً كانت أو غيره يكون في مرحلة بقائه، دون ثبوته المفروض قيام الحجة عليه. وضميراً «ثبوته، بقائه» راجعان على الشيء.

(٢) لعله إشارة إلى أن حمل اليقين على الطريقية خلاف الظاهر الذي لا يصار إليه بلا قرينة، بداهة: أن الأصل في كل عنوان يؤخذ في حيز خطاب من الخطابات الشرعية هو الموضوعية لا الطريقية، فالوجه في الدفع: أن المؤدى للأمانة منزل منزلة الواقع ولذا يصح استصحابه أو إشارة إلى أن المراد باليقين ليس هو خصوص الاعتقاد الجازم؛ بل مطلق الحجة سواء كانت ذاتية كاليقين أم جعلية كالآمارات الشرعية، حيث إنها بدليل حجيتها تصير كالعلم في الاعتبار وعدم الاعتناء باحتمال الخلاف فيها، فإن هذا الاحتمال ملغى في العلم عقلاً وفي الآمارات نقلاً.

كما أن المراد باليقين الناقض في قوله «عليه السلام»: في صحيحة زرارة «ولكنه ينقضه ييقين آخر» هو مطلق الحجة لا خصوص العلم.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - بيان محل الكلام: أن اليقين والشك من أركان الاستصحاب ولا يجري مع انتفاء أحدهما فضلاً عن انتفائهما معاً.

وعليه: فلا كلام ولا إشكال فيما إذا علمنا وجداناً بحدوث شيء ثم شككنا في بقائه، فيجري الاستصحاب بلا كلام ولا إشكال.

وإنما الكلام والإشكال فيما إذا قامت الأمانة على حدوث شيء كالطهارة مثلاً، ثم شك في بقائها.

وجه الإشكال: انتفاء اليقين بحدوث الطهارة لأن الأمانة ليست من اليقين فكيف يجري الاستصحاب؟

٢ - جواب المصنف عن هذا الإشكال: أنه لا يقين سابقاً كما هو مفروض الإشكال؛ ولكن الظاهر كون أخذ اليقين من باب المرآة إلى الثبوت والحدوث حتى يرد التعبد على البقاء، فدلّل الاستصحاب على جعل الملازمة بين الثبوت الواقعي والبقاء يكفي في التعبد بالبقاء بالاستصحاب، وعليه: فلا مانع من استصحاب الحكم بقاءً على تقدير ثبوته ولو بالأمانة المعتبرة.

الثالث<sup>(١)</sup>: أنه لا فرق في المتيقن السابق بين أن يكون خصوص أحد .....

٣ - وإشكال: أنه كيف يجري الاستصحاب والحال أنه لم يتم ركنه وهو اليقين السابق بالحدوث؟ مدفوع؛ بأن الظاهر أن اليقين في أخبار الاستصحاب لم يؤخذ موضوعاً؛ بل أخذ كشفاً عن متعلقه ومرآةً لثبوته ليكون التعبد وجعل الحكم المماثل في بقاءه عند ثبوت الحكم سابقاً بالحجة، سواء كانت يقيناً أو غيره من الأمارات المعتبرة شرعاً.

«فافهم» لعله إشارة إلى أن المراد باليقين هو مطلق الحجة لا الاعتقاد الجازم، فحينئذٍ دليل الاستصحاب يشمل مورد الأمارات.

٤ - رأي المصنف «قدس سره»:

كفاية الشك في البقاء في الاستصحاب فيجري الاستصحاب في موارد الأمارات المعتبرة.

### التبيه الثالث: في استصحاب الكلّي

(١) قبل الخوض في تفصيل البحث في أقسام استصحاب الكلّي وأحكامها من حيث الصحة والبطلان، ينبغي بيان أمرين: أحدهما: ما هو محل الكلام في هذا التبيه.

ثانيهما: بيان عدم اختصاص استصحاب الكلّي بما إذا كان المستصحب حكماً كما يظهر من كلام المصنف؛ بل يعم ما إذا كان متعلقاً للحكم كما صنعه الشيخ «قدس سره»، حيث قال: في أول التبيهات التي عقدها بعد الفراغ من أدلة الأقوال: «إن المتيقن السابق إن كان كلياً في ضمن فرد وشك في بقاءه»<sup>(١)</sup> فهذه العبارة ظاهرة في الأعم من الحكم والمتعلق.

### هذا ملخص الكلام في الأمر الأول.

الأمر الثاني: أن محل الكلام ما إذا كان المستصحب كلياً لا ما إذا كان جزئياً؛ إذ لا إشكال في جريان الاستصحاب فيما إذا كان المستصحب جزئياً، ولذا يقول المصنف: إنه لا فرق في حجية الاستصحاب بين كون المستصحب جزئياً كوجوب صلاة الجمعة إذا شك في بقاءه حال الغيبة، وبين كونه كلياً كالطلب الراجع المشترك بين الوجوب والندب.

إذا عرفت هذين الأمرين فيقع الكلام في مقامين:

(١) فرائد الأصول ٣: ١٩١.

المقام الأول: في بيان أقسام استصحاب الكلي.

المقام الثاني: في بيان أحكام هذه الأقسام صحةً وفساداً.

فأما المقام الأول فقد ذكر المصنف «قدس سره» للاستصحاب الكلي ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يعلم بوجود الكلي في ضمن فرد ثم يشك في بقاء الكلي للشك في بقاء ذلك الفرد الذي تحقق الكلي في ضمنه.

هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «فإن كان الشك في بقاء ذلك العام من جهة الشك في بقاء الخاص الذي كان في ضمنه».

القسم الثاني: أن يعلم بوجود الكلي في ضمن فرد مردد بين طویل العمر وقصيره

كوجود الحيوان في مكان مردد بين البق والفيل، والمثال الشرعي هو ما إذا علم بصدور الحدث المردد بين الأكبر والأصغر، ثم يشك بعد الوضوء في بقاء الكلي لأجل الشك في أن الحادث هو الطویل - أعني الحدث الأكبر - فيكون بقاءه مقطوعاً، أو القصير - أعني الحدث الأصغر - فيكون ارتفاعه مقطوعاً. هذا ما أشار إليه بقوله: «وإن كان الشك فيه من جهة تردد الخاص الذي في ضمنه، بين ما هو باقي أو مرتفع قطعاً».

القسم الثالث: أن يعلم بوجود الكلي في ضمن فرد ثم يعلم بزوال ذلك الفرد؛

ولكنه يشك في بقاء الكلي لأجل الشك في حدوث فرد آخر مقارن لزوال الفرد الأول. وهذا على قسمين، فتارةً: يقع الشك في وجود فرد آخر مقارن لوجود الفرد الأول. وأخرى: يقع الشك في وجود فرد آخر مقارن لارتفاع الفرد الأول، كما إذا علم بوجود الإنسان في الدار في ضمن وجود زيد، ثم حصل القطع بخروج زيد عنها وشك في وجود عمرو مقارناً لوجود زيد في الدار، أو مقارناً لخروجه عنها.

وقد أشار إليهما بقوله: «وأما إذا كان الشك في بقاءه من جهة الشك في قيام خاص

آخر في مقام ذلك الخاص الذي كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه». هذا تمام الكلام في المقام الأول وهو بيان أقسام استصحاب الكلي.

وأما المقام الثاني: - وهو بيان أحكام هذه الأقسام - فلا إشكال في جريان

استصحاب القسم الأول لو كان مورداً للأثر العملي، كما لا إشكال في جريان استصحاب الفرد لترتيب أثر الفرد.

نعم؛ هناك بحث آخر أشار إليه المصنف في حاشيته على الرسائل وهو: أنه هل يعني

استصحاب الفرد في إثبات أثر الكلي أو استصحاب الكلي في إثبات أثر الفرد، وهذا

البحث لا أثر عملي له فيما نحن فيه لإمكان إجراء الاستصحاب في كل من الفرد والكلّي، فيترتب عليه الأثر المطلوب.

وأما القسم الثاني - وهو أن يكون الشك في بقاء الكلّي من جهة تردد الفرد الذي كان الكلّي متحققاً في ضمنه بين ما هو مرتفع قطعاً وما هو باق جزماً - فقد التزم جمع من الأعلام كالشيخ والمصنف وغيرهما بجريان الاستصحاب في الكلّي في مثل ذلك؛ وذلك لتامة أركانه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء، فيكون مشمولاً لإطلاق دليل الاستصحاب، ويترتب على جريان الاستصحاب في الكلّي الآثار المترتبة على وجوده؛ كحرمة مسّ المصحف الشريف في مثال الحدث لترتبها على عنوان المحدث. وهناك إشكالان على استصحاب القسم الثاني ذكرهما المصنف:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «وتردد ذلك الخاص الذي يكون الكلّي موجوداً في ضمنه...» الخ.

وثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «وتوهم كون الشك في بقاء الكلّي الذي في ضمن ذلك الفرد المردد مسبباً...» الخ.

وحاصل الإشكال الأول: هو انعدام أحد ركني الاستصحاب فيه حيث إن الفرد الذي وجد في ضمنه الكلّي إن كان هو الفرد القصير فهو معلوم الارتفاع، فالركن الثاني وهو الشك في البقاء مفقود. وإن كان هو الفرد الطويل فهو مشكوك الحدوث من الأول، فالركن الأول وهو اليقين بالحدوث غير متحقق.

وعلى كلا التقديرين: لا مجال للاستصحاب لانتفاء أحد ركني الاستصحاب. وبيان أوضح: المقصود من الكلّي في هذا البحث ليس هو الكلّي العقلي والمنطقي اللذين لا وجود لهما في الخارج؛ بل المراد هو الكلّي الطبيعي الموجود في الخارج، ثم وجوده في الخارج هو بعين وجود أفرادها، فلا وجود له إلا بوجودها بحيث ينتفي بانتفاء فردة وجداناً أو تعبداً.

وعليه: فلا يجري استصحاب الكلّي في المقام لكونه محكوماً بالعدم إما وجداناً لو كان الموجود هو الفرد القصير، وإما تعبداً لو كان هو الفرد الطويل؛ لكون الأصل عدم حدوثه، وعلى كلا التقديرين لا مجال لجريان الأصل في الكلّي لانتفاء الشك فيه. هذا تمام الكلام في توضيح الإشكال الأول.

والإشكال الثاني: ما أشار إليه بقوله: «وتوهم كون الشك في بقاء الكلّي الذي في

ضمن ذلك المردد مسبباً عن الشك... الخ. ومحصله: أن استصحاب الكلّي وإن كان في حد نفسه جارياً لتامة موضوعه من اليقين والشك؛ إلا إنه محكوم بأصل سببي؛ لأن الشك في بقاء الكلّي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، فأصالة عدم حدوث الفرد الطويل حاكمة على أصالة بقاء الكلّي لحكومة الأصل السببي على الأصل المسببي، ففي المثال المذكور: يكون الشك في بقاء الحدث مسبباً عن الشك في حدوث الجنابة، فتجري أصالة عدم حدوث الجنابة، وبانضمام هذا الأصل إلى الوجدان يحكم بارتفاع الحدث، فإن الحدث الأصغر مرتفع بالوجدان، والحدث الأكبر منفي بالأصل. هذا تمام الكلام في توضيح الإشكال الثاني.

وقد أجاب المصنف عن كلا الإشكاليين، وقد أشار إلى دفع الإشكال الأول بقوله: «غير ضائر» وحاصله: أن اختلال ركني الاستصحاب بالتقريب المذكور في الإشكال إنما يقدح في استصحاب الفرد من حيث كونه ذا مشخصات فردية، ولا يقدح في استصحاب الكلّي لاجتماع أركانه فيه عرفاً من اليقين والشك أي: اليقين بوجود الكلّي والشك في بقاءه؛ ولو لأجل الشك في نسخ الفرد، فإنه لا يضر بوحدة القضية المتيقنة والمشكوك التي يدور عليهما رحي الاستصحاب، فإنه يصح أن يقال: علم بوجود الكلّي كمطلق الحدث وشك في بقاءه؛ وإن كان الشك في البقاء ناشئاً عن احتمال حدوث الفرد الطويل كحدث الجنابة.

وقد أجاب المصنف عن الإشكال الثاني بوجوه:

الوجه الأول: منع السببية التي تكون مانعة عن جريان الاستصحاب في المسبب، ويكون التوهم مبنياً عليها.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن المناط في الأصل السببي والمسببي هو تعدد الحادثين في الخارج، وكان الشك في حدوث أحدهما مسبباً عن الشك في حدوث الآخر؛ كطهارة اليد التي غسلها بماء مشكوك الكرية مسبقاً بكونه كراً، فإن وجود الطهارة وعدمها منوط بالكرية وعدمها، فاستصحاب الكرية سببي، واستصحاب طهارة اليد بعد غسلها بما هو مشكوك الكرية مسببي، فبعد جريان استصحاب الكرية لا يجري استصحاب الطهارة؛ لانتفاء الشك فيها بعد استصحاب الكرية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن ما نحن فيه ليس من هذا القبيل، فإن الشك في بقاء الكلّي مسبب عن كون الحادث هو الفرد الطويل، والشك في ارتفاعه مسبب عن



كون الحادث هو الفرد القصير.  
ومن المعلوم: أنه لا أصل يعين الفرد الحادث وأنه طويل أو قصير حتى يكون ذلك الأصل سبباً، واستصحاب الكلّي مسبباً، فليس هناك أصل سببي ومسببي في البين أصلاً؛ لعدم كون بقاء الكلّي وارتفاعه من لوازم حدوث الفرد الطويل وعدم حدوثه؛ بل كل من بقاء الكلّي وارتفاعه يترتب على أحد أمرين، بمعنى: أن ارتفاع الكلّي من لوازم كون الحادث المتيقن هو الفرد القصير، وبقائه من لوازم كون الحادث المتيقن هو الفرد الطويل.

الوجه الثاني: أن بقاء الكلّي ليس مسبباً عن بقاء الفرد الطويل حتى يكون من باب السببي والمسببي؛ بل بقاء الكلّي بعين بقاء الفرد الطويل لا من لوازمه؛ لأن وجود الكلّي بعين وجود أفرادهِ، وليس له وجود منحاز عن وجود أفرادهِ حتى يكون أحدهما سبباً والآخر مسبباً في جانب الوجود والعدم.

فالمحصل: أن بقاء الكلّي هو عين بقاء الفرد الطويل، فإن الكلّي عين الفرد لا أنه من لوازمهِ، فلا تكون هناك سببية ومسببية.

الوجه الثالث: أنه لو سلم كون بقاء الكلّي مسبباً عن حدوث الفرد الطويل، فلا ينفع في الحكومة المدعاة؛ إذ الحكومة تتوقف على أن يكون اللزوم والسببية شرعية ناشئة من جعل الشارع أحد الأمرين أثراً للآخر وحكماً له.

ومن الواضح: أن الملازمة بين بقاء الكلّي وبين حدوث الفرد الطويل لو سلمت فهي عقلية لا شرعية، فلا تصح دعوى الحكومة.

هذا تمام الكلام في القسم الأول والثاني من استصحاب الكلّي.

أما الكلام في استصحاب القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي هو: ما إذا علم بوجود الكلّي في ضمن فرد معين، ثم علم بزوال ذلك الفرد وشك في بقاء الكلّي لاحتمال حدوث فرد آخر مقارن لزوال الفرد الأول، نظير ما لو علم بوجود الإنسان في الدار لوجود زيد فيها، ثم علم بخروج زيد من الدار واحتمل دخول عمرو فيها مقارناً لخروج زيد.

وهذا لا يمكن أن يكون مجرى الاستصحاب؛ لأن الوجود المتيقن للكلّي قد علم بارتفاعه، والمشكوك وهو وجود آخر غير الوجود الأول المتيقن؛ لأن وجود الكلّي يتعدد بتعدد أفرادهِ، فالشك في الحقيقة ليس شكاً في بقاء ما هو المتيقن؛ بل في الحدوث،

ومثله غير مجرى للاستصحاب. وهذا ما هو مختار المصنف «قدس سره» حيث قال: «أظهره عدم جريانه».

وتوضيح هذا القسم وما فيه من الأقوال يتوقف على مقدمة وهي: بيان ما يتصور فيه من وجوه واحتمالات:

**الاحتمال الأول:** أن يكون الفرد الآخر موجوداً من الأول مع الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه، كما إذا علم بوجود زيد في الدار يوم الجمعة وعلم بخروجه عنها يوم السبت مثلاً. واحتمل وجود عمرو في الدار حال وجود زيد فيها من الأول، فيحتمل بقاء الإنسان فيها بوجود عمرو بعد خروج زيد عنها.

**الاحتمال الثاني:** أن لا يكون الفرد الآخر موجوداً من الأول مع الفرد المعلوم؛ بل احتمل حدوثه بعده.

ثم هذا القسم يكون على قسمين:

**أحدهما:** أن يكون الفرد الآخر المحتمل بقاؤه فرداً مباحيناً في الوجود مع الفرد المعلوم وإن اشتركا في النوع؛ كبقاء الإنسان في ضمن عمرو الذي دخل في الدار مقارناً لخروج زيد عنها.

**ثانيهما:** أن يكون الفرد الآخر من مراتب الوجود السابق كالسواد الضعيف المحتمل قيامه مقام السواد الشديد.

فلاحتمالات المتصورة في القسم الثالث بحسب الحقيقة هي ثلاثة، وقد أشار المصنف إليها.

إذا عرفت هذه المقدمة ففي استصحاب القسم الثالث من الكلّي وجوه وأقوال:

- ١ - جريان الاستصحاب مطلقاً.
- ٢ - عدم جريانه كذلك كما هو مختار المصنف.
- ٣ - التفصيل بين القسم الأول فيجري فيه الاستصحاب، وبين القسمين الأخيرين فلا يجري فيهما كما هو مختار الشيخ «قدس سره».

وجه القول الأول: تمامية أركان الاستصحاب من اليقين والشك بالنسبة إلى الكلّي. فحاصل الكلام: أن الوجه في جريان الاستصحاب مطلقاً هو وجود مناط الاستصحاب في جميع الأقسام المذكورة؛ لأن المنط في جريان الاستصحاب هو كون شيء متيقن الوجود في السابق ومشكوك البقاء في اللاحق، وهذا المعنى متحقق بالنسبة

إلى وجود الكلّي بنفسه، مع قطع النظر عن وجود الفرد؛ إذ من المعلوم: أن وجود الكلّي بنفسه كان متيقناً سابقاً ولم يعلم ارتفاعه، فلا بد من البناء عليه، وتعدد الوجودات لا ينافي صدق البناء عليه؛ وإن كان منافياً بالنسبة إلى الفرد.

وبالجملة: أن أركان الاستصحاب حاصلة بالنسبة إلى نفس الكلّي؛ لأننا نعلم بالوجدان بوجود الكلّي سابقاً، ونشك في بقاءه لاحقاً.

وإن لم تكن الأركان حاصلة بالنسبة إلى كل واحد من الفردين؛ لأنه قد علم بارتفاع بعض وجوداته وشك في حدوث ما عداها؛ إلا إن عدم حصول الأركان بالنسبة إلى الأفراد مانع من إجراء الاستصحاب في الأفراد دون الكلّي كما تقدم نظيره في القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في وجه القول الأول وهو جريان الاستصحاب في القسم الثالث مطلقاً.

ويرد عليه بما حاصله: من أن الوجود المتيقن للكلّي قد علم بارتفاعه والمشكوك هو وجود آخر غير الوجود الأول المتيقن؛ لأن وجود الكلّي يتعدد بتعدد أفرادها، فالشك في الحقيقة ليس شكاً في بقاء ما هو المتيقن؛ بل في الحدوث، ومثله غير مجرى الاستصحاب.

فالمتحصل: أنه يعتبر في جريان الاستصحاب أن يكون الشك في بقاء ما علم حدوثه؛ بأن يكون وجوده البقائي عين وجوده الحدوثي، من دون تفاوت بينهما إلا في الزمان.

ومن المعلوم: أن الكلّي لا وجود له إلا بوجود فرده، فإذا علم بوجوده في ضمن فرد، وعلم بارتفاع ذلك الفرد فقد علم لا محالة بارتفاع الكلّي أيضاً، فلا يجري الاستصحاب أصلاً؛ لأن العلم بوجود الكلّي في فرد معين يوجب العلم بوجود الكلّي المتخصص بخصوصية هذا الفرد.

وأما وجود الكلّي المتخصص بخصوصية فرد آخر، فلم يكن معلوماً لنا، فما هو المعلوم لنا قد ارتفع يقيناً، وما هو محتمل البقاء لم يكن معلوماً لنا، فلا يكون الشك متعلقاً ببقاء ما تعلق به اليقين، فلا يجري فيه الاستصحاب. هذا غاية ما يمكن أن يقال في الجواب عن القول الأول.

وأما وجه القول بالتفصيل الذي اختاره الشيخ «قدس سره»: فهو أن وجود الكلّي في القسم الأول - على تقدير ثبوته في الزمان اللاحق - هو عين وجوده في السابق، وذلك لأن الكلّي في هذا القسم مردد من الأول بين حصوله في ضمن فرد فقط كالإنسان في زيد، وبين حصوله في ضمن فردين كحصول الإنسان في ضمن زيد وعمرو، وعلى الثاني: يستعد الإنسان للبقاء بعد موت زيد ثم الباقي على فرض البقاء هو عين الموجود سابقاً، فيصدق في هذا القسم بقاء ما هو الموجود سابقاً وهو معنى الاستصحاب.

هذا بخلاف القسمين الأخيرين، حيث يعلم فيهما ارتفاع الوجود الأول المتيقن، وإنما الشك في قيام وجود آخر مقامه، فلا يصدق فيهما بقاء ما هو الموجود سابقاً كي يكون مجرى الاستصحاب.

وخلاصة وجه التفصيل بين القسم الأول وبين القسمين الأخيرين من القسم الثالث: أنه في القسم الأول يحتمل أن يكون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً؛ بخلاف القسمين الأخيرين، فلا يحتمل فيهما ذلك، فيجري الاستصحاب في الأول دون الأخيرين.

ويكفي في رد هذا التفصيل: ما أفاده المصنف من عدم جريان الاستصحاب في شيء من الأقسام الثلاثة في القسم الثالث.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن وجود الطبيعي وإن كان بوجود فرده ولكن وجوده في ضمن فرد غير وجوده في ضمن فرد آخر.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه إذا علمنا بارتفاع الفرد الأول فقد علمنا بارتفاع الطبيعي الذي كان متحققاً في ضمنه، ومع القطع بارتفاعه كيف يستصحب وجوده في الآن اللاحق في ضمن الفرد الثاني؛ لأن وجوده في الفرد الثاني لم يكن متيقناً من الأول، فيختلف متعلق اليقين والشك، إذ الحصة التي تحققت في ضمن هذا الفرد المحتمل بقاؤه غير الحصة المتحققة في ضمن ذلك الفرد المرتفع قطعاً.

فالحق ما ذهب إليه المصنف من عدم جريان الاستصحاب مطلقاً حيث قال: «أظهره عدم جريان».

وجه الظهور: أن مجرد بقاء الكلّي في ضمن فرده مما لا يجدي في الاستصحاب، وإنما المجدي هو احتمال بقاء عين ما تيقنا به سابقاً في الآن اللاحق، وهو مفقود في جميع أقسام القسم الثالث؛ إذ ليس في هذا القسم احتمال بقاء عين ما تيقنا به أصلاً.

الأحكام<sup>(١)</sup> أو ما يشترك بين الاثنين منها<sup>(٢)</sup> أو الأزيد<sup>(٣)</sup> من أمر عام. فإن كان<sup>(٤)</sup> الشك في بقاء ذلك العام من جهة الشك في بقاء الخاص الذي كان

هذا تمام الكلام في استصحاب الكلّي.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(١) كوجوب صلاة الجمعة مثلاً.

(٢) أي: من الأحكام مثل: الطلب الجامع بين الوجوب والندب مثلاً، وكالجواز المشترك بينهما وبين الإباحة والكرهية.

قوله: «ما عطف على «خصوص»، وهذا بيان للحكم الكلّي، والمعطوف عليه بيان للحكم الجزئي.

(٣) عطف على «الاثنين»، وكلمة «من» بيان لـ«ما» الموصول.

ومثال الأزيد من الاثنين: ما تقدم من الجواز الجامع بين ما عدا الحرمة من الأحكام الخمسة.

(٤) هذا شروع في بيان أقسام استصحاب الكلّي وأحكامها، وهذا هو القسم الأول من تلك الأقسام.

وتوضيحه: أن الشك في بقاء الكلّي تارة: ينشأ من احتمال ارتفاع الفرد المعين الذي وجد الكلّي في ضمنه، كما إذا علم بوجوب صلاة الجمعة مثلاً، وشك في ارتفاعه زمان الغيبة، فإن الشك في بقاء الطلب الجامع بين وجوب صلاة الجمعة وغيرها ناشٍ من الشك في بقاء فرده المعلوم حدوثه وهو وجوب الجمعة.

وأخرى: ينشأ من تردد الفرد الذي وجد الكلّي في ضمنه بين معلوم البقاء إن كان طويل العمر، وبين معلوم الارتفاع إن كان قصير العمر، كما إذا فرض أن الوجوب إن كان متعلقاً بالجمعة فقد ارتفع بعد مضي ساعة من الزوال، وإن كان متعلقاً بالظهر فهو باق إلى غروب الشمس، فالشك في بقاء طبيعي الوجوب ناشٍ من تردد الوجوب الحادث بين ما هو معلوم البقاء وبين ما هو معلوم الزوال.

وثالثة: ينشأ من احتمال حدوث فرد آخر من أفراد الكلّي مقارناً لوجود فرد الذي علم بحدوثه وارتفاعه، أو مقارناً لارتفاعه فالشك في بقاء الكلّي ناشٍ عن احتمال حدوث فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثاً وارتفاعاً. ففي هذا القسم لا شك في ناحية الفرد المتيقن، حيث إنه معلوم الحدوث والزوال، فالشك في بقاء الكلّي حينئذٍ ناشٍ عن احتمال حدوث فرد آخر من أفراد الكلّي.

في ضمنه وارتفاعه<sup>(١)</sup> كان<sup>(٢)</sup> استصحابه كاستصحابه<sup>(٣)</sup> بلا كلام.

وإن كان<sup>(٤)</sup> الشك فيه من جهة تردد الخاص الذي في ضمنه بين ما هو باق أو مرتفع قطعاً، فكذا<sup>(٥)</sup> لا إشكال في استصحابه، فيرتب عليه كافة ما يرتب عليه

(١) عطف على «بقاء الخاص» وضميراً «ضمنه، ارتفاعه» راجعان إلى «الخاص»، واسم «كان» ضمير مستتر فيه راجع إلى «العام».

(٢) جزاء «فإن كان»، وهذا إشارة إلى حكم القسم الأول وهو صحة جريان الاستصحاب في كل من الكلي والفرد، فيصح استصحاب زيد وكلي الإنسان فيما إذا علم بوجود زيد وشك في بقاءه إن كان لهما أثر مشترك كحرمة المس بالنسبة إلى كل من الحدث الأصغر والأكبر بناءً على موضوعية كلي الحدث في الأدلة لأحكام شرعية، وذلك لاجتماع ركني الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء في كل من الفرد والكلي.

وإن كان لخصوصية الخاص أثر فجريان استصحاب الكلي لا يجدي في ترتيب ذلك الأثر؛ لتوقفه على حجية الأصل المثبت؛ لكون بقاء الفرد لازماً عقلياً لبقاء الكلي. ومن المعلوم: قصور دليل الاستصحاب عن إثبات اللوازم العقلية والعادية للمستصحب. وعليه: فلا بد من إجراء الاستصحاب في الفرد لترتيب أثر نفسه.

(٣) أي: كاستصحاب الخاص. وضمير «استصحابه» راجع إلى «العام». وبالجملة: ففي القسم الأول يجري استصحاب الكلي عند الشيخ والمصنف «قدس سرهما» بلا إشكال.

(٤) هذا إشارة إلى القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي وتقدم توضيحه. وضمير «فيه» راجع إلى «بقاء ذاك العام» يعني: وإن كان الشك في بقاء العام من جهة تردد الخاص - الذي يكون العام في ضمنه - بين الخاص الذي هو باق قطعاً إن كان طويل العمر، وبين الخاص الذي هو مرتفع قطعاً إن كان قصير العمر، فلا إشكال أيضاً في استصحاب العام.

وقوله: «قطعاً» قيد لكل من «باق، أو مرتفع».

(٥) هذا جزاء «وإن كان» وهو إشارة إلى حكم القسم الثاني. ومحصله: أنه لا إشكال في جريان استصحاب الكلي فيه كجريانه في القسم الأول، فيرتب على استصحاب الكلي جميع الأحكام المترتبة عليه. وضمائر «استصحابه، عليه» في الموضعين راجعة إلى «العام».

عقلاً أو شرعاً<sup>(١)</sup> من<sup>(٢)</sup> أحكامه ولوازمه. وتردد<sup>(٣)</sup> ذلك الخاص الذي يكون الكلي موجوداً في ضمنه<sup>(٤)</sup> - ويكون وجوده<sup>(٥)</sup> بعين وجوده - بين متيقن الارتفاع ومشكوك الحدوث المحكوم<sup>(٦)</sup> بعدم حدوثه غير ضائر<sup>(٧)</sup> باستصحاب الكلي المتحقق في ضمنه، مع<sup>(٨)</sup> عدم إخلاله باليقين والشك في حدوثه وبقائه، وإنما كان التردد بين الفردين

(١) الأول كوجوب الإطاعة المترتب على كلي الوجوب المتعلق بصلاة الجمعة أو الظهر، فإنه يترتب على استصحاب كلي الوجوب بعد مضي وقت الجمعة وجوب الإطاعة عقلاً بفعل الظهر، والثاني: كوجوب المقدمة وحرمة الضد بناءً على اقتضاء الوجوب النفسي لهما وكونهما شرعيين، وكاستصحاب كلي الحدث المترتب عليه حرمة المس.

(٢) بيان لـ«ما» الموصول، وضميراً «أحكامه، لوازمه» راجعان إلى «العام».

(٣) هذا شروع في بيان بعض الإشكالات الواردة على جريان الاستصحاب في القسم الثاني، وقد تقدم توضيح هذا الإشكال فلا حاجة إلى الإعادة والتكرار؛ لأن الإعادة والتكرار ينافي الاختصار المقصود من هذا الشرح.

(٤) أي: في ضمن وجود الخاص.

(٥) أي: وجود الكلي بعين وجود الخاص، و«بين» متعلق بـ«تردد».

(٦) صفة لـ«مشكوك الحدوث» يعني: أن الفرد الطويل العمر المفروض كونه مشكوك الحدوث يجري فيه استصحاب العدم، والفرد القصير على تقدير حدوثه معلوم الارتفاع، فلا وجه لجريان استصحاب الكلي مع كون منشئه وهو الفرد معدوماً وجداناً أو تعبداً، ووضوح: أنه لا وجود للكلي إلا بوجود فرده. هذا حاصل إشكال جريان الاستصحاب في القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي.

(٧) خبر «وتردد» ودفع للإشكال، وقد تقدم توضيح دفع الإشكال فلا حاجة إلى الإعادة والتكرار رعاية للاختصار.

(٨) متعلق بـ«ضائر». وضمير «ضمنه» راجع إلى «الخاص»، وضمير «إخلاله» إلى «تردد»، وضميراً «حدوثه، بقاءه» راجعان إلى الكلي، يعني: أن تردد ذلك الخاص... غير ضائر باستصحاب الكلي المتحقق في ضمن ذلك الخاص؛ لعدم إخلال ذلك التردد باليقين والشك في حدوث الكلي وبقائه، فيجري الاستصحاب في الكلي، ويترتب عليه أثره؛ لاجتماع أركانه، فإذا علم بحدث مردد بين الأكبر والأصغر وتوضاً، ثم شك في بقاء الحدث لاحتمال كونه أكبر لا يرتفع إلا بالغسل استصحاب كلي الحدث بناءً على

ضائراً باستصحاب أحد الخاصين اللذين كان أمره مردداً بينهما؛ لإخلاله<sup>(١)</sup> باليقين الذي هو أحد ركني الاستصحاب كما لا يخفى.

نعم<sup>(٢)</sup>؛ يجب رعاية التكاليف المعلومة إجمالاً المترتبة على الخاصين فيما علم تكليف في البين.

وتوهم<sup>(٣)</sup>: كون الشك في بقاء الكلّي الذي في ضمن ذاك المردد مسياً عن

كون طبيعي الحدث موضوعاً للحكم، ورتب عليه آثاره من حرمة مسّ كتابة القرآن والدخول في الصلاة وغيرها مما يشترط فيه الطهارة.

نعم؛ لا يجري الاستصحاب في الفرد؛ لأنه على تقدير لا يقين بالحدث، وعلى تقدير آخر لا شك في البقاء، فينهدم أحد ركني الاستصحاب على سبيل منع الخلو.

(١) أي: لإخلال التردد، وهذا تعليل لكون التردد ضائراً باستصحاب أحد الفردين اللذين كان أمر الكلّي دائراً بينهما.

ومحصل التعليل: أن تردد الفرد بين مقطوع البقاء ومعلوم الارتفاع يمنع عن حصول اليقين الذي هو أول ركني الاستصحاب، خصوصاً مع كون الفرد الطويل العمر محكوماً بالعدم للاستصحاب.

وبالجملّة: فالتردد قادح في استصحاب الفرد دون الكلّي. وضمير «أمره» راجع إلى «الكلّي»، وضمير «بينهما» إلى «الخاصين».

(٢) استدراك على كون التردد ضائراً بجريان استصحاب أحد الخاصين ومحصله: أن الاستصحاب وإن لم يجر في شيء من الخاصين حتى يثبت به الحكم المختص به؛ لكنه إذا كان لهما أثر شرعي، فلا بد من ترتيبه؛ للعلم الإجمالي بوجوده الموجب لتنجزه، فالرطوبة المرددة بين البول والمنّي مع عدم العلم بالحالة السابقة أو العلم بكونها هي الطهارة توجب الجمع بين الوضوء والغسل؛ للعلم الإجمالي بخطاب مردد بينهما. وكذا يجب ترتيب سائر الآثار المختصة بكل منهما كفسلها مرتين؛ لاحتمال كونها بولاً وعدم اللبث في المساجد، وعدم قراءة العزائم وغيرها من أحكام الجنب؛ لاحتمال كونها منياً. وبالجملّة: فالعلم الإجمالي بثبوت حكم لكل واحد من الخاصين - مع عدم ما يصلح لتعيين أحدهما من أصل جار في نفسها، ولا في الكلّي حتى يغني عنهما لكونه مثبتاً - يوجب الاحتياط بترتيب أثر كل واحد من الخاصين.

(٣) هذا إشكال آخر على جريان استصحاب الكلّي في القسم الثاني، وحاصله: أن استصحاب الكلّي هنا محكوم بالاستصحاب السببي، ومن المقرر في محله: عدم جريان الأصل السببي مع وجود الأصل السببي، وقد تقدم توضيحه فراجع.



الشك في حدوث الخاص المشكوك حدوثه<sup>(١)</sup> المحكوم بعدم الحدوث بأصالة عدمه<sup>(٢)</sup>؛ فاسد<sup>(٣)</sup> قطعاً؛ لعدم<sup>(٤)</sup> كون بقاءه وارتفاعه من لوازم حدوثه وعدم حدوثه؛ بل من لوازم كون الحادث المتيقن ذلك المتيقن الارتفاع أو البقاء. مع<sup>(٥)</sup> أن بقاء القدر المشترك إنما هو بعين بقاء الخاص الذي في ضمنه لا أنه من لوازمه.

والفرق بين هذا الإشكال والإشكال السابق هو: أن ملاك السابق اختلال ركني الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء؛ لأجل تردد الحادث بين معلوم البقاء ومعلوم الارتفاع.

وملاك هذا الإشكال عدم جريان استصحاب الكلّي، لحكومة الأصل الجاري في حدوث الفرد عليه كسائر موارد تقدم الأصل السببي على المسببي.

(١) المفروض كونه طويل العمر، ومنشأً للشك في بقاء الكلّي. وضمير «حدوثه» راجع إلى «الخاص».

(٢) أي: استصحاب عدمه لاجتماع ركنيه من اليقين والشك و«المحكوم» صفة لـ«الخاص»، وضمير «عدمه» راجع إلى «الحدوث».

(٣) خبر «توهم»، وقد دفع المصنف هذا التوهم بوجوه ثلاثة، وقد تقدم ذكر هذه الوجوه فلا حاجة إلى الإعادة والتكرار حفاظاً على الاختصار.

(٤) تعليل للفساد، وإشارة إلى الجواب الأول، وحاصله: ما عرفت من منع السببية حيث إن بقاء الكلّي وارتفاعه ليس مستنداً إلى وجود حادث معين حتى يتوقف بقاؤه وارتفاعه على حدوثه، وعدم حدوثه كي يجري الاستصحاب في عدمه، ويحكم بعدم الكلّي، ولا يجري استصحاب وجود الكلّي في ضمن ما هو مقطوع البقاء على تقدير حدوثه أو في ضمن ما هو مقطوع الارتفاع على فرض حدوثه، ومع العلم الإجمالي بوجود أحد هذين الحادثين وعدم اعتبار الاستصحاب فيهما للمعارضة لا محيص عن جريان الأصل في نفس المسبب وهو الكلّي، فيستصحب بلا مانع، وضميراً «بقائه»، ارتفاعه» راجعان إلى «الكلّي»، وضميراً «حدوثه» في كلا الموضوعين راجع إلى «الخاص».

(٥) هذا هو الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة التي دفع بها التوهم المزبور، وهذا الوجه أيضاً يرجع إلى منع السببية ببيان آخر وهو: أن السببية الموجبة لتقدم الأصل السببي على الأصل المسببي إنما تكون بين الملزوم ولازمه، فتعدد اللازم والملزوم في الشك السببي والمسببي كما هو مبني التوهم المزبور مما لا بد منه.

على أنه<sup>(١)</sup> لو سلم أنه من لوازم حدوث المشكوك فلا شبهة في كون اللزوم

وهذا مفقود في المقام لعدم مغايرة وجود الفرد حتى يكون استصحابه مغنياً عن استصحاب الكلّي؛ بل الكلّي موجود بعين وجود الفرد. فملاك هذا الجواب عدم تعدد السبب والمسبب وجوداً في المقام حتى يندرج في ضابط الشك السببي والمسببي، كما أن ملاك الجواب المتقدم عدم جريان الأصل السببي؛ للتعارض الموجب لجريان الأصل في المسبب. وضمير «ضمنه» راجع إلى «الخاص» يعني: الخاص الذي يكون الكلّي في ضمنه، فحذف الضمير العائد إلى الموصول، والعبارة هكذا «الذي هو في ضمنه».

وبالجملة: بقاء الكلّي عين بقاء الفرد الطويل العمر، لا أنه لازمه حتى يتطرق فيه قاعدة الشك السببي والمسببي، كما أشار إليه بقوله: «لا أنه من لوازمه» يعني: لا أن بقاء القدر المشترك من لوازم الخاص الطويل العمر حتى يندرج في كبرى الشك السببي والمسببي، فضمير «أنه» راجع إلى «القدر المشترك»، وضمير «لوازمه» راجع إلى «الخاص».

(١) الضمير للشأن، هذا ثالث وجوه دفع التوهم المزبور، ومرجع هذا الوجه إلى تسليم كون الكلّي من لوازم وجود الخاص المشكوك الحدوث وأنه من صغريات الشك السببي والمسببي، والغرض عن أن وجود الكلّي عين وجود الفرد؛ إلا إنه مع ذلك لا يجري هنا الأصل في السبب حتى يغني عن جريانه في المسبب وهو الكلّي، لفقدان شرطه وهو كون المسبب من لوازم السبب شرعاً كالمثال المعروف وهو طهارة الثوب المتنجس المغسول بماء مستصحب الطهارة، فإن طهارة الثوب حينئذ من آثار طهارة الماء شرعاً، فإن الترتب هنا ليس شرعياً، حيث إن وجود الكلّي من لوازم وجود الفرد عقلاً لا شرعاً، ولا محيص في إغناء الأصل السببي عن الأصل المسببي عن كون اللزوم شرعياً. وعليه: فلا يغني جريان الأصل في الحادث الطويل العمر عن جريانه في الكلّي.

ولا يخفى: أن الترتب الطبيعي يقتضي تقديم الجواب الثاني على الجوابين الآخرين، بأن يقال: «فيه أولاً: عدم الترتب والتعدد بين وجود الكلّي والفرد حتى يندرج تحت ضابط السبب والمسبب».

وثانياً: بعد تسليم الترتب وعدم العينية يتعارض الأصلان في الحادثين ويسقطان، فيجري الأصل في المسبب وهو الكلّي.

وثالثاً: بعد الغرض عن التعارض لا يجري الأصل في حدوث الحادث الطويل العمر؛ لفقدان شرطه وهو كون المسبب شرعياً؛ إذ اللزوم هنا عقلياً.

قوله: «لو سلم أنه» يعني: لو سلم أن القدر المشترك من لوازم حدوث الخاص

عقلياً، ولا يكاد يترتب بأصالة عدم الحدوث إلا ما هو من لوازمه شرعاً<sup>(١)</sup>.  
وأما<sup>(٢)</sup> إذا كان الشك في بقاءه، من جهة الشك في قيام خاص آخر في مقام ذلك الخاص الذي كان في ضمنه بعد القطع بارتفاعه<sup>(٣)</sup>، ففي<sup>(٤)</sup> استصحابه إشكال<sup>(٥)</sup> أظهره عدم جريانه.

المشكوك الحدوث حتى يكون من صغريات قاعدة الشك السببي والمسببي ليجري الأصل في الفرد دون الكلّي، وأغمض عن الجواب الثاني، وهو دعوى العينية علي التفصيل الذي عرفته آنفاً. فلا يجدي أيضاً؛ لفقدان الشرط وهو كون اللزوم شرعياً، حيث إن عدم الكلّي من لوازم عدم الفرد عقلاً لا شرعاً، فإجراء الأصل في الفرد لا يمنع إجراءه في الكلّي. وضمير «أنه» راجع إلى «القدر المشترك».

(١) يعني: أن شرط جريان الأصل في السبب - وهو كون المسبب من أحكام السبب شرعاً كمثال غسل الثوب المتنجس بماء محكوم بالطهارة شرعاً - مفقود هنا؛ لما مر آنفاً من أن ترتب الكلّي على الفرد عقلي لا شرعي، فمجرد تسليم اللزوم بين الكلّي والفرد وإنكار العينية لا يمنع عن جريان الأصل في الكلّي، وضمير «هو» راجع إلى حدوث المشكوك. وهناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(٢) معطوف على قوله: «فإن كان الشك في بقاء ذلك العام». ومقتضى السياق إبدال «وأما إذا» بـ«وإن كان...» الخ.

وكيف كان؛ فقد أشار بهذه العبارة إلى ثالث أقسام استصحاب الكلّي، وهو أن يكون الشك في بقاء الكلّي ناشئاً من احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم الحدوث والارتفاع وهو على ثلاثة أقسام، وقد تقدم توضيح الكلام في أقسام هذا القسم وما فيه من الأقوال مع بيان وجه كل قول من تلك الأقوال، فلا حاجة إلى الإعادة والتكرار حفاظاً على الاختصار.

(٣) هذا الضمير وضمير «ضمنه» راجعان إلى «ذاك الخاص»، وضميراً «بقائه» والمستتر في «كان» راجعان إلى الكلّي.

(٤) جواب «وأما»، وضمير «استصحابه» راجع إلى الكلّي.

(٥) ناشئ من صدق الشك في بقاء الكلّي وإن لم يصدق ذلك بالنسبة إلى الفرد؛ لرجوع الشك فيه إلى الحدوث دون البقاء، فيجري فيه استصحاب الكلّي، لاجتماع ركنيه وهما اليقين بالحدوث والشك في البقاء. ومن عدم صدق الشك في البقاء حقيقة، ضرورة: أنه يعتبر في صدقه أن يكون الموجود بقاءً عين الموجود حدوثاً مع اختلافهما

فإن<sup>(١)</sup> وجود الطبيعي وإن كان بوجود فردة، إلا إن وجوده في ضمن المتعدد من أفرادة ليس من نحو وجود واحد له<sup>(٢)</sup>؛ بل متعدد حسب تعددها، فلو قطع بارتفاع ما علم وجوده منها<sup>(٣)</sup> لقطع بارتفاع وجوده منها وإن<sup>(٤)</sup> شك في وجود فرد آخر مقارن<sup>(٥)</sup> لوجود ذاك الفرد أو لارتفاعه<sup>(٦)</sup> بنفسه<sup>(٧)</sup>.....

زماناً فقط، كعدالة زيد المعلومة يوم الجمعة المشكوكه يوم السبت، ومن المعلوم: انتفاء هذا الشرط في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي، ضرورة: أن وجوده المتحقق في ضمن الفرد المعلوم حدوثه مقطوع الارتفاع، ووجوده في ضمن فرد آخر مشكوك الحدوث، فاليقين تعلق بوجود ليس مشكوك البقاء، والشك تعلق بوجود ليس معلوم الحدوث، فأركان الاستصحاب مختلة، فلا يجري الاستصحاب.

وهذا الوجه هو الذي جعله المصنف أظهر وجهي الإشكال فقال: «أظهره عدم جريانه» أي الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي.

فقوله: «أظهره عدم جريانه» تعريض بما قوّاه الشيخ «قدس سره» من جريان الاستصحاب في القسم الأول من أقسام القسم الثالث، وقد تقدم وجه ما أفاده الشيخ من التفصيل مع الجواب عنه فراجع.

(١) هذا إشارة إلى وجه ما اختاره المصنف من عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام الكلّي مطلقاً.

وقد تقدم توضيح وجه ما اختاره المصنف من عدم جريان الاستصحاب في جميع أقسام القسم الثالث من أقسام الكلّي، فلا حاجة إلى الإعادة والتكرار رعاية للاختصار.  
(٢) أي: للطبيعي بتعدد وجود أفرادة. وقوله: «بل متعدد» معطوف على «ليس».

(٣) أي: من الأفراد، وضمير «وجوده» الثاني راجع إلى «الطبيعي»، وضمير «وجوده» الأول راجع إلى «ما» الموصول، و«منها» مبيّن للموصول، وضميره راجع إلى «أفرادة».

(٤) وصلية، وغرضه: بيان أن الشك في وجود فرد آخر من الكلّي مع القطع بارتفاع الفرد الأول ليس شكاً في بقاء الكلّي حتى يجري فيه الاستصحاب؛ بل هو شك في الحدوث والأصل عدمه.

(٥) هذا إشارة إلى القسم الأول من أقسام القسم الثالث من استصحاب الكلّي.

(٦) معطوف على «لوجود» وهذا إشارة إلى القسم الثاني من تلك الأقسام.

(٧) متعلق بقوله: «وجود فرد آخر».

أو بملاكه<sup>(١)</sup>؛ كما إذا شك في الاستحباب<sup>(٢)</sup> بعد القطع بارتفاع الإيجاب بملاك<sup>(٣)</sup> مقارنة أو حادث.

(١) معطوف على «بنفسه» يعني: وإن شك في وجود فرد آخر مقارنة لوجود الفرد المعلوم الحدوث والزوال، أو مقارنة لارتفاع ذلك المعلوم الارتفاع، سواء كان المشكوك الحدوث نفس وجود الفرد فقط مع العلم بملاكه، أم هو مع ملاكه. فيظهر من العبارة صور ثلاث:

إحداها: احتمال وجود الفرد الآخر مقارنة لوجود الفرد المعلوم الارتفاع، وفي هذه الصورة يتعلق الشك بنفس الفرد فقط دون ملاكه؛ إذ لا يتصور وجود الفرد كالأستحباب مثلاً بدون ملاك.

ثانيها: احتمال وجوده مقارنة لارتفاع المعلوم الزوال، وهذا يتصور على وجهين: أحدهما: كون المشكوك فيه وجود الفرد فقط للعلم بملاكه ذاتاً لا حداً في ضمن ملاك الفرد المرتفع.

ثانيهما: كون المشكوك فيه كلاً من الفرد وملاكه، بأن يكون ملاكه حادثاً معه، فالشك في وجود فرد آخر مقارنة لارتفاع ذلك الفرد ينقسم إلى هذين القسمين. وقد ظهر مما ذكرنا: أن الباء في «بملاكه» بمعنى «مع»، فكأن العبارة هكذا: «وإن شك في وجود فرد آخر... بنفسه أو مع ملاكه». فقوله: «بنفسه أو بملاكه» إشارة إلى القسم الثاني - وهو الشك في حدوث فرد آخر مقارنة لارتفاع الفرد المعلوم الحدوث - ينقسم على قسمين:

أحدهما: أن يكون الشك في نفسه دون ملاكه كما إذا علم بوجوده بنحو الاندكاك في ملاك الفرد المعلوم الزوال.

والآخر: أن يكون الشك في حدوث كل من الفرد وملاكه حين ارتفاع الفرد المعلوم. (٢) هذا مقال للقسم الثاني وهو ما إذا كان الشك في حدوث الفرد مقارنة لارتفاع الفرد المعلوم؛ إذ المفروض: حصول الشك في حدوث الاستحباب مقارنة للقطع بارتفاع الإيجاب.

(٣) متعلق بـ«الأستحباب» يعني: كما إذا شك في الاستحباب بملاك مقارنة لوجود الوجوب، أو بملاك حادث مع حدوث الفرد؛ بحيث يكون كل من الاستحباب وملاكه حادثاً بعد ارتفاع الوجوب.

لا يقال<sup>(١)</sup>: الأمر وإن كان كما ذكر إلا إنه<sup>(٢)</sup> حيث كان التفاوت بين الإيجاب والاستحباب وهكذا<sup>(٣)</sup>، بين الكراهة والحرمة ليس إلا بشدة الطلب بينهما وضعفه<sup>(٤)</sup>؛ كان<sup>(٥)</sup> تبدل أحدهما بالآخر مع عدم تخلل العدم غير موجب لتعدد

(١) غرض المستشكل: إيراد إشكال صفروي لا كبروي، توضيحه: أن جريان استصحاب الكلي فيما إذا علم بارتفاع الفرد المعلوم الحدوث وشك في فرد آخر وإن كان صحيحاً؛ لعدم كون الشك في البقاء، بل في الحدوث، إلا إن التمثيل له بالشك في حدوث الاستحباب بعد القطع بارتفاع الوجوب غير سديد؛ لأن الاستحباب ليس وجوداً مغايراً للوجوب حتى يكون الشك فيه شكاً في وجود فرد آخر، لا شكاً في بقاء الوجود السابق، حيث إن الوجوب والاستحباب نظير السواد من الأعراض الخارجية، فكما لا يكون السواد الضعيف مغايراً للسواد الشديد؛ بل يعدان موجوداً واحداً لا يتفاوتان إلا بالشدة والضعف، فكذلك الوجوب والاستحباب، فإنهما لا يتفاوتان إلا بشدة الطلب وضعفه، فإذا ارتفعت شدته وهي الوجوب تبقى مرتبته الضعيفة وهي الاستحباب، فوجود الاستحباب بعد ارتفاع الوجوب ليس إلا بقاء لوجود الجامع بينهما وهو الطلب، فلا مانع من استصحابه.

وعليه: فالقسم الثالث وهو الشك في حدوث فرد مقارناً لارتفاع غيره وإن قلنا بعدم جريان الاستصحاب فيه؛ إلا إنه إذا كان من قبيل الوجوب والاستحباب بأن كان المشكوك بقاءً من مراتب المعلوم المرتفع صح استصحابه.

قوله: «كما ذكر» في وجه عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث من مغايرة وجود الطبيعي في ضمن الفرد الزائل لوجوده في ضمن الفرد المشكوك الحدوث، ومع هذه المغايرة لا يكون الشك في بقاء الوجود السابق حتى يجري فيه الاستصحاب؛ بل يكون الشك في حدوث وجود فرد آخر للطبيعي.

(٢) الضمير للشأن، هذا بيان الإشكال الصفروي وهو المناقشة في المثال، وقد تقدم تفصيله آنفاً بقولنا: «إلا إن التمثيل له بالشك في حدوث الاستحباب...» الخ.

(٣) يعني: وهكذا كان التفاوت بين الكراهة والحرمة بشدة الكراهة في الحرمة وضعفها في الكراهة.

(٤) يعني: ضعف الطلب في الاستحباب وشدته في الوجوب. وضمير «بينهما» راجع إلى الإيجاب والاستحباب.

(٥) جواب «حيث» وغرضه من قوله: «مع عدم تخلل العدم» إثبات أن الشك في

وجود الطبيعي بينهما، لمساوقة<sup>(١)</sup> الاتصال مع الوحدة، فالشك في التبدل حقيقة شك في بقاء الطلب<sup>(٢)</sup> وارتفاعه لا في حدوث وجود آخر. فإنه يقال<sup>(٣)</sup>: الأمر وإن كان كذلك، إلا إن العرف حيث يرى الإيجاب

وجود المرتبة الضعيفة ليس شكاً في وجود الطبيعة في ضمن فرد آخر مغاير لوجودها في ضمن الفرد المعلوم الارتفاع حتى يكون شكاً في الحدوث ولا يجري فيه الاستصحاب. بيانه: أن المرتبة الضعيفة متصلة بالمرتبة الشديدة، والاتصال مساوق للوحدة كما ثبت في محله، وتعدد وجود المرتبتين منوط بتخلل العدم بينهما، ومع الاتصال المحقق للوحدة يكون الشك في وجود المرتبة الضعيفة شكاً في بقاء ما علمنا به لا شكاً في حدوث فرد آخر حتى لا يجري فيه الاستصحاب.

وضمير «أحدهما» راجع إلى «الإيجاب والحرمة»، والمراد بـ«الآخر» هو الاستحباب والكراهة.

(١) تعليل لعدم كون التبدل موجباً لتعدد وجود الطبيعي بين الإيجاب والاستحباب والحرمة والكراهة. وقد مر آنفاً توضيحه بقولنا: بيانه: أن المرتبة الضعيفة متصلة بالمرتبة الشديدة.

(٢) أي: طبيعة الطلب التي كانت متيقنة، لا أنه شك في حدوث طلب في ضمن فرد آخر، هذا في الطلب الوجوبي المتبدل بطلب استحبابي، وكذا طبيعة الكراهة في ضمن الحرمة المرتفعة مع الشك في تبدلها بالكراهة المصطلحة. وضمير «ارتفاعه» راجع على الطلب.

(٣) هذا دفع الإشكال ومحصله: أن الاستحباب وإن كان بحسب الدقة العقلية من مراتب الوجوب، وكذا الكراهة بالنسبة إلى الحرمة؛ لكن العرف يرى الإيجاب والاستحباب فردين متباينين لكلي الطلب، نظير زيد وعمرو في كونهما فردين متباينين من أفراد كلي الإنسان، وكذا الحرمة والكراهة، ولذا اشتهر تضاد الأحكام الخمسة، ولا يرى العرف الإيجاب والاستحباب فرداً واحداً مختلفاً بالشدة والضعف حتى يصح استصحابه عند الشك في بقاء الطلب مع القطع بارتفاع الإيجاب، نظير استصحاب السواد عند العلم بارتفاع شدته والشك في بقاء مرتبته الضعيفة.

ولما كان المدار في وحدة القضيتين موضوعاً ومحمولاً في نظر العرف فلا يجري الاستصحاب في الطلب بعد ارتفاع الوجوب والشك في تبدله بالاستحباب. نعم؛ يجري في مثل السواد من الأعراض الخارجية إذا شك في تبدل مرتبته الشديدة

والاستحباب المتبادلين فردين متباينين<sup>(١)</sup> لا واحداً مختلف الوصف في زمانين لم يكن<sup>(٢)</sup> مجال للاستصحاب؛ لما<sup>(٣)</sup> مرت الإشارة إليه<sup>(٤)</sup> ويأتي<sup>(٥)</sup> من أن قضية إطلاق

بالضعيفة، لوحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكة فيه عرفاً كوحدهما عقلاً. والمشار إليه في قوله: «كذلك» هو كون التفاوت بين الإيجاب والاستحباب بشدة الطلب وضعفه، وكذا الحرمة والكراهة، ولازم ذلك: رجوع الشك في التبدل بالاستحباب إلى الشك في بقاء الطلب، لا إلى الشك في حدوث فرد آخر حتى لا يجري فيه الاستصحاب؛ لكنه بنظر العرف ليس كذلك؛ لكون الإيجاب والاستحباب بنظره متباينين.

(١) يعني: فلا يجري الاستصحاب، لانتفاء شرطه وهو وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة؛ إذ المفروض: كون الوجوب والاستحباب عرفاً فردين متباينين كتباين زيد وعمرو، وعدم كون وجود أحدهما وجوداً للآخر، فالشك في تبدل الوجوب بالاستحباب ليس شكاً في البقاء؛ بل يكون شكاً في حدوث فرد آخر؛ لكون وصفي الوجوب والاستحباب من مقومات الطلب الموجبة لتعدد الموضوع المانع عن جريان الاستصحاب، لا من الحالات المتبادلة التي لا تشمل بها وحدة الموضوع كالفقر والغنى والصحة والمرض وأمثالها العارضة لزيد مثلاً، فإنه في جميع هذه العوارض لا يتعدد؛ بل وحدته محفوظة فيها، وهذا هو المراد بقوله: «لا واحد مختلف الوصف» لجريان الاستصحاب في هذا الواحد الشخصي.

(٢) جواب «حيث يرى» وقد مر توضيحه.

(٣) تعليل لعدم المجال لجريان الاستصحاب، وحاصله: اعتبار وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة عرفاً.

(٤) مرّ ذلك في أوائل الاستصحاب، حيث قال: «وكيف كان؛ فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه اعتبار أمرين في مورده... ولا يكاد يكون الشك في البقاء إلا مع اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة بحسب الموضوع والمحمول».

(٥) يعني: في الخاتمة وكلمة «من» بيان لـ«ما» الموصول، ومحصله: أن مقتضى إطلاق أخبار الاستصحاب لإلقائها إلى العرف أن المعيار في جريان الاستصحاب هو صدق إبقاء الحالة السابقة عرفاً على العمل بها حال الشك، وصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عنها، وهذا الصدق العرفي يتوقف على وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة عندهم؛ إذ مع تعدد القضية لا يصدق النقض والإبقاء حقيقة.



أخبار الباب أن العبرة فيه بما يكون رفع اليد عنه مع الشك بنظر العرف نقضاً<sup>(١)</sup>؛ وإن لم يكن<sup>(٢)</sup> بنقض بحسب الدقة، ولذا<sup>(٣)</sup> لو انعكس الأمر ولم يكن نقض عرفاً، لم يكن الاستصحاب جارياً وإن كان هناك نقض عقلاً.

ومما ذكرنا في المقام<sup>(٤)</sup> يظهر أيضاً حال الاستصحاب في متعلقات الأحكام في

وعليه: فإذا كان الوجوب والاستصحاب فردين متغايرين بحيث يعدان موضوعين لا يصح إجراء الاستصحاب لإثبات الاستصحاب بعد ارتفاع الوجوب؛ لعدم كون الشك حينئذ في البقاء، بل في حدوث فرد غير ما علم بارتفاعه، فلا يكون استصحاب الاستصحاب إبقاء للمتيقن السابق، كما لا يكون عدم إجرائه فيه نقضاً. وسيأتي في الخاتمة إن شاء الله تعالى مزيد توضيح لذلك.

(١) خبر «يكون» و«لا بنظر العرف» متعلق به، وضمير «فيه» راجع إلى الاستصحاب.  
 (٢) يعني: وإن لم يكن رفع اليد عن اليقين السابق نقضاً بحسب الدقة العقلية كالتدرجيات من الزمان كالليل والنهار والأسبوع والشهر والسنة، والزمان كنبع الماء وسيلان الدم والتكلم ونحوها، فإن رفع اليد عن اليقين بها حال الشك نقض عرفاً لا عقلاً؛ لأن المتدرج في الوجود يكون وجوده اللاحق مغايراً للسابق؛ لتوقف وجوده على انعدام ما قبله، ومع تعدد الوجود لا يصدق النقض بحسب النظر الدقي العقلي، وأما بحسب النظر العرفي فيصدق النقض على رفع اليد عن اليقين السابق في التدرجيات، ولذا يجري الاستصحاب فيها كما سيأتي تفصيله في التنبيه الرابع إن شاء الله تعالى؛ بل ادعى المصنف فيه صدق بقاء الأمر التدرجي حقيقة في بعض الموارد.

(٣) أي: ولأجل كون العبرة في جريان الاستصحاب بنظر العرف لا يجري الاستصحاب فيما لا يصدق النقض عرفاً على رفع اليد عن اليقين السابق لمغايرة المشكوك فيه للمتيقن وجوداً وإن صدق عليه النقض عقلاً كالاستصحاب المشكوك حدوثه عند ارتفاع الوجوب، فإن الاستصحاب بنظر العرف مغاير للوجوب، فرفع اليد عنه ليس نقضاً لليقين بالشك، لكنه نقض بحسب النظر العقلي.

(٤) من انقسام استصحاب الكلّي في الأحكام إلى ثلاثة أقسام:

غرضه: أن ما تقدم من أقسام استصحاب الكلّي في الأحكام يجري في متعلقاتها أي: موضوعاتها، فاستصحاب الكلّي بأقسامه لا يختص بالأحكام؛ بل يجري في كل من الموضوعات والأحكام كما هو ظاهر الشيخ على ما مر في صدر التنبيه، بخلاف المصنف فإنه جعل العنوان جريان استصحاب الكلّي في الأحكام.

## الشبهات الحكمية<sup>(١)</sup> والموضوعية<sup>(٢)</sup> فلا تفعل<sup>(٣)</sup>.

ثم إن المراد بالمتعلق: هو ما لا يتعلق به الجعل الشرعي مطلقاً من التأسيسي كالأحكام الخمسة التكليفية والطهارة والنجاسة والولاية من الأحكام الوضعية، والإيضائي كتفويض العقود والإيقاعات؛ إذا لو كان مما يتعلق به الجعل الشرعي اندرج في الحكم الذي صدر به التنبيه.

(١) يعني: كالموضوع الذي شك في بقاءه للشبهة الحكمية، كالشك في كربة ماء أخذ منه مقدار لأجل الشك في أن الشارع جعل الكر ألفاً ومائتي رطل عراقي أو تسعمائة رطل مدني، وكالشك في تحقق الرضاع المحرم بعشر رضعات أو خمس عشر رضعة، فيستصحب الكرية وعدم الحرمة.

(٢) كما لو علم أن السفر مما ينتهي شرعاً بمشاهدة جدران البلد لا محالة؛ ولكن لم يعلم أن هذه هي جدران البلد قد انتهى السفر بمشاهدتها أم لا. والحكمية هي ما إذا شك في بقاء السفر شرعاً عند مشاهدة الجدران بحيث لم يعلم أن السفر هل هو ينتهي بمشاهدتها أم يبقى إلى سماع الأذان.

كما مثل للشبهة الحكمية بأنه إذا شك في أن الواجب في الكفارة مد أو مدان. وهناك أمثلة كثيرة تركنا ذكرها رعاية للاختصار.

(٣) لعله إشارة إلى ما تقدم آنفاً من عدم وضوح جريان استصحاب الكلي في متعلقات الأحكام كوضوح جريانه في نفس الأحكام. والفرق بينهما من الوضوح على حد لا يحتاج إلى البيان والتوضيح.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

#### يتلخص البحث في أمور:

١ - محل الكلام: ما إذا كان المستصحب كلياً؛ لا ما إذا كان جزئياً؛ إذ لا خلاف في جريان الاستصحاب فيما إذا كان جزئياً كوجوب صلاة الجمعة فيما إذا شك في بقاء زمان الغيبة.

فيقع الكلام في مقامين: المقام الأول: في أقسام الكلي.

المقام الثاني: في أحكام هذه الأقسام.

وأما أقسام الكلي فهي ثلاثة:

١ - أن يعلم بوجود الكلي في ضمن فرد، ثم يشك في بقاء الكلي للشك في بقاء ذلك الفرد الذي تحقق الكلي في ضمنه.

٢ - أن يعلم بوجود الكلّي في ضمن فرد مردد بين طویل العمر وقصيره؛ كوجود الحدث في ضمن فرد مردد بين الأصغر والأکبر، فيشك في بقاء الكلّي بعد الوضوء.

٣ - أن يعلم بوجود الكلّي في ضمن فرد، ثم علم بزوال ذلك الفرد ولكنه يشك في بقاء الكلّي لأجل الشك في حدوث فرد آخر مقارن لزوال الفرد الأول.

وهذا على قسمين: فتارة: يقع الشك في وجود آخر مقارناً لارتفاع الفرد الأول؛ كما إذا علم بوجود الإنسان في الدار في ضمن وجود زيد، ثم حصل القطع بخروج زيد عنها، وشك في وجود عمرو مقارناً لوجود زيد في الدار من الأول.

وأخرى: يقع الشك في وجود فرد آخر مقارناً لخروج زيد عنها.

٢ - حكم هذه الأقسام: جريان الاستصحاب في القسم الأول في كل من الكلّي والفرد.

وأما القسم الثاني فقد التزم بجريان الاستصحاب جمع من الأعلام ومنهم الشيخ والمصنف؛ وذلك لتامة أركانه بالنسبة على الكلّي.

٣ - هناك إشكالان على استصحاب القسم الثاني من أقسام الكلّي:

**الإشكال الأول هو:** انعدام أحد ركني الاستصحاب فيه، حيث إن الفرد الذي وجد في ضمنه الكلّي إن كان الفرد القصير فهو معلوم الارتفاع، فالركن الثاني - وهو الشك في البقاء - مفقود. وإن كان الفرد الطویل فهو مشكوك الحدوث من الأول، فالركن الأول - وهو اليقين بالحدوث - غير متحقق.

وعلى كلا التقديرين: لا مجال للاستصحاب لانتفاء أحد ركنيه.

٤ - **ومحصل الإشكال الثاني:** أن استصحاب الكلّي وإن كان جارياً في حد نفسه؛ إلا إنه محكوم بأصل سببي، لأن الشك في بقاء الكلّي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطویل، فأصالة عدم حدوث الفرد الطویل حاکمة على أصالة بقاء الكلّي لحكومة الأصل السببي على الأصل المسببي.

٥ - **الجواب عن الإشكال الأول:** أن اختلال ركني الاستصحاب إنما يقدر في استصحاب الفرد، ولا يقدر في استصحاب الكلّي لاجتماع ركنيه عرفاً من اليقين بوجود الكلّي والشك في بقاءه.

٦ - **الجواب عن الإشكال الثاني يمكن بأحد وجوه:**

**الأول:** منع السببية والمسببية؛ لأن الشك في بقاء الكلّي وإن كان مسبباً عن كون

الرابع<sup>(٤)</sup>: أنه لا فرق في المتيقن بين أن يكون من الأمور القارّة أو .....

الحادث هو الفرد الطويل؛ إلا إن الشك في ارتفاعه ليس مسبباً عن عدم كون الحادث هو الفرد الطويل، بل يكون مسبباً عن كون الحادث هو الفرد القصير.  
 الثاني: أن بقاء الكلّي ليس مسبباً عن بقاء الفرد الطويل حتى يكون من باب الشك السببي والمسببي؛ بل بقاء الكلّي بعين بقاء الفرد الطويل، فليس للكلّي وجود منحاز عن وجود فرده كي يكون أحدهما سبباً والآخر مسبباً، فلا تكون هناك سببية ومسببية.  
 الثالث: أنه لو سلم كون بقاء الكلّي مسبباً عن حدوث الفرد الطويل فلا ينفع في الحكومة؛ لأنها تتوقف على أن يكون اللزوم والسببية شرعية لا عقلية، وفي المقام الملازمة بين بقاء الكلّي وبين حدوث الفرد الطويل لو سلمت فهي عقلية، فلا تصحح دعوى الحكومة.

٧ - وأما حكم القسم الثالث ففيه أقوال:

١ - جريان الاستصحاب مطلقاً.

٢ - عدم جريانه كذلك.

٣ - التفصيل بين القسم الأول فيجري فيه الاستصحاب.

والقسم الثاني فلا يجري فيه الاستصحاب كما هو مختار الشيخ «قدس سره».

٨ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - جريان الاستصحاب في كل من القسم الأول والثاني من أقسام الكلّي.

٢ - عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث مطلقاً.

يعني: لا يجري الاستصحاب في جميع أقسام القسم الثالث من أقسام الكلّي.

### التنبيه الرابع: استصحاب الأمور التدريجية

(١) الغرض من عقد هذا الأمر الرابع: هو التنبيه على حجية الاستصحاب في الأمور التدريجية كحجيته في الأمور القارّة، ودفع الإشكال الوارد على حجيته في الأمور التدريجية، فهذا التنبيه راجع إلى المتيقن، وأن الاستصحاب حجة فيه، من غير فرق بين كون المتيقن أمراً تدريجياً أم دفعياً وقاراً.

وقبل الدخول في أصل البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الأمور تنقسم إلى قسمين:

الأول: الأمور القارة وهي التي تجتمع أجزاءها.

في الوجود بحسب الزمان، من غير فرق بين الجواهر كزبد وعمر وغيرهما من نوع

الإنسان والأعراض كالعلم والعدالة والسواد والبياض.  
 الثاني: الأمور غير القارة، وهي التي لا تجتمع أجزاؤها في الوجود بحسب الزمان، بمعنى: أنه لا يوجد جزء منه إلا بعد انعدام الجزء الذي قبله كنفس الزمان فإن ساعات النهار لا توجد إلا تدرجاً؛ بحيث يتوقف وجود كل ساعة منها على انعدام سابقتها، وكذا الليل والأسبوع والشهر والسنة وأمثالها في الأزمنة، وكذا الزماني كجريان الماء وسيلان الدم والتكلم والكتابة ونحوها من الأمور المتدرجة في الوجود.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا إشكال في جريان الاستصحاب في القسم الأول وهي الأمور القارة؛ لأنها كانت موجودة بجميع أجزائها في الزمان الأول، وكان وجودها متيقناً فيه، وشك في بقائها في الزمان الثاني فيستصحب بقاؤها في الزمان اللاحق لوجود أركان الاستصحاب من اليقين والشك.

وأما القسم الثاني فهو محل الكلام؛ إذ في جريان الاستصحاب فيه إشكال.  
 توضيح الإشكال: أن الجزء الأول السابق المتيقن قد زال يقيناً فلا شك في بقائه حتى يجري فيه الاستصحاب.

والجزء الثاني مشكوك الحدوث، وبأصالة عدمه محكوم بالعدم.  
 وأما تقريب الإشكال ببيان أوضح: أن شرط جريان الاستصحاب. وهو اتحاد القضيتين المتيقنة والمشكوكة مفقود في الأمور التدرجية؛ لأن هوية الوجود التدرجي متقومة بالتصرم والتجدد وعدم اجتماع أجزائه في الوجود، فذات الأمر غير القار متقوم بالأخذ والترك أي: بوجود جزء منه وانعدامه، ثم وجود جزء آخر منه وهكذا، ومن المعلوم: مغايرة أحد الكونين للآخر، فاليقين تعلق بوجود في حد معين، وقد زال وانعدم والشك تعلق بحدوث كونه في حد آخر، ومعه لا مجال للاستصحاب لانتفاء أحد ركنيه.

وقد أشار المصنف «قدس سره» إلى منشأ هذا الإشكال بقوله: «فإن الأمور الغير القارة وإن كان وجودها ينصرم...» الخ.

وحاصل الكلام في منشأ الإشكال: أن منشأه هو ملاحظة كل واحد من الأجزاء التدرجية شيئاً مستقلاً، ومن المعلوم: أن لحاظ كل جزء بحياله يوجب هذا الإشكال. وكيف كان؛ فمحل الكلام والإشكال هو القسم الثاني - وهي الأمور غير القارة - وهي ثلاثة أقسام على ما جعله الشيخ «قدس سره»:

التدرجية<sup>(١)</sup> غير القارة، فإن الأمور غير القارة وإن كان<sup>(٢)</sup> وجودها ينصرم ولا<sup>(٣)</sup> يتحقق منه جزء إلا بعدما انصرم منه جزء وانعدم؛ إلا إنه<sup>(٤)</sup> ما لم يتخلل في البين

١ - الزمان كالليل والنهار ونحوهما.

٢ - الزماني الذي لا استقرار لوجوده؛ بل يتجدد شيئاً فشيئاً على التدرج؛ كالتكلم والكتابة والمشي ونبع الماء وسيلان الدم ونحو ذلك.

٣ - المستقر الذي يؤخذ الزمان قيداً له؛ كالصوم المقيد بيوم الجمعة أو الجلوس المقيد بيوم الخميس ونحوهما.

وأما صاحب الكفاية «قدس سره»: فجعل الأمور غير القارة على قسمين:

وهما الزمان والزماني. هذا تمام الكلام فيما هو محل الكلام في هذا التنبيه الرابع. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) الفرق بين الأمور القارة وغير القارة: أن الأمور القارة هي ما تجتمع أجزاؤها في

الوجود زماناً، وغير القارة هي ما لا تجتمع أجزاؤها فيه زماناً.

(٢) هذا إشارة إلى منشأ الإشكال الذي أشرنا إليه في صدر هذا التنبيه في جريان

الاستصحاب في الأمور التدرجية.

أما نفس الإشكال فهو: اختلال أحد ركني الاستصحاب وهو الشك في البقاء فيها

بالنسبة إلى الجزء المعلوم، والشك في الحدوث بالنسبة إلى الجزء غير المعلوم، وقد تقدم

توضيح الإشكال فراجع.

(٣) هذا شروع في شرح وتفسير للأمر غير القارة وقد تقدم توضيحه. وضمير «منه»

في الموضوعين راجع إلى «الأمر»، فالأولى تأنيبه.

(٤) هذا إشارة إلى الجواب عن الإشكال، وقد أجاب المصنف «قدس سره»، عن

إشكال جريان الاستصحاب في الأمور غير القارة بوجهين، والغرض منهما إثبات وحدة

القضيتين عقلاً أو عرفاً.

وبيان الوجه الأول منوط بتقديم أمر من باب المقدمة وهو: أن الأمور التدرجية من

الزمان والزمانيات التي لا تجتمع أجزاؤها في الوجود موجودات متقومة في مرتبة

ذواتها بالأخذ والترك، والتركيب من الوجود والعدم، فهي عين التجدد والانقضاء

والخروج من القوة إلى الفعل، فالزمان هو سلسلة الآنات المتعاقبة على نهج الاتصال،

فيوجد أن وينعدم ثم يوجد آن آخر وينصرم وهكذا، وليس الزمان شيئاً وراء هذه

الآنات المتصلة.

وكذا الحال في الزماني كالتكلم وجريان الماء ونحوهما؛ فإن وجود كل جزء من الكلام يتوقف على انعدام جزئه السابق.

وعلى هذا فالأمر التدريجي سنخ وجود يتقوم في ذاته بالتركيب من الوجود والعدم، والاشتباك بينهما، ومن المعلوم: أن هذا العدم المقوم للأمر التدريجي لا يعقل أن يكون رافعاً له؛ لاستحالة كون مقوم الشيء رافعاً له بل رافعه هو العدم البديل له أي: القاطع للحركة، كما إذا تحرك من داره إلى المسجد، فإن نفس حركته متقومة بالوجود والعدم أي: بوضع قدم ورفع أخرى، فهذا العدم دخيل في صميم الحركة وحاقتها، وعادتها هو التوقف في الطريق أو الجلوس فيه للاستراحة مثلاً، وما لم يتحقق هذا العدم النقيض للحركة واحدة حقيقة، فإذا شرع فيها فالتجددات المتصلة بالاتصال التعاقبي كلها بقاء ذلك الحادث الوجداني؛ لأن تعدد الوجود ينشأ من تخلل العدم بين الوجودات، وما لم يتخلل العدم بينها لا يتعدد الأمر التدريجي.

إذا عرفت هذا اتضح جريان الاستصحاب في الأمور غير القارة كجريانه في الأمور القارة؛ لكون مدار حجية الاستصحاب على صدق نقض اليقين بالشك عرفاً، ولما كان الأمر التدريجي واحداً بنظرهم؛ بحيث يعد أوله حدثاً وما بعده بقاءً كالأمر القار، فلا محالة يجري الاستصحاب؛ لاجتماع أركانه من اليقين بالحدوث والشك في البقاء واتحاد القضية المتيقنة والمشكوك.

**ولا يخفى:** أن صدق النقض عرفاً وإن كان كافياً في التمسك بدليل الاستصحاب؛ إلا إن المصنف «قدس سره» يدعي وحدة القضيتين عقلاً في مثل الزمان لاتصال أجزائه وعدم تخلل العدم بينها أصلاً، فيصدق بقاء ما هو المتيقن بحسب الدقة العقلية مع عدم تخلل العدم المضر بالوحدة بأن بقاء كل شيء يكون بحسبه والوحدة الاتصالية باقية في الزمان والزماني، فبعد أن يصدق البقاء عقلاً يصدق ذلك عرفاً أيضاً، فالوجود التدريجي لا يمنع عن جريان الاستصحاب. هذا هو الوجه الأول في الجواب.

وأما الوجه الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «هذا مع إن الانصرام والتدرج في الوجود في الحركة في الأين...» الخ.

ومرجع هذا الوجه الثاني إلى خروج الأمور غير القارة عن التصرم واندراجها في الأمور القارة، ومعه لا يبقى موضوع للإشكال لفرض وحدة القضية المتيقنة والمشكوك حقيقة.

وتوضيح هذا الوجه الثاني من الجواب يتوقف على مقدمة وهي بيان أمرين:  
الأمر الأول: أن الحركة تتوقف على أمور ستة:

الأول والثاني: ما منه الحركة، وما إليه الحركة، وهما المبدأ والمنتهى.

الثالث: ما به الحركة وهو السبب والعلة الفاعلية لوجودها.

الرابع: ما له الحركة وهو الجسم المتحرك الثابت له الحركة.

الخامس: ما فيه الحركة وهي المقولة التي تكون حركة الجسم في تلك المقولة.

السادس: الزمان الذي تقع فيه الحركة. هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

الأمر الثاني: أن الحركة كما نبه عليها المصنف على قسمين: قطعية وتوسطية.

والفرق بينهما: أن الحركة القطعية هي كون الشيء في كل آن في حد أو مكان إذا

كانت الحركة في المكان كحركة السائر بين نقطتين، فإن مكانه في آن غير مكانه في

الآن السابق، أو كون الشيء في حد غير الحد السابق إذا كانت الحركة في غير المكان،

كما إذا كانت في الكم كحركة الجسم النامي كالشجر والطفل إذا أخذ في النمو، أو

في الكيف كصيرورة الماء البارد حاراً أو الورق الأخضر من الشجر أصفر، ونحو ذلك،

أو في الوضع كصيرورة القائم قاعداً أو العكس.

وعليه: فالحركة في أي مقولة كانت هي الصورة المرسمة في الخيال المنتزعة عن

الأكوان المتعاقبة الموافية للحدود الواقعة بين المبدأ والمنتهى، فهذه الأكوان أجزاء لهذه

الحركة، وهي متفرقة في الخارج ومجمعة في الخيال.

وأما الحركة التوسطية فهي عبارة عن كون الشيء بين المبدأ والمنتهى؛ كالسائر بين

بلدين كالسائر بين البصرة والكوفة، فإذا خرج زيد ماشياً من البصرة إلى الكوفة، فكونه

في كل آن في مكان هي حركته القطعية، وكونه بين البصرة والكوفة هي حركته

التوسطية.

إذا عرفت هذه المقدمة فنقول: إن الانصرام والتدرج في الوجود شيئاً فشيئاً المانع عن

الاستصحاب. أما من ناحية تبدل الموضوع أو المحمول فإنما هو في الحركة القطعية، وهي

كون الشيء في كل آن في حد أو مكان لا الحركة التوسطية، وهي كون الشيء بين

المبدأ والمنتهى، فإن الحركة بهذا المعنى أمر مستمر قار.

وعليه: فلا مجال للإشكال في استصحاب الليل والنهار، فإن الليل عبارة عن كون



العدم؛ بل وإن تخلل بما لا يخل بالاتصال عرفاً<sup>(١)</sup> وإن انفصل حقيقة<sup>(٢)</sup> كانت<sup>(٣)</sup>

الشمس تحت الأرض بين المغرب والمشرق والنهار عبارة عن كونها على وجه الأرض بين المشرق والمغرب، فهما من مصاديق الحركة التوسطية، فإذا شك في بقاء الليل أو النهار فمرجه إلى الشك في وصول الشمس إلى المنتهى، أو أنه بعد في البين فيستصحب عدم وصولها إليه، وهكذا الأمر في كل أمر تدريجي إذا كان الشك في بقاءه من جهة الشك في انتهاء حركته التوسطية ووصوله إلى المنتهى أو أنه بعد في البين فيستصحب عدم وصوله إلى المنتهى وأنه بعد في البين.

ففي مثال خروج زيد ماشياً من البصرة إلى الكوفة إذا شك في بقاء مشيه من جهة الشك في انتهاء حركته التوسطية ووصوله على الكوفة، فيستصحب عدم وصوله إليها. وأنه بعد في البين.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح الوجه الثاني من الجواب عن إشكال جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية الغير القارة.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

قوله: «ما لم يتخلل في البين العدم» كقطعات الزمان من الليل والنهار والأسبوع والشهر، فإنه لا يتخلل بين أجزائها عدم.

(١) كتخلل التنفس في أثناء القراءة، وانقطاع الدم لحظة في الأيام الثلاثة، ونحو ذلك، فإن تخلل هذا المقدار من العدم لا يخل عرفاً بالاتصال المساق للوحدة والمراد بـ«ما» الموصول هو العدم.

(٢) أي: بالنظر الدقي العقلي، فإن تخلل العدم مطلقاً مخلّ بالوحدة العقلية، لكونه مانعاً عن تحقق الاتصال بنظره.

(٣) جواب «ما» في «ما لم يتخلل»، يعني: كانت الأمور غير القارة في صورة عدم تخلل العدم أصلاً أو العدم غير المخل بالاتصال عرفاً باقية إما مطلقاً أي: بنظر العقل والعرف معاً؛ كما في صورة عدم تخلل العدم أصلاً بين الأجزاء كما في الزمان على ما مر آنفاً.

وإما بنظر العرف فقط؛ كما في صورة تخلل العدم غير المخل بالاتصال عرفاً، كالكسوت اليسير المتخلل بين أجزاء القراءة وغيرها من التكلمات، ومع صدق الشك في البقاء في الأمور التدريجية يجري فيها الاستصحاب على حذو جريانه في الأمور القارة.

باقية مطلقاً أو عرفاً<sup>(١)</sup>، ويكون<sup>(٢)</sup> رفع اليد عنها مع الشك في استمرارها وانقطاعها نقضاً<sup>(٣)</sup>، ولا يعتبر<sup>(٤)</sup> في الاستصحاب بحسب تعريفه وأخبار الباب وغيرها من أدلته غير صدق النقض والبقاء كذلك<sup>(٥)</sup> قطعاً، هذا مع أن الانصرام<sup>(٦)</sup> والتدرج في الوجود في الحركة في الأين وغيره<sup>(٧)</sup> إنما هو في الحركة القطعية<sup>(٨)</sup>، وهي كون الشيء في كل آن في حد أو مكان، لا التوسطية وهي كونه بين المبدأ والمنتهى، فإنه<sup>(٩)</sup>

(١) قد عرفت المراد بهاتين الكلمتين بقولنا: «إما مطلقاً» أي: «بنظر العقل والعرف معاً...» الخ.

(٢) عطف على قوله: «كانت» والأولى تبديله بـ«وكان» أو «فيكون» يعني: بعد إثبات صدق الشك في البقاء على الأمور التدريجية يشمله دليل الاستصحاب؛ لصدق نقض اليقين بالشك على رفع اليد عن اليقين حال الشك في بقائها واستمرارها، وصدق إبقاء اليقين السابق على العمل بمقتضاه حين الشك، ومع صغروية الشك في بقاء الأمور التدريجية لكبرى: «لا تنقض اليقين بالشك» لا وجه للتوقف في إجراء الاستصحاب فيها.

(٣) خبر «يكون». وضامراً «عنها، استمرارها، انقطاعها» راجعة إلى «الأمور غير القارة».

(٤) هذا بمنزلة الكبرى لما قبلها من صدق الشك في البقاء، فكأنه قيل: الشك في الأمور غير القارة شك في البقاء، وكلما كان كذلك يجري فيه الاستصحاب.

(٥) أي: عرفاً، وحاصله: أن ما يعتبر في الاستصحاب وهو صدق النقض والبقاء عرفاً متحقق في الأمور غير القارة، فالمتضمني لجريانه فيها موجود والمانع مفقود. ثم إن الأولى ذكر لفظ «عرفاً» عقيب قوله: «نقضاً» حتى يشار إليه بقوله: «كذلك». وكيف كان؛ فالجواب المذكور عن الإشكال مما تعرض له الشيخ أيضاً في الرسائل ببيان آخر مرجعه إلى ما أفاده المصنف «قدس سرهما».

(٦) هو جواب آخر عن الإشكال المذكور، ومرجعه إلى خروج الأمور غير القارة عن التصرم، واندراجها في الأمور القارة، ومعه لا يبقى موضوع للإشكال؛ لفرض وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة حقيقة. وتقدم توضيح هذا الجواب مع المقدمة فراجع.

(٧) من المقولات الأخر كالكم والكيف والوضع كما مر آنفاً؛ بل الجوهر.

(٨) وقد تقدم بيان الفرق تفصيلاً بين الحركة القطعية والحركة التوسطية.

(٩) أي: فإن الحركة بهذا المعنى - وهو كون الشيء بين المبدأ والمنتهى - من الأمور

القارة المستمرة؛ لا الأمور التدريجية المتصرمة.

بهذا المعنى يكون قاراً مستمراً<sup>(١)</sup>.

فانقدح بذلك<sup>(٢)</sup>: أنه لا مجال للإشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار، وترتيب ما لهما من الآثار<sup>(٣)</sup>.

والأولى تأنيث ضمير «فإنه»، وكذا المستتر في «يكون» وقوله: لا التوسطية معطوف على «القطعية».

(١) حقيقة عقلاً أو عرفاً، ومعه لا حاجة إلى التصرف في معنى البقاء كما أفاده الشيخ في مقام حل الإشكال، قال «قدس سره»: «وإنما وقع التعبير بالبقاء في تعريف الاستصحاب بملاحظة هذا المعنى في الزمانيات، حيث جعلوا الكلام في استصحاب الحال، أو لتعميم البقاء لمثل هذا مسامحة»<sup>(١)</sup>.

وحاصله: حل الإشكال إما بالتصرف في المستصحب بجعل الليل والنهار أمراً خارجياً واحداً بنظر العرف، والمراد ببقائه: عدم تحقق جزئه الأخير، أو عدم حدوث جزء مقابله. وإما بالتصرف في لفظ البقاء بإرادة البقاء المسامحي، يعني: أن النهار وإن لم يصدق عليه البقاء حقيقةً لتجدد الآنات والأكوان، وكلها حدوثات، إلا إنه يصدق البقاء عليها مسامحة، هذا.

(٢) أي: بكون الوحدة العرفية محفوظة في الأمور السيالة ما دامت متصلة.

اعلم: أن المصنف «قدس سره» بعد دفع إشكال الاستصحاب عن الأمور التدريجية أشار إلى ما تعرض له الشيخ «قدس سره» في مقامات ثلاثة:

الأول: جريان الاستصحاب في نفس الزمان كالليل والنهار والأسبوع والشهر ونحوها، وقد أشار إلى هذا المقام بقوله: «أنه لا مجال للإشكال...» الخ.

الثاني: جريانه في الزماني الذي لا استقرار لوجوده كالتكلم.

الثالث: جريانه في الفعل المقيد بالزمان، والكلام فعلاً في المقام الأول.

(٣) فيما إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على وجود الزمان بمفاد كان التامة أو على عدمه بمفاد ليس التامة؛ بأن يكون الزمان شرطاً للوجوب، كما إذا نذر التصدق بدرهم أو زيارة إمام ونحوهما إذا كان النهار باقياً، فلو شك حينئذ في بقاء النهار جرى استصحابه، وترتب عليه وجوب الوفاء بالنذر.

وأما إذا أخذ الزمان قيداً لمتعلق الحكم الشرعي؛ بحيث اعتبر وقوع الفعل فيه كوقوع الصوم في شهر رمضان، ووقوع الظهرين في النهار ونحو ذلك، فإجراء الاستصحاب فيه

(١) فرائد الأصول ٣: ٢٠٤.

وكذا<sup>(١)</sup> كلما إذا كان الشك في الأمر التدريجي من جهة .....

- لإحراز عنوانه من الرمضانية والنهارية - مشكل جداً؛ لأن المستصحب وجود محمول، والمقصود إحراز الوجود النعني، وهو اتصاف الزمان المشكوك بالرمضانية والنهارية، حتى يحرز وقوع الصوم في شهر رمضان، والصلاة في النهار وإثبات الوجود النعني باستصحاب الوجود المحمولى منوط بحجية الأصل المثبت، ولذا تقل فائدة استصحاب الوقت والزمان وتختص بمثل النذر كما أشرنا إليه.

وأما الأثر المهم وهو إثبات وقوع الموقنات في أوقاتها فلا يترتب على استصحاب الزمان بمفاد «كان» التامة؛ لأن ما يثبت به هو بقاء التكليف بالموقنات، ووجوب الإتيان بها، وأما إثبات وقوعها في أوقاتها ليرتب عليه الامتثال فلا؛ لعدم ثبوت نهارية الزمان الحاضر أو ليليته حتى يحرز وقوع الفعل الموقت به فيه، قال الشيخ «قدس سره» في أوائل التنبيه الثاني: «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»<sup>(١)</sup>.

وفي الوصول إلى كفاية الأصول، في شرح قول المصنف: «فانقدح بذلك» الذي ذكرنا من صحة استصحاب الأمور التدريجية: «أنه لا مجال للإشكال في استصحاب مثل الليل أو النهار» إما ببيان أن كلا منهما أمر واحد عرفاً، فإذا شك في زواله استصحب لليقين السابق، وإما ببيان أن النهار عبارة عن كون الشمس بين المشرق والمغرب، والليل عبارة عن كونها بين المغرب والمشرق، وهما أمران باقياں قاران لا متصرمان تدريجيان غير قارين، وعليه: يجب الاستصحاب «وترتيب ما لهما من الآثار» الشرعية عليهما.

**فحاصل الكلام:** أنه لا إشكال في جريان الاستصحاب في نفس الزمان كالليل والنهار.

(١) يعني: وكذا لا إشكال في جريان الاستصحاب في الزماني.

وهذا إشارة إلى المقام الثاني وهو جريان الاستصحاب في الزماني الذي لا استقرار لوجوده، قال الشيخ «قدس سره»: «وأما القسم الثاني: أعني: الأمور التدريجية غير القارة كالتكلم والكتابة والمشى ونبع الماء من العين وسيلان دم الحيض من الرحم فالظاهر جواز

(١) فرائد الأصول ٣: ٢٠٣.

الشك<sup>(١)</sup> في انتهاء حركته ووصوله إلى المنتهى، أو أنه بعد في البين.

إجراء الاستصحاب فيما يمكن أن يفرض فيها أمراً واحداً مستمراً...<sup>(١)</sup>، كالحركة التوسطية في المشي مثلاً.

(١) وتوضيح كلام صاحب الكفاية في المقام الثاني يتوقف على مقدمة وهي: أن الشك في الأمر التدريجي الذي يوجد تدرجاً بحسب الزمان - كالأمثلة المذكورة في كلام الشيخ الأنصاري «قدس سره» - تارة: ينشأ من الشك في وجود الرفع. وأخرى: من الشك في وجود المقتضي.

الأول: كما إذا أحرز أن في العين الكذائية استعداد جريان مائها إلى أول برج السرطان مثلاً، ولكن يشك في برج الجوزاء في انقطاع مائها لمانع، وكذا إذا أحرز اقتضاء زمان خطبة الخطيب أو وعظ الواعظ أو قراءة قارئ القرآن مثلاً إلى ساعة، وشك قبل انتهاء الساعة في انقطاع الكلام لمانع خارجي منع المقتضي عن دوام تأثيره وكذا في سائر الأمور التدرجية.

والثاني: وهو الشك في وجود المقتضي على قسمين:

الأول: أن يكون منشأ الشك الجهل بالكمية والمقدار.

الثاني: أن يكون منشؤه احتمال تكوّن مقدار زائد على المقدار المعلوم.

فالأول: كما إذا شك في جريان الماء وسيلان الدم من جهة الشك في بقاء شيء من الماء في المنبع، ومن الدم في الرحم غير ما سال وجرى منهما. وكذا إذا شك في بقاء التكلم أو القراءة لأجل الشك في استعداد المتكلم أو القارئ وأنه هل كان فيهما اقتضاء التكلم والقراءة ساعة أم أقل؟

وكذا في سائر الأمور التدرجية.

الثاني: كما إذا شك في جريان الماء من المنبع من جهة احتمال تكوّن مقدار من الماء زيادة على المقدار المعلوم أولاً، كما إذا كانت كمية ماء المنبع ثلاثة أكرار مثلاً، وقد جرى هذا المقدار، لكن يحتمل ورود مقدار آخر مقارناً لجريان هذا المقدار من المطر وغيره فيه، وعلى فرض وروده لم ينقطع جريان الماء على وجه الأرض.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا ينبغي الإشكال في جريان الاستصحاب في الصورة الأولى وهي صورة الشك في وجود الرفع لاجتماع أركان الاستصحاب فيها. وأما القسم الأول من الصورة الثانية - وهي الشك في وجود المقتضي - فقد يشكل

(١) فرائد الأصول ٣: ٢٠٥.

جريان الاستصحاب فيه بما حاصله: من أن الشك الذي يجري فيه الاستصحاب هو الشك في البقاء دون الشك في الحدوث كما في هذا القسم، حيث إن الشك هنا إنما هو في جريان جزء آخر من الماء والدم والتكلم والقراءة غير ما وجد منها قبل ذلك وانعدم قطعاً؛ فالشك حينئذٍ تعلق بالحدوث لا بالبقاء، ومن المعلوم: أن الشك المعتبر في الاستصحاب هو الشك في البقاء دون الحدوث.

وعليه: فثاني ركني الاستصحاب في الأمور التدريجية التي كون الشك فيها في المقتضي منهدم، فلذا يشكل الاستصحاب فيها.

وأما القسم الثاني من الصورة الثانية فهو في الحقيقة خارج عن الشك في المقتضي بمعناه المصطلح وهو العلم بمقدار استعداد الماء للجريان في مدة معينة، كما أنه خارج عن الشك في الرافع والغاية أيضاً للعلم بعدم طروء المانع.

وأما بالنسبة إلى جريان الاستصحاب فالظاهر جريانه فيه بلحاظ أن الجريان أمر واحد شخصي عرفاً، سواء كان من المادة المعلومة أولاً أم عن المادة المحتملة زيادتها، واختلاف المبادئ لا يوجب تغييراً في عنوان المستصحب وهو جريان الماء عرفاً كي يعدّ الموجود اللاحق مغايراً للموجود السابق، فهذا نظير تبدل عمود الخيمة بعمود آخر من حيث عدم اقتضاء تعدد الأعمدة تغييراً في هيئة الخيمة.

**فالمحصل:** أن المقام الثاني ينقسم إلى ثلاثة أقسام، يجري الاستصحاب في القسم الأول والثالث، دون القسم الثاني كما عرفت.

بقي الكلام في المقام الثالث - وهو ما أشار إليه بقوله: «وأما الفعل المقيد بالزمان» - وتوضيح الكلام فيه يتوقف على مقدمة: وهي بيان ما يتصور فيه من الصور والأقسام فيقال: إن الشك في بقاء وجوب الفعل المقيد بالزمان يتصور على وجهين، وكل وجه يتصور على وجهين: فالصور والأقسام هي أربعة: وتفصيل تلك الصور والأقسام: أن القسم الأول أن يكون الشك فيه ناشئاً من الشك في بقاء قيده، كما إذا شك في بقاء النهار الموجب للشك في وجوب الإمساك المقيد به؛ إذ لو كان بقاء النهار معلوماً كان وجوب الإمساك أيضاً معلوماً، فلا منشأ للشك في وجوبه إلا الشك في بقاء قيده وهو النهار.

وهذا قد يكون بنحو الشبهة الموضوعية؛ كما إذا شك في انتهاء النهار مع العلم بأنه ينتهي بغياب القرص واستتاره، وقد يكون بنحو الشبهة الحكمية؛ كما إذا لم يعلم أن

النهار ينتهي باستتار القرص أو بذهاب الحمرة.

فللشك في بقاء القيد صورتان:

إحدهما: كون الشك بنحو الشبهة الموضوعية. وثانيتها: كونه بنحو الشبهة الحكمية.

ثانيها: أن يكون الشك في الوجوب مع القطع بانقضاء الزمان، فمنشأ الشك في الحكم حينئذ هو احتمال كون الزمان قيماً للحكم بنحو وحدة المطلوب، فبانقطاع الزمان ينتفي الحكم، واحتمال كون الزمان قيماً له بنحو تعدد المطلوب؛ بأن يكون ذات الفعل مطلوباً، ووقوعه في زمان خاص مطلوباً آخر، فبانقضاء ذلك الزمان لا ينتفي الحكم بل هو باق، فللشك في بقاء الحكم في هذا الوجه والقسم وهو القطع بانتفاء الوقت أيضاً صورتان:

إحدهما: كون الزمان قيماً بنحو وحدة المطلوب؛ لكن مع احتمال وجود ملاك آخر ملزم لمثل ذلك الحكم في غير ذلك الزمان، كما إذا فرض وجوب الجلوس في المسجد في النهار، وشك في وجوبه في الليل لاحتمال وجود مصلحة ملزمة للجلوس فيه. ثانيتهما: كون الزمان قيماً للحكم بنحو تعدد المطلوب، بأن تكون ذات الجلوس مطلوبة، وإيقاعه في النهار مطلوباً آخر.

وعليه: فهذا القسم الثاني أيضاً صورتان، فالصور والأقسام هي أربعة. هذا تمام الكلام في بيان الصور والأقسام المتصورة في الفعل المقيد بالزمان. وأما أحكام هذه الأقسام من جريان الاستصحاب وعدم جريانه فهي مختلفة، بمعنى: أن الاستصحاب يجري في بعض الصور دون بعض.

وأما القسم الأول - وهو أن يكون الشك في الحكم ناشئاً من الشك في بقاء قيده - فقد حكم المصنف فيه باستصحاب الزمان وترتيب الأثر عليه، من دون فرق فيه بين كون الشبهة موضوعية أو حكمية، فكما يجوز إجراء الاستصحاب في نفس الزمان المأخوذ قيماً كالنهار فيثبت به المقيد ويترتب عليه حكمه، فإذا وجب الإمساك في النهار وشك في بقاء النهار وانقضائه جاز استصحابه، فيجب الإمساك ويحرم ارتكاب المفطرات في الزمان الذي ثبتت نهاريته بالاستصحاب، كما يجوز استصحاب الفعل المقيد بالزمان، فيقال: إن الإمساك قبل هذا الآن كان في النهار، والآن كما كان فيجب.

وأما<sup>(١)</sup> إذا كان من جهة الشك في كميته ومقداره كما في نبع الماء وجريانه

وكيف كان؛ ففي صورة كون الشك في الحكم ناشئاً من الشك في بقاء الزمان يجوز جريان الاستصحاب في نفس الزمان وفي الفعل المقيد به. هذا تمام الكلام في حكم القسم الأول المنقسم إلى قسمين، حيث يجري الاستصحاب فيهما. وقد أشار إليه بقوله: «فتارة يكون الشك في حكمه من جهة الشك في بقاء قيده»، ومقتضى إطلاق كلام المصنف «قدس سره» يشمل كلاً من الشبهة الموضوعية والحكمية، ضرورة: أن الشك في بقاء القيد يشمل كلتا الشبهتين، فحكمهما هو جريان الاستصحاب في نفس الزمان وفي الفعل المقيد به كما عرفت.

وأما القسم الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «وإن كان من الجهة الأخرى»، وقد ذكر المصنف فيه صورتين: إحداها كون الزمان ظرفاً لا قيماً مقوماً لموضوع الحكم ودخيلاً في ملاكه والحكم فيها جريان الاستصحاب في نفس الحكم، فإذا وجب الجلوس مثلاً في يوم الجمعة ولم يؤخذ يوم الجمعة قيماً بل ظرفاً وشك في وجوب الجلوس يوم السبت جرى استصحابه؛ لعدم تعدد الموضوع.

ثانيتها: كون الزمان قيماً مقوماً لموضوع الحكم كتقييد الصوم بشهر رمضان في قوله تعالى: ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾<sup>(١)</sup>، والأصل الجاري فيه بعد انقضاء الزمان هو استصحاب عدم الحكم؛ لأن التقييد بالزمان يوجب تعدد الموضوع، وكون الصوم في غير رمضان مغايراً لصوم شهره، ومع تعدد الموضوع يكون الشك في حدوث التكليف، وهو مجرى استصحاب عدم التكليف؛ إذ المتيقن من انتقاض عدم وجوب الصوم هو الزمان الخاص - أعني: شهر رمضان - ويشك في انتقاضه في غير ذلك الزمان، فيستصحب عدم الوجوب، ولا يجري استصحاب الوجوب؛ إذ المفروض: تعدد الموضوع، ومع تعدد الموضوع لا يكون الشك شكاً في البقاء حتى يجري فيه استصحاب الوجوب. هذا تمام الكلام في المقام الثالث.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(١) هذا في قبال قوله: «من جهة الشك في انتهاء حركته» المراد به: بيان الشك في الرافع؛ بأن يكون الشك في بقاء الأمر التدريجي لأجل الشك في وجود الرافع مع إحراز المقتضي. وقد تقدم توضيحه بقولنا: «تارة: من الشك في وجود الرافع...» الخ. وأما قوله: «وأما إذا كان...» الخ، فهو إشارة إلى كون الشك في بقاء الأمور



وخروج الدم وسيلانه فيما كان<sup>(١)</sup> سبب الشك في الجريان والسيلان الشك في أنه بقي في المنبع<sup>(٢)</sup> والرحم فعلاً<sup>(٣)</sup> شيء من الماء والدم وغير ما سال وجرى منهما،

التدريجية لأجل الشك في المقتضي، وهو بمنطوقه ومفهومه متكفل لبيان صورتين إحداهما: الشك في أصل استعداد الأمر التدريجي.

وثانيتها: الشك في تكوّن مقدار زائد على المقدار المعلوم، والصورة الأولى تستفاد من المنطوق. والثانية من مفهوم قوله: «فيما كان سبب الشك».

وقد تقدم بيان صورتين بقولنا: «وأخرى: من الشك في وجود المقتضي وهو على قسمين...»، والضمير المستتر في «كان» راجع إلى الشك، وضميراً «كميته، مقداره» راجعان إلى الأمر التدريجي.

(١) مفهوم هذا القيد هو الصورة الثالثة، أعني: ما إذا كان الشك في الجريان والسيلان غير ناشئ عن الشك في الكمية؛ للعلم بها حسب الفرض؛ بل كان ناشئاً من احتمال تكوّن مادة زائدة على المقدار المعلوم.

ولو لم يكن قوله: «فيما كان» لإخراج هذه الصورة عن مصب الإشكال وجوابه الآتين لكان تقييد الشك في المقتضي بقوله: «فيما كان» لغواً؛ لكفاية قوله: «من جهة الشك في كميته» في الدلالة على إرادة الشك في المقتضي. فدفع محذور اللغوية منوط بجعل هذه الكمية لإخراج الصورة الثالثة.

لكن يشكل حينئذ أنه لا وجه لتخصيص الإشكال الآتي وجوابه بالصورة الثانية مع جريانها في الصورة الثالثة أيضاً فتأمل.

(٢) وهو عروق الأرض، وضمير «أنه» للشأن، وهذا تقريب الشك في المقتضي وقد عرفته آنفاً.

(٣) لا حاجة إلى هذا القيد بعد ظهور قوله: «بقي» في بقاء الموجود الفعلي من الماء والدم في المنبع والرحم، لا فيما يمكن أن يوجد منهما فيهما.

وضمير «منهما» راجع إلى الماء والدم.

ثم إن الشك من جهة المقتضي في الأمور التدريجية ليس راجعاً إلى الحركة القطعية، بل مورده الحركة التوسطية، كما إذا فرض كون المتحرك بين الكوفة والبصرة؛ ولكن لا يعلم أن مقدار المسافة بينهما عشرون فرسخاً أو أكثر، فعلى الأول: تنتهي الحركة في ساعة، وعلى الثاني: تنتهي في ساعة ونصف مثلاً، فالشك في انتهاء الحركة ووصول المتحرك إلى المنتهى ناشئ عن الشك في كمية المسافة، فالشك في بقاء الأمر التدريجي

فربما<sup>(١)</sup> يشكل في استصحابهما حينئذ<sup>(٢)</sup>، فإن الشك ليس في بقاء جريان شخص ما كان جارياً؛ بل في حدوث جريان جزء آخر شك في جريانه من جهة الشك في حدوثه.

ولكنه<sup>(٣)</sup> يتخيل بأنه لا يختل به ما هو الملاك في الاستصحاب بحسب تعريفه ودليله حسب ما عرفت<sup>(٤)</sup>.

ثم إنه<sup>(٥)</sup> لا يخفى أن استصحاب بقاء الأمر التدريجي إما من قبيل استصحاب

في الحركة التوسطية يتصور في كل من الشك في المقتضي والرافع.

(١) جواب قوله: «وأما». وقد تقدم آنفاً تقريب الإشكال بقولنا: «وقد يشكل جريان الاستصحاب في هذا القسم بما حاصله...» الخ. وضمير «استصحابهما» راجع إلى «الجريان والسيلان».

(٢) أي: حين الشك في الكمية والاستعداد، وقوله: «فإن الشك ليس...» الخ. تقريب الإشكال وقد عرفته. وضميراً «جريانه، حدوثه» راجعان إلى جزء آخر.

(٣) أي: ولكن الإشكال يتخيل اندفاعه، وهذا إشارة إلى دفع الإشكال عن جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية إذا كان الشك في بقائها ناشئاً من الشك في المقتضي؛ كعدم الإشكال في جريانه فيها إذا كان منشأ الشك في بقائها الشك في وجود الرافع.

**توضيح دفع الإشكال هو:** أن مناط جريان الاستصحاب - وهو وحدة القضية المتيقنة والمشكوكه عرفاً - منطبق هنا، ضرورة: أن اتصال الأمر التدريجي وعدم تخلل العدم بين أجزائه موجب لوحده، وكون الشك شكاً في بقائه عرفاً لا في حدوثه؛ لعدم تعدده بنظر العرف الذي هو المدار في باب الاستصحاب، فلا وجه لعدم جريانه في الأمور التدريجية، مع كون الشك فيها شكاً في البقاء عرفاً. وضمير «بأنه» للشأن، وضمير «به» راجع على الإشكال المتصيد من العبارة، و«ما» الموصول فاعل «يختل»، والمراد بـ«الملاك» هو وحدة الأمر التدريجي عرفاً.

(٤) من قوله: في أوائل هذا التنبيه: «إلا إنه ما لم يتخلل في البين العدم بل وإن تخلل بما لا يخل بالاتصال عرفاً وإن انفصل...» الخ، وحاصله: أن المدار في جريان الاستصحاب - تعريفاً ودليلاً - على وحدة القضية المتيقنة والمشكوكه عرفاً، والاتصال موجب لهذه الوحدة، ومع شمول تعريف الاستصحاب ودليله للأمور التدريجية كالأمر القارة لا وجه لعدم اعتبار الاستصحاب فيها.

(٥) غرضه «قدس سره» بعد - تصحيح جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية -:

الشخص، أو من قبيل استصحاب الكلي بأقسامه<sup>(١)</sup>، فإذا شك<sup>(٢)</sup> في أن السورة

بيان إمكان جريان استصحاب الكلي بأقسامه الثلاثة فيها.

وحاصل الكلام في المقام: إن الأقسام الأربعة للاستصحاب وهو الاستصحاب الشخصي، والاستصحاب الكلي بأقسامه الثلاثة وهي ما كان الشك في الكلي من جهة الشك في بقاء الفرد المتحقق في ضمنه، والشك في الكلي من جهة تردد الأمر بين الفرد القصير والفرد الطويل، والشك في الكلي من جهة الشك في أنه هل حدث فرد جديد عند ذهاب الفرد الأول أم لا؟ وإنما قلنا: بجريان الاستصحاب في جميع هذه الأقسام في الأمور التدريجية لما عرفت من: جريان دليل الاستصحاب وتعريفه فيها.

(١) أي: بأقسامه الثلاثة. وكيف كان؛ فيجري استصحاب الشخصي والكلي بأقسامه في الأمور التدريجية على اختلاف مواردنا، فإذا اشتغل بقراءة سورة تبارك مثلاً وشك في فراغه عنها صح استصحاب قراءتها بنحو استصحاب الشخصي والكلي؛ إن كان للكلي أثر شرعي ويكون هذا من قبيل القسم الأول من أقسام استصحاب الكلي. من غير فرق بين كون منشأ الشك في بقاءه الشك في المقتضي؛ بأن لا يحرز مقدار بقاءه في عمود الزمان، وبين كونه الشك في وجود المانع مع إحراز مقدار بقاءه كساعة مثلاً، وكون الشك في ارتفاعها قبل انقضاء الساعة؛ لاحتمال وجود مانع.

هذا في استصحاب الشخص والقسم الأول من استصحاب الكلي.

وإذا اشتغل بسورة لم يعلم أنها سورة الروم أو القدر مثلاً، فإن كانت هي الروم فلم يفرغ منها، وإن كانت هي القدر فقد فرغ منها، فيدور الأمر بين الفرد القصير والفرد الطويل، وحينئذ يجوز استصحاب كلي القراءة، ولا يجوز استصحاب الفرد لعدم اليقين السابق الذي هو أحد ركني الاستصحاب، واستصحاب الكلي في هذه الصورة من قبيل القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي.

وإذا علم بأنه اشتغل بسورة القدر مثلاً وتمت؛ ولكن شك في شروعه في سورة أخرى مقارنة لختمها، فلا يجوز استصحاب القراءة وهو من قبيل القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي.

وأما القسمان الآخران - أي: الأول والثالث من أقسام القسم الثالث - فلا يتصوران في قراءة شخص وتكلمه كما لا يخفى.

(٢) هذا إشارة إلى القسم الأول من استصحاب الكلي الجاري في الأمور التدريجية وقد تقدم توضيح ذلك.

المعلومة التي شرع فيها تمت أو بقي شيء منها صح فيه<sup>(١)</sup> استصحاب الشخص والكلي.

فإذا شك فيه<sup>(٢)</sup> من جهة تردها بين القصيرة والطويلة كان من القسم الثاني<sup>(٣)</sup>، وإذا شك<sup>(٤)</sup> في أنه شرع في أخرى مع القطع بأنه قد تمت الأولى كان من القسم الثالث<sup>(٥)</sup>.

هذا في الزمان ونحوه من سائر التدريجيات<sup>(٦)</sup>.  
وأما الفعل المقيد بالزمان<sup>(٧)</sup> فتارة: يكون الشك في حكمه من جهة الشك في بقاء قيده، وطوراً<sup>(٨)</sup> مع القطع بانقطاعه وانتفائه.....

(١) أي: في هذا الشك المتعلق ببقاء السورة، وضميراً «فيها، منها» راجعان إلى السورة.

(٢) أي: في بقاء السورة. أشار بهذا إلى جريان استصحاب الكلي من القسم الثاني، وهو تردد الكلي بين ما هو معلوم الارتفاع، وبين ما هو مقطوع البقاء. وقد تقدم ذلك آنفاً بقولنا: «وإذا اشتغل بسورة لم يعلم أنها سورة الروم أو القدر مثلاً...» الخ.

(٣) وهو تردد الكلي بين فردين أحدهما طويل العمر كالفيل والآخر قصير العمر كالبق.

(٤) هذا إشارة إلى جريان القسم الثالث من استصحاب الكلي في الأمور التدريجية. وقد مر ذلك بقولنا: «وإذا علم بأنه اشتغل بسورة القدر وتمت ولكن شك في شروعه...» الخ. وضمير «أنه» راجع إلى القارئ المستفاد من العبارة. وقوله: «أخرى» صفة لمحذوف وهي «سورة»، وضمير «بأنه» للشأن، و«كان» في الموضعين جواب «إذا» في الموردين.

(٥) وهو القطع بانتفاء الفرد المعلوم الوجود والشك في وجود فرد آخر من الكلي، وقد عرفت: عدم جريان الاستصحاب فيه.

(٦) وقد علمت: أنها كسائر الأمور القارة في جميع الخصوصيات ومنها جريان الاستصحاب فيها كالأمور القارة.

(٧) هذا إشارة إلى المقام الثالث أعني: الفعل المقيد بالزمان. وقد تقدم تفصيل الكلام فيه فلا حاجة إلى التكرار والإعادة.

(٨) عطف على «فتارة»، وهذا إشارة إلى الوجه الثاني الذي تقدم بقولنا: «الثاني: أن يكون الشك في الوجوب مع القطع بانقضاء الزمان».

من<sup>(١)</sup> جهة أخرى<sup>(٢)</sup>، كما إذا احتمل<sup>(٣)</sup> أن يكون التعبد به إنما هو بلحاظ تمام المطلوب، لا أصله.

فإن كان<sup>(٤)</sup> من جهة الشك في بقاء القيد فلا بأس باستصحاب قيده من الزمان<sup>(٥)</sup> كالنهار الذي قيد به الصوم مثلاً، فيترتب عليه<sup>(٦)</sup> وجوب الإمساك وعدم جواز الإفطار ما لم يقطع بزواله<sup>(٧)</sup>، كما لا بأس<sup>(٨)</sup> باستصحاب نفس المقيد، فيقال: إن الإمساك كان قبل هذا الآن في النهار، والآن كما كان، فيجب، فتأمل<sup>(٩)</sup>.

(١) متعلق بـ«الشك» في قوله: «يكون الشك»، وضميراً «بانقطاعه، انتفائه» راجعان إلى الزمان.

(٢) يعني: غير الشك في بقاء القيد وهو الزمان؛ إذ المفروض: القطع بانتفائه.

(٣) هذا بيان الجهة الأخرى، وحاصلها: الشك في كيفية قيديّة الزمان، وأنه هل أخذ في الحكم بنحو وحدة المطلوب حتى ينتفي الحكم رأساً بانقطاعه، وهو المراد بقوله: «لا أصله» أم أخذ فيه بنحو تعدد المطلوب حتى ينتفي المطلوب الأقصى بانقضاء الوقت؛ لا أصل المطلوب؟ فالشك في بقاء الحكم بعد مضي الوقت ناش من كيفية التقييد بالزمان. وضمير «به» راجع إلى «الزمان»، وضمير «أصله» إلى «المطلوب».

(٤) هذا شروع في بيان أحكام الوجوه المذكورة، وقد عرفت أحكام تلك الوجوه تفصيلاً، فلا حاجة إلى التكرار والإعادة.

(٥) هذا في قبال الشيخ الأنصاري «قدس سره»، حيث أجرى الاستصحاب في مفاد الهيئة وهو الحكم الشرعي المحمول على الفعل المقيد بالزمان قال: «فالأولى التمسك في هذا المقام باستصحاب الحكم المترتب على الزمان ولو كان جارياً فيه كعدم تحقق حكم الصوم والإفطار عند الشك في هلال رمضان أو شوال».

(٦) كترتب وجوب قبول شهادة الشاهد وجواز تقليد المجتهد على استصحاب العدالة والاجتهاد ونحو ذلك.

(٧) أي: زوال النهار، وضمير «عليه» راجع على الاستصحاب.

(٨) هذا إشارة إلى جريان الاستصحاب في الفعل المقيد بالزمان كالإمساك المقيد بالنهار، كما أن قوله: «فلا بأس باستصحاب قيده» إشارة إلى جريانه في القيد كالنهار، وقد مر توضيح كليهما.

(٩) لعله إشارة إلى منع الوجه الأول أعني: قوله: «فلا بأس باستصحاب قيده»، كما أفاده أيضاً في حاشية الرسائل، وحاصله: عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان؛ إذ

وإن كان<sup>(١)</sup> من الجهة الأخرى: فلا مجال إلا لاستصحاب الحكم في خصوص<sup>(٢)</sup>

المستصحب إن كان هو النهار بمفاد كان التامة فلا يثبت به وقوع الإمساك في النهار إلا على القول بالأصل المثبت، ضرورة: أن وقوع الإمساك في النهار لازم عقلي لبقاء النهار. وإن كان هو النهار بمفاد كأن الناقصة بأن يقال: «الإمساك في زمان هو نهار كان واجباً، والآن كما كان» فلا مجال لاستصحابه، لعدم اليقين السابق، ضرورة أنه لا علم بأن الإمساك في هذا الزمان إمساك في زمان هو متصف بكونه نهاراً. ويمكن أن يكون إشارة إلى دفع توهم.

أما التوهم فهو: أن الإمساك قبل هذا الآن قد ارتفع قطعاً، والإمساك في هذا الآن لو شك في وجوبه كان شكاً في حدوث وجوبه لا شكاً في بقاء ما علم من وجوبه سابقاً حتى يكون من موارد الاستصحاب؛ بل يكون من مجاري أصالة البراءة.

وأما الدفع، فحاصله: أن العرف الذي يكون نظره معتبراً في الاستصحاب يحكم بأن الإمساك في النهار موضوع وحداني، والشك في شيء منه شك في جزء من أجزائه، لا في جزئي من جزئياته، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه. وهناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(١) معطوف على قوله: «فإن كان» يعني: وإن كان الشك في الحكم من جهة أخرى غير الشك في بقاء القيد؛ بأن يشك فيه مع القطع بانتفاء القيد، وقد عرفت: تعدد منشأ الشك في بقاء الحكم مع القطع بانقضاء الوقت من كون الزمان قيداً بنحو تعدد المطلوب أو وحدته، مع احتمال حدوث مصلحة ملزمة في الفعل أوجبت وجوبه بعد ذلك الزمان. والمصنف ذكر صورتين تقدم تفصيل الكلام فيهما فراجع.

(٢) هذا إشارة إلى الصورة الأولى. وضمائر «فيه، لثبوتها، لموضوعه» راجعة إلى «الحكم».

ثم إن عدّ هذه الصورة الأولى وهي كون الزمان ظرفاً من أقسام الفعل المقيد بالزمان مبني على المسامحة لمباينته الظرفية للقيدية؛ لوضوح: عدم كون الظرف قيداً إلا أن يقال: إن مراده بقوله: «وأما الفعل المقيد بالزمان...» الخ الفعل المقترن بالزمان في لسان الدليل، كما إذا قال: «أكرم العلماء يوم الجمعة» مثلاً، وقيدية الزمان أو ظرفيته تحرز من قرينة داخلية أو خارجية. ويؤيده تصريحه في «لا يقال:» بقوله: «يكون من قيود الموضوع وإن أخذ ظرفاً لثبوت الحكم»، حيث إنه أراد بالتقييد مجرد الاقتران بالزمان؛ لكن الإنصاف تقابل القيدية والظرفية وتغايرهما، وهو «قدس سره» أعلم بما قال.

ما لم يؤخذ الزمان فيه إلا ظرفاً لثبوته لا قيماً مقوماً لموضوعه، وإلا<sup>(١)</sup> فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه فيما بعد ذلك الزمان، فإنه<sup>(٢)</sup> غير ما علم ثبوته له، فيكون الشك في ثبوته له أيضاً<sup>(٣)</sup> شكاً في أصل ثبوته بعد القطع بعدمه. لا يقال<sup>(٤)</sup>: إن الزمان لا محالة يكون من قيود الموضوع وإن أخذ ظرفاً لثبوت الحكم في دليله، ضرورة<sup>(٥)</sup>: دخل .....

(١) أي: وإن لم يؤخذ الزمان ظرفاً بل أخذ قيماً مقوماً لموضوع الحكم. وهذا إشارة إلى الصورة الثانية المتقدمة آنفاً بقولنا: «ثانيتها».

(٢) هذا تعليل لقوله: «وإلا فلا مجال إلا لاستصحاب عدمه».

وحاصل التعليل: مغايرة الوجوب الذي يكون بعد زمان الفعل للوجوب الذي يكون في زمان الفعل، ومغايرة الوجوبين تمنع من جريان الاستصحاب؛ لكون الشك في حكم الفعل بعد ذلك الزمان شكاً في حدوث التكليف؛ لا شكاً في بقاءه حتى يجري فيه استصحاب التكليف. وضمائر «عدمه، ثبوته» في الموضعين راجعة إلى «الحكم»، وضمير «له» في الموضعين راجعان إلى «الفعل» المستفاد من الكلام، يعني: فإن الحكم الثابت بالاستصحاب فيما بعد ذلك الزمان غير الحكم الذي علم ثبوته للفعل قبل ذلك الزمان، وتغاير الفعلين يوجب تعدد الموضوع، وكون الحكم الثابت لما بعد ذلك الزمان مغايراً للحكم الثابت لما قبله، وكون الشك فيه شكاً في حدوث الحكم لا بقاءه.

(٣) يعني: كما أن الشك في التكليف قبل تشريعه في ذلك الزمان يكون شكاً في حدوث التكليف لا في بقاءه حتى يجري فيه الاستصحاب؛ بل لا محيص عن جريان استصحاب عدم التكليف فيه. وضمير «ثبوته، بعدمه» راجعان إلى الحكم.

(٤) هذا إشكال على التفصيل الذي أفاده من جريان استصحاب ثبوت التكليف فيما إذا كان الزمان ظرفاً، واستصحاب عدم التكليف فيما إذا كان الزمان قيماً.

تقريب الإشكال: أن الزمان وغيره من الزماني مما أخذ في حيز الخطاب بصير قيماً للموضوع ودخيلاً في ملاك الحكم على مبنى تبعية الأحكام لما في متعلقاتها من المصالح والمفاسد، وإذا صار الزمان قيماً من قيود الموضوع فانتفاؤه مانع عن جريان الاستصحاب؛ إذ لا أقل من كون انتفاؤه موجباً للشك في بقاء الموضوع، ومن المعلوم: أنه مع هذا الشك لا يجري الاستصحاب، فلا فرق في عدم جريانه في ثبوت التكليف بين ظرفية الزمان وقيديته.

(٥) تعليل لقوله: «لا محالة» وحاصله: أن قيديته للموضوع إنما هي لأجل دخله في ملاك الحكم، وضمائر «دليله، لثبوته، وعدمه» راجعة إلى الحكم.

مثل<sup>(١)</sup> الزمان فيما هو المناط لثبوته، فلا<sup>(٢)</sup> مجال إلا لاستصحاب عدمه. فإنه يقال: نعم<sup>(٣)</sup>؛ لو كانت العبرة في تعيين الموضوع بالدقة ونظر العقل وأما إذا كانت العبرة بنظر العرف<sup>(٤)</sup>: فلا شبهة في أن الفعل بهذا النظر موضوع واحد في الزمانين<sup>(٥)</sup> قطع<sup>(٦)</sup> بثبوت الحكم له في الزمان الأول، وشك في بقاء هذا الحكم له وارتفاعه في الزمان الثاني، فلا يكون مجال إلا لاستصحاب ثبوته<sup>(٧)</sup>.

(١) التعبير بالمثل للتبني على عدم خصوصيته في الزمان بل هو شأن كل قيد أخذ في موضوع الحكم وإن لم يكن زماناً كالتستر والاستقبال في الصلاة.

(٢) هذه نتيجة دخل الزمان في ملاك الحكم وكونه قيداً للموضوع؛ لأن انتفاء القيد يوجب تعدد الموضوع وانثلام وحدة القضية المتيقنة والمشكوك، فلا يجري استصحاب التكليف؛ بل يجري استصحاب عدمه، لأن المتيقن انتقاضه هو زمان التكليف، وما بعده مشكوك الانتقاض فيستصحب عدمه. وضمير «هو» راجع على الموصول المراد به المصلحة الداعية إلى الجعل.

(٣) هذا دفع الإشكال المزبور ومحصله: أن دخل كل قيد في الموضوع إنما هو بنظر العقل المبني على الدقة. وأما بنظر العرف المسامحي الذي هو المعيار في باب الاستصحاب فلا ريب في أن الفعل الذي أخذ الزمان ظرفاً لا قيداً له يكون بهذا النظر العرفي في كلا الزمانين واحداً ولا تثلم وحدته باختلاف الزمان، فإذا شك في ثبوت الحكم بعد مضي الزمان المأخوذ ظرفاً له لا يجري فيه إلا استصحاب التكليف المعلوم حدوثه في الزمان الأول؛ لكون الشك فيه شكاً في بقاء التكليف لا في حدوثه، فإذا علم بوجوب إكرام العلماء مثلاً يوم الجمعة مع العلم بظرفية الجمعة للحكم، وشك في بقاء الوجوب بعدها جرى استصحاب وجوب الإكرام بلا مانع؛ إذا المفروض: ظرفية يوم الجمعة للحكم لا قيديته له.

وبالجملة: فالعرف يحكم بوحدة القضية المتيقنة والمشكوك في صورة ظرفية الزمان، ووحدة الفعل في الزمانين.

(٤) يعني: كما هو كذلك في باب الاستصحاب، وأنه لا عبرة فيه بنظر العقل أصلاً.

(٥) أي: زمان الفعل وما بعده.

(٦) صفة لـ «موضوع واحد» هذا تقريب الاستصحاب وتطبيقه على المقام وبيان ركنيه من اليقين والشك.

(٧) هذا الضمير وضمير ارتفاعه راجعان إلى «الحكم». وضميراً «له» في الموضعين



لا يقال<sup>(١)</sup>: فاستصحاب كل واحد من الثبوت والعدم يجري لثبوت كلا النظرين<sup>(٢)</sup>، ويقع التعارض بين الاستصحابين كما قيل<sup>(٣)</sup>.

فإنه يقال<sup>(٤)</sup>: إنما يكون ذلك لو كان في الدليل ما بمفهومه يعم النظرين، .....

راجعان إلى «الفعل» أو إلى «موضوع واحد» باعتبار قربه إلى الضمير والمعنى واحد، وقوله: «فلا يكون» تفريع على اعتبار النظر العرفي في الاستصحاب.

(١) غرض هذا المستشكل: إسقاط استصحاب ثبوت التكليف عن الاعتبار في صورة ظرفية الزمان بمعارضته لاستصحاب عدمه، ببيان: أن كلا من ثبوت التكليف وعدمه مسبق باليقين والشك، فكلا ركني الاستصحاب في كل من وجود التكليف وعدمه موجود، فيجري فيهما الاستصحاب، ويسقط بالتعارض.

توضيحه: أن وجود الحكم فيما بعد الزمان المأخوذ في دليله مشكوك فيه بعد القطع بوجوده في ذلك الزمان، كما أن عدم الحكم قبل التشريع كان معلوماً وانتقض في قطعة من الزمان قطعاً، ولم يعلم انتقاضه فيما بعده، فبعد انقضاء ذلك الزمان يشك في وجود الحكم، لاحتقال بقاءه وعدم اختصاصه بذلك الزمان، فيستصحب وجوده كما أنه يشك في بقاء عدمه الأزلي حيث إن المعلوم انتقاضه هو العدم في خصوص تلك القطعة من الزمان، وانتقاضه في غيرها مشكوك فيه، فيستصحب عدمه، ويسقط الاستصحابان بالتعارض.

(٢) وهما نظر العرف ونظر العقل، كما اعترف بوجود هذا النظر العقلي بقوله: «نعم، لو كانت العبرة في تعيين الموضوع بالدقة...» الخ، فيجري الاستصحاب الوجودي للنظر العرفي والعدمي للنظر العقلي.

(٣) القائل هو الفاضل النراقي «قدس سره» في المناهج، حيث قال فيما حكى عنه: «إذا علم أن الشارع أمر بالجلوس يوم الجمعة، وعلم أنه واجب إلى الزوال، ولم يعلم بوجوبه 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 قبل الزوال، وصار بعده موضع شك، فهاهنا شك و يقينان، وليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى من إبقاء حكم الآخر»<sup>(١)</sup>. وحاصله: معارضة استصحاب وجود الحكم الثابت قبل زوال يوم الجمعة باستصحاب عدمه الأزلي.

(٤) هذا دفع الإشكال: توضيحه: أن اعتبار نظري العقل والعرف في باب

والآ<sup>(١)</sup> فلا يكاد يصح إذا سيق بأحدهما؛ لعدم<sup>(٢)</sup> إمكان الجمع بينهما، لكمال المنافاة بينهما<sup>(٣)</sup>، ولا يكون في أخبار الباب<sup>(٤)</sup> ما بمفهومه يعمهما<sup>(٥)</sup>، فلا يكون هناك إلا استصحاب واحد، وهو استصحاب الثبوت فيما إذا أخذ الزمان ظرفاً، واستصحاب العدم فيما أخذ قيداً؛ لما<sup>(٦)</sup> عرفت من: أن العبرة في هذا .....

الاستصحاب منوط بشمول أدلته لهما حتى يوجب شمولها لكلا النظريين وقوع التعارض بين النظريين؛ لكنه ليس فيها لفظ يشملهما ويجمعهما؛ بل يستحيل ذلك، لأنه بناء على القيدية لا يكون رفع اليد عن الحكم فيما بعد ذلك الزمان نقضاً للحكم السابق، وبناءً على الظرفية يكون رفع اليد عنه بعد ذلك الزمان نقضاً له، فبناءً على اعتبار النظريين يلزم التناقض؛ إذ رفع اليد نقض وليس بنقض. فلا بد أن تكون العبرة بأحد النظريين وهو نظر العرف كما تقدمت الإشارة إليه، ويأتي تفصيله في خاتمة هذا الفصل إن شاء الله تعالى.

وبيان آخر أفاده في حاشية الرسائل: أن لحاظ تقييد الجلوس بالزوال غير لحاظ إطلاقه، وهذان اللحاظان يمتنع اجتماعهما، فلا بد أن يكون الدليل بأحد اللحاظين، كما لا يمكن أن يكون مهملًا؛ إذ لازمه سقوطه عن الاعتبار، قال: «وكان المتوهم - أي: الفاضل النراقي - نظر في كل استصحاب إلى لحاظ وغفل عن امتناع الجمع بينهما» ويستفاد هذا من عبارة الشيخ أيضاً. والحاصل: أنه بناءً على ظرفية الزمان لا يجري إلا استصحاب الوجود، ولا يجري استصحاب العدم حتى يرد عليه إشكال المعارضة. والمشار إليه «ذلك» تعارض الاستصحابين وتعارضهما إنما يكون فيما إذا عم الدليل بمفهومه كلا النظريين.

(١) أي: وإن لم يكن في الدليل ما بمفهومه يعم النظريين فلا يصح جريان الاستصحاب إلا بلحاظ أحد النظريين، وهو النظر العرفي؛ إذ الخطابات ملقاة إليهم.  
(٢) تعليل لقوله: «لا يكاد يصح».

(٣) هذا الضمير وضميراً «بينهما، بأحدهما» راجعة إلى النظريين، ووجه كمال المنافاة بين النظريين هو ما عرفت من التناقض.

(٤) ولو فرض ظهور دليل في ذلك فلا بد من رفع اليد عنه؛ لما مر من امتناع الأخذ بكلا النظريين معاً، وضمير «بمفهومه» راجع إلى «ما» الموصول المراد به الخبر.

(٥) أي: يعم النظر العرفي والعقلي.

(٦) تعليل لقوله: «فلا يكون هناك استصحاب واحد».

الباب<sup>(١)</sup> بالنظر العرفي، ولا شبهة<sup>(٢)</sup> في أن الفعل فيما بعد ذلك الوقت مع ما قبله في الأول<sup>(٣)</sup>، ومتعدد في الثاني<sup>(٤)</sup> بحسبه، ضرورة<sup>(٥)</sup>: أن الفعل المقيد بزمان خاص غير الفعل في زمان آخر ولو<sup>(٦)</sup> بالنظر المسامحي العرفي.

وحاصل التعليل كما تقدم هو: أن العبرة في تعيين الموضوع في الاستصحاب هو العرف، ففيما إذا كان الزمان بنظره ظرفاً يجري استصحاب الثبوت، وفيما إذا كان قيداً يجري استصحاب العدم.

وبالجملة: فالجاري في المقام استصحاب واحد وهو إما وجودي على تقدير، وإما عدمي على آخر، لا استصحابان حتى يتعارضان، فقوله: «إلا استصحاب واحد» تعريض بمن يُجري استصحابين ويلقي بينهما التعارض، وقوله: «فلا يكون» نتيجة عدم دليل يعم بمفهومه النظرين.

(١) أي: الاستصحاب، ووجه العبرة بالنظر العرفي في ذلك هو كون الخطابات الشرعية ملقاة إلى العرف، فلا بد من الرجوع إليهم في فهم معانيها.

(٢) غرضه: بيان ما يفهمه العرف في الفعل المقرون بالزمان من اتحاده في صورة الظرفية، وتعدده في صورة القيدية، فالفعل مع الزمان موضوع وبدونه موضوع آخر، فلا يجري فيه الاستصحاب، بخلاف ظرفية الزمان، فإن الفعل معه وبدون موضوع واحد، فيجري فيه الاستصحاب.

(٣) وهو ما إذا أخذ الزمان ظرفاً، وضمير «قبله» راجع إلى «ذلك الوقت» و«متحد» خبر «أن الفعل».

(٤) وهو ما إذا أخذ الزمان قيداً، وضمير «بحسبه» راجع إلى العرف، يعني: ولا شبهة في أن الفعل بحسب نظر العرفي متحد في الأول، ومتعدد في الثاني.

(٥) تعليل للتعدد في صورة قيدية الزمان؛ وحاصله: أن القيد يضيق دائرة موضوع الحكم ويخرج الإطلاق عن تمام الموضوعية، فإذا قال الشارع: «الماء الكر لا ينفعل أو عاصم» اختص الحكم بعدم الانفعال بالماء البالغ كُراً دون غيره، فالموضوع وهو الماء الكر مغاير للماء غير الكر ولا يتحدان، ومن القيود الزمان إذ لا فرق في القيد المأخوذ في لسان الدليل موضوعاً للحكم بين الزمان وغيره.

(٦) يعني: حتى بالنظر المسامحي العرفي فضلاً عن النظر الدقي العقلي. غرضه: أن العرف مع سعة نظره ومسامحته في تشخيص المفاهيم يحكم بتعدد الفعل المقيد بالزمان كالجلوس إلى الزوال إذا فرض تقيده بزمان آخر، فإن العرف يرى تعدده وتغايره باعتبار تقيده بزمانين.

نعم<sup>(١)</sup>؛ لا يعد أن يكون بحسبه أيضاً<sup>(٢)</sup> متحداً فيما إذا كان الشك في بقاء حكمه من جهة الشك في أنه بنحو التعدد المطلوب، وأن<sup>(٣)</sup> حكمه بتلك المرتبة التي كان مع ذلك الوقت؛ وإن لم يكن باقياً بعده<sup>(٤)</sup> قطعاً، إلا إنه يحتمل بقاؤه بما دون تلك المرتبة<sup>(٥)</sup> من مراتبه، فيستصحب<sup>(٦)</sup>، فتأمل .....

(١) استدراك على قوله: «ومتعدد في الثاني» وإشارة إلى الصورة الرابعة التي أشرنا إليها في صدر البحث عن الفعل المقيد بالزمان. بقولنا: «ثانيتها: كون الزمان قيداً للحكم بنحو تعدد المطلوب... الخ.

وتوضيحه: أن التعدد المانع عن الاستصحاب في صورة قيدية الزمان إنما هو فيما إذا كان قيداً للحكم بنحو وحدة المطلوب، وأما إذا كان بنحو تعدد المطلوب؛ بأن يكون الجلوس مطلقاً مطلوباً، وتقيده بزمان خاص مطلوباً آخر؛ بحيث لا تتلحم وحدة الموضوع وهو الجلوس بانقضاء ذلك الوقت، فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه بعد كون الفعل واحداً عرفاً؛ لكون الشك شكاً في بقاء مطلوبيته وإن كانت مطلوبيته بقاءً؛ لاستنادها إلى مصلحة في ذات المطلق غير المصلحة القائمة بالمقيد بالزمان الخاص.

وبالجملة: فتكون إحدى صورتَي التقييد - وهي التقييد بنحو تعدد المطلوب - كصورة الظرفية في وحدة الموضوع.

(٢) أي: كاتحاد الفعل في الزمانين بنظر العقل، وضمير «بحسبه» راجع إلى «النظر المسامحي»، والضمير المستتر في «يكون» راجع إلى الفعل.

(٣) معطوف على «أنه» ومفسر له، وبيان لاحتمال كونه بنحو تعدد المطلوب. وضمائر «حكمه» في الموضعين و«أنه» راجعة إلى الفعل، يعني: إن حكم الفعل الذي كان مع ذلك الوقت بتلك المرتبة القصوى من المطلوبة وإن لم يكن باقياً بعد ذلك الوقت على تلك المرتبة من المطلوبة لدخل الوقت فيها؛ إلا إنه يحتمل بقاؤه بما دون تلك المرتبة؛ إذ مع القطع بعدم بقائه بانقضاء الوقت يكون من باب وحدة المطلوب دون تعدده.

(٤) أي: بعد الوقت، وضمير «بقاؤه» راجع إلى «حكمه».

(٥) أي: المرتبة العليا من المراتب التي كان الحكم واجداً لها في ذلك الزمان.

(٦) بدعوى: أن الحادث على فرض حدوثه يكون وجوداً بقائياً بنظر العرف للموجود السابق نظير السواد الضعيف بالنسبة إلى الشديد منه، ولا يعد بنظرهم موجوداً مباحيناً للموجود السابق، هذا في الأعراض الخارجية، ويمكن أن يكون منه وجوب صلاة

جيداً<sup>(١)</sup>.

إزاحة وهم<sup>(٢)</sup>: لا يخفى أن الطهارة الحديثة والخشية وما يقابلها يكون مما إذا

الجمعة في عصر الغيبة بناءً على وجوبها التخييري، بدعوى: أن هذا الوجوب عرفاً وجود استمراري لوجوبها في عصر الحضور وإن كان ذلك الوجوب تعيينياً وهذا تخييراً، فتدبر.

(١) لعله إشارة إلى منع جريان الاستصحاب فيما إذا أخذ الزمان قيماً، ضرورة: أن القيد دخيل في الموضوع أو المحمول، وانتفاؤه على كلا التقديرين قادح في وحدة القضية المتيقنة والمشكوك، ومع هذا القدح كيف يجري الاستصحاب؟ وتشابه الحكمين لفعل في زمانين لا يوجب وحدة الموضوع المصححة لجريان الاستصحاب، فإن حكم الصلاة والصوم وهو الوجوب متحد سنخاً مع تغاير متعلقيهما وتباينهما؛ بل الشك في القدح أيضاً يمنع عن جريان الاستصحاب؛ لكون الشك في وحدة الموضوع موجباً للشك في صدق النقض المانع عن صحة التمسك بدليل الاستصحاب، كما لا يخفى.

(٢) هذا الوهم من الفاضل النراقي «قدس سره»، فإنه بعد بيان تعارض استصحابي الوجود والعدم في مثال وجوب الجلوس يوم الجمعة إلى الزوال على ما تقدم في عبارته؛ ذكر أمثلة أخرى للتعارض المزبور:

منها: ما إذا عرض للمكلف مرض يوجب الشك في وجوب الصوم عليه، فإنه استصحاب وجوب الصوم قبل عروض المرض واستصحاب عدمه الأصلي قبل تشريع وجوب الصوم يجريان ويتعارضان.

ومنها: ما إذا خرج المذي من المتطهر، فإنه يجري فيه استصحاب الطهارة قبل خروجه، واستصحاب عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، ويتعارضان.

ومنها: ما إذا غسل ثوبه المتنجس مرة وشك في حصول الطهارة له بذلك، فإنه يجري فيه استصحاب النجاسة قبل الغسل، واستصحاب عدم كون ملاقة البول مثلاً سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة، فيتعارضان ويتساقتان.

ففي هذه الأمثلة ونظائرها تسقط الاستصحابات بالتعارض؛ إلا أن يكون هناك استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم؛ كاستصحاب عدم جعل مشكوك الرافية رافعاً، حيث إن منشأ الشك في بقاء الوضوء بعد خروج المذي هو الشك في الرافية المذي للطهارة، فإذا جرى الاستصحاب في عدم رافعيته منع ذلك عن جريان استصحاب عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي.

ثم قال الفاضل النراقي: «هذا في الأمور الشرعية، وأما الأمور الخارجية كالיום والليل والحياة والرطوبة والجفاف ونحوها مما لا دخل لجعل الشارع في وجودها فاستصحاب الوجود فيها حجة بلا معارض؛ لعدم تحقق استصحاب حال عقل معارض باستصحاب وجودها»<sup>(١)</sup>. هذا حاصل الوهم.

فالمتحصل: أنه ذكر الفاضل النراقي: أنه لو تطهر الإنسان ثم خرج منه مذي يشك في كونه ناقضاً أم لا يتعارض، هنا استصحابان: استصحاب الطهارة، واستصحاب عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، وهكذا إذا غسل الثوب النجس بالماء مرة - إذا شك في لزوم الغسل مرة أو مرتين - فإنه يتعارض استصحاب النجاسة واستصحاب عدم جعل الشارع الملاقاة سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة.

ثم جعل الفاضل «رحمه الله» استصحاب عدم الرافعية للمذي والغسل مرة حاكماً على دينك الاستصحابين المتعارضين ثم ذكر أن التعارض والحكومة إنما هو بالنسبة إلى الأمور الشرعية، أما الأمور الخارجية كالليل والنهار، فلا مجال إلا لاستصحاب الوجود فيها فلا يعقل التعارض.

وقد أجاب المصنف «قدس سره» بما ملخصه: أن الطهارة والنجاسة الحديثة والحديثة مما ثبت في الشريعة أنها تدوم إذا حدثت، فلا مجال إلا لاستصحاب الطهارة بعد خروج المذي واستصحاب النجاسة بعد الغسل بالماء مرة؛ إذ «لا يخفى أن الطهارة الحديثة والحديثة وما يقابلها» أي: يقابل الطهارة - وهي النجاسة الحديثة والحديثة - «يكون مما إذا وجدت بأسبابها» المقررة في الشريعة، «لا يكاد يشك في بقائها إلا من قبل الشك في الرفع لها»، فالمذي إذا خرج يشك في كونه رافعاً للوضوء أم لا، لا أنه يشك في أن الوضوء له مقتضى للبقاء بعده أم لا، وكذلك بالنسبة إلى الغسل مرة بعد النجاسة فإنه يشك في كون الغسل مرة رافعاً أم لا، لا أنه يشك في كون النجاسة لها مقتضى للبقاء بعد الغسل مرة أم لا؛ «لا من قبل الشك في مقدار تأثير أسبابها» أي: أسباب الطهارة والنجاسة، وأنه هل سبب الطهارة والنجاسة ذو مقتضى طويل أم مقتضى قصير.

ثم قوله: «إن الطهارة الحديثة» إشارة إلى المثال الثاني الذي ذكره الفاضل النراقي «قدس سره» من الوضوء المتعقب بالمذي.

قوله: «الحديثة» إشارة إلى المثال الثالث المذكور في كلام النراقي، وهو الشك في

(١) نقله في فرائد الأصول ٣: ٢١٠.

وجدت بأسبابها، لا يكاد يشك في بقائها إلا من قبل الشك في الرفع لها، لا من قبل الشك في مقدار تأثير أسبابها، ضرورة<sup>(١)</sup> أنها إذا وجدت بها كانت تبقى ما لم يحدث رافع لها، كانت من الأمور الخارجية<sup>(٢)</sup> أو الأمور الاعتبارية التي كانت لها

طهارة الثوب المتنجس المغسول مرة، ولم يتعرض المصنف «قدس سره». للمثال الأول وهو وجوب الصوم بعد عروض المرض.

(١) تعليل لكون الشك في بقائها لأجل الشك في وجود رافعها لا لأجل الشك في مقدار تأثير أسبابها.

وحاصل التعليل: الحكم ببقاء المسبب عند وجود سببه وعدم ارتفاعه إلا بحدوث رافع. وضميراً «أسبابها، أنها» راجعان إلى الطهارة، وضمير «بها» راجع إلى «أسبابها»، وضمير «لها» إلى الطهارة.

(٢) يعني: لا فرق فيما ذكرناه من بقاء الطهارة إذا وجدت بأسبابها وعدم ارتفاعها إلا بحدوث رافع بين كون الطهارة من الأمور الواقعية التي كشف عنها الشارع، كما احتمله بعض، وبين كونها من الأمور الاعتبارية التي اعتبرها الشارع، وعلى الاحتمال الأول: تكون موضوعاً لأحكام شرعية، وعلى الثاني: الذي هو مذهب الجلّ تكون بنفسها حكماً شرعياً إن كان معتبرها الشارع، وإن كان معتبرها العرف كما هو ظاهر قوله: «أو الأمور الاعتبارية التي كانت لها آثار شرعية» تكون موضوعاً لأحكام شرعية كاحتمال الأول.

وكيف كان؛ ففرض المصنف «قدس سره» هو الإشارة إلى بطلان تفصيل الفاضل النراقي بين الأمور الشرعية والخارجية بتعارض استصحابي الوجود والعدم في الأول، وجريان استصحاب الوجود فقط في الثاني من دون جريان استصحاب العدم فيه حتى يتعارضاً.

وأما وجه البطلان: فلأن الشك في الأمثلة المذكورة كلها شك في الرفع وليس الشك فيها شكاً في المقتضي أي: في مقدار تأثير الشك. وعليه: فلا مجال لأصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، ولا لأصالة عدم جعل الملاقاة سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة، ولا يكون هاهنا أصل إلا أصالة الطهارة أو النجاسة يعني بها: استصحاب الطهارة من قبل المذي أو استصحاب النجاسة من قبل الغسل مرة.

وذلك لم نعلم من أن الشارع جعل الوضوء سبباً تاماً للطهارة وملاقاة البول سبباً تاماً للنجاسة لا قصور في سببتهما أصلاً وإنما يقع الشك في رافعية المذي للطهارة أو الغسل

آثار شرعية<sup>(١)</sup>، فلا أصل<sup>(٢)</sup> لأصالة عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، وأصالة عدم جعل الملاقاة سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة، كما حكى عن بعض الأفاضل<sup>(٣)</sup>، ولا يكون هاهنا<sup>(٤)</sup> أصل إلا أصالة الطهارة أو النجاسة.

مرة للنجاسة. فليس الشك في مقدار سببية السبب وتأثير المؤثر حتى يستصحب عدم جعل جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، وعدم كون ملاقاة البول سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة، ويعارض استصحاب الطهارة من قبل المذي واستصحاب النجاسة من قبل الغسل مرة.

فالنتيجة: أنه ليس هاهنا إلا استصحاب واحد فلا موضوع لتوهم تعارض الاستصحابين أصلاً، وقد أضربنا عن التطويل رعاية للاختصار.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) هذا التقييد لتصحيح جريان الاستصحاب في الطهارة؛ إذ لو لم تكن موضوعاً لآثار شرعية لم يجر فيها الاستصحاب.

(٢) هذه نتيجة تأثير الأسباب في مسبباتها بنحو الإطلاق بحيث لا يشك في بقائها إلا من ناحية الشك في وجود الرفع لها، لا من جهة الشك في مقتضيتها حتى يبقى مجال لمثل أصالة عدم الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي.

والحاصل: أن غرض المصنف «قدس سره» منع جريان مثل هذا الأصل في الموارد المذكورة في كلام الفاضل؛ لكون الشك الموضوع في تلك الأصول شكاً في المقتضي، والمفروض: أن الدليل الاجتهادي بمقتضى إطلاقه الأزمانى ينفي هذا الشك، ويثبت استعداد الطهارة ونظائرها للبقاء في سلسلة الزمان، وأنها لا ترتفع إلا بحدوث رافع لها، فعدم جريان الاستصحاب العدمي في تلك الأمثلة وأشباهاها إنما هو لعدم الموضوع أعني: الشك؛ لا لكونه شكاً في المقتضي حتى يقال بعدم قدح ذلك في جريان الاستصحاب فيه كما هو مذهب جماعة ومنهم المصنف «قدس سره».

(٣) وهو الفاضل النراقي وقد تقدم نقل كلامه.

(٤) أي: في الطهارة الحديثة والخبثية، فإنه بعد خروج المذي تستصحب الطهارة الحديثة، وبعد غسل الثوب المتنجس مرة تستصحب نجاسته، وكلاهما استصحاب وجودي ولا يجري فيهما استصحاب عدمي حتى يعارض الوجودي. وهنا كلام طويل حول كلام الفاضل النراقي تركناه رعاية للاختصار.



### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - بيان ما هو محل الكلام في المقام هي الأمور غير القارة التي لا تجتمع أجزاءها في الوجود في زمان واحد. وفي جريان الاستصحاب فيها إشكال؛ لأن الجزء الأول المتيقن قد زال يقيناً، والجزء الثاني مشكوك الحدوث، فلا شك في بقاء ما هو المتيقن سابقاً حتى يجري فيه الاستصحاب.

ثم الأمور غير القارة على ثلاثة أقسام:

الأول: هو الزمان كالليل والنهار ونحوهما.

الثاني: الزماني الذي لا استقرار لوجوده بل يتجدد شيئاً فشيئاً على التدرج؛ كالتكلم والكتابة والمشي ونبع الماء وسيلان الدم ونحو ذلك.

الثالث: المستقر الذي يؤخذ الزمان قيداً له كالصوم المقيد بشهر رمضان المبارك، والجلوس المقيد بيوم الخميس. وهذا التقسيم الثلاثي هو مختار الشيخ الأنصاري «قدس سره». وأما المصنف: فجعل الأمور غير القارة على قسمين وهما: الزمان والزماني.

٢ - قد أجاب صاحب الكفاية عن إشكال جريان الاستصحاب في الأمور غير

القارة بوجهين:

الوجه الأول: أن الأمور غير القارة هي عين التجدد والانقضاء والخروج من القوة إلى الفعل، فالزمان عبارة عن سلسلة الآنات المتعاقبة على نهج الاتصال، وكذا الحال في الزماني، فإن وجود كل جزء من الكلام يتوقف على انعدام جزئه السابق، ووجود كل شيء بحسبه، فالتجددات المتصلة بالاتصال التعاقبي موجود واحد وبقاء آخر الجزء بقاء للأمر التدريجي.

وعليه: فيجري فيه الاستصحاب كما يجري الاستصحاب في الأمور القارة؛ إذ مدار حجية الاستصحاب على صدق نقض اليقين بالشك عرفاً، ولما كان الأمر التدريجي واحداً بنظرهم؛ بحيث يعدّ أوله حدثاً وما بعده بقاءً كالأمر القار؛ فلا محالة يجري الاستصحاب، فالوجود التدريجي لا يمنع عن جريان الاستصحاب. هذا تمام الكلام في الوجه الأول.

٣ - وأما الوجه الثاني: أن التدرج في الوجود مانع عن جريان الاستصحاب في

الحركة القطعية، وهي كون شيء في كل آن في حد أو مكان لا في الحركة التوسطية وهي كون الشيء بين المبدأ والمنتهى، فإن الحركة بهذا المعنى أمر مستمر.

وعليه: فلا مجال للإشكال في استصحاب الليل والنهار فإن النهار عبارة عن كون الشمس تحت الأرض بين المغرب والمشرق، والنهار عبارة عن كونها على وجه الأرض بين المشرق والمغرب، فهما من مصاديق الحركة التوسطية التي يجري فيها الاستصحاب بلا إشكال أصلاً، فيستصحب عدم وصول الأمر التدريجي إلى المنتهى وأنه بعد في البين. ٤ - جريان استصحاب الكلّي بأقسامه الثلاثة في الأمور التدريجية، فإذا اشتغل بقراءة سورة تبارك مثلاً، وشك في الفراغ عنها صح استصحاب قراءتها بنحو استصحاب الشخص والكلّي إن كان للكلّي أثر شرعاً. هذا من القسم الأول.

وإذا اشتغل بقراءة سورة لم يعلم أنها سورة الروم أو القدر مثلاً، فإن كانت الأولى لم يفرغ عنها، وإن كانت الثانية فقد حصل الفراغ منها، فيدور الأمر بين الطويل والقصير، فيجوز استصحاب كلي القراءة دون الفرد. هذا من استصحاب القسم الثاني من الكلّي. وإذا اشتغل بقراءة سورة القدر مثلاً، وتمت ولكن شك في شروعه في سورة أخرى مقارنة لختمها، فلا يجوز استصحاب القراءة وهو من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلّي.

٥ - أما الفعل المقيّد بالزمان: فإن الشك في بقاء الفعل المقيّد بالزمان يتصور على وجهين: وكل وجه يتصور على وجهين.

فالجوه والأقسام فيه هي أربعة:

الوجه الأول: أن يكون الشك فيه ناشئاً من الشك في بقاء قيده؛ كالشك في وجوب الإمساك لأجل الشك في بقاء قيده وهو النهار.

ثم الشبهة فيه قد تكون موضوعية كالشك في انتهاء النهار مع العلم بأنه ينتهي بغياب قرص الشمس.

وقد تكون حكمية، كما إذا لم يعلم بأن النهار ينتهي باستتار القرص أو بذهاب الحمرة. فهذا الوجه وجهان.

الوجه الثاني: أن يكون الشك في الوجوب مع القطع بانقضاء الزمان، فللشك في بقاء الحكم في هذا الوجه - وهو القطع بانتفاء الوقت أيضاً - وجهان:

أحدهما: كون الزمان قيماً بنحو وحدة المطلوب، فبانتفاء الزمان ينتفي الحكم.

ثانيهما: كون الزمان قيماً للحكم بنحو تعدد الحكم بأن تكون ذات الجلوس مطلوبة، وكونه في النهار مطلوباً آخر، فمجموع الوجوه والأقسام هي أربعة.

٦ - أما أحكام هذه الوجوه: فهي مختلفة بمعنى يجري الاستصحاب في بعضها دون البعض.

وأما الوجه الأول المنقسم إلى الوجهين: فيجري الاستصحاب فيهما، وأما الوجه الثاني: فيجري فيه الاستصحاب إذا كان الزمان ظرفاً، ولا يجري إذا كان قيماً مقوماً للموضوع لتعدد الموضوع.

٧ - تعارض استصحابي الوجود والعدم، وسقوطه بالتعارض كما يقول به الفاضل النراقي.

وحاصل الجواب: أنه بناءً على ظرفية الزمان لا يجري إلا استصحاب الوجود، ولا يجري استصحاب العدم حتى يقع التعارض بين الاستصحابين.

وأما بناءً على قيودية الزمان: فلا يجري إلا استصحاب العدم فلا تعارض في البين. إزاحة وهم:

تقريب الوهم: هو تعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض المرض باستصحاب عدم وجوب الصوم قبل التشريع.

وكذا تعارض استصحاب الطهارة قبل خروج المذي باستصحاب عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد خروج المذي.

وكذا تعارض استصحاب النجاسة قبل غسل الثوب النجس مرةً باستصحاب عدم كون ملاقات البول مثلاً سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة، فتسقط هذه الاستصحابات بالتعارض.

وقد دفع المصنف هذا الوهم بما ملخصه: من أن الطهارة والنجاسة تدوم في الشرعية بعد حدوثهما، فليس هنا إلا استصحاب الطهارة بعد خروج المذي واستصحاب النجاسة بعد الغسل مرة.

وكذلك استصحاب وجوب الصوم بعد عروض المرض.

ففي كل مورد استصحاب واحد فلا مجال للتعارض والتساقط.

٩ - رأي المصنف «قدس سره»:

جريان الاستصحاب في الأمور غير القارة. كما يجري في الأمور القارة بلا إشكال.

الخامس<sup>(١)</sup>: إنه كما لا إشكال فيما إذا كان المتيقن حكماً فعلياً مطلقاً، لا ينبغي

### التنبيه الخامس في الاستصحاب التعليقي

(١) وقبل الخوض في البحث ينبغي تحرير ما هو محل الكلام في هذا التنبيه الخامس. وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الحكم تارة: يكون فعلياً من جميع الجهات، وأخرى: يكون فعلياً من بعض الجهات دون بعض، ويعبر عن القسم الأول بالحكم التنجيزي.

وعن القسم الثاني يُعبر بالحكم التعليقي تارة؛ وبالحكم التقديري أخرى. إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام في هذا التنبيه الخامس إنما هو في جريان الاستصحاب في الأحكام التعليقية وعدم جريانه بعد القول بجريان الاستصحاب في الأحكام التنجيزية.

وأما على القول بعدم جريان الاستصحاب في الأحكام: فلا يبقى مجال للبحث عن جريانه في الأحكام التعليقية؛ وذلك لعدم جريانه حينئذٍ فيها قطعاً كما لا يخفى. وكيف كان؛ فقبل التكلم في جريان الاستصحاب التعليقي وعدمه لابد من بيان مقدمة، وهي: أن العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام على أقسام: فتارة: يكون أخذ العنوان لمجرد الإشارة إلى حقيقة المعنون بلا دخل للعنوان في ثبوت الحكم أي: بحيث يفهم العرف من نفس الدليل الدال على الحكم أن الحكم ثابت لهذا الموضوع، مع تبدل العنوان المأخوذ بعنوان آخر؛ كعنوان الخنطة والشعير مثلاً، فإنه إذا دل دليل على أن الخنطة حلال، ويستفاد منه عرفاً أن الحلبة ثابتة لحقيقة الخنطة - ولو مع تبدل هذا العنوان - كما إذا صار دقيقاً ثم عجينا ثم خبزاً، فيستفاد من حلبتها الحلبة في جميع هذه التبدلات، ففي مثل ذلك لا شك في بقاء الحكم في حال من الحالات، حتى نحتاج إلى الاستصحاب.

وأخرى: يكون الأمر بعكس ذلك - أي: يفهم العرف من نفس الدليل أن الحكم دائر مدار العنوان فيرتفع بارتفاعه - كما في موارد الاستحالة؛ كاستحالة الكلب ملحاً ونحوها من موارد الاستحالات.

وقد يستفاد ذلك في غير موارد الاستحالة، كما في حرمة الخمر فإنها تابعة لصدق عنوانه، فإذا تبدل عنوانه لم يحتمل بقاء حكمه، ففي أمثال ذلك نقطع بارتفاع الحكم بمجرد تبدل العنوان فلا تصل النوبة إلى الاستصحاب.

وثالثة: لا يستفاد أحد الأمرين من نفس الدليل، فشك في بقاء الحكم بعد تبدل

العنوان؛ لاحتتمال مدخلية العنوان في ترتب الحكم، وهذا كالتغير المأخوذ في نجاسة الماء، فإنه لا يعلم أن النجاسة دائرة مدار التغير حدوثاً وبقاءً، أو أنها باقية بعد زوال التغير أيضاً لكونه علة لحدوثها فقط. وهذا القسم هو محل الكلام في جريان الاستصحاب.

وظهر بما ذكرنا من تحقيق موارد الاستصحاب التعليقي: أن تمثيلهم له بماء الزبيب غير صحيح، فإن الاستصحاب إنما هو فيما إذا تبدلت حالة من حالات الموضوع فشك في بقاء حكمه، والمقام ليس كذلك؛ إذ ليس المأخوذ في دليل الحرمة هو عنوان العنب ليجري استصحاب الحرمة بعد كونه زيبياً؛ بل المأخوذ فيه هو عصير العنب، وهو الماء المخلوق في كامن ذاته بقدرته الله تعالى، فإن العصير ما يعصر من الشيء من الماء، وبعد الجفاف وصورته زيبياً لا يبقى ماؤه الذي كان موضوعاً للحرمة بعد الغليان.

وأما عصير الزبيب: فليس هو إلا ماء آخر خارج عن حقيقته وصار حلواً بمجاورته، فموضوع الحرمة غير باق ليكون الشك شكاً في بقاء حكمه، فيجري فيه الاستصحاب. وبعد الغض عن المناقشة في المثال نقول: إن البحث في الاستصحاب التعليقي ذو أثر كبير في باب الفقه للتمسك به في موارد كثيرة من الأحكام التكليفية والوضعية، منها: استصحاب حرمة العصير العنبي بعد غليانه إذا شك فيها بعد زوال عنوانه وتبدله إلى زبيب، فيقال: إنه لا إشكال في ماء العنب إذا غلى قبل أن يذهب ثلثاه يحرم وإنما الإشكال فيما إذا صار العنب زيبياً. هل كان استصحاب الحرمة التعليقية جارياً فيحرم عند تحقق الغليان أم لا؟ بل تستصحب الإباحة السابقة التي كانت لماء الزبيب قبل الغليان.

وكيف كان؛ فإثبات اعتبار الاستصحاب في الأحكام التعليقية منوط بالبحث في مقامين:

أحدهما: في وجود المقتضي له وهو عموم أو إطلاق أدلة الاستصحاب. والآخر: عدم المانع أعني: معارضة الاستصحاب التعليقي في كل مورد بالاستصحاب التنجيزي على خلاف الحكم المشروط، ومن التزم بجريان الاستصحاب التعليقي لوجود المقتضي هو صاحب الكفاية «قدس سره»، وذكر في تقريره: أن قوام الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء متحقق في الأحكام التعليقية، لأن غاية ما يقال في نفيه: أن الحكم التعليقي لا وجود له قبل وجود ما علق عليه، فلا يقين بحدوثه، وهذا قول فاسد؛ لأنه لا وجود له فعلاً قبل الشرط؛ لا أنه لا وجود له أصلاً ولو بنحو التعليق، فإن وجوده

التعليقي نحو وجود يكون متعلقاً لليقين والشك، ولذا كان متعلقاً للخطابات الشرعية من إيجاب وتحريم.

فالوجه في حجية الاستصحاب التعليقي هو اجتماع أركانه فيه من اليقين السابق والشك اللاحق، ووجود الأثر الشرعي فيشملة عموم أو إطلاق أدلة الاستصحاب. توضيحه: أن حرمة ماء العنب - وإن كانت مشروطة الغليان - لكنها من المجموعات الشرعية كمجعولية أحكامه المطلقة كالملكية وجواز البيع والحلية، وتلك الحرمة المشروطة معلومة، ومع عروض حالته على العنب - كصيورته زيباً - تصير مشكوكة لاحتمال الحرمة بخصوص ماء العنب على تقدير الغليان، فيجتمع اليقين بالحرمة المشروطة التي هي حكم شرعي والشك في بقائها الناشئ من عروض وصف الزيبية عليه، فيشملة دليل الاستصحاب الموجب لحرمة ماء الزيب أيضاً إذا غلى.

وقد ظهر مما ذكرنا: ما هو الضابط في الاستصحاب التعليقي وهو كون المستصحب حكماً ثابتاً لموضوع منوطاً بوجود شرط مفقود كالغليان الذي هو شرط حرمة العصير العنبي، أو منوطاً بفقد مانع موجود كما إذا أوصى شخص بمال لزيد على تقدير ترك شرب التتن، فإن كان زيد فقيهاً وصار تاجراً مثلاً قبل موت الموصي فإن الشك في ملكية زيد لتبدل حاله - وهو الاشتغال بالعلم - بالتجارة يكون من هذا القبيل فيقال: زيد مالك للمال الموصى به بعد موت الموصي الذي هو أحد جزئي موضوع الملكية على تقدير ترك الدخان والآن كما كان هذا إذا لم يعلم ولو من الخارج أن للفقاهة دخلاً موضوعياً، وإلا دار الحكم مدارها وخرج عن مورد البحث.

وهناك قول بعدم جريان استصحاب الحرمة التعليقية لوجوه؛ بعضها راجع إلى عدم المقتضي للجريان، وبعضها راجع إلى وجود المانع من الجريان.

الأول: أنه لا مقتضى للجريان من جهة عدم المتيقن السابق، حيث لا يكون ماء الزيب حراماً قبل الغليان، فيكون المرجع بعد الغليان هو استصحاب الإباحة والحلية. الثاني: أنه لا تكون القضية المشكوكة متحدة مع القضية المتيقنة، حيث إن الزيب مباين مع العنب عرفاً.

الثالث: أنه على فرض تسليم المتيقن السابق واتحاد القضية المشكوكة مع المتيقنة يكون المانع من استصحاب الحرمة وهو أنه معارض باستصحاب الإباحة والحلية الثابتة قبل الغليان، فبعد التعارض والتساقط يكون المرجع هو قاعدة الحل والطهارة.

الرابع: أن استصحاب التعليقي يكون من الشك في المقتضي والاستصحاب غير معتبر فيه.

الجواب عن هذه الوجوه:

وأما الوجه الأول: فهو مردود من جهة أن الملاك في جريان الاستصحاب كون الحكم المستصحب بيد الشارع، من دون فرق بين الشك في الراجع أو في المقتضي، فيقال في المقام: إنه كما أن الحكم المنجز حكم وجعله يكون بيد الشارع، كذلك الحكم التعليقي المشروط أيضاً يكون إنشأؤه بيده، حيث إن تحقق كل شيء يكون بحسبه، فتستصحب الحرمة التعليقية، حيث لا يعتبر في الاستصحاب إلا الشك في بقاء شيء كان على يقين من ثبوته واختلاف نحو ثبوته لا يكاد يوجب تفاوتاً في ذلك.

وخلاصة ما في الكفاية: هو أنه إن كان العموم أو الإطلاق للدليل الحكم فهو، وإلا يكون الاستصحاب متمماً لدلالة الدليل على الحكم مطلقاً كان الحكم أو معلقاً، فبركته يعم الحكم للحالة الطارئة اللاحقة كالحالة السابقة. هذا بناءً على أن يكون عنوان العنية والزيبية من حالات الموضوع لا من مقوماته.

وأما الجواب عن الوجه الثاني: فمن جهة أننا نمنع عدم الاتحاد، حيث إن عنوان العنية والزيبية يكون من حالات الموضوع لا من مقوماته، فالمقام يكون من قبيل مراتب وجود زبديّة زيد، حيث إن عناوينه من صغره وكبره وشبايبته وشيخوخته لا تكون من مقوماته حتى تكون موجبة لتعدد؛ بل تكون من حالاته، فهو باق على وحدته، فكذلك المقام يكون عنوان العنية والزيبية من حالات ذلك الحب لا من مقوماته، فكما يصح استصحاب أحكامه المطلقة يصح استصحاب أحكامه المعلقة، فكما يحكم ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غليانه.

وثانياً: على فرض تسليم عدم الاتحاد - في خصوص مثال العنب والزبيب - لا يكون ذلك موجباً لعدم الاتحاد ومانعاً عن جريان الاستصحاب التعليقي في جميع الموارد.

وأما الجواب عن الوجه الثالث: فقد يجاب عنه أولاً: بأن استصحاب الحرمة التعليقية حاكم على استصحاب الإباحة والحلية؛ لأن الشك في الإباحة يكون ناشئاً عن الشك في الحرمة التعليقية، فبعد استصحاب الحرمة التعليقية لا شك في الحلية.

ويجاب ثانياً بمنع المعارضة بما حاصله: أن الاستفادة من دليل العصير العنبي هو أن الحلية تكون معنيّ بالغليان، والحرمة تكون بعد الغليان، فاستصحاب الحلية يثبت الحلية

الإشكال فيما إذا كان مشروطاً معلقاً<sup>(١)</sup>، فلو شك في مورد لأجل طروء بعض الحالات<sup>(٢)</sup> عليه في<sup>(٣)</sup> بقاء أحكامه؛ ففيما<sup>(٤)</sup> صح استصحاب أحكامه المطلقة<sup>(٥)</sup>

إلى زمان الغليان، واستصحاب الحرمة التعليقية يثبت الحرمة بعد الغليان، فالموضوع متعدد فلا معارضة بعد تعدد الموضوع.

وأما الجواب عن الوجه الرابع: فلأن الاستصحاب معتبر في الشك في المقتضي هذا أولاً، وثانياً نمنع كونه في المقتضي حيث إن جعل الشارع ذهاب الثلثين مطهراً كاشف عن أنه يكون في الراجع لا المقتضي.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

(١) يعني كما لا إشكال في حجية الاستصحاب فيما إذا كان الحكم المتيقن فعلياً من جميع الجهات، وهو المراد بقوله: «مطلقاً» كملكية العنب وجواز بيعه وأكله، وغيرها من التصرفات الاعتبارية والخارجية المجعولة له، مع وجود شرائطها، كذلك لا ينبغي الإشكال في حجية الاستصحاب فيما إذا كان الحكم المتيقن مشروطاً معلقاً.

قوله: «معلقاً» بيان لقوله: «مشروطاً»؛ ولكن الاقتصار على قوله: «مشروطاً» أولى لإطلاق المعلق على المطلق، حيث إنه انقسم إلى المعلق والمنجز كما ذهب إليه صاحب الفصول.

(٢) كعروض حالة الزبيبية على العنب في المثال المتقدم، فإن هذه الحالة منشأ الشك في بقاء الحرمة المعلقة على الغليان.

(٣) متعلق بـ«شك»، وضمير «عليه»، وكذا ضمائر «أحكامه» في المواضع الثلاثة راجعة إلى «مورد».

(٤) جواب «فلو»، والمراد بأحكامه المطلقة هي الفعلية غير المشروطة بشيء، سواء كانت تكليفية كجواز شربه وأكله وغيرها من التصرفات الخارجية، أم وضعية كملكته وصحة بيعه وهبته وصلحه وغيرها من التصرفات الاعتبارية، فكما يصح استصحاب أحكامه المطلقة - إذا فرض الشك في بقائها - كذلك يصح استصحاب أحكامه المشروطة التي لم يتحقق شرطها إذا شك في بقائها لطرء وصف على الموضوع.

(٥) هذا ظاهر في اعتبار وجود جميع ما يعتبر في الموضوع بالنسبة إلى أحكامه المطلقة كالعنب في المثال، فإن أحكامه الفعلية التكليفية والوضعية المتقدمة مترتبة عليه بلا قيد، ولذا يصح استصحاب أحكامه المطلقة إذا شك في بقائها، والاستصحاب التعليقي يجري في هذا الموضوع الذي لم يحصل فيه القيد المعتبر في الحرمة وهو الغليان مع



صح استصحاب أحكامه المعلقة؛ لعدم<sup>(١)</sup> الاختلال بذلك فيما اعتبر في قوام الاستصحاب من<sup>(٢)</sup> اليقين ثبوتاً<sup>(٣)</sup> والشك بقاءً.

وتوهم<sup>(٤)</sup>: أنه لا وجود للمعلق قبل وجود ما علق عليه فاختل أحد ركنيه فاسد؛

نشوء الشك في بقاء هذا الحكم المعلق على التغير الطارئ على الموضوع وهو العنب.

(١) تعليل لقوله: «صح استصحاب أحكامه المعلقة»، والمشار إليه بقوله: «بذلك» هو

التعليق يعني: لعدم الاختلال بسبب التعليق.

توضيحه: أن أركان الاستصحاب من اليقين بالثبوت والشك في البقاء ووجود الأثر

الشرعي موجودة في الشك في الأحكام المعلقة؛ كوجودها في الأحكام المطلقة بناءً على

صحة جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، والوجه في اجتماع أركانه هنا هو: أن

للحكم المعلق على وجود شرط مفقود أو على فقد مانع موجود نحو وجود لم يثبت

لحكم موضوع آخر مثلاً ليس للتمر حكم الحرمة إذا غلى، ويصدق عليه أنه فاقد للحرمة

على تقدير الغليان.

بخلاف العنب فإنه واجد للحرمة على هذا التقدير، واليقين بهذا الحكم المشروط

والشك في بقاءه مما يصدق عليه اليقين بشيء والشك فيه، فيشمله عموم أو إطلاق دليل

الاستصحاب. ولا دليل على اعتبار فعلية الحكم المتيقن؛ بحيث تقدر تعليقاته في

الاستصحاب.

وبالجملة: فالمقتضي لجريان الاستصحاب التعليقي موجود، والمانع مفقود، حيث إن

ما ذكره مانعاً ليس صالحاً للمانعية.

(٢) بيان لـ«ما» الموصول، فقوام الاستصحاب هو اليقين بالوجود والشك في البقاء.

(٣) التعبير بالثبوت دون الوجود للتعميم لجميع المستصحابات حتى العدمية، حيث

إن لها نحو تقرر.

وبالجملة: مختار المصنف «قدس سره» هو ما نسب إلى المشهور من حجية

الاستصحاب التعليقي خلافاً لجماعة.

(٤) إشارة إلى استدلال المنكرين لحجية الاستصحاب التعليقي استدلوها بوجوه؛ يرجع

بعضها إلى عدم المقتضي للاستصحاب وبعضها إلى وجود المانع عنه، وتقدم تقريب هذه

الوجوه مع الجواب، فلا حاجة إلى إعادتها وتكرارها.

وهذا التوهم إشارة إلى ما هو منقول عن المناهل من الإشكال على الاستصحاب

التعليقي. وحاصله: أنه لا بد في الاستصحاب من اليقين بوجود شيء والشك في بقاءه،

فإن المعلق قبله إنما لا يكون موجوداً فعلاً<sup>(١)</sup> لا أنه لا يكون موجوداً أصلاً.....

والأول منتفٍ في المقام؛ إذ لا وجود للمعلق قبل وجود ما علق عليه، فاختل أحد ركني الاستصحاب وهو اليقين بالثبوت.

وقد أجاب صاحب الكفاية عن هذا التوهم بقوله: «فاسد».

توضيح الفساد: يتوقف على مقدمة وهي: أن وجود كل شيء بحسبه؛ لأن الوجود على أقسام؛ كوجود الواجب، ووجود الممكن. ثم وجود الممكن على أقسام؛ كوجود مادي، ووجود مجرد، ووجود بالفعل، ووجود بالقوة.

ومن أقسام وجود الممكن هو الوجود المنجز والوجود المعلق.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الوجود المعلق نحو وجود وهو موجود قبل وجود المعلق عليه على نحو التعليق؛ لا أنه ليس بموجوداً أصلاً فيقال: إن الحرمة التعليقية كانت موجودة قبل تحقق الشرط وهو الغليان على نحو التعليق، فتستصحب عند الشك في بقائها عند عروض حالة على الموضوع كعنوان الزبيبة على العنب؛ إذ لا يعتبر في الاستصحاب إلا اليقين بحدوث شيء والشك في بقائه، وهذا موجود في الحكم المعلق.

فقوله: «فاسد» خبر «توهم» ودفع له ومحصله: أنه يعتبر في الاستصحاب الوجودي أن يكون المستصحب موجوداً في الوعاء المناسب له من الخارج أو الاعتبار، ومن الفعلي والإنشائي، ولا يعتبر خصوص الوجود الفعلي في كل استصحاب، فإذا كان المستصحب موجوداً إنشائياً، وكانت فعليته منوطة بشرط غير حاصل وشك في بقائه بسبب طروء حالة على موضوعه جاز استصحابه لكون الوجود الإنشائي من الموجودات الاعتبارية المشروطة التي يصح استصحابها إذا شك في بقائها، ويشهد بكون الحكم المعلق موجوداً جواز نسخها وإبقائها في لسان الدليل.

وبالجملة: فالوجود المعلق لا يعد معدوماً، ولذا يصح أن يقال: إن الحرمة المعلقة على الغليان ثابتة لماء العنب وغير ثابتة لماء الرمان وغيره من مياه الفواكه.

وافتقار الحكم التعليقي من التكليفي والوضعي إلى إنشاء من بيده الاعتبار أقوى شاهد على أن له خطأً من الوجود في مقابل عدمه المطلق؛ إذ لو لم يوجد شيء بالإنشاء ولم ينتقض به العدم كان الإنشاء لقلقة اللسان.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) يعني: أن المنفي قبل وجود المعلق عليه كالغليان إنما هو الوجود الفعلي أي: غير المشروط بشيء دون مطلق الوجود ولو بنحو التعليق والاشتراط، كما هو مقتضى

ولو<sup>(١)</sup> بنحو التعليق.

كيف<sup>(٢)</sup>؟ والمفروض<sup>(٣)</sup>: أنه مورد فعلاً للخطاب بالتحريم مثلاً أو الإيجاب، فكان<sup>(٤)</sup> على يقين منه قبل طروء الحالة، فيشك فيه بعده، ولا يعتبر<sup>(٥)</sup> في

الوجوب والحرمة المشروطين بشرط على ما هو ظاهر الخطابات المشروطة، ومختار المصنف «قدس سره» كما تقدم في الواجب المشروط. وضمير «قبله» راجع إلى «وجود ما علق عليه»، وضمير «أنه» راجع على «المعلق» المراد به الحكم.

(١) كلمة «لو» وصلية وقيد للمنفى، يعني: لا أن الحكم المعلق ليس له حظ من الوجود أصلاً حتى الوجود التعليقي.

(٢) غرضه: إقامة الشاهد على كون الحكم المعلق موجوداً لا معدوماً يعني: كيف لا يكون للحكم المعلق وجود أصلاً، مع وضوح تعلق الخطاب به بمثل قوله: «ماء العنب إذا غلى يحرم»، فهذا الخطاب ينشأ الحكم التحريمي معلقاً على الغليان، ومن المعلوم: أن المنشأ قبل الإنشاء معدوم، فلو لم يوجد بالإنشاء كان الإنشاء لغواً. نعم؛ الموجود به وجود معلق، وهو في وعاء الاعتبار نحو وجود، وإذا تعلق اليقين والشك بهذا النحو من الوجود صار من صغريات كبرى الاستصحاب فيشملة دليله.

(٣) أي: أن الحكم المعلق يعني: والمفروض: أن الحكم المعلق مورد فعلاً للخطاب الإنشائي بالتحريم كالحرمة المعلقة على الغليان، أو إنشاء الملكية لشخص بعد موت الموصي، فإن الملكية الفعلية للموصى له غير حاصلة؛ لكن الملكية المعلقة على موت الموصى موجودة في وعاء الاعتبار، وربما توجب هذه الملكية المعلقة اعتباراً ووجاهة للموصى له عند العقلاء لم تكن له هذه الوجاهة قبل الوصية.

(٤) بعد أن بين أن للحكم المعلق على وجود شرط نحو وجود وليس من المعدوم المطلق أراد أن يذكر كيفية جريان الاستصحاب فيه، وقال: إنه كان على يقين من الحكم المعلق قبل طروء الحالة كالزبيبية على العنب، فيشك في ذلك الحكم المعلق بعد عروض تلك الحالة، فضميراً «منه، فيه» راجعان إلى «المعلق»، ويمكن رجوعهما إلى الخطاب بالتحريم مثلاً أو الإيجاب، تحفظاً على إرجاع الضمير إلى القريب، وإلا فاللفاد واحد. وضمير «بعده» راجع إلى «طروء».

(٥) يعني: ولا يعتبر في صدق الاستصحاب غير اليقين بثبوت شيء والشك في بقاءه، وذلك موجود في المقام، لليقين بالحكم المعلق على أمر غير حاصل، والشك في بقاءه لتغير حال من حالات الموضوع.

الاستصحاب إلا الشك في بقاء شيء كان على يقين من ثبوته. واختلاف<sup>(١)</sup> نحو ثبوته لا يكاد يوجب تفاوتاً في ذلك<sup>(٢)</sup>.

وبالجملة: يكون الاستصحاب متمماً لدلالة الدليل<sup>(٣)</sup> على الحكم فيما أهمل أو

فرضه من قوله «قدس سره»: «ولا يعتبر في الاستصحاب» تطبيق ما يعتبر في الاستصحاب من اليقين والشك في البقاء في المقام، وأن المقتضي لجريان الاستصحاب في الحكم التعليقي موجود كالحكم الفعلي، واختلاف كيفية ثبوت الحكم ووجوده من حيث الفعلية والتعليقية ليس مانعاً عن جريان الاستصحاب في الأحكام المعلقة، فإن وجود كل شيء بحسبه.

(١) إشارة إلى ما ذكرناه من عدم مانعيه تعليقية الحكم عن جريان الاستصحاب التعليقي، وأن اختلاف نحو ثبوت الحكم من حيث الفعلية والتعليقية لا يوجب تفاوتاً في أركان الاستصحاب، وضمير «ثبوته» في الموضعين راجعان إلى «شيء».

(٢) أي: في اليقين والشك اللذين هما ركنا الاستصحاب. وفي المقام تطويل في الكلام تركناه رعاية للاختصار.

(٣) بعد إثبات جريان الاستصحاب في الحكم التعليقي كجريانه في الحكم الفعلي نبه على فائدة جريان الاستصحاب في جميع الموارد ومنها المقام، ومحصله: أنه إذا ثبت حكم مطلق أو مشروط لموضوع فاقد لإطلاق يشمل جميع حالاته، وشك في ثبوت ذلك الحكم لبعض حالاته المتبادلة، كان الاستصحاب متمماً لقصور دلالة الدليل ومثبتاً للحكم في ظرف عدم دلالة دليله، فالاستصحاب متمم شمولي لدلالة الدليل الاجتهادي المثبت لحكم لا يكون لدليله إطلاق يشمل جميع حالات الموضوع، فالاستصحاب بمنزلة إطلاق الدليل في إثبات الحكم الثابت بالدليل الاجتهادي لموضوع في الجملة لذلك الموضوع في حالاته المتبادلة.

وعلى هذا: فالحرمة المعلقة على غليان ماء العنب لو شك فيها - لأجل تبدل حال العنبة بالزبيبة وفرض عدم دلالة دليل الحرمة على شمول الحكم لحال الزبيبة - يجري فيها الاستصحاب، كما يجري في أحكامه المطلقة كالملكية وجواز الأكل وغيرها من الأحكام الفعلية لو فرض شك فيها لطروء حال كالزبيبة على العنب.

ولا يخفى: أن ما أفاده بقوله: «وبالجملة» كان مما لا بد منه لإثبات حجية الاستصحاب في الأحكام المعلقة، وقد نبه عليه في حاشية الرسائل أيضاً بعنوان مقدمة الاستدلال، ولم يتعرض له الشيخ «قدس سره»، ولعله لوضوح الأمر.

أجمل<sup>(١)</sup> كان<sup>(٢)</sup> الحكم مطلقاً أو معلقاً، فبركته يعم الحكم للحالة الطارئة<sup>(٣)</sup> اللاحقة كالحالة السابقة، فيحكم - مثلاً - بأن العصير العنبي يكون على ما كان عليه سابقاً في حال عنيبته<sup>(٤)</sup> من أحكامه المطلقة والمعلقة<sup>(٥)</sup> لو شك فيها، فكما يحكم<sup>(٦)</sup> ببقاء ملكيته يحكم بحرمة على تقدير غليانه.

وكيف كان؛ فالأولى تبديل قوله: «وبالجمله» إلى ما يدل على التعليل، بأن يقال: «لأن الاستصحاب متمم لدلالة الدليل على الحكم... الخ. وذلك بظهور: «بالجمله» في كونه خلاصة لما تقدم، مع أنه لم يسبق منه هذا المطلب حتى يكون «وبالجمله» خلاصة له.

(١) الإهمال هو: كون المتكلم في مقام الجعل والتشريع فقط، من دون تعرض للخصوصيات الدخيلة فيه، والإجمال هو: عدم بيان المراد للمخاطب وتأديته بلفظ قاصر عن تأديته؛ كتكلمه بلفظ مجمل لا يشتركه بين معنيين أو معان مع عدم نصب قرينة معينة على مراده.

(٢) يعني: سواء كان ذلك الحكم الثبات بالدليل المهمل أو المجمل مطلقاً أي: فعلياً، أم معلقاً أي: مشروطاً، فبركة الاستصحاب يصير الحكم عاماً لحالات الموضوع، وضمير «فبركته» راجع إلى الاستصحاب.

(٣) كالزبيبية، والمراد بالحالة السابقة هي: الوصف الأولي كالعنبية. وبالجمله: فالاستصحاب يثبت الحكم المطلق كالملكية أو المعلق كالحرمة للزبيب بعد أن كان نفس الدليل الاجتهادي قاصراً عن إثباتهما للزبيب لاختصاص دلالة بالعنب الذي هو مورده.

قوله «فيحكم» نتيجة تعميم الحكم ببركة الاستصحاب الذي هو بمنزلة الإطلاق الأحوالي للدليل الاجتهادي.

(٤) التي هو مورد الدليل الدال على أحكامه المطلقة والمعلقة. وقوله: «من أحكامه» بيان لـ«ما» الموصول.

(٥) المطلقة كالملكية وجواز الأكل وغيرهما من التصرفات الاعتبارية والخارجية، والمعلقة كالحرمة المشروطة بالغليان، وكوجوب الزكاة المشروط بالنصاب فيما إذا شك في وجوبها؛ لصيرورة النصاب كلا أو بعضاً متعلقاً للرهن.

(٦) غرضه: أن وزان الحكم المعلق وزان الحكم المطلق في جريان الاستصحاب، والتعليقية من حيث هي ليست مانعة عن جريانه ما لم تقدح في أركان الاستصحاب من اليقين والشك وغيرهما.

إن قلت: نعم<sup>(١)</sup>؛ ولكنه لا مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته باستصحاب ضده المطلق، فيعارض استصحاب الحرمة المعلقة للعصير باستصحاب حليته المطلقة<sup>(٢)</sup>.  
قلت: <sup>(٣)</sup> لا يكاد يضر استصحابه على نحو كان قبل عروض الحالة التي شك في

هذا ما يتعلق بالوجه الأول على عدم حجية الاستصحاب التعليقي وجوابه. وهناك تطويل في الكلام تركناه رعاية للاختصار.

(١) هذا إشارة إلى الوجه الثاني من الوجوه التي احتج بها المنكرون لحجية الاستصحاب التعليقي، وهو يرجع إلى وجود المانع عن حجته، ومحصله: أن هذا الاستصحاب معارض باستصحاب الحكم الفعلي الذي هو ضد الحكم المعلق، فلا أثر لهذا الاستصحاب التعليقي مع ابتلائه دائماً بالمعارض، ففي مثال العصير الزبيبي يكون حكمه الفعلي الثابت له قبل عروض الزبيبية للعنب هو الإباحة، وبعد عروضها كما تستصحب حرمة المعلقة على الغليان كذلك تستصحب حليته المطلقة الثابتة له قبل الزبيبية، وبعد تعارض الاستصحابين يرجع إلى قاعدة الحل.

ففي جميع موارد الاستصحابات التعليقية يكون الحكم الفعلي المعارض للحكم المعلق ثابتاً؛ لعدم خلو الموضوع قبل حصول المعلق عليه عن الحكم لا محالة.  
وعليه: فقوله: «نعم» تصديق لاجتماع أركان الاستصحاب في الاستصحاب التعليقي، وأن الثبوت التقديري لا يوجب تفاوتاً في أركان الاستصحاب كما توهمه المتوهم.

ولكنه مع ذلك لا مجال لاستصحاب الحكم المعلق لابتلائه بالمعارض دائماً، فهذا الوجه راجع إلى وجود المانع عن الحجية، كما أن الوجه السابق كان راجعاً إلى عدم المقتضي لها، وضمير «لكنه» للشأن، وضمير «لمعارضته» راجع إلى «استصحاب»، وضمير «ضده» إلى المعلق، وضمير «حليته» إلى «العصير»، وقوله: «باستصحاب» متعلق بـ«يعارض».

(٢) أي: غير المشروطة بشيء، وهي التي كانت ثابتة له قبل الغليان فتستصحب للشك في ارتفاعها بالغليان.

(٣) هذا إشارة إلى دفع الوجه الثاني من الوجوه المانعة عن حجية الاستصحاب التعليقي، والجواب عنه، وحاصله: أن كل حكيم متضادين أنيط أحدهما بشيء فلا بد أن يناط الآخر بنقيضه؛ لاقتضاء تضاد الحكيم ذلك، كحرمة النكاح المنوطة بالرضاع بشرائطه المقررة، فلا محالة تكون حلية النكاح منوطة بعدم الرضاع، فيكون الرضاع غاية حلية النكاح بهذا النحو.

بقاء حكم المعلق بعده<sup>(١)</sup>، ضرورة<sup>(٢)</sup>: أنه<sup>(٣)</sup> كان مغتبي بعدم ما علق عليه المعلق، وما كان كذلك<sup>(٤)</sup> لا يكاد يضر ثبوته بعده بالقطع فضلاً عن الاستصحاب؛ لعدم<sup>(٥)</sup>

ففي مثال العنب كما يكون الغليان غاية لحيته في حال كونه عنباً، وشرطاً لحرمة في تلك الحالة، كذلك يكون غاية وشرطاً لهما في حال الزبيبية، فكما يصح اجتماع الحلية المغياة بالغليان مع الحرمة المعلقة عليه قطعاً من دون تضاد بينهما في حال العنبية، فكذلك يصح بقاؤهما في حال الزبيبية استصحاباً من غير تضاد بينهما أصلاً.

وعليه: فاستصحاب الحرمة المعلقة يوجب انتفاء الإباحة مع فرض وجود الغليان خارجاً الذي هو شرط الحرمة، وغاية أمد الحلية، فليس حكم فعلي إلا الحرمة، فلا مجال لاستصحاب الحلية الفعلية حتى يعارض استصحاب الحرمة المعلقة.

(١) أي: بعد عروض الحالة.

وضمير «استصحابه» راجع إلى «ضده» يعني: لا يكاد يضر استصحاب ضده المطلق - وهو الحلية - في مثال العنب على نحو كان قبل عروض حالة الزبيبية مثلاً الموجبة للشك في بقاء الحكم المعلق وهو الحرمة بعد عروض حالة الزبيبية، والمراد بقوله: «على نحو» هو الحلية المغياة بالغليان، ومن المعلوم: ارتفاع الحلية بهذا النحو بحصول غايته.

(٢) تعليل لقوله: «لا يكاد يضر»؛ وحاصله: أن الضرر إنما يكون بين الحل والحرمة إذا كانا مطلقين أو مشروطين بشيء واحد.

وأما إذا لم يكونا كذلك - بأن كان أحدهما مطلقاً والآخر مشروطاً، أو كان أحدهما مشروطاً بأمر وجودي والآخر بنقيضه كمثال العنب، حيث إن حرمة مشروطة بالغليان وحيثه منوطة بعدم الغليان - فلا ضير في اجتماعهما؛ لعدم تضادهما أصلاً، بداهة: جواز اجتماع حلية العنب منوطة بعدم الغليان مع حرمة المعلقة على الغليان، وعدم تنافيهما أصلاً مع العلم بهما بهذا النحو فضلاً عن ثبوتهما بالاستصحاب.

(٣) أي: أن ضده المطلق وهو الحلية: يعني: أن الحلية كانت مغياة بعدم الغليان الذي علق عليه الحرمة، والحكم المغتبي بعدم الغليان لا يضر ثبوته بعد عروض الحالة؛ كالزبيبية للعنب بالقطع الوجداني فضلاً عن التعبد الاستصحابي.

(٤) أي: كان مغتبي بعدم ما علق عليه الحكم بالحرمة.

وضميراً «ثبوته، عليه» راجعان إلى «ما» الموصول، وضمير «بعده» إلى عروض الحالة، و«بالقطع» متعلق بـ«ثبوته»، و«المعلق» صفة للحكم المحذوف المراد به الحرمة في المثال.

(٥) تعليل لقوله: «لا يكاد يضر ثبوته»، وقد اتضح آنفاً وجه عدم المضادة بينهما؛

المضادة بينهما، فيكونان<sup>(١)</sup> بعد عروضها بالاستصحاب كما كانا<sup>(٢)</sup> معاً بالقطع قبل<sup>(٣)</sup> بلا منافاة أصلاً وقضية ذلك<sup>(٤)</sup> انتفاء حكم المطلق بمجرد ثبوت ما علق عليه المعلق، فالغليان في المثال كما كان شرطاً للحرمة كان غاية للحلية، فإذا شك<sup>(٥)</sup> في حرمة المعلقة بعد عروض حالة عليه شك<sup>(٦)</sup> في حليته المغياة لا محالة أيضاً<sup>(٧)</sup>،

لاشتراط الحل بعدم الغليان والحرمة بوجوده. وضمير «بينهما» راجع على الحلية المغياة بعدم الغليان والحرمة المعلقة على الغليان.

(١) هذا متفرع على اشتراط الحكمين، يعني: فيكون الحل المغتني بالغليان والحرمة المشروطة به - بعد عروض وصف الزببية الموجب للشك - مجتمعين بالاستصحاب كما كانا مجتمعين بالقطع للعنب قبل عروض حالة الزببية عليه. وضمير «عروضها» راجع إلى «الحالة»، وقوله: «بالاستصحاب» متعلق بـ«فيكونان».

(٢) خبر «فيكونان» يعني: فيكون وجود الحكمين بالاستصحاب بعد عروض حالة الزببية كوجودهما معاً بالقطع قبل عروض وصف الزببية بلا منافاة بينهما أصلاً كما مر آنفاً، و«بالقطع» متعلق بـ«كانا».

(٣) أي: قبل عروض الحالة الزببية، و«بلا منافاة» متعلق بـ«كانا».

(٤) أي: كون الحل مغتني بالغليان والحرمة مشروطة به يقتضي انتفاء الحكم المطلق وهو الحل بمجرد ثبوت ما علق عليه الحرمة وهو الغليان، حيث إنه كما يكون شرطاً للحرمة كذلك يكون غاية لأمد الحلية، فوجود الغليان رافع للحلية وموجب للحرمة. (٥) هذا من نتائج غائية الغليان للحلية وشرطيته للحرمة، وحاصله: أنه إذا شك في حرمة المعلقة على الغليان بعد طروء الزببية على العنب كان ذلك مساوقاً للشك في بقاء حليته المغياة به؛ إذ مرجع الشك إلى أن الغليان في حال الزببية هل هو شرط وغاية كما كان كذلك في حال العنبية أم لا؟ ففي حال الزببية يشك في حليته وحرمة بعد الغليان للشك في شرطيته وغائيته في حال الزببية.

(٦) جواب «إذا»، والملازمة بين هذين الشكين نشأت من وحدة وزان شرطية الغليان للحرمة وغائيته للحلية، فإن كان ثبوتها له في حال الزببية كثبوتها له في حال العنبية فلا إشكال في ثبوت الحرمة الفعلية له بمجرد الغليان؛ وإلا بأن شك في ثبوتها له في حال الزببية كان الحكم الفعلي من الحلية والحرمة مشكوكاً فيه.

(٧) يعني: كالشك في الحرمة؛ لما عرفت: من الملازمة بين الشكين.

وقوله: «لا محالة» إشارة إلى الملازمة، وضميراً «حليته، حرمة» راجعان إلى العصير،



فيكون الشك في حليته أو حرمة فعله بعد عروضها متحداً<sup>(١)</sup> خارجاً مع الشك في بقاءه على ما كان عليه من الحلية والحرمة بنحو كانتا<sup>(٢)</sup> عليه، فقضية<sup>(٣)</sup> استصحاب حرمة المعلقة بعد عروضها الملازم<sup>(٤)</sup> لاستصحاب حليته المغيية حرمة فعله بعد غليانه

وضمير «عروضها» إلى «حالة»، و«بعد عروضها» متعلق بـ«شك».

(١) يعني: أن الشك في الحكم الفعلي من الحلية والحرمة - بعد طروء الزيبية مثلاً على العنب متحد خارجاً مع الشك في بقاء العنب على ما ثبت له من الحلية المغيية والحرمة المعلقة، والاختلاف بينهما إنما هو في كون أحدهما بلحاظ الحالة السابقة دون الآخر.

وقوله: «متحداً» إشارة إلى ردّ الحكومة التي أفادها الشيخ «قدس سره» جواباً عن إشكال معارضة الاستصحاب التعليقي مع الاستصحاب التنجيزي، وسيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى عند التعرض لحاشية المصنف على المقام.

(٢) أي: كانت الحرمة والحلية على النحو المزبور، وهو كون الحرمة معلقة على الغليان والحلية مغيية به، وضمير «بقائه» راجع إلى العصير، وضمير «عليه» إلى «ما» في قوله: «ما كان عليه».

(٣) هذه نتيجة شرطية الغليان للحرمة وغائيته للحلية، فإنه بعد عروض وصف الزيبية للعنب وتحقق الغليان خارجاً يكون مقتضى استصحاب حرمة المعلقة فعلية الحرمة وانتفاء الحلية؛ لأنه مقتضى استصحاب حليته المغيية بغاية متحققة خارجاً كما هو المفروض.

ولا يخفى: أنه يستفاد من قوله: «فقضية استصحاب حرمة إلى قوله». «وانتفاء حليته» الوجه الثالث من الوجوه التي استدل بها المنكرون لحجية الاستصحاب التعليقي. ومحصله: أن الاستصحاب التعليقي من الأصول المثبتة التي لا نقول باعتبارها. بيانه: أن الحرمة المعلقة حكم شأني، وليست حكماً فعلياً حتى تكون بنفسها مورداً للاستصحاب، ولا موضوعاً ذا أثر شرعي حتى يجري فيه الاستصحاب. نعم؛ بقاء الحرمة المعلقة إلى أن يصير زيبياً غالباً مستلزم عقلاً لفعلية الحرمة. وضمير «حرمة» راجع إلى العصير، وضمير «عروضها» إلى «حالة».

(٤) صفة لـ«استصحاب حرمة». وجه الملازمة: هو شرطية الغليان للحرمة وغائيته للحلية، واستصحاب الحلية المغيية يقتضي ارتفاعها بمجرد حصول الغاية، وكون الحكم الفعلي هي الحرمة.

وانتفاء<sup>(١)</sup> حليته، فإنه<sup>(٢)</sup> قضية نحو ثبوتها كان<sup>(٣)</sup> بدليلهما أو بدليل الاستصحاب كما لا يخفى بأدنى التفات على ذوي الألباب، فالتفت ولا تغفل.

(١) معطوف على «حرمة» التي هي خبر «فقضية». وضماير «حليته، غليانه، حليته» راجعة إلى العصير، و«بعد غليانه» قيد لفعلية حرمة.

(٢) يعني: أن ما ذكر من ثبوت الحرمة الفعلية وانتفاء الحلية المغياة هو مقتضى كيفية جعل الحكمين؛ إذ لازم شرطية الغليان للحرمة وغائيته للحلية هو ذلك، وهذا إشارة إلى جواب الوجه الثالث، ومحصله.

أن اللوازم على قسمين:

أحدهما: لوازم الشيء بوجوده الواقعي كحكم العقل بضدية الأضداد الوجودية للصلاة واستحالة اجتماعها معها كضدية النوم والأكل مثلاً للصلاة، فإن الصلاة بوجودها الواقعي مضادة لهما.

ثانيهما: لوازم الشيء بمطلق وجوده من الواقعي والظاهري؛ كحكم العقل بلزوم الامتثال للتكليف الثابت ولو بأمانة غير علمية أو أصل، ووجوب المقدمة وحرمة الضد بناءً على كونهما من الأحكام العقلية.

فإن كانت اللوازم العقلية من قبيل القسم الأول لم يكن الأصل الجاري في الملزوم مثبتاً لها إلا على القول بحجية الأصل المثبت.

وإن كانت من قبيل القسم الثاني كان الأصل الجاري في ملزوماتها مثبتاً لها بلا إشكال، والحرمة الفعلية المذكورة وإن كانت من اللوازم العقلية، لكنها من القسم الثاني الثابت لما هو أعم من الواقع والظاهر، فتترتب على الحرمة المعلقة بالغليان مطلقاً، من غير فرق بين ثبوتها بالدليل كقوله: «ماء العنب إذا غلى يحرم»، أو بالأصل كاستصحاب حرمة المعلقة بعد صيرورته زيبياً، وسيأتي التفصيل إن شاء الله تعالى في الأصل المثبت.

(٣) يعني: سواء كان ثبوت الحكمين - اللذين أحدهما مشروط والآخر مفتى - بدليل اجتهادي أم أصل عملي كالاستصحاب.

وغرضه: الإشارة إلى كون الحرمة الفعلية من اللوازم العقلية لمطلق وجود الحرمة المعلقة أي: الأعم من الوجود الواقعي والظاهري فلا مانع من ترتبها على الحرمة المعلقة، الثابتة بالدليل الاجتهادي كما عرفت غير مرة.

وهناك تطويل في الكلام تركناه رعاية للاختصار.

## خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

### يتلخص البحث في أمور:

١ - بيان ما هو محل الكلام في المقام فنقول: إن الحكم تارة: يكون فعلياً من جميع الجهات، وأخرى: يكون فعلياً من بعض الجهات دون بعض، ويعتبر عن الأول: بالحكم التنجيزي، وعن الثاني: بالحكم التعليقي تارة وبالحكم التقديري أخرى، ومحل الكلام في هذا التنبيه الخامس هو: جريان الاستصحاب في القسم الثاني بعد القول بجريانه في القسم الأول وهو الحكم التنجيزي.

### ٢ - العناوين المأخوذة في موضوعات الأحكام على ثلاثة أقسام:

الأول: أخذ العنوان لمجرد الإشارة إلى حقيقة المعنون بلا دخل للعنوان في ثبوت الحكم كقولنا: «الحنطة حلال»، فيفهم من الدليل الحكم بالحلية حتى مع تبدل حالات الحنطة كصيرورتها دقيقاً أو خبزاً أو نحوهما.

الثاني: أن يكون الأمر بعكس ذلك بمعنى يفهم من نفس الدليل: أن الحكم يدور مدار العنوان؛ كما في حرمة الخمر فإنها تابعة لصدق عنوان الخمر، فتنتفي بانتفاء العنوان.

الثالث: لا يستفاد أحد الأمرين من نفس الدليل، فنشك في بقاء الحكم بعد تبدل العنوان لاحتمال مدخلية العنوان في ترتب الحكم؛ كالتغير المأخوذ في نجاسة الماء، فإنه لا يعلم أن النجاسة دائرة مدار التغير حدوثاً وبقاءً أو أنها باقية بعد زوال التغير أيضاً؛ لكونه علة لحدوثها فقط. وهذا القسم هو محل الكلام في جريان الاستصحاب.

٣ - أن البحث في الاستصحاب التعليقي ذو أثر كبير في باب الفقه للتمسك به في موارد كثيرة منها: استصحاب حرمة العصير العنبي بعد غليانه إذا شك فيها بعد زوال عنوانه وتبدله إلى زبيب، فيقال: إنه لا إشكال في حرمة ماء العنب إذا غلى قبل أن يذهب ثلثاه، وإنما الإشكال فيما إذا صار العنب زيبياً هل كان استصحاب الحرمة التعليقية جارياً فيحرم عند تحقق الغليان أم لا؟ بل تستصحب الإباحة السابقة التي كانت لماء الزبيب قبل الغليان.

٤ - وفي المسألة قولان؛ قول لصاحب الكفاية حيث يقول: بجريان الاستصحاب التعليقي، وذكر في تقريره: أن قوام الاستصحاب من اليقين بالحدوث والشك في البقاء متحقق في الأحكام التعليقية؛ لأن غاية ما يقال في نفيه وعدم جريانه هو: أن الحكم التعليقي لا وجود له قبل وجود ما علق عليه فلا يقين بحدوثه، وهذا قول فاسد؛ لأنه لا

السادس<sup>(١)</sup>:

وجود له فعلاً قبل الشرط لا أنه لا وجود له أصلاً ولو بنحو التعليق فالوجه في حجية الاستصحاب التعليقي هو اجتماع أركانه فيه من اليقين السابق والشك اللاحق.

٥ - استدلال القائل بعدم حجية الاستصحاب التعليقي بوجوه:

الأول: عدم المقتضي.

الثاني: عدم اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة.

الثالث: أنه معارض باستصحاب الإباحة والحلية الثابتة قبل الغليان، فبعد التسايط

بالتعارض يكون المرجع قاعدة الحل والطهارة.

الرابع: أنه من الشك في المقتضي والاستصحاب غير معتبر فيه.

٦ - وأما الجواب عن هذه الوجوه: فإن الوجه الأول مردود من جهة أن الملاك في

جريان الاستصحاب هو كون الحكم المستصحب بيد الشارع، من دون فرق بين الشك

في الراجع أو في المقتضي.

والحكم المستصحب في الاستصحاب التعليقي يكون جعله بيد الشارع، فيجري

الاستصحاب لوجود الملاك.

وأما عن الوجه الثاني: فمن جهة منع عدم الاتحاد بين القضيتين؛ لأن عنوان العينية

والزبينية يكون من حالات الموضوع لا من مقوماته.

وأما الجواب عن الوجه الثالث: فبأن استصحاب الحرمة التعليقية حاكم على

استصحاب الإباحة والحلية؛ لأن الشك في الإباحة ناشئ عن الشك في الحرمة التعليقية،

فبعد استصحاب الحرمة لا شك في الإباحة.

وأما الجواب عن الوجه الرابع: فلا اعتبار الاستصحاب في مورد الشك في المقتضي.

مع أن الشك يكون في الراجع لا في المقتضي.

٧ - رأي المصنف «قدس سره»:

هو حجية استصحاب الحكم التعليقي.

## التبيه السادس في استصحاب عدم النسخ

(١) الغرض من عقد هذا التبيه السادس: هو تعميم حجية استصحاب عدم النسخ

بالنسبة إلى كل حكم إلهي، سواء كان من أحكام هذه الشريعة أم من أحكام الشرائع

السابقة.

وقبل الخوض في أصل البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام في المقام، وتوضيح

ذلك يتوقف على مقدمة وهي بيان أمرين:

أحدهما: أن في أحكام الشرائع السابقة احتمالات:

الأول: أن يكون حكم من أحكامها مما قام الدليل على بقاءه وعدم نسخه.

الثاني: أن يكون مما قام الدليل على نسخه وعدم بقاءه في هذه الشريعة.

الثالث: أن يكون مما لا تعرّض له في هذه الشريعة لا نفيّاً ولا إثباتاً.

هذا الأخير هو محل الكلام.

ثانيهما: أن حقيقة النسخ عندنا لما كانت تقييد الحكم زماناً وكان دليل النسخ كاشفاً عن انتهاء أمده، فلا يجري استصحاب عدم النسخ إلا بعد فرض أمرين، أحدهما: فقدان الإطلاق الأزماني للدليل الحكم، ثانيهما: ثبوت الحكم في الشريعة السابقة بنحو القضية الحقيقية لعامة المكلفين؛ لا لخصوص تلك الملة.

أما الأمر الأول: فلأنه لو كان لدليل الحكم إطلاقاً أزمانياً كان هو المرجع عند الشك في النسخ لا الاستصحاب، لحكومته على الاستصحاب.

وبيانه: أن حكم الشريعة السابقة إما أن يكون وافياً بإثباته لعامة المكلفين في جميع الأزمنة للتصريح بإطلاقه الأزماني، أو ما هو كالصريح فيه، وفي مثله لا يحتمل النسخ، وهذا نظير وجوب أصل الصلاة والصوم ونحوهما من الفرائض وإما أن يكون دليلاً وافياً بإثباته للعموم إلى الأبد بإطلاقه المستند إلى مقدمات الحكمة، وفي مثله يحتمل النسخ بالشريعة اللاحقة، إلا إن الدافع لاحتمال النسخ هو الإطلاق لا الاستصحاب، ونسخه منوط بورود الناسخ الذي هو مقيد لإطلاق الخطاب زماناً.

وإما أن يكون متكفلاً لثبوت الحكم في تلك الشريعة بنحو الإجمال كبعض الآيات الواردة لبيان أصل تشريع الأحكام بلا نظر خصوصياتها، كقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ حيث إنها ليست في مقام بيان تمام ما له الدخول في الصوم، فلو ثبت أصل الحكم في شريعة سابقة وشك في نسخه في الشريعة اللاحقة فيبحث إنه لا إطلاق له حتى بمعونة المقدمات كان مورد النزاع في المقام من حيث جريان الاستصحاب فيه وعدمه.

وأما الثاني: - أعني: اعتبار أن يكون الحكم ثابتاً بنحو القضية الحقيقية - فلأنه مع

## لا فرق أيضاً<sup>(١)</sup> بين أن يكون المتيقن من أحكام هذه الشريعة أو الشريعة السابقة

ثبوته للمكلفين بنحو القضية الخارجية لا يجري فيه الاستصحاب إذا شك في بقاءه لأشخاص آخرين؛ لاختلاف الموضوع حينئذ، وكونه من تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر، ومن المعلوم: أنه أجنبي عن الاستصحاب، فلا تعمه أدلته.

مثلاً: إذا ورد حكم في التوراة بعنوان «يا أيها اليهود» ونحوه، فليس للمسلم استصحاب ذلك الحكم؛ لتعدد الموضوع، إلا إذا أحرز كون اليهود عنواناً مشيراً إلى كل مكلف.

ثم إن الفرق بين هذا البحث وما سيأتي في التنبيه الثاني عشر من استصحاب النبوة هو: أن المقصود بالبحث في هذا التنبيه استصحاب بعض أحكام الشريعة السابقة بعد اليقين بورود شريعة أخرى؛ للشك في أن المنسوخ جميع الأحكام أو بعضها، بخلافه في التنبيه الثاني عشر؛ إذ المقصود بالبحث فيه إثبات عدم منسوخية الشريعة السابقة، وإنكار تشريع دين آخر، كإنكار اليهود بعثة نبينا «صلى الله عليه وآله وسلم» اعتماداً على استصحاب نبوة موسى «عليه السلام»، على تقدير إرادة الأحكام الفرعية من النبوة لا نفس الصفة الملكوتية القائمة بنفس النبي، وسيأتي تفصيله هناك إن شاء الله تعالى.

وكيف كان؛ فيقع الكلام في أنه هل تستصحب أحكام الشرائع السابقة أم لا؟ فيه خلاف، واختار صاحب الكفاية وفاقاً للشيخ الأنصاري استصحاب أحكام الشريعة السابقة؛ وذلك لتامة أركان الاستصحاب من اليقين السابق بالحكم، والشك اللاحق، فيستصحب لعدم اختصاص أدلة الاستصحاب بما إذا كان المستصحب حكماً محتمل النسخ من شرائع الإسلام؛ بل يجري فيما إذا كان حكماً محتمل النسخ من أحكام الشرائع السابقة أيضاً، وذلك لوجود المقتضي وفقد المانع على ما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى؛ وخالف فيه جمع كالمحقق في الشرائع وصاحبي القوانين والفصول على ما حكى عنهما.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) يعني: كما لا فرق في اعتبار الاستصحاب بين كون المستصحب حكماً فعلياً وتعليقياً، كذلك لا فرق في اعتباره بين كون الحكم المشكوك نسخه من أحكام هذه الشريعة، وبين كونه من أحكام الشرائع السابقة إذا شك في نسخه في هذه الشريعة المقدسة.

إذا شك في بقاءه وارتفاعه بنسخه<sup>(١)</sup> في هذه الشريعة لعموم<sup>(٢)</sup> أدلة الاستصحاب. وفساد<sup>(٣)</sup> توهم اختلال أركانه فيما كان المتيقن من أحكام الشريعة السابقة لا

(١) متعلق بقوله: «وارتفاعه» يعني: أن يكون الشك في ارتفاعه بسبب نسخه في هذه الشريعة، لا بسبب آخر كتبدل حال من حالات الموضوع مثلاً، فإن ذلك أجنبي عن الشك في النسخ، فالشك في النسخ إنما يكون مع تمامية الموضوع ووجود جميع ما يعتبر فيه شرطاً أو شرطاً.

(٢) تعليل لقوله: «لا فرق»، وغرضه: إقامة الدليل على حجية استصحاب عدم النسخ في أحكام الشرائع السابقة؛ كحجتيه في أحكام هذه الشريعة، فقد استدل المصنف بقوله: «لعموم أدلة الاستصحاب» على حجية الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة.

ومحصله: أن أركان الاستصحاب - وهي اليقين السابق والشك اللاحق ووحدة القضية المتيقنة والمشكوكة وكون المستصحب حكماً شرعياً - موجودة في استصحاب الشرائع السابقة، فتشمله أدلته، لكونه من أفراد عموم مثل: «لا تنقض اليقين بالشك». وقد استدل الشيخ «أعلى الله مقامه» بوجود المقتضي وفقد المانع وهو حق. وكيف كان؛ فالمصنف «قدس سره» يدعي عموم أدلة الاستصحاب وعدم المانع عن شمولها لاستصحاب الشرائع السابقة، وينكر صحة الوجوه التي تمسك بها المنكرون لحجتيه.

(٣) عطف على «عموم» أي: «لفساد توهم...» الخ. هذا إشارة إلى أول الوجوه التي احتج بها المنكرون لحجية استصحاب عدم النسخ في أحكام الشرائع السابقة. وحاصل هذا الوجه هو: أن المقتضي لجريان استصحاب عدم النسخ فيها مفقود؛ لاختلال أحد ركنيه من اليقين السابق أو الشك اللاحق. أما الأول: فإن من ثبت في حقه الحكم يقيناً قد انعدم، والمكلف الموجود الشاك في النسخ لم يعلم ثبوت الحكم في حقه من الأول؛ لاحتمال نسخه، فالشك بالنسبة إليه شك في ثبوت التكليف لا في بقاءه بعد العلم بثبوتها، ليكون مورداً للاستصحاب، فيكون إثبات الحكم له إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر، وهذا ينفي اليقين بثبوت أحكام تلك الشرائع بالنسبة إلينا، فإن احتمال اختصاصها بأهل تلك الشرائع كافٍ في عدم حصول اليقين بثبوتها في حقنا، والإخلال بأول ركني الاستصحاب.

وأما الثاني - أعني: اختلال الركن الثاني وهو الشك في البقاء - فلأن الشك في البقاء

الذي هو مورد الاستصحاب مفقود في أحكام الشرائع السابقة؛ للقطع بارتفاعها بعد ورود هذه الشريعة حيث إنها ناسخة لتلك الشرائع، ومع القطع بارتفاعها يختل ما هو قوام الاستصحاب أعني: الشك في البقاء.

وبالجملة: فلا مقتضي لاستصحاب عدم نسخ أحكام تلك الشرائع، إما لعدم اليقين بالحدوث بناءً على تعدد الموضوع، وإما لعدم الشك في البقاء بناءً على النسخ. **فالمحصل:** أن كلا ركني الاستصحاب من اليقين والشك مفقود، وقد أشار إلى انتفاء الركن الأول بقوله: «إما لعدم اليقين بثبوتها في حقهم» وإلى انتفاء الركن الثاني بقوله: «فلا شك في بقائها أيضاً»، يعني: كاليقين بثبوتها. وقد أشار إلى جواب التوهم وفساده بقوله «وذلك...» الخ.

ومحصل ما أجاب به عن هذا التوهم هو: أن اختلال اليقين مبني على تشريعها لأهل تلك الشريعة بنحو القضية الخارجية كقوله: «أكرم هؤلاء العشرة» حيث إن الموضوع حينئذٍ أشخاص معينون، فتختص تلك الأحكام بالأفراد الموجودة حال تشريعها، ولا تسري إلى غيرهم؛ لأنه حينئذٍ من تسرية حكم موضوع إلى موضوع آخر، وهو أجنبي عن الاستصحاب المتقوم بوحدة الموضوع، فالإشكال على الاستصحاب من ناحية اختلال اليقين في محله.

وأما إذا كان تشريعها بنحو القضية الحقيقية بحيث لوحظ في مقام الجعل كلي المكلف الصادق على جميع أفراد المحققة والمقدرة كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾<sup>(١)</sup> فلا تختص أحكام شريعة بأهلها؛ بل تعم غيرهم أيضاً، فإذا شك غير أهلها في نسخ حكم من تلك الأحكام جرى فيه الاستصحاب؛ لكونه من أفراد طبيعي المكلف الذين شملتهم الخطابات الصادرة في تلك الشرائع، فاليقين بثبوتها لأهل هذه الشريعة حاصل، فلا يختل الركن الأول وهو اليقين بالثبوت، فلا مانع من هذه الجهة من جريان استصحاب عدم نسخ حكم من أحكام الشرائع السابقة. وقد أشار الشيخ إلى هذا الجواب الذي جعله جواباً ثانياً بقوله: «وحله: أن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه، فإن الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة الأولى؛ إذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمهم الحكم، ومثل هذا لو أثر في الاستصحاب لقدح في أكثر



محالة، إما لعدم اليقين بثبوتها في حقهم وإن علم بثبوتها سابقاً في حق آخرين، فلا شك في بقائها أيضاً بل<sup>(١)</sup> في ثبوت مثلها كما لا يخفى.

وأما<sup>(٢)</sup> لليقين بارتفاعها<sup>(٣)</sup> بنسخ الشريعة السابقة بهذه الشريعة، فلا شك<sup>(٤)</sup> في بقائها حينئذ<sup>(٥)</sup>.

ولو<sup>(٦)</sup> سلم اليقين بثبوتها في حقهم؛ وذلك<sup>(٧)</sup> لأن الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتاً لأفراد المكلف كانت<sup>(٨)</sup> محققة وجوداً أو مقدرة كما .....

الاستصحابات، بل في جميع موارد الشك من غير جهة الراجع.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) يعني: بل الشك يكون في ثبوت مثل تلك الأحكام في حقنا لا في بقائها؛ إذ لازم عدم اليقين بثبوتها في حق أهل هذه الشريعة هو عدم كون الشك فيها شكاً في بقائها بالنسبة إليهم، ومن المعلوم: أنه مجرى الاستصحاب دون الشك في الحدوث، وضميراً «بقائها، ثبوتها» راجعان إلى «أحكام».

(٢) عطف على قوله: «إما لعدم اليقين»، وهذا إشارة إلى ثاني وجهي التوهم أعني: اختلال الركن الثاني وهو الشك في البقاء، وقد تقدم توضيح ذلك في قولنا: «وأما الثاني... الخ، فراجع».

(٣) أي: بارتفاع أحكام الشريعة السابقة. و«بنسخ» متعلق بـ«بارتفاعها» و«بهذه» متعلق بـ«بنسخ».

(٤) هذا متفرع على نسخ الشرائع السابقة بهذه الشريعة، حيث إن نتيجة النسخ القطع بعدم بقاء تلك الأحكام، ومع هذا القطع لا مقتضى لجريان الاستصحاب فيها، لانتفاء الشك في البقاء، وضمير «بقائها» راجع على «أحكام».

(٥) أي: حين اليقين بارتفاع الأحكام بسبب النسخ بهذه الشريعة.

(٦) وصلية، يعني: ولو سلم وجود أول ركني الاستصحاب وهو اليقين السابق بثبوت تلك الأحكام لأهل هذه الشريعة كثبوتها لنفس أهل الشريعة السابقة؛ لكن الركن الثاني وهو الشك في البقاء مفقود؛ للقطع بارتفاعها بسبب النسخ، ومع علم أهل هذه الشريعة بارتفاعها بالنسخ يرتفع الشك في البقاء الذي هو أحد ركني الاستصحاب.

(٧) أي: فساد التوهم. وقد تقدم توضيح الفساد والجواب بقولنا: «ومحصل ما أجاب به عن هذا التوهم» فراجع.

(٨) يعني: سواء كانت أفراد كلي المكلف محققة فعلاً وموجودة خارجاً، أم مقدرة

هو<sup>(١)</sup> قضية القضايا المتعارفة المتداولة، وهي قضايا حقيقية، لا خصوص<sup>(٢)</sup> الأفراد الخارجية كما هو قضية القضايا الخارجية، وإلا<sup>(٣)</sup> لما صح الاستصحاب في الأحكام

أي: مفروضة الوجود، كالمستطيع الكلي الذي هو موضوع لوجوب الحج، فإنه شامل للمستطيع الموجود فعلاً أي: حين الخطاب، ولمن يوجد بعد ذلك، فكل فرد فعلي واستقبالي من أفراد كلي المستطيع يجب عليه الحج.

(١) أي: ثبوت الحكم للأفراد الموجودة والمقدرة مقتضى القضايا المتعارفة.

(٢) يعني: لا لخصوص الأفراد الخارجية، فقله: «خصوص» معطوف على مقدر وهو «مطلقاً» يعني: أن الحكم الثابت في الشريعة السابقة حيث كان ثابتاً لأفراد المكلف مطلقاً لا لخصوص الأفراد الخارجية... الخ.

(٣) أي: وإن لم تكن الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية؛ بل كانت من القضايا الخارجية ترتب عليه لازمان لا يمكن الالتزام بهما:

أحدهما: امتناع استصحاب عدم النسخ في أحكام هذه الشريعة أيضاً بالنسبة إلى من لم يدرك صدر الإسلام؛ لتغاير الموضوع، فإن الموجود في الأعصار المتأخرة عن عصر صدوره مغاير موضوعاً للموجود في صدر الإسلام بناءً على القضية الخارجية، مع إن من الواضح صحة جريان الاستصحاب في أحكام هذه الشريعة في جميع القرون والأعصار.

ثانيهما: امتناع النسخ بالنسبة إلى غير الموجود في وقت التشريع، ولو لم يكن موضوعاً للحكم لم يصح النسخ في حقه، وموضوعيته للحكم منوطة بكون الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية؛ إذ لو كانت من القضايا الخارجية لم يكن غير الموجود في صدر الإسلام موضوعاً للحكم، وكان الموضوع خصوص المدرك لأول الشريعة، ولازم ذلك: امتناع النسخ وامتناع الاستصحاب بالنسبة إلى من لم يدرك صدر الإسلام؛ لعدم كونه موضوعاً للحكم بناءً على القضية الخارجية.

وأما بناءً على القضية الحقيقية: فلا مانع من النسخ والاستصحاب في حقه؛ لكونه موضوعاً كموضوعية من أدرك صدر الإسلام.

وهذان اللزمان أي: امتناع النسخ والاستصحاب باطلان، وبطلانهما يكشف عن بطلان الملزوم، وهو كون الأحكام من القضايا الخارجية، فقول المصنف «وإلا لما صح الاستصحاب» كما أنه إشارة إلى برهان إنني على كون الأحكام الشرعية من القضايا الحقيقية لا الخارجية، كذلك إشارة إلى ما أجاب به الشيخ نقضاً عن إشكال اختلال

الثابتة في هذه الشريعة. ولا النسخ<sup>(١)</sup> بالنسبة<sup>(٢)</sup> إلى غير الموجود في زمان ثبوتها كان<sup>(٣)</sup> الحكم في الشريعة السابقة ثابتاً لعامة أفراد المكلف ممن وجد أو يوجد، وكان<sup>(٤)</sup> الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة لغير من وجد في زمان ثبوته. والشريعة السابقة<sup>(٥)</sup> وإن كانت منسوخة بهذه الشريعة يقيناً، إلا

اليقين بثبوت أحكام الشرع السابق بالنسبة إلى أهل هذه الشريعة بقوله: «وفيه أولاً: أنا نفرض الشخص الواحد مدرراً للشريعتين، 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».

(١) معطوف على «الاستصحاب»، وهذا هو اللازم الباطل الثاني الذي أوضحناه بقولنا: «ثانيهما: امتناع النسخ... الخ، كما أن قوله: «لما صح الاستصحاب» هو اللازم الباطل الأول الذي مر توضيحه بقولنا: «أحدهما: امتناع استصحاب عدم النسخ... الخ. (٢) قيد لكل من الاستصحاب والنسخ، يعني: «لما صح كل منهما بالنسبة إلى غير الموجود في زمان... الخ».

(٣) جواب قوله: «حيث كان»، وضمير «ثبوتها» راجع إلى «الشريعة» أو «الأحكام». (٤) معطوف على «كان الحكم»، وحاصله: أنه بناءً على كون الأحكام الإلهية مطلقاً، سواء كانت من أحكام هذه الشريعة أم من الشرائع السابقة من القضايا الحقيقية؛ لا فرق في اعتبار استصحاب عدم النسخ في حق غير الموجود في زمان التشريع بين أحكام هذه الشريعة وغيرها من الشرائع؛ وذلك لاجتماع ركني الاستصحاب من اليقين والشك في كلا الموردين، وعليه: فوزان استصحاب الشاك غير الموجود في زمان ثبوت الدين من الأمم السابقة في حكم من أحكام، وزان استصحاب الشاك غير الموجود من هذه الأمة في صدر الإسلام في بقاء حكم من أحكام هذه الشريعة في صحة جريانه في كلا الموردين؛ لاجتماع أركانه من اليقين والشك.

وضمير «فيه» راجع على الحكم في الشريعة السابقة، وضمير «ثبوته» راجع إلى الحكم الثابت، و«لغير» قيد لـ«بقاء» و«في زمان» متعلق بـ«وجد».

(٥) هذا إشارة إلى بطلان ثاني وجهي التوهم، وهو اختلال الركن الثاني أعني: به الشك في البقاء للقطع بالارتفاع بسبب النسخ.

توضيح وجه البطلان: أن انهدام الركن الثاني - وهو الشك في البقاء بسبب النسخ - منوط بنسخ جميع أحكام تلك الشرائع بهذه الشريعة؛ إذ يقطع حينئذ بارتفاعها، ولا يبقى

إنه<sup>(١)</sup> لا يوجب اليقين بارتفاع أحكامها بتمامها، ضرورة<sup>(٢)</sup>: أن قضية نسخ الشريعة ليس ارتفاعها كذلك<sup>(٣)</sup>؛ بل عدم بقائها بتمامها، .....

شك في بقائها حتى تستصحب. ولكنه ممنوع؛ إذ ليس معنى نسخ شريعة رفع تمام أحكامها بنحو السلب الكلي؛ بل معنى نسخها رفعها بنحو رفع الإيجاب الكلي، فيصدق نسخ شريعة بنسخ جملة من أحكامها، ففي الحكم الذي لم يعلم نسخه يجري الاستصحاب. ثم إن الشيخ «قدس سره» أجاب أيضاً عن الإشكال بهذا الوجه، حيث قال: «وفيه أنه إن أريد نسخ كل حكم إلهي من أحكام الشريعة السابقة، فهو ممنوع. وإن أريد نسخ البعض، فالمتيقن من المنسوخ ما علم بالدليل، فيبقى غيره على ما كان عليه ولو بحكم الاستصحاب».

(١) يعني: إلا إن اليقين بالنسخ لا يوجب اليقين بارتفاع أحكام الشريعة السابقة بتمامها بحيث لا يبقى شك في بقاء حكم منها حتى لا يجري فيه الاستصحاب. وضمير «أحكامها» راجع إلى «الشريعة»، وضمير «بتمامها» إلى «أحكامها».

(٢) تعليل لعدم كون نسخ شريعة رفع جميع أحكامها بحيث لا يبقى شيء منها. توضيحه: أن نسخ الشريعة وإن كان بمعنى رفعها، ورفع الشيء عن صفحة الوجود ظاهر في إعدامه بتمامه، فإذا كان الشيء مرآة لعدة أمور كالشريعة، فرفعه عبارة عن رفع تمام تلك الأمور، وليس هذا كالمركب الذي ينتفي بانتفاء بعض أجزائه؛ لأن المنفي وهو المركب كما يصدق على انتفاء كله كذلك يصدق على انتفاء بعضه، بداهة: تقوم عنوان المركب بتمام أجزائه، فإذا انتفى جزء منه صدق انتفاء المركب. وعليه: فنسخ الشريعة - التي هي عنوان مشير إلى عدة أحكام إلهية - عبارة عن رفع تمام أحكامها بنحو السلب الكلي كما أراده المستشكل.

لكنه يرفع اليد عن هذا الظاهر بلحاظ ما ورد في اتحاد بعض ما في هذه الشريعة مع ما في الشرائع السابقة من الأحكام، فإنه يدل على أن المراد مما دل على نسخ هذه الشريعة لما قبلها من الشرائع هو عدم بقاء تمام أحكام الشريعة المنسوخة بنحو رفع الإيجاب الكلي الذي لا ينافي الإيجاب الجزئي، لا أن المراد: رفع جميع أحكامها بنحو السلب الكلي بحيث علم بارتفاع جميعها حتى يختل ثاني ركني الاستصحاب، وهو الشك في البقاء كما يدعيه صاحب الفصول «قدس سره».

(٣) أي: بتمامها، بل مقتضى نسخ الشريعة هو عدم بقاء الشريعة المنسوخة بتمامها، ومن المعلوم: صدق نسخها برفع جملة من أحكامها وبقاء بعضها، فقوله: «بل» في

## والعلم<sup>(١)</sup> إجمالاً بارتفاع بعضها .....

مقابل «ليس ارتفاعها» وضميراً «بقائها، بتامها» راجعان إلى «الشريعة»، وقد عرفت: أن عدم بقائها بتامها ليس هو معنى نسخ الشريعة؛ إذ نسخها ظاهر في رفع تمامها، بل عدم بقائها بتامها يستفاد من الخارج كما مر آنفاً. وهنا كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(١) هذا إشارة إلى ثاني الوجوه التي استدل المنكرون لحجية استصحاب عدم نسخ حكم من أحكام الشرائع السابقة، ومرجع هذا الوجه إلى وجود المانع عن حجيته، كما أن مرجع الوجه الأول إلى عدم المقتضي لها؛ لاختلال ركنيه وهما اليقين والشك. وتقريب هذه الوجه الثاني هو: أنه بعد تسليم وجود المقتضي وهو اليقين، والشك في هذا الاستصحاب لا يجري أيضاً؛ لوجود المانع وهو: أنه - بعد البناء على كون نسخ شريعة رفع جملة من أحكامها وعدم بقائها بتامها لا رفع تمامها - يحصل علم إجمالي بنسخ بعضها، وحيث إن ذلك البعض غير معلوم لنا تفصيلاً، فهو مانع عن جريان الاستصحاب في كل حكم شك في نسخه؛ لما ثبت في محله من عدم جريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي؛ إما للمعارضة مع الاستصحاب في الطرف الآخر، وإما لمنافاته لنفس العلم مع الغض عن المعارضة، على اختلاف المسلكين في الشبهة المحصورة.

والحاصل: أن النسخ بالمعنى المزبور وإن لم يكن قادحاً في وجود المقتضي وهو اليقين والشك؛ لكنه يوجد مانعاً عن جريان الاستصحاب، وذلك المانع هو العلم الإجمالي بنسخ بعض أحكام الشريعة السابقة كما عرفت، فإنه يمنع عن جريانه.

وقد تعرض الشيخ «قدس سره» لهذا الوجه المانع عن حجية استصحاب عدم النسخ بقوله: «فإن قلت: إنا نعلم قطعاً بنسخ كثير من الأحكام السابقة. والمعلوم تفصيلاً منها قليل في الغاية، فيعلم بوجود المنسوخ في غيره». والغرض من قوله «قدس سره»: «والمعلوم تفصيلاً منها قليل»: عدم انحلال العلم الإجمالي بالنسخ بما علم تفصيلاً نسخه من الأحكام؛ لعدم كونه بمقدار المعلوم بالإجمال حتى ينحل به العلم الإجمالي، ويصير الشك في نسخ غير المعلوم بالتفصيل بدوياً مورداً للاستصحاب.

وعليه: فمقتضى عدم انحلال العلم الإجمالي عدم جريان استصحاب عدم النسخ في كل حكم شك في نسخه؛ لاحتمال كونه مما نسخ بهذه الشريعة، فإن كل علم إجمالي منجز مانع عن جريان الاستصحاب في أطرافه كما أشرنا إليه آنفاً.

إنما<sup>(١)</sup> يمنع عن استصحاب ما شك في بقاءه<sup>(٢)</sup> منها فيما إذا كان من أطراف ما علم ارتفاعه إجمالاً؛ لا<sup>(٣)</sup> فيما إذا لم يكن من أطرافه، .....

(١) هذا إشارة إلى دفع إشكال مانعية العلم الإجمالي بالنسخ عن جريان استصحاب عدمه فيما شك في نسخه من أحكام الشرائع السابقة.  
ومحصل ما أفاده في دفع الإشكال هو: أن تنجيز العلم الإجمالي حتى يمنع عن جريان الأصول في أطرافه منوط بأمرين:  
أحدهما: كون مورد الأصل من أطرافه.

ثانيهما: عدم انحلاله بعلم تفصيلي، فمع اختلال هذين الأمرين لا يكون العلم الإجمالي مانعاً عن جريان الأصول في أطرافه. وهذا الأمر الثاني مفقود في المقام، حيث إن العلم الإجمالي بالنسخ إنما يكون قبل مراجعة الأدلة، وتمييز الناسخ من أحكامنا لأحكام الشريعة السابقة. وأما بعد المراجعة إليها وحصول العلم بالناسخ من أحكامنا لها لا يبقى في دائرة المشكوكات علم إجمالي بالنسخ حتى يمنع عن جريان استصحاب عدم النسخ فيها؛ بل يكون الشك حينئذ في نسخ حكم بدوياً.

وكيف كان؛ فخرج المشكوكات من أطراف العلم الإجمالي، سواء كان ابتداء أم بالانحلال يوجب جريان الأصل فيها بلا مانع، إذ لا معارض له بعد وضوح عدم جريانه فيما علم تفصيلاً حرمة، وفيما نحن فيه يقال: إن المعلوم بالإجمالي من الأحكام المنسوخة هي التي ظفرنا بناسخها فيما بأيدينا من أحكام هذه الشريعة، فإذا شك في نسخ حكم من أحكام الشرع السابق مما لم نعثر على ناسخه في هذه الشريعة كان ذلك خارجاً عن دائرة العلم الإجمالي، بمعنى: أنه لا علم لنا بوقوع النسخ في غير ما علم نسخه في شرعنا، فلا موجب للمنع عن جريان استصحاب عدم النسخ فيه؛ إذ الشك فيه بدوي، وليس مقروناً بالعلم الإجمالي حتى يمنع عن جريان الأصل فيه.

(٢) أي: بقاء ما شك فيه من أحكام الشريعة السابقة.

(٣) هذا إشارة إلى أول شرطي تنجيز العلم الإجمالي المانع عن جريان الأصول في أطرافه، وقد أشرنا إليه بقولنا: «أحدهما: كون مورد الأصل من أطرافه»، ضرورة: أنه مع عدم كونه من أطراف العلم الإجمالي لا يكون الشك مقروناً بمنجز حتى لا يجري فيه الأصل؛ بل الشك فيه بدوي، فيجري فيه الأصل بلا مانع، مثلاً: إذا كان العلم الإجمالي بالنسخ في خصوص أحكام العبادات لا يجري استصحاب عدم النسخ في حكم من أحكام العبادات؛ لكونه من أطراف العلم الإجمالي. وأما إذا كان الحكم الذي شك في نسخه من أحكام المعاملات مثلاً، فلا مانع من جريان استصحاب عدم النسخ

كما إذا<sup>(١)</sup> علم بمقداره تفصيلاً، أو في<sup>(٢)</sup> موارد ليس المشكوك منها، وقد<sup>(٣)</sup> علم

فيما إذا شك في نسخ حكم من أحكام العبادات؛ لكون الشك في نسخه بدوياً لخروج مورده عن أطراف العلم الإجمالي. والضمير المستتر في «يكن» راجع على «ما شك»، وضمير «أطرافه» راجع إلى «ما علم».

(١) بيان لعدم كونه من أطراف العلم الإجمالي، وقد ذكر له صورتين:

إحدهما: وهي المقصود بقوله: «كما إذا علم» انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بالنسخ في جملة من الأحكام بمقدار المعلوم بالإجمالي؛ بحيث لا يبقى في المشكوكات علم إجمالي؛ بل الشك في نسخها بدوي.

ثانيتها: عدم كون المشكوك فيه من أطراف العلم الإجمالي من ابتداء الأمر، كما إذا كانت دائرة الأحكام المنسوخة - المعلومة إجمالاً - في دائرة خصوص العبادات مثلاً؛ بحيث كان العلم الإجمالي بالنسخ متعلقاً بأحكامها، وكان النسخ في غيرها مشكوكاً فيه بالشك البدوي. ففي كلتا صورتين يجري استصحاب عدم النسخ بلا مانع، حيث إن المانع عن جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي - سواء كان هو نفس العلم أم تعارض الأصول - مفقود هنا.

أما العلم: فلأن المفروض فقدانه في المشكوكات، وأما الأصل: فلعدم جريانه فيما علم تفصيلاً نسخه بالضرورة حتى يعارض الأصل الجاري في المشكوكات، فعليه يجري استصحاب عدم النسخ في المشكوكات بلا مانع.

وبالجملة: ففرض المصنف «قدس سره» هو: أن الاستصحاب في أحكام الشرائع السابقة يجري بلا إشكال؛ إذ العلم الإجمالي بنسخها بهذه الشريعة لا يصلح للمنع عنه، إما لانحلاله وخروج المشكوكات عن أطرافه بسبب الانحلال، وإما لخروج المشكوكات عن أطرافه ابتداءً؛ لكون المعلوم بالإجمال في غير المشكوكات.

(٢) معطوف على «بمقدار» يعني: أو علم النسخ إجمالاً في موارد ليس كون المشكوك منها، وهذا إشارة إلى الصورة الثانية المتقدمة بقولنا: «ثانيتها: عدم كون المشكوك من أطراف العلم الإجمالي من ابتداء الأمر...» الخ، فكأن العبارة هكذا: «لا فيما إذا لم يكن من أطرافه» إما بالانحلال وهو المقصود بقوله: «كما إذا علم تفصيلاً». وإما ابتداء وهذا مراده ظاهراً بقوله: «أو في موارد ليس المشكوك منها»، فعدم كون الحكم المشكوك النسخ من أطراف العلم الإجمالي إما حقيقي وإما انحلال.

(٣) هذا متمم لقوله: «أو في موارد...» الخ، وبيان للموارد التي ليس الحكم المشكوك منها.

بارتفاع ما في موارد الأحكام الثابتة في هذه الشريعة.

ثم لا يخفى: أنه يمكن إرجاع ما أفاده شيخنا العلامة<sup>(١)</sup> «أعلى الله في الجنان

توضيحه: أن دائرة العلم الإجمالي بالنسخ إنما هي الأحكام الثابتة في هذا الشرع بالكتاب والسنة؛ للقطع الإجمالي بارتفاع بعض أحكام الشرائع السابقة فيها، وأما في غيرها فلا علم فيه بالنسخ؛ بل هو مشكوك بدوي يجري فيه استصحاب عدم النسخ. وأما في مورد العلم الإجمالي بالنسخ - وهو الأحكام الثابتة في شرعنا - فلا يجري فيه الاستصحاب، إذ المفروض: ثبوت الحكم فيه في هذه الشريعة بالدليل، وكون وظيفتنا العمل على طبقه، فلا وجه لجريان استصحاب عدم النسخ فيه. وعليه: فيجري الاستصحاب في الأحكام التي شك في نسخها بلا معارض؛ لكون الشك فيها بدوياً، إذ المفروض: خلوها عن العلم الإجمالي.

فغرض المصنف «قدس سره»: أن مشكوك النسخ خارج عن أطراف العلم، حيث إن أطرافه هي خصوص موارد الأحكام الثابتة في شرعنا المعلومة عندنا بالدليل، فالمشكوكات خارجة عن أطرافه من أول الأمر. والعلم بارتفاع الأحكام السابقة يمنع عن جريان الاستصحاب فيها؛ لما عرفت من: وجوب العمل بما ثبت في هذه الشريعة على كل حال، ولا أثر لاستصحاب عدم النسخ فيه. هذا كله بناءً على إرادة خروج المشكوك النسخ من أول الأمر عن أطراف العلم الإجمالي بالنسخ، على أن يكون قوله: «في موارد» معطوفاً على قوله: «بمقداره»، فيكون الخروج إما بالانحلال وإما بعدم كونه من أطراف العلم حقيقة كما بيّناه.

وتركناه ما في بعض التعاليق من الاحتمال رعاية للاختصار.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) غرضه: توجيه ما أفاده الشيخ «قدس سره» من الجواب الثاني عن إشكال تغاير الموضوع المانع عن جريان استصحاب عدم النسخ في حقنا؛ إذ الحكم الثابت في حق جماعة - وهم أهل الشرائع السابقة - لا يمكن إثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع. وأما عبارة الشيخ في الجواب الثاني فهي: «وثانياً: أن اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب، وإلا لم يجر استصحاب عدم النسخ.

وحله: أن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه؛ إذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمهم الحكم قطعاً<sup>(١)</sup>.

(١) فرائد الأصول ٣: ٢٢٦.



مقامه» في الذب<sup>(١)</sup> عن إشكال تغاير الموضوع في هذا الاستصحاب<sup>(٢)</sup> من الوجه الثاني<sup>(٣)</sup> إلى .....

وحاصله: أن الموضوع للأحكام مطلقاً سواء كانت من الشرائع السابقة أم هذه الشريعة هو كلي المكلف الصادق على الموجودين في زمان تشريع الأحكام والمعدومين؛ لأن هذا الكلي ينطبق على الجميع من الموجود والمعدوم بوزان واحد، فإذا شك في بقاء حكم من أحكام الشرائع السابقة صح استصحابه، لوحدة الموضوع.

وأما توجيه المصنف لهذا الجواب فمحصله: أنه لما كان ظاهر كلام الشيخ ثبوت الحكم للكلي بنحو القضية الطبيعية - التي يكون الموضوع فيها نفس الطبيعة كـ«الإنسان نوع أو كلي» أو غيرهما من المعقولات الثانية المحمولة على الطبائع؛ بحيث لا تكون الأفراد ملحوظة فيها؛ لعدم حظ لها من هذه المحمولات، حيث إن الأفراد لا تتصف بالكلية والنوعية ونحوهما - ولم يكن إرادة هذا الظاهر في المقام، ضرورة: أن البعث والزجر وكذا ما يترتب على إطاعتها وعصيانها من الثواب والعقاب إنما هي من الآثار المترتبة على الأفراد دون الكلي نفسه، أي: من دون دخل للأشخاص فيها كما في مالكية كلي الفقير للزكاة، والوقف على العناوين الكلية كعنوان الزائر والفقير ونحوهما من الكليات التي لا تلاحظ فيها خصوصيات الأفراد، في قبال الوقف على الجهات الخاصة كالوقف على الذرية حيث إن الملحوظ فيها هو الأفراد الخاصة، ألجاناً ذلك إلى ارتكاب خلاف الظاهر في كلام الشيخ بإرادة القضية الحقيقية منه حتى يسلم من هذا الإشكال، لا القضية الطبيعية التي عرفت حالها.

(١) متعلق بـ«ما أفاده». وقد تكرر مثل هذا التعبير من المصنف «قدس سره» والصواب أن يقال: «في ذب الإشكال» أي: دفعه.

(٢) أي: استصحاب عدم نسخ أحكام الشرائع السابقة، وإشكال تغاير الموضوع هو الذي جعله الفصول من الوجوه المانعة عن جريان استصحاب تلك الشرائع، حيث إن الموضوع لتلك الأحكام خصوص تلك الأمم، وليس أهل هذه الشريعة موضوعاً لها ومخاطباً بها، فأول ركني الاستصحاب - وهو اليقين بالثبوت - مختل، وقد تقدم توضيحه سابقاً.

(٣) هذا بيان لـ«ما» الموصول في قوله: «ما أفاده». والوجه الثاني هو الجواب الثاني الذي ذكره الشيخ عن إشكال تغاير الموضوع بقوله: «وثانياً: أن اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب وإلا لم يجز... الخ. وقد تقدم نقله عند شرح كلام المصنف» ثم لا يخفى أنه يمكن...».

ما ذكرنا<sup>(١)</sup> لا ما يوهمه ظاهر كلامه من<sup>(٢)</sup> أن الحكم ثابت للكلية، كما أن الملكية له<sup>(٣)</sup> في مثل باب الزكاة والوقف العام، حيث لا مدخل للأشخاص فيها<sup>(٤)</sup>، ضرورة<sup>(٥)</sup>: أن التكليف والبعث أو الزجر لا يكاد يتعلق به .....

(١) من كون الأحكام الشرعية من قبيل القضايا الحقيقية لا ما يوهمه ظاهر الشيخ من كون الأحكام الشرعية من قبيل القضايا الطبيعية التي تكون موضوعاتها نفس الطبائع، ومحمولاتها المعقولات الثانية كالجنسية والنوعية والكلية، مثلاً: «الإنسان نوع» قضية طبيعية بمعنى: أن الحكم ثابت لنفس الطبيعة، ولا يسري إلى الأفراد أصلاً؛ لعدم صحة حمل الكلية والنوعية على زيد وعمرو وغيرهما من أفراد الإنسان.

(٢) بيان لـ«ما» الموصول في قوله: «ما يوهمه»، وقد عرفت توضيحه، وإن ظاهر كلام الشيخ إرادة القضية الطبيعية.

(٣) أي: للكلية، و«له» خبر لـ«أن» يعني: «كما أن الملكية ثابتة للكلية في مثل باب الزكاة...» الخ.

(٤) أي: في الملكية. استشهد بهذا على ثبوت الحكم الكلي ببيان: أن وزان جعل الأحكام للمكلفين وزان جعل الزكاة للفقراء، والوقف على العناوين الكلية كالزوار والفقهاء ونحو ذلك، فإن الملحوظ فيه هو الكلي دون الأفراد، ولذا لا يملك أفراد كلي الفقير والفقير والزائر الزكاة وعوائد الوقف إلا بالقبض، ولو كان المالك هي الأفراد لجاز لهم أخذهما تقاصاً من هما عليه ويمتنع عن أدائهما. ومن المسلم عدم جوازه إلا إذا أذن لهم وليهم وهو الحاكم الشرعي في التقاص.

ثم إن ما استظهره المصنف هنا من كلام الشيخ من إرادة تعلق الحكم بالكلية من دون سراية إلى الأفراد أفاده في الحاشية أيضاً بقوله: «وبعبارة أخرى: أن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للعناوين الباقية ولو بالأشخاص المتبادلة، دون نفس الأشخاص كي يلزم تعدد الموضوع بمجرد ذلك، فالموضوع هنا كالموضوع في الأوقات كالفقير والطلبة وغيرهما»، ولم يورد المصنف عليه بشيء، وظاهره تسليم جواب الشيخ بناءً على إرادة تعلق الحكم بالكلية بلا سراية إلى الأفراد. ومن المعلوم: مغايرة هذا التوجيه لما أفاده في المتن من حمل كلام الشيخ على إرادة القضية الحقيقية، ولعله «قدس سره» عدل عما ذكره في الحاشية؛ لوضوح: كون الخطابات الشرعية من القضايا الحقيقية.

(٥) تعليل لإمكان إرجاع كلام الشيخ إلى ما ذكره المصنف «قدس سره» من إرادة القضية الحقيقية.

كذلك<sup>(١)</sup>؛ بل لا بد<sup>(٢)</sup> من تعلقه بالأشخاص، وكذلك الثواب أو العقاب المترتب على الطاعة أو المعصية<sup>(٣)</sup>.

وكان غرضه<sup>(٤)</sup> من عدم دخل الأشخاص عدم دخل أشخاص .....

وحاصل التعليل الذي تقدم بيانه بقولنا: «وأما توجيه المصنف لهذا الجواب فمحصله: أنه لما كان ظاهر كلام الشيخ... الخ. هو: أنه لا يمكن إرادة القضية الطبيعية هنا لامتناع تعلق التكليف بعثاً وزجراً بالطبيعة؛ إذ لا يعقل انبعاثها وانزجارها. وكذا ما يترتب عليهما من الثواب والعقاب، فإن كل ذلك من آثار أفراد الطبيعة ووجوداتها، لا نفس الطبيعة من حيث هي؛ إذ لا معنى لبعثها وزجرها من دون دخل للأشخاص فيها، فامتناع تعلق التكليف بها وكذا ما يتبعه من الثواب والعقاب المترتبين على الإطاعة والعصيان يلجئنا إلى إرجاع ظاهر كلام الشيخ وهو القضية الطبيعية إلى القضية الحقيقية. هذا مضافاً: إلى أن الملاكات الداعية إلى تشريع الأحكام قائمة بوجودات الطبيعة لا بالطبيعة من حيث هي كما هو واضح.

(١) يعني: بحيث لا يكون للأشخاص دخل في التكليف وما يتبعه. وضمير «به» راجع إلى الكلي.

(٢) إضراب على قوله: «لا يكاد» يعني: لا يكاد يتعلق التكليف بالكلي بما هو كلي، بل لا بد من تعلقه بالأشخاص أي: أفراد الكلي الموجودة خارجاً.

(٣) إذ لا معنى لإطاعة الطبيعة وعصيائها بعد كونهما من الأفعال الاختيارية التي لا تصدر إلا من فاعل موجود خارجي، ولا يعقل صدورهما من الطبيعة من حيث هي مع الغض عن وجودها خارجاً، فإن وزان الإطاعة والعصيان وزان سائر الأفعال الإرادية كالبيع والصلح والهبة ونحوها من الأفعال الصادرة من الأشخاص.

(٤) يعني: وكان غرض الشيخ «قدس سره». وهذا تقريب التوجيه.

بيانه: أن غرض الشيخ من عدم دخل الأشخاص عدم دخل خصوص الأشخاص الموجودين في زمان تلك الشرائع، لا مطلقاً حتى تكون القضية طبيعية.

ويرد عليه الإشكال المتقدم، فالمقصود حينئذ: أن الحكم ليس مختصاً بالأشخاص الموجودين؛ بل يعم جميع الأفراد من الموجودين والمعدومين، وهذا هو القضية الحقيقية، حيث إنها عبارة عن قضية يكون موضوع الحكم فيها الأفراد النفس الأمرية، سواء كانت محققة أم مقدره، فمعنى قولنا: «كل جسم مركب»، أو «كل مستطيع يجب عليه الحج»، أو «كل مالك لأربعين من الغنم يجب عليه الزكاة» هو: أن كل ما وجد وصدق

خاصة<sup>(١)</sup>، فافهم<sup>(٢)</sup>.

وأما ما أفاده من الوجه الأول<sup>(٣)</sup>، فهو وإن كان وجيهاً بالنسبة إلى جريان

عليه أنه جسم صدق عليه أنه مركب، أو كل من وجد وصدق عليه أنه مستطيع أو مالك لأربعين غنماً وجب عليه الحج أو الزكاة.

(١) وهم الموجودون في زمان تلك الشرائع مثلاً حتى لا تصير القضية خارجية كما توهمه الخصم.

(٢) لعله إشارة إلى إمكان إبقاء كلام الشيخ على ظاهره من إرادة القضية الطبيعية، وصحة تعلق التكليف بالكلي كصحة تعلق الوضع كالملكية به؛ لأنه بعيد؛ بل ممنوع، لوضوح الفرق بين التكليف والوضع، حيث إنه لا يعقل تعلق البعث والزجر والإطاعة والعصيان بالكلي من حيث هو، مع الغض عن الأفراد بخلاف الوضع كالملكية، فإنه لا مانع من تعلقه بالكلي؛ إذ ليس فيه شيء من البعث وغيره مما ذكر، ولذا يصح اعتبار الملكية للميت، بخلاف التكليف، فإنه يسقط عن الشخص بمجرد موته ويبقى عليه الوضع على ما ثبت في محله.

أو إشارة إلى فساد تنظير المقام بالكلية كلي الفقير للزكاة؛ وذلك لثبوت التكليف على الأشخاص بمجرد انطباق الكلي عليهم بلا توقفه على شيء، بخلاف مالكية الفقير للزكاة؛ لعدم كفاية مجرد انطباق كلي الفقير عليه في مالكيته لها؛ لتوقفها على القبض، مع أن غرض الشيخ «قدس سره»: ثبوت التكليف لنا كثبوتها لهم بمجرد انطباق كلي المكلف علينا، والمفروض: عدم التفاوت في الانطباق المزبور.

أو إشارة إلى صعوبة هذا التوجيه وبقاء الإشكال على ظاهر كلام الشيخ. وهناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(٣) وهو الجواب الأول الذي أفاده الشيخ عن إشكال صاحب الفصول «قدس سرهما» بقوله: «وفيه: أنا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين، فإذا حرم في حقه شيء سابقاً وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة فلا مانع عن الاستصحاب أصلاً...» الخ.

وحاصله: أنه بناءً على كون القضية خارجية - كما أفاده صاحب الفصول - يكون الموضوع وهو المدرك للشريعتين واحداً، فلا مانع من جريان استصحاب عدم النسخ في حقه.

قوله: «فهو...» الخ جواب «وأما» وإشكال على ما أفاده الشيخ.

الاستصحاب في حق خصوص المدرك للشريعتين<sup>(١)</sup>؛ إلا إنه<sup>(٢)</sup> غير مجيد في حق غيره من المدومين، ولا يكاد<sup>(٣)</sup> يتم الحكم فيهم بضرورة اشتراك أهل الشريعة

ومحصل الإشكال: أن هذا الجواب أخص من المدعى وهو حجة استصحاب عدم النسخ مطلقاً في حق الجميع لا خصوص مدرك الشريعتين كما أفيد، ولا يجدي تعميم الحكم في المدومين بما أفاده «قدس سره» من قيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة؛ وذلك لأن قاعدة الاشتراك سواء كانت جارية في حق أهل شريعة واحدة أم أهل شريعتين مشروطة بوحدة الموضوع والاتحاد في الصنف، فمع انتفاء هذا الشرط لا تجري القاعدة في حق المدومين وإن كانوا مع الموجودين من أهل شريعة واحدة، فضلاً عن أهل شريعتين، والمفروض: انتفاء هذا الشرط في المقام؛ لأن مقتضى ما أفاده الشيخ من اختصاص اليقين السابق بمدرك الشريعتين بناءً على القضية الخارجية التي هي مبنى جوابه الأول بقوله: «أنا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين...» الخ وهو عدم اليقين بالثبوت للمعدومين، وهذا يوجب التغاير بينهما، حيث إن المدومين بناءً على القضية الخارجية ليس لهم يقين بالثبوت؛ لاختصاص اليقين به بمدرك الشريعتين، والمفروض: أن الحكم الاستصحابي مختص بموضوعه وهو «من كان على يقين فشك»، ولا يثبت في حق من لا يقين ولا شك له.

وبالجملة: فقاعدة الاشتراك لا تجري هنا لعدم الاشتراك في الموضوع حتى يجري الاستصحاب في حق المدومين. وكذا لا يجري في حقهم ما استصحبه مدرك الشريعتين من الحكم؛ لاختصاص الحكم الظاهري بموضوعه وهو من جرى في حقه الأصل العملي دون غيره ممن لا يجري في حقه؛ لعدم كونه موضوعاً له كالمعدومين، فإنه لا يقين لهم بالثبوت كما لا شك لهم في البقاء حتى يجري الاستصحاب في حقهم. (١) إذ المفروض: تحقق ركني الاستصحاب من اليقين والشك بالنسبة إليه.

(٢) يعني: إلا إن ما أفاده في مدرك الشريعتين غير مجيد في حق غيره من المدومين، وهذا إشارة إلى إشكال الأخصية من المدعى.

(٣) هذا إشارة إلى ضعف الوجه الذي تمسك به الشيخ لتعميم الحكم في المدومين من قاعدة الاشتراك، وقد عرفت تقريره بقولنا: «ولا يجدي تعميم الحكم في المدومين بما أفاده...» الخ. وضمير «فيهم» راجع إلى المدومين، والمراد بالحكم في قوله: «يتم الحكم» هو الحكم المستصحب. وقوله: «الضرورة» متعلق بـ«يتم».

الواحدة أيضاً<sup>(١)</sup> ضرورة<sup>(٢)</sup>: أن قضية الاشتراك ليس إلا أن الاستصحاب حكم كل من كان على يقين فشك؛ لا أنه<sup>(٣)</sup> حكم الكل ولو من لم يكن كذلك بلا شك، وهذا<sup>(٤)</sup> واضح.

(١) يعني: كعدم تمامية الحكم للمعدومين بالاستصحاب.

وغرضه: أنه كما لا يثبت الحكم للمعدومين بالاستصحاب؛ لعدم اليقين لهم الذي هو أول ركني الاستصحاب، كذلك لا يثبت لهم بقاعدة الاشتراك وإن زعمه الشيخ.

(٢) تعليل لقوله: «ولا يكاد يتم الحكم»، وقد تقدم تفصيله آنفاً بقولنا: «وذلك لأن قاعدة الاشتراك سواء كانت جارية...» الخ وإجماله كما في حاشيته على الرسائل أيضاً هو: «أن قضية قاعدة الاشتراك ليست إلا إن الاستصحاب حكم من كان على يقين فشك يكون حكم الكل ولو من لم يكن على يقين منه».

وحاصله: أن قاعدة الاشتراك لا تقتضي اعتبار الاستصحاب في حق المعدومين كاعتباره في حق الموجودين؛ إذ يعتبر في جريان قاعدة الاشتراك الاتحاد في الصنف كما عن الوحيد البهبهاني «قدس سره»، ومن المعلوم: تقوم الاستصحاب كغيره من الأصول العملية بموضوعه وهو اليقين بالثبوت والشك في البقاء، وذلك مفقود في المعدومين بناءً على القضية الخارجية كما هو مبني أول جوابي الشيخ عن إشكال صاحب الفصول؛ إذ الاحتياج إلى قاعدة الاشتراك لإتمام المدعي إنما هو في الجواب النقضي الذي تعرض له بقوله: «أنا نفرض الشخص الواحد مدركاً للشريعتين...»، دون الجواب الحلبي المبني على القضية الطبيعية أو الحقيقية؛ إذ بناءً على الجواب الحلبي لا حاجة إلى قاعدة الاشتراك، حيث إن للمعدومين أيضاً يقيناً وشكاً كالموجودين فيجري في حقهم الاستصحاب بلا إشكال.

(٣) أي: لا أن الاستصحاب، يعني: أن مقتضى الاشتراك ليس إلا إن للاستصحاب حكم المتيقن والشاك، لا أن الاستصحاب حكم الكل ولو من لم يكن متيقناً وشاكاً كما هو المفروض في المعدومين.

وعليه: فلا يمكن تميم المدعى وهو جريان الاستصحاب في حق المعدومين بقاعدة الاشتراك.

(٤) أي: وكون الاستصحاب متقوماً باليقين والشك وعدم جريانه في حق غير المتيقن والشاك واضح. هذا تمام الكلام في التنبيه السادس.

## خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - الغرض من هذا التبيه السادس هو: تعميم حجية عدم النسخ بالنسبة إلى كل حكم إلهي بلا فرق بين هذه الشريعة والشرائع السابقة. محل الكلام ما لم يكن هناك دليل على الحكم نفيًا وإثباتًا، ثم استصحاب عدم النسخ يتوقف على فرض أمرين: فقدان الإطلاق الأزماني للدليل الحكم، وثبوت الحكم في الشريعة السابقة بنحو القضية الحقيقية لعامة المكلفين لا لخصوص تلك الأمة. أما الأمر الأول: فلأنه لو كان للدليل الحكم إطلاق كان هو المرجع عند الشك في النسخ لا الاستصحاب.

وأما الأمر الثاني: فلأنه مع ثبوته للمكلفين بنحو القضية الخارجية لا يجري فيه الاستصحاب؛ لاختلاف الموضوع، وحيث: يكون من تسرية حكم الموضوع إلى موضوع آخر، وهو أجنبي عن الاستصحاب.

٢ - يقع الكلام في أنه هل تستصحب أحكام الشرائع السابقة أم لا؟ فيه خلاف، واختار المصنف وفاقاً للشيخ استصحاب أحكام الشريعة السابقة، وذلك لتامة أركان الاستصحاب من اليقين والشك، وخالف فيه جمع كالمحقق وصاحبي القوانين والفصول.

٣ - واستدل المنكرون لحجية استصحاب عدم النسخ في أحكام الشرائع السابقة بوجوه:

منها: عدم وجود المقتضى لاستصحاب عدم النسخ، وذلك لاختلال أحد ركنيه من اليقين السابق أو الشك اللاحق.

أما الأول: فإن من ثبت في حقه الحكم يقيناً قد انعدم، والمكلف الموجود الشاك في النسخ لم يعلم ثبوت الحكم في حقه من الأول لاحتمال نسخه.

وأما الثاني: أعني: اختلال الركن الثاني وهو الشك في البقاء: فلأن الشك في البقاء الذي هو مورد الاستصحاب مفقود في أحكام الشرائع السابقة؛ للقطع بارتفاعها بعد ورود هذه الشريعة، فإنها ناسخة لها، ومع هذا القطع يختل ما هو قوام الاستصحاب أعني: الشك في البقاء.

٤ - والجواب عن هذا الوجه: أن اختلال اليقين مبني على أن يكون تشريع الشريعة

السابقة لأهلها بنحو القضية الخارجية، فتختص تلك الأحكام بالأفراد الموجودين حال تشريعها، فلا يقين لأهل الشريعة اللاحقة بثبوت تلك الأحكام لهم، وليس الأمر كذلك، بل كان تشريعها بنحو القضية الحقيقية، بحيث لوحظ في مقام الجعل كلي المكلف الصادق على أفراد المحققة والمقدرة، فلا تختص أحكام شريعة بأهلها؛ بل تعم غيرهم أيضاً، فإذا شك غير أهلها في نسخ حكم من تلك الأحكام جرى فيه الاستصحاب. ٥ - ومنها: هو العلم الإجمالي بارتفاع بعض أحكام الشريعة السابقة بالنسخ، وهذا العلم الإجمالي مانع عن جريان استصحاب عدم النسخ في أحكام الشريعة السابقة، فمرجع هذا الوجه إلى الوجود المانع؛ إذ لا يجري الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي لأنه مانع عن جريانه.

وحاصل الجواب عن هذا الوجه هو: أن تنجيز العلم الإجمالي حتى يمنع عن جريان الأصول في أطرافه منوط بأمرين: أحدهما: كون مورد الأصل من أطرافه.

ثانيهما: عدم انحلاله بالعلم التفصيلي، ومع اختلال أحد الأمرين لا يكون العلم مانعاً عن جريان الأصول في أطرافه، وهذا الأمر الثاني مفقود في المقام، حيث إن العلم الإجمالي بالنسخ إنما يكون قبل مراجعة الأدلة، وأما بعد المراجعة إليها يحصل العلم التفصيلي بالنسخ، فيكون الشك حينئذ في نسخ غير ما علم تفصيلاً نسخه بدوياً، فيجري استصحاب عدم النسخ.

٦ - توجيه المصنف لكلام الشيخ: أنه لما كان ظاهر كلام الشيخ هو ثبوت الحكم بنحو القضية الطبيعية التي يكون الموضوع فيها نفس الطبيعة، ولم يمكن إرادة هذا الظاهر في المقام؛ لأن البعث والزجر وما يترتب على إطاعتها وعصيانها من الثواب والعقاب إنما هي من الآثار المترتبة على الأفراد دون الكلي ألبتة ذلك إلى ارتكاب خلاف الظاهر في كلام الشيخ بإرادة القضية الحقيقية منه؛ حتى يسلم من هذا الإشكال. وليس المراد ما هو الظاهر من القضية الطبيعية حتى يرد الإشكال المذكور.

٧ - قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى توهم ودفعه.

أما التوهم: فمن الممكن أن يحمل كلام الشيخ على ظاهره، وهو إرادة القضية الطبيعية، وصحة تعلق التكليف بالكلي كصحة تعلق الوضع بالملكبة به. وحاصل الدفع: أنه بعيد، بل ممنوع للفرق بين التكليف والوضع؛ إذ لا يعقل تعلق



السابع<sup>(١)</sup>: لا شبهة في أن قضية أخبار الباب هو إنشاء حكم مماثل للمستصحب

البعث والزجر والإطاعة والمعصية بالكلية، بخلاف الوضع، فإنه لا مانع من تعلقه بالكلية؛ إذ ليس فيه شيء من البعث وغيره، ولذا يصح اعتبار الملكية للميت ولا يصح تكليف الميت بل التكليف يسقط بمجرد الموت.

٨ - رأي المصنف «قدس سره»:

هو جريان الاستصحاب في أحكام الشريعة السابقة كجريانه في أحكام هذه الشريعة عند الشك في بقائها، وعدم ارتفاعها بالنسخ

### التبيه السابع: في الأصل المثبت

(١) الغرض من عقد هذا التبيه السابع: هو البحث عن حجية الأصل المثبت وعدمها، ولذا اشتهر هذا بتبيه الأصل المثبت. فيبحث في هذا التبيه والتبيه الثامن والتاسع والعاشر عن الأصل المثبت، ولما كان الأصل المثبت من أهم المباحث المتعلقة بالاستصحاب، وكانت له جوانب من البحث بحث المصنف في كل تنبيه من هذه التنبيهات عن جانب من جوانب الأصل المثبت.

وأما بيان ما هو محل الكلام في هذا التبيه السابع فيتوقف على مقدمة وهي: أن المستصحب قد يكون بنفسه حكماً شرعياً؛ كوجوب صلاة الجمعة في زمان غيبية الإمام «عليه السلام»، فلا خلاف في جريان الاستصحاب وحجيته ويسمى هذا الاستصحاب بالاستصحاب الحكمي.

وقد يكون موضوعاً من الموضوعات وفيه احتمالات:

الأول: أن يكون الموضوع ذا أثر شرعي فقط، فيكون الاستصحاب حجة بلا خلاف.

الثاني: أن يكون ذا أثر غير شرعي فقط، فلا يكون الاستصحاب حجة بلا خلاف.  
الثالث: أن يكون ذا أثر شرعي يترتب عليه الأثر العقلي مثل استصحاب حياة زيد يترتب عليه وجوب نفقة زوجته. ثم وجوب الإطاعة وهو من الآثار العقلية، فيكون الاستصحاب فيه أيضاً حجة بلا خلاف كلاحتمال الأول.

الرابع: أن يكون ذا أثر عقلي أو عادي، ويترتب الأثر الشرعي بواسطة الأثر العقلي أو العادي على المستصحب.

إذا عرفت هذه الاحتمالات فاعلم: أن محل الكلام هو هذا الاحتمال الرابع، والأصل حينئذ يكون مثبتاً في اصطلاح الأصوليين.

ومنشأ الخلاف في الأصل المثبت هو: ما من الاحتمالات في مفاد الأخبار على حجية الاستصحاب في مقام الثبوت.

توضيح ذلك: أنه لا شك في أن مفاد الأخبار هو تنزيل المشكوك بمنزلة المتيقن بلحاظ ما للمتيقن من الآثار وهي على أقسام، وفيما هو المراد من تلك الآثار احتمالات: الأول: أن يكون المراد منها هو الأثر الشرعي فقط.

الثاني أن يكون المراد منها جميع الآثار عقلية أو عادية أو شرعية.

ثم الشرعية مع الواسطة أو بلا واسطة.

الثالث: أن يكون المراد منها الأثر الشرعي مطلقاً، سواء كان بلا واسطة أو مع واسطة الآثار العقلية أو العادية.

ثم ما هو الحق من هذه الاحتمالات هو الاحتمال الأول، فيكون مفاد أخبار الباب هو تنزيل المشكوك منزلة المتيقن كي يترتب على المشكوك الأثر الشرعي الذي لا واسطة له أصلاً.

وكيف كان؛ فقد تعرض المصنف قبل الخوض في المقصود لأمرين:

الأول: بيان ما يستفاد من أخبار الاستصحاب.

الثاني: لزوم ترتيب كل أثر شرعي أو عقلي يترتب على المتيقن على الاستصحاب الجاري في الحكم أو الموضوع.

وأما ما أفاده في الأمر الأول بقوله: «لا شبهة في أن قضية أخبار الباب» فتوضيحه: أنه بعد وضوح انتقاض اليقين وجداناً وكونه طريقاً، وامتناع تعلق حرمة النقض به لا بد أن يراد من حرمة النقض ووجوب الإبقاء إنشاء حكم مماثل للمتيقن السابق إن كان حكماً، كما إذا كان المتيقن وجوب الجلوس مثلاً في المسجد إلى الزوال، وشك في بقاء هذا الوجوب فيما بعد الزوال، فالمجموع حينئذٍ وجوب مماثل لذلك الوجوب. أو إنشاء حكم مماثل لحكم المتيقن إن كان موضوعاً، كما إذا كان المتيقن عدالة زيد يوم الجمعة وشك في بقائها يوم السبت، فإن المجموع حين الشك في بقائها مثل أحكام العدالة الواقعية كجواز الإيتمام به وقبول شهادته، لا أن المجموع أحكام العدالة حقيقة؛ لأن موضوعها هو العدالة الواقعية، لا العدالة المشكوكة.

ومن المعلوم: تقوّم جعل الحكم المماثل بالشك، ولذا يرتفع بارتفاع الشك.

وبالجملة: فمعنى وجوب إبقاء المتيقن هو جعل مثل ما له من الآثار الشرعية إن كان

المثيقن بنفسه حكماً شرعياً، أو جعل مثل أحكامه إن كان المثيقن موضوعاً ذا أثر شرعي كالعدالة والفقاهة والفقير والغنى.

وأما الأمر الثاني - وهو لزوم ترتيب كل أثر شرعي أو عقلي عل الاستصحاب - فقد أشار إليه بقوله: «كما لا شبهة»، وهو أن الأثر الشرعي تارة: يترتب على نفس الحكم الواقعي، وأخرى: على ما هو أعم منه ومن الظاهري، وكذا الأثر العقلي، فالصور أربع. لا إشكال في لزوم ترتيب الأثر الشرعي على الحكم الثابت بالاستصحاب في صورتين الأوليين، كما إذا فرضنا أن لوجوب الجلوس في المسجد بعد الزوال أثراً شرعياً بعنوان ثانوي كوجوب صلاة ركعتين فيه بسبب النذر أو الحلف مثلاً، أو بعنوان أولي كعدم جواز النافلة لمن عليه الفريضة، أو عدم جواز إجارة نفسه للصلاة عن الغير، أو الحج أو الصوم كذلك مع اشتغال ذمته بهذه الواجبات، فإذا ثبت بقاء وجوبها بالاستصحاب ترتبت عليه هذه الحرمات. أو ثبت بالاستصحاب وجوب الجلوس ترتب على هذا الوجوب وجوب صلاة ركعتين فيه، سواء كان موضوع وجوب هذه الصلاة وجوب الجلوس واقعاً أم أعم منه؛ إذ الاستصحاب يثبت الحكم الواقعي ظاهراً في ظرف الشك، فكل أثر شرعي يترتب على الحكم الواقعي يثبت عليه باستصحابه لإحراز الموضوع تبعداً فيما كان الأثر مترتباً على الواقع، وإحرازه وجداناً فيما كان الأثر مترتباً على الأعم من الواقع والظاهر.

كما لا إشكال في لزوم ترتيب الأثر العقلي في الصورة الرابعة، وهي ترتبه على الحكم الواقعي بوجوده الأعم من الواقعي والظاهري؛ كوجوب المقدمة وحرمة الضد بناءً على عقليتهما، فإذا ثبت وجوب صلاة الجمعة مثلاً بالاستصحاب ثبت وجوب مقدمتها وحرمة ضدها.

كما لا إشكال أيضاً في عدم ترتيب الأثر العقلي في الصورة الثالثة، وهي ترتبه على الحكم بخصوص وجوده الواقعي لا الأعم منه ومن الظاهري؛ وذلك لعدم إحراز موضوعه بالاستصحاب، فإذا كان الإجزاء مثلاً حكماً عقلياً مترتباً على الوجوب الشرعي بوجوده الواقعي، فهو لا يترتب على وجوب صلاة الجمعة الثابت بالاستصحاب؛ إذ لا يثبت به إلا وجوبها تبعداً، والمفروض: أن إجزاء صلاة الجمعة عن الظهر منوط بوجوبها واقعاً. كما لا يثبت باستصحاب الطهارة الحديثة إجزاء الصلاة المأتي بها استناداً إلى استصحابها، حيث إن الإجزاء عقلاً مترتب على الطهارة بخصوص وجودها الواقعي، لا

في استصحاب الأحكام<sup>(١)</sup> ولأحكامه<sup>(٢)</sup> في استصحاب الموضوعات، كما لا شبهة<sup>(٣)</sup> في ترتيب ما للحكم المنشأ بالاستصحاب من<sup>(٤)</sup> الآثار الشرعية والعقلية. وإنما الإشكال<sup>(٥)</sup> في ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب .....

الأعم منه ومن الظاهري، ولذا يقال: بعدم الإجزاء في الأحكام الظاهرية. فتلخص: أنه إذا ثبت الحكم الواقعي تبعداً بالاستصحاب الجاري في الموضوع أو الحكم، وكانت له آثار شرعية أو عقلية مترتبة على وجوده الواقعي أو الأعم منه ومن الظاهري ترتبت تلك الآثار بأجمعها عليه، إذ المفروض: أنه تمام الموضوع لها، سواء كانت عرضية كالحرمة والنجاسة للعصير المغلي إذا شك في ذهاب ثلثيه، فإن هذين الحكمين بناءً على القول بالنجاسة يترتان عرضاً على استصحاب عدم ذهاب ثلثيه، أم طولية كما إذا فرض ترتب مانعية الحرير الخالص للرجال على حرمة لبسه تكليفاً، فإذا شك في خلوصه وجرى فيه الاستصحاب وثبت به تبعداً خلوصه ترتب عليه حرمة لبسه وما يترتب عليها من المانعية.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدارية».

(١) يعني: كما إذا كان المستصحب حكماً كالوجوب، فوجوب إبقائه هو جعل وجوب مماثل له حال الشك.

(٢) معطوف على «للمستصحب» يعني: إنشاء حكم مماثل لأحكام المستصحب في استصحاب الموضوعات ذوات الآثار الشرعية كالعدالة والحرية والحياة.

(٣) هذا إشارة إلى الأمر الثاني، وهو لزوم ترتيب كل أثر شرعي أو عقلي على الاستصحاب، وقد تقدم توضيح ذلك فلا حاجة إلى الإعادة.

(٤) بيان لـ«ما» في قوله: «ما للحكم»، وقد تقدم تقريب ترتب الآثار الشرعية والعقلية على الحكم المستصحب، وأنه يترتب عليه جميع الأحكام الشرعية والعقلية؛ إلا الحكم العقلي المترتب على الحكم الواقعي بوجوده الواقعي.

(٥) هذا شروع في المباحث المتعلقة بالأصل المثبت الذي هو المقصود الأصلي من عقد هذا التنبيه.

وحاصل الكلام في المقام: هو أن الإشكال كل الإشكال في أن الاستصحاب كما يثبت به نفس المستصحب ويترتب عليه آثاره الشرعية، فهل يثبت به لوازم المستصحب عادية كانت أو عقلية، أو ملزومة بحيث لو كان لهذه الأطراف من اللازم والملزوم والملازم آثار شرعية يجب ترتيبها عليها أم لا؟.

بواسطة<sup>(١)</sup> غير شرعية. عادية كانت أو عقلية<sup>(٢)</sup> ومنشؤه<sup>(٣)</sup> أن مفاد الأخبار هل هو

«وإذا شك مثلاً» في حياة زيد واستصبحنا حياته، فكما يثبت بالاستصحاب حياته ويترتب عليها آثارها الشرعية من حرمة التصرف في أمواله وحرمة العقد على زوجته، ونحو ذلك من الآثار الشرعية، فهل يثبت باستصحاب الحياة ما هو لازم عادي كنبات لحيته مثلاً حتى يترتب عليه آثاره الشرعية من حرمة حلقها، واستحباب تسريحها وتدويرها، مثلاً أم لا يثبت؟

«وإذا قطع مثلاً» جسد زيد بالسيف نصفين - وهو ملفوف باللحاف - ثم شك في حياته في حال القطع واستصبحنا حياته إلى تلك الحال فهل يثبت بذلك لازمها العقلي وهو القتل، ويترتب عليه أثره الشرعي من القصاص ونحوه أم لا؟

«وإذا استصبحنا النهار» مثلاً فهل يثبت به ملزومه كطلوع الشمس، أو ملازمه كضوء العالم، ويترتب على الملزوم أو الملازم أثره الشرعي لو كان له أثر كذلك أم لا؟ وهذا هو النزاع المعروف بالأصل المثبت.

فالمثبت: أنه إذا كان للمستصحب لازم عقلي أو عادي، وكان لذلك اللازم أثر شرعي، فهل يترتب ذلك الأثر الشرعي على مجرد استصحاب ملزومه أم لا؟ فمن قال بحجية الأصل المثبت يقول: نعم، ومن قال بعدمها يقول: لا. والظاهر: أن المشهور عدم القول بحجية الأصل المثبت. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) احتراز عما إذا كانت الوساطة أثراً شرعياً، كما إذا كان للمستصحب آثار شرعية طولية؛ بحيث كان كل سابق منها موضوعاً للاحقه، نظير استصحاب طهارة الماء التي يترتب عليها أولاً: جواز الوضوء به، وثانياً: جواز الدخول في الصلاة، وثالثاً: مالكية المصلي للأجرة إذا كانت صلاته استجارية، ورابعاً: جواز تبديل الأجرة بمال آخر، إلى غير ذلك من الآثار الشرعية، فإن جميع هذه السلسلة من المبدأ إلى المنتهى أحكام شرعية يترتب كل لاحق منها على سابقه، فكل مستصحب يكون كذلك يترتب عليه باستصحابه جميع أحكامه الشرعية وإن كانت في غاية الكثرة، إذ المفروض: أن كلها شرعية، ويترتب جميعها على المستصحب بلا وساطة أمر تكويني، ويكون مثل هذا الاستصحاب أجنياً عن الأصل المثبت؛ لعدم كون شيء من الوسائط أمراً عقلياً أو عادياً.

(٢) قد عرفت مثال كل من الوساطة العادية والعقلية.

(٣) أي: ومنشأ الإشكال في حجية الاستصحاب المثبت وعدمها: «أن مفاد

الأخبار...» الخ، وتوضيحه أن هنا مقامين أحدهما: ثبوتي والآخر: إثباتي.  
وأما المقام الأول: فمحصل ما أفاده فيه: أن الوجوه المحتملة في أخبار الاستصحاب التي هي منشأ اعتبار الأصل المثبت وعدمه ثلاثة:  
الأول: أن مفاد «لا تنقض اليقين بالشك» هو التعبد ببقاء المستصحب بلحاظ أثره الشرعي المترتب عليه بلا واسطة؛ كالتعبد بالطهارة الحديثة المشكوكه لجواز مس كتابة القرآن.

الثاني: أن مفاد الأخبار التعبد ببقائه بلحاظ أثره مطلقاً ولو بواسطة، بمعنى: كون الملحوظ طبيعة الأثر المترتب على المستصحب، سواء كان بلا واسطة أم معها، كمثال نبات اللحية على ما تقدم آنفاً.

فالمقصود من إطلاق دليل الاستصحاب هو: أنه كما يصدق نقض اليقين بالشك إذا لم يرتب المكلف أثر الحياة مثلاً بلا واسطة - كوجوب الإنفاق وحرمة تقسيم ما له - على استصحاب الحياة كذلك يصدق نقض اليقين بالحياة بالشك فيها إذا لم يرتب أثر الحياة مع الواسطة؛ كحرمة حلق اللحية المترتبة على النبات الذي هو لازم عادي لبقاء الحياة. وعليه: فالمطلوب بقوله «عليه السلام»: «لا تنقض الحياة بالشك فيها» ترتيب جميع آثار الحياة الشرعية، سواء ترتبت عليها بلا واسطة أم معها.

الثالث: أن مفاد الأخبار: تنزيل الشيء والتعبد به بماله من اللوازم العقلية والعادية؛ بحيث لا يختص التعبد بالملزوم كالحياة مثلاً، بل يشمل كلاً من الحياة ولازمها العادي، ومن هنا يظهر الفرق بين هذا الوجه وبين الوجهين المتقدمين حيث إن التعبد في هذا الوجه وارد على كل من الملزوم واللازم، فمعنى استصحاب حياة زيد مثلاً: التعبد بها وبلازمها العادي معاً كنبات اللحية. بخلاف الوجهين السابقين، فإن يد التعبد فيهما مقصورة على الأثر الشرعي، غاية الأمر: أن التعبد في الوجه الأول يكون بلحاظ الأثر المترتب على المستصحب بلا واسطة. وفي الوجه الثاني يكون بلحاظ طبيعة الأثر المترتب على المستصحب ولو مع الواسطة، من دون أن تنال يد التعبد نفس الواسطة العقلية أو العادية التي هي على الفرض موضوع للأثر الشرعي كموضوعية نفس المستصحب له. ثم إنه غير خفي على ذي فهم ومسكة اختلاف هذه الوجوه في اقتضاء الحجية للأصل المثبت وعدمه، حيث إنه بناءً على الوجه الأول لا مقتضى لحجيته لاختصاص التعبد بالأثر المترتب على المستصحب بلا واسطة، وبناءً على الوجهين الأخيرين يكون مقتضى

تنزيل المستصحب والتعبد به وحده بلحاظ خصوص ماله من الأثر بلا واسطة<sup>(١)</sup>، أو تنزيله<sup>(٢)</sup> بلوازمه<sup>(٣)</sup> العقلية أو العادية، كما هو<sup>(٤)</sup> الحال في تنزيل مؤديات الطرق والأمارات، أو بلحاظ<sup>(٥)</sup> مطلق ما له من الأثر ولو بالواسطة، بناءً على صحة التنزيل

لحجية الأصل المثبت فيهما موجوداً، تصل النوبة إلى علاج المانع وهو معارضة الأصل في الثابت للأصل في المثبت كما عن كاشف الغطاء «قدس سره».

(١) هذا إشارة إلى الوجه الأول المذكور بقولنا: «الأول...» الخ، وضميراً «به، وحده» راجعان إلى المستصحب.

(٢) معطوف على «تنزيل» وضميره راجع إلى «المستصحب».

وهذا إشارة إلى الوجه الثالث المذكور بقولنا: «الثالث...» الخ.

(٣) أي: مع لوازم المستصحب من العقلية والعادية؛ بحيث تنالها يد التعبد والتنزيل

كما تنال نفس المستصحب.

(٤) يعني: أن تنزيل الشيء مع لوازمه حال تنزيل مؤديات الطرق والأمارات، حيث إن تنزيلها لا يختص بنفس مؤدياتها؛ بل يعمها ولوازمها، فإن قيام البيئة على كون اليوم من شهر رمضان مثلاً كما ثبت أنه من رمضان كذلك تثبت ثانوية الغد للشهر، وهكذا فالآثار الشرعية من استحباب الغسل والصلوات والأدعية المترتبة على أيامها ولياليها المتصفة بوصف خاص من حيث الزوجية والفردية، وكذا تعيين ليالي القدر ترتب على البيئة المزبورة.

وبالجملة: فالتنزيل في الأصل المثبت نظير التنزيل في الأمارات التي لها كشف وحكاية عن الواقع.

(٥) معطوف على قوله: «بلحاظ»، وهذا إشارة إلى الوجه الثاني الذي ذكرناه بقولنا «الثاني: أن يكون مفاد الأخبار التعبد ببقائه بلحاظ أثره مطلقاً...» الخ. وكان الأولى ذكر هذا عقيب الوجه الأول؛ لأن هذا قسم منه، حيث إن تنزيل المستصحب وحده يكون تارة: بلحاظ أثر خاص بلا واسطة، وأخرى: بلحاظ مطلق الأثر ولو مع الواسطة، فمورد التعبد والتنزيل في كلا الوجهين هو نفس المستصحب فقط، والاختلاف إنما هو في الأثر المترتب على تنزيله من كونه خصوص الأثر بلا واسطة أو مطلقاً ولو مع الواسطة.

وعليه: فالأولى سوق العبارة هكذا: «بلحاظ خصوص ماله من الأثر بلا واسطة، أو بلحاظ مطلق ما له من الأثر ولو بالواسطة».

بلحاظ أثر الوساطة أيضاً<sup>(١)</sup>، لأجل أن أثر الأثر أثر<sup>(٢)</sup>، وذلك<sup>(٣)</sup> لأن مفادها لو كان هو تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه لم يترتب عليه ما كان مترتباً عليها؛ .....

(١) يعني: كصحة التنزيل بلحاظ أثر نفس الملزوم وهو ذو الوساطة. وقوله: «بناءً على صحة التنزيل» إشارة إلى بعض وجوه اعتبار الأصل الميثب.

توضيحه: أن استصحاب بقاء الموضوع معناه جعل ما له من الآثار الشرعية مطلقاً، سواء كانت ثابتة له بلا واسطة أم معها، حيث إن الأثر المترتب على أثر شيء يعدّ أثراً لذلك الشيء. فيترتب عليه باستصحابه وإن لم يترتب موضوعه وهو الوساطة بين المستصحب وأثر أثره؛ لعدم كونها أثراً شرعياً حتى تنالها يد التشريع.

فحاصل هذا الوجه: أنه بالتعبد الواحد يجعل مثل جميع الأحكام المترتبة على المستصحب، سواء كانت مع الوساطة أم بدونها.

وأما نفس الوساطة فلعدم قابليتها للجعل التشريعي لا تثبت بالاستصحاب.

(٢) هذا تعليل لقوله: «بناءً على صحة التنزيل» يعني: أن ثبوت أثر الأثر إنما هو لأجل كونه من آثار الشيء المستصحب، فاستصحابه كافٍ في تحققه من غير حاجة إلى جعل أثر وتبعد ثانوي؛ بل استصحاب نفس الشيء ذي الوساطة كافٍ في ثبوت أثرها الشرعي.

(٣) بيان لمنشئة الاحتمالين اللذين ذكرهما في أخبار الاستصحاب لحجية الاستصحاب الميثب وعدمها، ومحصله: أنه بناءً على كون مفادها تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه فقط لا يترتب على استصحاب الشيء إلا الآثار الشرعية المجعولة لنفسه، دون الأحكام الشرعية الثابتة للوازمه، فاستصحاب الحياة مثلاً يثبت آثارها من حرمة تقسيم المال وحرمة تزويج الزوجة ونحوهما، دون أحكام لازمها كنبات اللحية. وبناءً على كون مفاد أخبار الاستصحاب تنزيل الشيء مع لوازمه؛ بحيث يشمل التعبد كليهما، أو تنزيله بلحاظ طبيعة الأثر المنطبقة على آثاره مطلقاً ولو مع الوساطة، فالتعبد في هذه الصورة واحد وفيما قبلها متعدد؛ لشمول التنزيل لكل من الشيء ولوازمه، فكأنه قال: «نزلت الحياة المشكوكة مع مالها من اللوازم منزلة الحياة المعلومة».

وضمير «مفادها» راجع إلى الأخبار، وضمير «هو» إلى «مفادها» وضمير «نفسه»، عليه راجعان إلى «الشيء» الذي يراد به المستصحب، وضمير «عليها» إلى الوساطة، والمراد بـ«ما» الموصول في «ما كان» الآثار الشرعية المترتبة على الوساطة.



لعدم<sup>(١)</sup> إحرازها حقيقة<sup>(٢)</sup> ولا تعبدًا، ولا يكون<sup>(٣)</sup> تنزيله بلحاظه، بخلاف<sup>(٤)</sup> ما لو كان تنزيله بلوازمه أو بلحاظ<sup>(٥)</sup> ما يعم آثارها، فإنه<sup>(٦)</sup> يترتب باستصحابه ما كان بوساطتها.

(١) تعليل لقوله: «لم يترتب»، وحاصله: أن وجه عدم ترتب أثر الوساطة على استصحاب ذي الوساطة فيما إذا كان مفاد الأخبار تنزيل الشيء وحده بلحاظ أثر نفسه هو عدم إحراز الوساطة التي هي موضوع حكمها لا وجداناً كما هو واضح ولا تعبدًا، إذ المفروض: اختصاص التعبد والتنزيل الاستصحابي بذي الوساطة، فلا وجه أصلاً لترتيب حكم الوساطة باستصحاب ذيها.

(٢) أي: وجداناً، وعدم إحراز الوساطة وجداناً واضح كما مر، وكذا عدم إحرازها تعبدًا؛ لما عرفت من: اختصاص التنزيل بذي الوساطة وعدم شموله للوساطة.

(٣) معطوف على «عدم» ومتمم لعله عدم ترتب أثر الوساطة على استصحاب ذيها يعني: أن علة عدم ترتب أثرها على استصحاب ذي الوساطة هي عدم إحراز الوساطة، وعدم كون تنزيل المستصحب بلحاظ مطلق آثاره وإن كانت مع الوساطة؛ إذ مع وجود أحد هذين الأمرين يترتب أثر الوساطة على استصحاب ذيها كما تقدم سابقاً، وحق العبارة أن تكون هكذا: «ولعدم كون تنزيله بلحاظه»، وضمير «تنزيله» راجع إلى «الشيء» وضمير «بلحاظه» إلى «ما» الموصول المراد به أثر الوساطة.

(٤) يعني: بخلاف ما لو كان تنزيل الشيء مع لوازمه كما هو مقتضى الاحتمال الثالث.

(٥) معطوف على «بلوازمه» يعني: بخلاف ما لو كان تنزيل الشيء بلحاظ مطلق آثاره كما هو مقتضى الاحتمال الثاني، وحاصله: أن التنزيل إذا كان بأحد هذين النحويين ترتب على المستصحب آثار لوازمه كما مر تفصيله. وضمير «آثارها» راجع إلى «الوساطة».

(٦) متفرع على هذين الاحتمالين اللذين أشار إليهما بقوله: «بخلاف ما لو كان تنزيله بلوازمه...» الخ، ضرورة: أن لازمهما ترتب أحكام الوساطة باستصحاب ذيها كما مر تفصيله آنفاً، وضمير «فإنه» للشأن، وضمير «باستصحابه» راجع إلى «الشيء»، و«ما» الموصول فاعل يترتب، وضمير «بوساطتها» راجع إلى الوساطة العقلية أو العادية. هذا تمام الكلام في المقام الأول المتكفل بحال الثبوت وبيان الوجوه المحتملة في أخبار الاستصحاب. وأما المقام الثاني فسيأتي.

## والتحقيق<sup>(١)</sup>: أن الأخبار إنما تدل على التعبد بما .....

(١) هذا شروع في المقام الثاني، وهو بيان أحد المعاني المذكورة؛ بحيث يكون هو المدار في مقام الاستدلال، وإجماله: تعيين الاحتمال الأول، وهو كون التنزيل بلحاظ أثر نفس المتيقن بلا واسطة. وتفصيله منوط ببيان أمور:

الأول: أنه قد تقدم كون مفاد «لا تنقض» جعل حكم مماثل للمستصحب أو لحكمه، لا جعل حكم لغير المستصحب من اللوازم العقلية أو العادية؛ وذلك لأن اليقين في باب الاستصحاب طريقي، فالتعبد الاستصحابي لا بد أن يتعلق بما يتعلق به اليقين، فإذا كانت الحياة مثلاً متيقنة سابقاً، وشك في بقائها كان مورد التعبد لا محالة نفس الحياة؛ لأن اليقين يتعلق بها لا بغيرها من لوازمها.

فالنتيجة: أنه لا يترتب على استصحاب الحياة إلا أحكام نفسها، دون آثار لوازمها التي لم يتعلق بها يقين وشك.

الثاني: إن لوازم المستصحب على قسمين: أحدهما: أن تكون لازمة له حدوثاً وبقاءً؛ كضوء الشمس، والآخر: أن تكون لازمة له بقاءً فقط كنبات اللحية. ومحل الكلام هو القسم الثاني؛ إذ لا أثر للقسم الأول بعد كونه بنفسه مجرى الاستصحاب؛ لتعلق اليقين والشك به كملزومه.

الثالث: أن شرط التمسك بإطلاق الدليل أن لا يكون هناك قدر متيقن في مقام التخاطب؛ إذ الإطلاق منوط بعدم البيان، ومن المعلوم: أنه صالح للبيانية كما ثبت في محله، فلا ينعقد معه إطلاق الدليل.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنه لا مجال لاستظهار الاحتمالين الأخيرين؛ لأن جواز الأخذ بهما منوط بإطلاق دليل التنزيل حتى يكون ناظراً إلى التعبد بالملزوم واللوازم معاً كما هو مقتضى الاحتمال الثاني، أو إلى لحاظ مطلق الأثر ولو كان أثر الواسطة كما هو مقتضى الاحتمال الثالث. وقد عرفت: توقف الإطلاق على عدم البيان الذي ينتقض بالقدر المتيقن التخاطبي، لصلاحيته للبيانية. وهذا موجود بما نحن فيه لأن المتيقن من «لا تنقض اليقين بالشك» بعد وضوح طريقيّة اليقين وعدم موضوعيته هو عدم نقض ما يتعلق به اليقين أعني: الملزوم؛ كحياة الغائب، دون لوازمه المترتبة على بقائه؛ كنبات اللحية؛ إذ ليست نفس اللوازم متعلقة لليقين حتى يجري فيها الاستصحاب كي يثبت به آثارها الشرعية. كما أن مطلق الآثار الشرعية - ولو مع الواسطة - ليس ملحوظاً في استصحاب الملزوم حتى يترتب باستصحابه تلك الآثار؛ لتوقف هذا اللحاظ على الإطلاق الذي

كان<sup>(١)</sup> على يقين منه فشك بلحاظ<sup>(٢)</sup> ما لنفسه من آثاره وأحكامه، ولا دلالة لها<sup>(٣)</sup> بوجه<sup>(٤)</sup> على تنزيله<sup>(٥)</sup> بلوازمه التي لا تكون كذلك<sup>(٦)</sup> كما هي<sup>(٧)</sup> محل ثمرة

عرفت عدم تماميته لوجود القدر المتيقن.

فالنتيجة: قصور أخبار الاستصحاب عن إثبات حجية الأصل المثبت، وأن المتعين من الاحتمالات الثلاثة المذكورة. فيها هو الاحتمال الأول الذي مقتضاه عدم اعتبار الاستصحاب المثبت.

(١) أي: بالمتيقن؛ لأن اليقين طريق إليه بالخصوص، فإن اليقين بالحياة لم يتعلق بلازمها كالنبات، والاستصحاب لا يجري إلا فيما تعلق به اليقين وهو الحياة، فلا بد أن يكون التعبد بأثر نفس المتيقن أيضاً؛ لأنه المتيقن والمشكوك دون غيره.

(٢) متعلق بـ«التعبد»، و«من آثاره» بيان لـ«ما» الموصول، وقد عرفت آنفاً: أن التعبد بأثار نفس المتيقن إنما هو ليتيقنه في مقام التخاطب، وضمائر «منه، لنفسه، آثاره» راجعة إلى الموصول.

(٣) أي: للأخبار. وجه عدم دلالتها على تنزيل المستصحب مع لوازمه أو تنزيله بلحاظ مطلق آثاره ولو مع الوساطة - حتى يكون الاستصحاب المثبت حجة بلحاظ هذين الوجهين اللذين تقدما في المقام الأول، أعني به مرحلة الثبوت - هو ما مر من وجود القدر المتيقن المانع عن انعقاد الإطلاق للأخبار.

(٤) يعني: لا صراحة كما هو واضح، ولا ظهوراً إطلاقياً، لما عرفت من وجود القدر المتيقن التخاطبي.

(٥) أي: تنزيل ما كان على يقين منه وهو المتيقن مع لوازمه التي لا تكون متيقنة سابقاً، ولم يكن المكلف على يقين منها. وبهذا أشار إلى أمرين، أحدهما: منع الاحتمال الأول وهو تنزيل المتيقن مع لوازمه. وثانيهما: تعيين اللوازم التي تكون محل البحث في الأصل المثبت، وهي ما تترتب على المستصحب بقاءً فقط. وقد تقدم توضيحه في الأمر الثاني في توضيح قوله: «والتحقيق أن الأخبار...» الخ.

(٦) أي: متيقنة سابقاً؛ إذ لو كانت كذلك لجرى الاستصحاب في نفسها؛ لاجتماع ركني الاستصحاب من اليقين والشك فيها.

(٧) أي: اللوازم التي ليس المكلف على يقين منها محل ثمرة الخلاف في الأصل المثبت، دون مطلق اللوازم ولو كانت مترتبة على الحدوث والبقاء؛ لما عرفت: من أنها بنفسها كملزوماتها مورد الاستصحاب، فهنا استصحابان.

الخلاف، ولا على تنزيهه<sup>(١)</sup> بلحاظ ما له مطلقاً ولو<sup>(٢)</sup> بالواسطة. فإن<sup>(٣)</sup> المتيقن إنما هو لحاظ آثار نفسه، وأما آثار لوازمه فلا<sup>(٤)</sup> دلالة هناك على لحاظها .....

(١) معطوف على «تنزيهه»، يعني: ولا دلالة للأخبار على تنزيل المستصحب مع لوازمه بحيث تكون نفس اللوازم أيضاً مورداً للاستصحاب، ولا على تنزيل المستصحب بلحاظ مطلق آثاره ولو مع الواسطة؛ إذ لو كانت للأخبار دلالة على التنزيل بأحد هذين الوجهين كان الاستصحاب المثبت حجة؛ لكن تسميته بالأصل المثبت بناءً على جريان الاستصحاب في نفس اللوازم كجريانه في الملزومات؛ كما هو مقتضى الوجه الأول أعني به قوله: «على تنزيهه بلوازمه التي لا تكون كذلك» لا تخلو من المسامحة، وضميراً «تنزيهه، له» راجعان إلى «الشيء».

(٢) بيان للإطلاق، والمراد بالواسطة هي العقلية والعادية. وهذا إشارة إلى منع الاحتمال الثاني.

(٣) هذا تعليل لقوله: «ولا دلالة لها بوجه»، وقد اتضح مما مر، وحاصله: أنه لا إطلاق في الأخبار حتى تدل على أحد هذين التنزيلين اللذين بنى عليهما الاستصحاب المثبت؛ وذلك لما عرفت: من أن المتيقن في مقام التخاطب - وهو تنزيل المتيقن بلحاظ آثار نفسه لا آثاره. مطلقاً ولو مع الواسطة - مانع عن انعقاد الإطلاق في الأخبار، فلا سبيل إلى استظهار أحد هذين التنزيلين المبني عليهما اعتبار الاستصحاب المثبت؛ لا بتناؤه على إطلاقها المسدود بابه. وضميراً «نفسه، لوازمه» راجعان إلى «ما كان على يقين منه» وهو الشيء المتيقن المستصحب.

(٤) هذه نتيجة القدر المتيقن، يعني: بعد كون المتيقن من الأخبار هو تنزيل المستصحب بلحاظ آثار نفسه لا مطلق آثاره حتى آثار لوازمه يتضح: عدم دلالة تلك الأخبار على لحاظ آثار لوازمه، لما عرفت: من توقف دلالتها على ذلك على إطلاقها المنوط بعدم البيان، والمفروض: صلاحية القدر المتيقن للبيانية، فلا ينعقد معه إطلاق للأخبار.

والحاصل: أن محذور حجية الأصل المثبت عند المصنف إثباتي، فقوله: «فلا دلالة» لا يخلو من تعريض بما أفاده الشيخ «قدس سره» من كون المحذور عنده ثبوتياً، قال: «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، فالمعقول من حكم الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتيب آثار الحياة في زمان الشك هو حكمه بحرمة

أصلاً<sup>(١)</sup>، وما لم يثبت لحاظها بوجه أيضاً<sup>(٢)</sup> لما كان وجه لترتيبها عليه باستصحابه، كما لا يخفى.

تزويج زوجته والتصرف في ماله، لا حكمه بنموه ونبات لحيته؛ لأن هذه غير قابلة لجعل الشارع.

وحاصله: امتناع شمول يد التشريع لغير الآثار الشرعية، فإن التنزيل من كل شخص لا بد أن يكون بلحاظ الآثار المتمشية من قبله، ومن المعلوم: أن الأثر المتمشي من الشارع في مقام التشريع - لا التكوين - هو الأثر الذي تناله يد وضعه ورفعته، وحيث إن مثل نبات اللحية ليس في حيطة تصرف الشارع بما هو شارع، فالدليل - مثل: «لا تنقض اليقين بالشك» - غير ناظر إلى أثر الوساطة من أول الأمر، هذا.

ووجه التعريض هو: دعوى إمكان شمول «لا تنقض» لأثر الوساطة كاستحباب خضاب اللحية وإن لم يصلح لإثباته نفس الوساطة أعني: نبات اللحية؛ لعدم كونه مجعولاً تشريعياً.

وعليه: فللشارع في استصحاب حياة زيد جعل مطلق ما يترتب عليها من الآثار الشرعية أعم من كونه بلا واسطة أو معها، إذ المفروض: مجعولية كل أثر يترتب على المستصحب سواء ترتب عليه بلا واسطة أو معها. لكن هذا الإطلاق الممكن تحققه غير متحقق؛ لما عرفت: من وجود القدر المتيقن التخاطبي المانع من الإطلاق هذا.

(١) يعني: لا بالصراحة كما هو واضح ولا بالإطلاق، لما عرفت: من عدم تحققه مع وجود القدر المتيقن. ويمكن أن يراد بقوله: «أصلاً» كلا اللحاظين: يعني: تنزيل المستصحب مع لوازمه، وتنزيله بلحاظ آثاره مطلقاً ولو مع الوساطة. وضمير «لحاظها» راجع «آثار».

(٢) يعني: كلحاظ لوازم المستصحب، فكما لا تترتب آثار نفس المستصحب إلا بلحاظ المستصحب والتعبد به، كذلك لا تترتب آثار لوازم المستصحب إلا بلحاظها والتعبد بتلك اللوازم، والمفروض: أنه قد ثبت عدم دلالة الأخبار على هذا اللحاظ والتعبد، فلا وجه لترتيبها. وقوله: «بوجه» يراد به أحد الاحتمالين من تنزيل المستصحب مع لوازمه أو تنزيله بلحاظ مطلق آثاره.

وغرضه: أن ترتيب آثار لوازم المستصحب على استصحابه منوط بدلالة الدليل في مقام الإثبات على لحاظها، وبدون دلالة عليه لا يترتب شيء من آثار لوازم المستصحب بمجرد استصحابه. وضمير «ترتيبها» راجع إلى «آثار»، وضمير «عليه، باستصحابه»

نعم<sup>(١)</sup>؛ لا يعد ترتيب خصوص ما كان منها محسوباً بنظر العرف من آثار نفسه  
لخفاء<sup>(٢)</sup> ما بوساطته، بدعوى<sup>(٣)</sup>: أن مفاد الأخبار عرفاً ما يعمه أيضاً<sup>(٤)</sup> حقيقة<sup>(٥)</sup>

راجعان إلى المستصحب المستفاد من قوله: «ما كان على يقين منه».

فتلخص من جميع ما تقدم: عدم حجية الأصل المثبت عند المصنف «قدس سره»؛  
لكن قد استثنى من هذه الكلية موارد ثلاثة يأتي التعرض لها عند شرح المتن. وهناك  
كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(١) هذا إشارة إلى المورد الأول من الموارد الثلاثة المستثناة من عدم حجية الأصل  
المثبت، وهذا المورد مما استثناه الشيخ «قدس سره» من الأصل المثبت.

ومحصله: أنه إذا كانت الوساطة في غاية الخفاء؛ بحيث يعدّ أثرها أثراً لنفس  
المستصحب عرفاً بلا واسطة، كاستصحاب رطوبة الثوب الذي ألقته الريح أو غيرها على  
أرض متنجسة جافة، فإن نجاسة الثوب ليست أثراً بلا واسطة لرطوبة الثوب الملاقي  
للأرض؛ بل هي أثر لسراية النجاسة من المتنجس إلى ملاقيه بواسطة الرطوبة، والسراية  
واسطة عقلية بين المستصحب وهي الرطوبة، وبين النجاسة التي هي أثر السراية؛ لكنه  
يترتب مع ذلك نجاسته باستصحاب بقاء رطوبة الثوب الملاقي للأرض المتنجسة بدعوى  
خفاء الوساطة وهي السراية؛ بحيث يرى العرف نجاسة الثوب من آثار ملاقاته مع الرطوبة  
للأرض، لا من آثار السراية، فإذا كانت النجاسة من آثار المستصحب عرفاً فلا محالة  
يشمله دليل الاستصحاب؛ لاتباع نظر العرف في مقام الاستظهار من الخطابات.

قوله: «منها» أي: من آثار لوازم المستصحب إذا كانت تلك الآثار بنظر العرف من  
آثار نفس المستصحب؛ لخفاء الوساطة بحيث يعدّون الأثر أثراً لنفس المستصحب لا  
للواسطة، وضمير «نفسه» راجع إلى المستصحب.

(٢) تعليل لكون أثر الوساطة محسوباً بنظر العرف من آثار نفس المستصحب.

(٣) متعلق بـ«لا يعد»، ودليل لنفي البعد، ومحصله: أنه بعد كون أثر الوساطة لشدة  
خفائها مما يعدّ عرفاً أثراً لنفس المستصحب يترتب على استصحابه ذلك؛ لأن مفاد أخبار  
الاستصحاب عرفاً هو التعبد بآثار المستصحب التي منها آثار واسطته الخفية التي تعدّ آثاراً  
لنفس المستصحب، وضمير «يعمه» راجع إلى «ما» الموصول في «ما كان».

(٤) يعني: كما أن مفاد الأخبار يشمل أثر نفس المستصحب حقيقة، كذلك يشمل  
أثر الوساطة الخفية.

(٥) يعني: لا مسامحة في مرحلة التطبيق حتى يقال كما قيل: إنه لا عبرة

فافهم<sup>(١)</sup>.

بالمسامحات العرفية التطبيقية، بعد فرض وضوح المفاهيم بحدودها، ففيما نحن فيه يمكن أن يدعى أن أثر الواسطة الخفية أثر حقيقة لنفس الواسطة، وعدّه أثراً للمستصحب مبني على المسامحة العرفية في مقام التطبيق، ولا عبرة بها في هذه المرحلة وإنما هي معتبرة في مرحلة تشخيص المفاهيم العرفية.

وعليه: فلا وجه لدعوى اعتبار الاستصحاب المثبت إذا كانت الواسطة خفية.

والمصنف «قدس سره» دفع هذا التوهم بعدم كون المقام من المسامحة في التطبيق، حيث إن رفع اليد عن أثر الواسطة الخفية مع جريان الاستصحاب في ذي الواسطة يكون من نقض اليقين بالشك حقيقة، كما إذا جرى استصحاب بقاء الرطوبة في المثال المزبور أعني: الثوب الملاقى للأرض الجافة المتنجسة، ولم يترتب أثر النجاسة على الثوب عدّ من نقض اليقين بالشك؛ لأن اليقين برطوبة الثوب الملاقى للأرض المزبورة يقتضي اليقين بنجاسته، فعدم ترتيب نجاسته نقض لليقين بالشك؛ لأن العرف يرون نجاسة الثوب الملاقى للأرض المتنجسة من آثار رطوبة الثوب؛ لا من آثار الواسطة وهي السراية.

(١) الظاهر: أنه إشارة إلى ما نبه عليه في حاشية الرسائل من إشكال بعض الأجلة من السادة - وهو على ما حكاه العلامة المشكيني عن المصنف السيد المحقق السيد حسين الكوه كمرى - على الشيخ الأنصاري، من أن ترتيب أثر الواسطة الخفية على استصحاب ذي الواسطة يكون من باب تطبيق المفاهيم على مصاديقها العرفية مسامحة، ومن المعلوم: عدم اعتبار مسامحات العرف في التطبيقات.

وقد دفع المصنف هذا الإشكال عن الشيخ بقوله: «بدعوى: أن مفاد الأخبار عرفاً يعمه حقيقة» وقد تقدم تقريره.

وبعبارة أخرى: لو استظهر الشيخ «قدس سره» من خطاب «لا تنقض» وجوب ترتيب الأثر بلا واسطة بالخصوص على المستصحب، ومع ذلك ألحق به ترتيب أثر الواسطة الخفية من باب المسامحة في التطبيق من دون انطباق «لا تنقض» عليه حقيقة، كان الإشكال عليه بعدم العبرة بمسامحات العرف في محله.

إلا إن الظاهر من كلام الشيخ وجوب ترتيب الأثر بلا واسطة عرفاً، ومن المعلوم: أنه كما يكون تطبيق هذا المعنى حقيقياً عند عدم وجود الواسطة أصلاً، كذلك تطبيقه على ما إذا كان هناك واسطة؛ لكن لخفائها يترتب الأثر حقيقة عرفية على ذي الواسطة. ومن الواضح: أجنبية هذا من المسامحات العرفية التطبيقية كي يشكله عليها بعدم اعتبارها،

كما لا يعد<sup>(١)</sup> ترتيب ما كان بوساطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً بينه وبين المستصحب تنزيلاً، كما لا تفكيك بينهما واقعاً<sup>(٢)</sup>، أو بوساطة<sup>(٣)</sup> ما لأجل وضوح

وإنما هو توسعة في نفس مفهوم «لا تنقض» وصدقه حقيقة على مورد خفاء الواسطة. (١) هذا إشارة إلى المورد الثاني من الموارد الثلاثة المستثناة من عدم حجية الأصل المثبت، ولم أعر على من تعرض له قبل المصنف، قال في حاشية الرسائل: «ويلحق بذلك - أي: خفاء الواسطة - جلاؤها ووضوحها فيما كان وضوحه بمثابة يورث الملازمة بينهما في مقام التنزيل عرفاً؛ بحيث كان دليل تنزيل أحدهما دليلاً على تنزيل الآخر كما هو كذلك في المتضايقين؛ لأن الظاهر: أن تنزيل أبوة زيد لعمر ومثلاً يلزم تنزيل بنوة عمرو له، فيدل دليل تنزيل أحدهما على تنزيل الآخر ولزوم ترتيب ما له من الأثر». ومحصله: أن وضوح الواسطة وجلاءها إن كان بمثابة يمنع التفكيك بينهما وبين ذبها تنزيلاً، كما يمنع التفكيك بينهما واقعاً كالمضايقين؛ كان التعبد بأحدهما تعبداً بالآخر، فالتعبد بأخوة بكر في الرضاع مثلاً لبشر الذي هو ولد بطني للمرضعة ملازم للتعبد بأخوة بشر لبكر وهكذا بسائر الأمور المتضايقة، وقد أضاف المصنف الواسطة الجلية إلى الخفية.

ثم إن ما ذكره من الواسطة الجلية ينقسم إلى قسمين: الأول: ما أشار إليه بقوله: «ما لا يمكن التفكيك عرفاً...» الخ، وهذا القسم يكون فيما إذا كان مورد الاستصحاب العلة التامة أو الجزء الأخير منها؛ إذ كما لا تفكيك بين العلة ومعلولها واقعاً، كذلك لا تفكيك بينهما تنزيلاً بنظر العرف.

(٢) قيد لقوله: «لا تفكيك» كما أن «تنزيلاً» قيد لقوله: «لا يمكن التفكيك» يعني: أن الارتباط بين المستصحب والواسطة يكون بمثابة لا يمكن التفكيك بينهما لا واقعاً ولا تنزيلاً.

(٣) معطوف على قوله: «بوساطة»، وهذا إشارة إلى القسم الثاني من الواسطة الجلية، وهو يكون في موردين: أحدهما: لازم الشيء، والآخر: ملازمه.

أما الأول: فكسوء الشمس، فإذا جرى الاستصحاب في بقاء قرص الشمس في قوس النهار ترتب على لازمها - وهو الضوء - أثره الشرعي أعني: طهارة الأرض والحصر والبواري المجففة بضوئها، فإن استصحاب بقاء الشمس ملازم لاستصحاب ضوئها الموجب لترتب أثره الشرعي وهو الطهارة المزبورة.

وكالجود بالنسبة إلى حاتم، فإن استصحاب حياته والتعبد ببقائها يستلزم التعبد ببقاء



لزومه له، أو ملازمته<sup>(١)</sup> معه بمثابة عدّ أثره أثراً لهما، فإن<sup>(٢)</sup> عدم ترتيب مثل هذا

جوده وترتيب الأثر الشرعي المترتب عليه. وكالفوت الذي هو لازم عدم الإتيان بالفريضة في الوقت، فإن استصحاب عدم الإتيان بها في وقتها يوجب ترتب وجوب القضاء الذي هو الأثر الشرعي المترتب على الفوت، إلى غير ذلك من النظائر. والفارق بين هذا القسم والقسم الأول المشار إليه بقوله: «بواسطة ما لا يمكن التفكيك عرفاً» هو: امتناع التفكيك واقعاً في الأول، وإمكانه في الثاني؛ لوضوح: عدم ملازمة الحياة للجود واقعاً؛ بحيث يستحيل انفكاكهما، وإنما تكون الملازمة عرفية.

وأما الثاني: فهو على ما مثل له في حاشية الرسائل كالمتضايقين، فإن تنزيل أبوة زيد لعمره مثلاً يلازم تنزيل بنوة عمرو له. وكذا سائر المتضايقات.

(١) هذا الضمير وضميراً «لزومه، أثره» راجعة إلى الموصول المراد به الواسطة، وقوله: «لزومه» ناظر إلى لوازم المستصحب، و«ملازمته» ناظر إلى ملازماته، وضميراً «له، معه» راجعان إلى المستصحب، وضميراً «لهما» راجع إلى المستصحب، والواسطة التي عبر عنها بـ«ما» الموصول و«بمثابة» متعلق بـ«وضوح» أي: «وضوح اللزوم أو الملازمة بمثابة...» الخ. وحاصل العبارة: «أو بواسطة واسطة عدّ أثرها لأجل وضوح لزومها للمستصحب، أو ملازمتهما معه أثراً للمستصحب أيضاً». وكلمة «بمثابة» مستغنى عنها ظاهراً.

إلا أن يقال: إن «مثابة» خبر لـ«هو» المقدر العائد إلى «ما» الموصول فكأنه قيل: أو بواسطة ما هو بمثابة يعدّ أثره أثراً لهما لأجل وضوح لزومه...» الخ. لكن العبارة على كل حال لا تخلو عن مسامحة.

(٢) الظاهر: أنه تعليل لترتيب أثر الواسطة الخفية والجلية على المستصحب، بتقريب: أن النهي عن نقض اليقين بالشك، كما يشمل أثر المستصحب بلا واسطة أصلاً، كذلك يشمل أثره بلا واسطة عرفاً وإن كان هناك حقيقة كنجاسة أحد المتلاقيين مع رطوبة أحدهما، فإن العرف يرى النجاسة من آثار الملاقاة مع الرطوبة، وإن كانت هي بالدقة من آثار سراية شيء من أجزاء المتنجس إلى ملاقيه؛ لكن المتبع في باب الاستصحاب هو النظر العرفي دون الدقي.

وعليه: ففي كل مورد يكون أثر الواسطة بنظر العرف أثراً للمستصحب يشمله إطلاق «لا تنقض اليقين بالشك» الثابت بمقدمات الحكمة، فهذا الدليل بنفسه يثبت أثراً الواسطة باستصحاب ذبيها، وخفاء الواسطة وجلأؤها لزوماً أو ملازمة للمستصحب منا شيء لكون أثر الواسطة أثراً له حتى يصح شمول «لا تنقض» له.

الأثر<sup>(١)</sup> عليه يكون نقضاً ليقينه بالشك أيضاً<sup>(٢)</sup> بحسب<sup>(٣)</sup> ما يفهم من النهي عن نقضه عرفاً، فافهم<sup>(٤)</sup>.

ثم لا يخفى<sup>(٥)</sup>: وضوح الفرق بين الاستصحاب وسائر الأصول التعبدية، وبين

(١) أي: أثر الوساطة الجلية أو هي مع الخفية.

(٢) يعني: كما يكون عدم ترتيب أثر نفس المستصحب عليه نقضاً ليقينه بالشك، كذلك يكون عدم ترتيب أثر الوساطة المذكورة على المستصحب نقضاً ليقينه بالشك، وضمير «عليه» راجع إلى المستصحب.

(٣) متعلق بقوله: «نقضاً» وإشارة إلى دفع ما توهم من أن التمسك بدليل الاستصحاب لترتيب آثار الوساطة الجلية، أو التي لا يمكن التفكيك بينها وبين المستصحب حقيقة وتنزيلاً يكون من باب المسامحة العرفية في التطبيق التي لا عبرة بها أصلاً، كما أشرنا إليه عند شرح قوله: «فافهم» فيما يتعلق بالوساطة الخفية.

(٤) الظاهر: أنه إشارة إلى أجنبية المقام عن المسامحات التطبيقية العرفية، حيث إنه إن كان أثر الوساطة أثراً لنفس المستصحب عرفاً بمعنى: توسعة العرف مفهوم موضوع الحكم؛ بحيث يصدق على كل من المستصحب والوساطة، بإطلاق «لا تنقض» الثابت بمقدمات الحكمة يقتضي ترتيب أثر الوساطة على المستصحب وإن لم يكن أثراً لنفسه؛ لكن لا تنفك الوساطة عن المستصحب، فوجه ترتيب أثرها على المستصحب هو تنزيل ثانوي التزامي يقتضيه التنزيل الأولي المطابقي. فعلى التقديرين: لا يكون ثبوت أثر الوساطة للمستصحب بسبب المسامحة العرفية التطبيقية حتى يتوهم عدم اعتباره.

### في الفرق بين مثبتات الأمارات والأصول

(٥) حيث إن المشهور بين الأصوليين هو حجية مثبتات الأمارات، دون مثبتات الأصول، فلا بد من بيان الفرق بين الأمانة والأصل، ثم بيان وجه حجية مثبتات الأمانة دون الأصل ويقال: إنه ما هو الفرق بين مثبتات الأصول ومثبتات الأمارات مع اشتراكهما في التعبد في المؤدى.

وأما بيان الفرق بينهما فنقول: إن كلماتهم في ذلك وإن كانت مختلفة؛ إلا إن المشهور بينهم في الفرق بينهما هو: أن الجهل بالواقع والشك فيه مأخوذ في موضوع الأصول دون الأمارات، بل الموضوع المأخوذ في لسان أدلة حجية الأمارات هو نفس الذات بلا تقييد بالجهل والشك.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن في الحجج الشرعية - سواء كانت طرقاً

إلى الأحكام الإلهية كأخبار الآحاد أم أمارات على الموضوعات مثل قيام البيّنة على موضوع خارجي كضوء الشمس أو غروبها - جهتين.

إحدهما: كشفها عن مدلولها؛ لأن شأن كل أمانة كشفها عن مؤداها كشفاً ناقصاً، والكاشف عن شيء كاشف عما لا ينفك عنه تصويره من ملزوماته ولوازمه وملازماته؛ بحيث يدل عليه اللفظ تبعاً لدلالته على معناه المطابقي، فإن لفظ «الشمس» مثلاً وإن وضع لنفس القرص، لكنه يدل على ضوئها أيضاً لما بينه وبين نفس الشمس من العلة الزومية الموجبة للدلالة التبعية المزبورة.

وبالجملّة: الدلالة الناقصة في الطرق والأمارات بالنسبة إلى كل من المدلول المطابقي والالتزامي ثابتة.

ثانيتها: إطلاق دليل الحجية الثابت بمقدمات الحكمة، فإنه يدل على حجية الطرق والأمارات في جميع ما لهما من الدلالة المطابقية والتضمنية والالتزامية من دون تفاوت بينها، فإذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، ثم قامت البيّنة على نجاسة أحدهما المعين، فقد دلت على لازمها أيضاً وهو طهارة الإناء الآخر.

وهذا بخلاف الاستصحاب وغيره من الأصول العملية موضوعية كانت أم حكومية، فإنه لا دلالة فيها بوجه على الملزوم، فضلاً عن اللازم حتى يدل دليل الاعتبار على حجيته؛ كدلالته على حجية الملزوم، فعليه: لا يقتضي دليل اعتبار الأصل إلاّ التعبد بنفس المشكوك بترتيب الأثر الشرعي المترتب على نفسه دون الآثار الشرعية المترتبة على لوازمه وملزومه وملازماته؛ لعدم دلالة عليها حتى يثبت اعتبارها بدليل حجية الأصل كثبوت اعتبارها في الحجج الشرعية الكشفية بدليل اعتبارها، فاستصحاب حياة زيد لا يقتضي إلاّ التعبد بالآثار الشرعية الثابتة للحياة الواقعية، دون الآثار الشرعية المترتبة على لوازمها كالنمو ونبات اللحية مثلاً؛ إذ لم يدل على لوازم الحياة شيء حتى يقال بحجية هذه الدلالة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الجهة الأولى - وهي الكشف عن اللوازم - موجودة في الطرق ومفقودة في الأصول، وهي التي أوجبت حجية مثبتات الأمارات دون الأصول، ومع عدم ما يوجب الدلالة على وجود اللوازم في الأصول لا مقتضي لاعتبار مثبتاتها لتفرع الحكم على موضوعه، والمفروض: عدم ما يدل على وجود الموضوع، فإن الأصول إنما تحكم تعبداً بمفادها، فإذا قال: «كل شيء طاهر» فليس معنى ذلك إلاّ أن

الطرق والأمارات، فإن<sup>(١)</sup> الطريق أو الأمانة حيث إنه كما يحكي<sup>(٢)</sup> عن المؤدى ويشير إليه، كذا يحكي عن أطرافه من ملزومه ولوازمه وملازماته، ويشير<sup>(٣)</sup> إليها،

هذا الشيء طاهر، وليس هناك علم بلازمه ولا تعبد بالنسبة إليه، فلو كان لازم هذا الشيء نجاسته شيء آخر لم يكن دليل شرعي أو عقلي على ذلك اللازم، ولذا لا يقال بترتيب ذلك اللازم على مجرد هذا الأصل.

وهذا بخلاف الطرق والأمارات، فإنها جعلت كاشفة عن الواقع، ففي كون خبر الواحد حجة أن مفاده هو الواقع، كما أن معنى كون البيّنة حجة أن قولها هو الواقع، فإذا قاما على شيء كان ذلك الشيء ثابتاً - تعبداً - وكما أنه يترتب على ذلك الشيء لازمه وملازمه كذلك يترتب على وجوده التعبدي، فلو دل الدليل على أن صلاة الظهر يوم الجمعة واجبة، وهناك دليل آخر على أنه لا صلاتين في يوم واحد كان ذلك مقتضياً لعدم وجوب الجمعة، فكما أنه لو علمنا بمفاد هذين الخبرين لم تجب الجمعة، كذلك إذا كشف لنا الشارع عنهما بالتعبد.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح الفرق بين مثبتات الأصول ومثبتات الأمارات. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) هذا شروع في بيان وجه الفرق بين الأصول العملية وبين الطرق والأمارات، وقد مر توضيح ذلك مفصلاً.

(٢) حكايته إنما هي لأجل دلالة على المؤدى، وكشفه عنه، والدلالة على الملزوم دلالة على اللازم، فكما يحكي الطريق عن المؤدى مطابقة فكذلك يحكي عن لوازمه وملازماته وملزومه التزاماً، فالحكاية في الأمانة وإن كانت واحدة صورة لكنها تنحل إلى حكايات متعددة لتأ بحسب ما للمحكي من الملزوم واللازم والملازم.

وعليه: فيشمل دليل اعتبار الخبر كل واحدة من هذه الحكايات.

وضمائر «إليه، أطرافه، ملزومه، لوازمه، ملازماته» راجعة إلى «المؤدى»، والأولى تأنيثها، لرجوعها إلى المؤنث وهو «الأمانة والطريق» التي هي أيضاً مؤنث مجازي.

(٣) معطوف على «يحكي»، وضمير «إليها» راجع إلى «أطرافه»، والمراد بحكاية الطريق كما قيل هو دلالتها على المؤدى وكشفها عنه، لا ظاهره حتى يرد عليه: أنه ربما لا يكون المخبر ملتفتاً إلى لوازم المؤدى، ومع عدم الالتفات كيف يحكي عنها؛ إلا إن تفسير الحكاية بالدلالة خلاف الظاهر.

وقوله: «كان مقتضى إطلاق...» الخ جواب: «حيث» وإشارة إلى الجهة الثانية

كان مقتضى إطلاق دليل اعتبارها لزوم تصديقها في حكايتها، وقضيته<sup>(١)</sup> حجة المثبت منها كما لا يخفى. بخلاف<sup>(٢)</sup> مثل دليل الاستصحاب .....

المذكورة في المقدمة. كما أن قوله: «حيث إنه كما يحكي عن المؤدى ويشير إليه» إشارة إلى الجهة الأولى المذكورة في المقدمة أيضاً. وضماثر «اعتبارها، تصديقها، حكايتها» راجعة إلى «الطريق أو الأمانة».

(١) يعني: ومقتضى لزوم تصديق الأمانة الحاكية عن أطراف مؤداها من ملزومه ولوازمه وملازماته هو حجة مثبتات الأمانة؛ إذ المفروض: أنها تدل على جميعها وتحكي عنها كما تحكي عن نفس مؤداها، وحيث إن دليل اعتبارها مطلق لعدم ما يوجب تقييده من القدر المتيقن في مقام التخاطب وغيره - وهو يدل على اعتبارها من حيث الكشف والطريقة - فلا محالة تكون حجة في كل ما ينكشف بها من أطراف مؤداها من الملزوم واللازم والملازم، سواء اعتقد المخبر بالأمانة باللزوم أم لا. فإذا أخبرت البيّنة بولادة المرأة الفلانية في تاريخ كذا، وانقضى من ذلك التاريخ إلى زمان شهادتها خمسون سنة ثبت لازمها وهو بأسها إذا كانت غير قرشية وإن لم تلتفت البيّنة إلى هذا اللازم، ويترتب على هذا اللازم عدم وجوب العدة إذا طلقت، وجواز تزويجها بعد الطلاق بلا فصل.

(٢) يعني: بخلاف دليل الاستصحاب وغيره من الأصول العملية، فإنه يفارق دليل الأمانة من حيث إن الأمانة لما كانت حاكية عن جميع مداليلها المطابقية والتضمنية والالتزامية كان مقتضى إطلاق دليل حجيتها اعتبار جميعها؛ إذ المفروض: فعلية دلالتها على الجميع، وعدم مانع عن إطلاق دليل حجيتها وأما دليل الاستصحاب وغيره من الأصول العملية فلا يقتضي حجيتها في لوازمها؛ إذ المفروض: عدم دلالة الأصول على مؤدياتها وكشفها عنها حتى تدل على لوازم مؤدياتها وتشملها أدلة الأصول، فتنزيل الحياة المشكوكة بسبب الاستصحاب عبارة عن التعبد بالأثر الشرعي المترتب على نفس الحياة، دون آثار لوازمها كنبات اللحية والبلوغ خمسين سنة مثلاً؛ لأن التعبد بأحكام اللوازم منوط بإحراز موضوعها أعني: نفس اللوازم إما وجداناً وإما تعبداً، وكلاهما مفقود.

أما الأول: فواضح. وأما الثاني: فلأن مورد التعبد الاستصحابي هو نفس الحياة؛ لأنها المعلومة حدوثاً المشكوكة بقاء، والتعبد بها لا يقتضي إلا التعبد بالحكم الشرعي المترتب على نفسها دون غيرها وإن كان من لوازمها كما هو واضح. التعبير بالمثل في قوله: «مثل دليل الاستصحاب» إشارة إلى عدم اختصاص عدم

فإنه<sup>(١)</sup> لا بد من الاقتصار بما فيه من الدلالة على التعبد بثبوت<sup>(٢)</sup>، ولا دلالة له إلا على التعبد بثبوت المشكوك بلحاظ أثره<sup>(٣)</sup>، حسبما عرفت<sup>(٤)</sup>، فلا<sup>(٥)</sup> دلالة له على اعتبار المثبت منه كسائر الأصول التعبدية؛ إلا<sup>(٦)</sup> فيما عدّ أثر الواسطة أثراً له، لخفائها أو شدة وضوحها وجلالتها حسبما حققناه.

حجية الأصل المثبت بالاستصحاب، وأن أدلة سائر الأصول العملية كدليل الاستصحاب لا تقتضي اعتبار مثبتات الأصول.

(١) هذا بيان ما يقتضيه الاستصحاب، يعني: فلا بد من الاقتصار على ما يدل عليه دليل الاستصحاب من التعبد بالمشكوك بلحاظ أثر نفسه بلا واسطة؛ لأنه مورد التعبد والتنزيل، فلا بد من الاقتصار على أثر نفس المستصحب دون غيره من لوازمه وملزوماته وملازماته.

(٢) الأولى أن يقال: «ثبوت المشكوك، ولا دلالة إلا على التعبد بثبوت بلحاظ أثره»، حتى يكون مرجع ضمير «ثبوت» مذكوراً في الكلام، فحق العبارة أن تكون هكذا «فإنه لا بد من الاقتصار بما فيه من الدلالة على التعبد بثبوت المشكوك، ولا دلالة له إلا على التعبد بثبوت بلحاظ أثره».

(٣) هذا الضمير وضمير «ثبوت» راجعان إلى المشكوك المستفاد من العبارة، ولو قال: «بلحاظ أثر نفسه» كان أنسب بقوله: «ولا دلالة إلا على التعبد... الخ، وضمير «فيه» راجع إلى «دليل»، و«من الدلالة» بيان للموصول في «بما فيه»، وضمير «له» راجع إلى «دليل الاستصحاب».

(٤) حيث قال: «والتحقيق: أن الأخبار إنما تدل على التعبد بما كان على يقين منه فشك بلحاظ ما لنفسه من آثاره... الخ».

(٥) هذه نتيجة ما تقدم من عدم دلالة دليل الاستصحاب إلا على التعبد بالمشكوك، فإن لازم هذا التعبد الاقتصار على الحكم الشرعي المترتب على نفس المستصحب دون غيره وإن كان ذلك لازماً أو ملزوماً أو ملازماً له؛ لاختصاص التعبد والتنزيل بما تعلق به اليقين والشك. وضمير «له» راجع إلى «دليل»، وضمير «منه» إلى الاستصحاب.

(٦) استثناء من قوله: «فلا دلالة له» يعني: فلا دلالة لدليل الاستصحاب على اعتبار المثبت منه إلا في الواسطة التي عدّ أثرها لخفائها أو جلالتها أثراً للمستصحب، فحينئذ يكون دليل الاستصحاب دليلاً على اعتبار المثبت منه بالتقرير المتقدم. وضمائر «لخفائها، وضوحها، جلالتها» راجعة إلى الواسطة، وضمير «له» إلى «المشكوك».

فتلخص من جميع ما تقدم: أن المصنف «قدس سره» ينكر حجية الأصل المثبت إلا في موردين، أحدهما: خفاء الواسطة وهو الذي يقوله به الشيخ «قدس سره» أيضاً. ثانيهما: جلاء الواسطة، وله صورتان، إحداهما: أن يكون مورد التعبد الاستصحابي العلة التامة أو الجزء الأخير منها.

ثانيتها: أن يكون مورد التعبد الاستصحابي من الأمور المتضايقة، وقد تقدم توضيح ذلك كله.

هذا تمام الكلام في التنبيه السابع.

### خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - الغرض من عقد هذا التنبيه السابع هو: البحث عن حجية الأصل المثبت. وأما بيان ما هو محل الكلام: فلا خلاف في حجية الاستصحاب فيما إذا كان المستصحب حكماً شرعياً، أو موضوعاً ذا أثر شرعي، وإنما الكلام فيما إذا كان المستصحب موضوعاً ذا أثر عقلي أو عادي يترتب عليه الأثر الشرعي بواسطة الأثر العقلي أو العادي ويسمى هذا الأصل بالأصل المثبت.

٢ - ومنشأ هذا الخلاف: هو مفاد الأخبار؛ إذ فيه احتمالات.

توضيح ذلك: أنه لا شك في أن مفاد الأخبار عبارة عن تنزيل المشكوك بمنزلة المتيقن بلحاظ ما للمتيقن من الآثار وهي على أقسام، وفيما هو المراد منها احتمالات:

الأول: أن يكون المراد منها هو الأثر الشرعي بلا واسطة فقط.

الثاني: أن يكون المراد منها جميع الآثار عقلية أو عادية أو شرعية. ثم الشرعية بلا واسطة أو معها.

الثالث: أن يكون المراد منها هو مطلق الأثر الشرعي بلا واسطة أو معها.

ثم الحق أن المراد هو الاحتمال الأول دون الأخيرين.

فيكون مفاد الأخبار: تنزيل المشكوك منزلة المتيقن كي يترتب على المشكوك الأثر الشرعي الذي لا واسطة له أصلاً، ولازم ذلك: عدم حجية الأصل المثبت وهو ما يترتب على المستصحب الأثر الشرعي بواسطة الأثر العقلي أو العادي.

٣ - الإشكال في أن الاستصحاب كما يثبت به نفس المستصحب ويترتب عليه

الأثر الشرعي كحرمة التصرف في المال في استصحاب الحياة، فهل يثبت به لوازم المستصحب كنبات اللحية في استصحاب حياة زيد حتى يترتب عليه آثاره الشرعية من حرمة حلقها واستحباب تسريحها أم لا يثبت؟

**فالمتحصل:** أنه إذا كان للمستصحب لازم عقلي أو عادي؛ وكان لذلك اللازم أثر شرعي، فهل يترتب ذلك الأثر الشرعي على مجرد استصحاب ملزومه أم لا؟ فمن يقول بحجية الأصل المثبت يقول: نعم، ومن قال بعدمها يقول: لا، والمشهور عدمها.

٤ - المصنف ممن يقول بعدم حجية الأصل المثبت؛ لكن استثنى موارد ثلاثة: المورد الأول: ما إذا كانت الواسطة خفية؛ بحيث يعد أثر الواسطة الشرعي أثراً للمستصحب عرفاً بلا واسطة؛ كاستصحاب رطوبة الثوب الملاقي لأرض متنجسة وجافة لإثبات نجاسة الثوب الملاقي لها، فإن النجاسة ليست أثراً بلا واسطة؛ بل بواسطة سراية النجاسة من المتنجس إلى الملاقي، فالسراية واسطة عقلية بين المستصحب وهي الرطوبة، وبين النجاسة التي هي أثر السراية؛ لكنه يترتب على المستصحب بدعوى خفاء الواسطة؛ بحيث يرى العرف نجاسة الثوب من آثار ملاقاته مع الرطوبة للأرض المتنجسة لا من آثار السراية.

٥ - المورد الثاني والثالث هو: جلاء الواسطة ووضوحها فيما إذا كان الوضوح بمثابة يورث الملازمة بينهما في مقام التنزيل عرفاً؛ بحيث كان دليل تنزيل أحدهما دليلاً على تنزيل الآخر كما هو كذلك في المتضايقين هذا هو المورد الثاني، والعلة التامة ومعلولها هذا هو المورد الثالث.

فإن جلاء الواسطة في هذين الموردين يمنع التفكيك بينها وبين ذبيها تنزيلاً، كما لا يمكن التفكيك بينهما واقعاً.

٦ - الفرق بين مثبتات الأصول ومثبتات الأمارات، حيث تكون الثانية حجة دون الأولى.

**وخلاصة الفرق بينهما:** أن الدلالة في الأمارات بالنسبة إلى كل من المدلول المطابقي والالتزامي ثابتة، وإطلاق دليل حجيتها يدل على حجيتها في جميع ما لها من الدلالة المطابقية والالتزامية من دون تفاوت بينهما، فإذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين، ثم قامت البيئة بنجاسة أحدهما المعين، فقد دلت على لازمها أيضاً وهو طهارة الإناء الآخر. هذا بخلاف الاستصحاب وغيره من الأصول العملية، فإنه لا دلالة فيها بوجه على



الثامن<sup>(١)</sup>: أنه لا تفاوت في الأثر المترتب على المستصحب بين أن يكون مترتباً

الملزوم فضلاً عن اللازم حتى يدل دليل الاعتبار على حجيته كدلالته على حجية الملزوم. فاستصحاب حياة زيد لا يقتضي إلا التبعد بالآثار الشرعية الثابتة للحياة الواقعية، دون الآثار الشرعية المترتبة على لوازمها كالنمو ونبات اللحية مثلاً؛ إذ لم يدل على لوازم الحياة شيء حتى يقال بحجية هذه الدلالة.

٧ - رأي المصنف «قدس سره»:

هو عدم حجية الأصل المثبت إلا في موردين أحدهما: خفاء الوساطة، والآخر: جلاؤها.

### في الموارد الثلاثة التي توهم كون الأصل فيها مثبتاً

(١) الغرض من عقد هذا التنبيه الثامن: دفع توهم مثبتية الأصل في موارد ثلاثة: وقبل الخوض في توضيح هذه الموارد نقول: إن بحث الأصل المثبت في التنبيه السابع كان كبيراً بمعنى: أنه كان البحث في حجية الأصل المثبت فيقال: هل الأصل المثبت حجة أم لا؟

وقد ثبت في التنبيه السابع أنه ليس بحجة، ثم بحث الأصل المثبت في هذا التنبيه الثامن يكون صغرياً، وهذا البحث الصغري ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ما لا يكون الأصل فيه مثبتاً بالاتفاق؛ كما إذا كان المستصحب حكماً شرعياً أو موضوعاً ذا حكم شرعي.

القسم الثاني: ما يكون الأصل فيه مثبتاً بالاتفاق؛ كما إذا كان الأثر الشرعي مترتباً على المستصحب بواسطة الأثر العادي أو العقلي.

القسم الثالث: ما وقع النزاع في كون الأصل الجاري فيه من الأصل المثبت، وهي ثلاثة موارد وقع النزاع بين الشيخ وصاحب الكفاية في كون الأصل الجاري فيها من الأصل المثبت.

وقبل البحث تفصيلاً في هذه الموارد الثلاثة نقول: إنه قد ظهر من مباحث التنبيه السابع أمران:

أحدهما: أن مفاد أدلة الاستصحاب إنشاء حكم مماثل للمستصحب في استصحاب الأحكام ومماثل لأحكامه في استصحاب الموضوعات، سواء ترتب الأثر على المستصحب بلا وساطة شيء كاستصحاب عدالة زيد ليرتب عليه جواز الاقتداء به، أم بواسطة أثر شرعي كاستصحاب طهارة الماء لترتيب أثره الشرعي عليه، وهذا أعم من

ترتبه عليه بلا واسطة؛ كجواز الوضوء به، أو بواسطة أثر شرعي؛ كجواز الدخول في الصلاة المترتب على صحة وضوئه، وهكذا، فالأصل هنا ليس مثبتاً بالاتفاق، فهنا كبرى كلية سلبية وهي عدم كون الأصل مثبتاً بالاتفاق.

ثانيهما: أن الأثر الشرعي المترتب على المستصحب بواسطة لازمه أو ملازمه أو ملزومه أو مقارنه - فيما عدا خفاء الواسطة أو جلائها - لا يترتب عليه لعدم اعتبار الأصول المثبتة كما تقدم، والأصل هنا مثبت بالاتفاق، فتكون هناك كبرى كلية إيجابية وهي كون الأصل مثبتاً بالاتفاق.

وبعد وضوح حكم هاتين الكبرتين قد وقع النزاع في بعض المقامات من جهة صفرويته للكبرى الثانية؛ حتى لا يجري فيها الاستصحاب لكونه مثبتاً، أو للكبرى الأولى حتى يجري فيها الاستصحاب لعدم كونه مثبتاً. وكيف كان؛ فقد ذكر المصنف في هذا التنبيه موارد ثلاثة يتوهم كون الأصل فيها مثبتاً.

الأول: الأصل الجاري في الموضوعات الخارجية لإثبات الأثر الشرعي لها.  
الثاني: الأصل الجاري في الشرط ونحوه لإثبات الشرطية.  
الثالث: الأصل الجاري في عدم استحقاق العقوبة لإثبات البراءة.  
وأما المورد الأول - وهو جريان الاستصحاب في الفرد لإثبات الحكم المتعلق بالكلية له - فهو على قسمين:

الأول: أن يكون اللازم العادي أو العقلي متحداً مع المستصحب وجوداً.  
الثاني: أن يكون مباحثاً ومغايراً له في الوجود، فقد قال الشيخ: بعدم الفرق بين القسمين في مثبتية الأصل، فالأصل مثبت في كلا القسمين، والمصنف دفع هذا التوهم، وقال بالتفصيل وهو الفرق بين كون الواسطة متحدة وجوداً مع المستصحب، فلا يكون الأصل مثبتاً وبين كونها مغايرة له وجوداً، فيكون الأصل مثبتاً.

وتوضيح ما أفاده المصنف من التفصيل يتوقف على مقدمة وهي بيان أمرين:  
الأول: أن يكون المحمول ذاتي الموضوع وحقيقته التي هي جنسه وفصله، وهي الذاتي في باب الإيساغوجي كحمل «الحيوان الناطق» على الإنسان.  
الثاني: أن يكون المحمول عنواناً مشتقاً من مبدأ قائم بذات الموضوع ومنتزع عن نفس ذاته؛ بأن يكفي ذاته في انتزاعه، من دون حاجة إلى ضم ضميمته كالإمكان الذي ينتزع

من ذات الإنسان مثلاً، ويحمل ما يشتق منه عليه فيقال: «الإنسان ممكن» وكذا الزوجية ونحوها من لوازم الماهيات، فيقال: «الأربعة زوج»، فإن ذات الإنسان كافية في انتزاع الإمكان له، وكذا ذات الأربعة لانتراع الزوجية منها، وهذا المحمول هو الذاتي البرهاني المغاير للذاتي الإيساغوجي، حيث إن إمكان الممكن أمر اعتباري، وليس مقوماً، بخلاف الذاتي الإيساغوجي، فإنه مقوم.

الثالث: أن يكون المحمول عنواناً مشتقاً من مبدأ قائم بالموضوع قياماً انضمامياً أي: من دون أن يكون المبدأ ذاتياً برهانياً ولا إيساغوجياً للموضوع، وهو إما لا وجود له في الخارج كالعلم والعدالة والملكية والزوجية والأبوة وجميع الأمور الاعتبارية، ونحوها من الأمور الانتزاعية كالفوقية والتحتية.

وإما له وجود في الخارج؛ كالسواد والبياض ونحوهما من الأعراض الخارجية المنضمة إلى الأجسام الموجودة، فإن مفاهيم هذه العناوين الاشتقاقية كالعالم والعدل والأسود والأبيض ونظائرها ليست منتزعة عن نفس الذوات كالإمكان؛ بل منتزعة عنها بانضمام مبادئ الاشتقاق من المصادر الأصلية؛ كالعلم والعدل والسواد والبياض، أو المصادر الجعلية؛ كالحرية والرقية والزوجية ونحوها.

وثانيهما: أن بعض أهل العقول اصطلاح على بعض المحمولات بالخارج المحمول، وعلى بعضها بالمحمول بالضميمة، والأول هو: الأمور الانتزاعية المحمولة على المعروض بعد انتزاعها من حاق الذات وصميمها كعوارض الماهية، والثاني هو: الأمر المتأصل المحمول على المعروض بضميمة الوجود، أو بواسطته كعوارض الوجود كالأسود والأبيض في الأجسام؛ ولكن ليس مقصود المصنف من هذين الاصطلاحين مفهومهما عند أهل المعقول؛ بل مراده بالخارج المحمول هو مطلق الأمور الاعتبارية؛ لا خصوص ما ينتزع عن حاق الشيء كإمكان الإنسان؛ بل يشمل الأعراض التي ليس لها ما يحاذيها في الخارج؛ كالعدالة والعلم ونحوهما من الاعتبارات على ما حكى المحقق المشكيني عن مجلس درس المصنف.

إذا عرفت هذين الأمرين، فاعلم: أن نقطة الخلاف بين الشيخ والمصنف «قدهما»: أن الشيخ حكم يكون الأصل مثبتاً في جميع الاحتمالات المذكورة في الأمر الأول، وقال: بعدم جريان استصحاب الفرد وإجراء أحكام الكلّي عليه في جميع الأقسام الثلاثة المذكورة في الأمر الأول. والمصنف فصل بين القسمين الأولين والقسم الثالث، حيث

حكم بكون الأصل مثبتاً في القسم الثالث دون القسم الأول والثاني؛ وذلك لتغاير الواسطة مع المستصحب في القسم الثالث دون القسم الأول والثاني، فإن الواسطة متحدة مع المستصحب وجوداً فيهما.

والملاك في مثبتية الأصل عند المصنف: أن تكون الواسطة مغايرة وجوداً للمستصحب؛ كالسواد والبياض ونحوهما من المحمولات بالضميمة التي لها ما يإزاء في الخارج؛ وإن كانت قائمة بمعروضاتها، فإن كان لسواد الجسم مثلاً أثر شرعي لا يترتب على استصحاب الجسم أثر سواده.

**وحاصل الكلام في المقام:** أن مورد الأصل المثبت عند المصنف هو ما إذا كانت بين المستصحب والواسطة مغايرة وجوداً. وأما إذا كان بينهما اتحاد وجودي؛ بحيث تُحمل الواسطة على المستصحب بالحمل الشائع لم يكن الاستصحاب لترتيب أثر الواسطة على المستصحب من الأصل المثبت أصلاً، ضرورة: أن متعلق الحكم على ما ثبت في محله وإن كان هو الكلي؛ لكنه بلحاظ وجوده، لعدم قيام الملاكات الداعية إلى تشريع الأحكام بالطبائع بما هي هي؛ بل بلحاظ وجودها، ومن المعلوم: أن الكلي موجود بعين وجود فرد، سواء كان منتزِعاً عن ذات الفرد كالإنسان المنتزِع عن زيد مثلاً، أم منتزِعاً عن اتصافه بعوارض ليس لها ما يإزاء في الخارج؛ بل هي متحدة وجوداً مع معروضها كالعالم والعادل ونحوهما من العناوين الاشتقاقية التي لا يكون لمبادئها ما يحاذيها في الخارج. وعليه: فإذا شككنا في بقاء مائع على خمريته، فاستصحاب خمريته لترتيب حرمة طبيعة الخمر عليه ليس مثبتاً. وكذا استصحاب عدالة زيد مثلاً لترتيب آثار طبيعة العادل عليه ليس مثبتاً.

هذا كله بناء على تعلق الأحكام بالطبائع. وأما بناء على تعلقها بالأفراد فالأمر أوضح؛ لكون الفرد بخصوصيته موضوع الحكم، من دون حاجة في إثبات الحكم له إلى انطباق الطبيعي عليه.

**ونتيجة البحث في المورد الأول:** هي كون الأصل مثبتاً عند الشيخ نظراً إلى وجود الواسطة وهي الكلي؛ لأن الحكم للفرد إنما هو بواسطة الكلي، وليس الأصل مثبتاً عند المصنف نظراً إلى اتحاد الواسطة مع المستصحب وجوداً؛ لأن الكل لا يعدّ لازماً عقلياً للفرد كي يكون الاستصحاب من الأصل المثبت، بل هو عين الفرد وجوداً ومتحد معه خارجاً، فلا يكون الأصل مثبتاً. هذا تمام الكلام في المورد الأول من الموارد الثلاثة.

عليه بلا وساطة شيء<sup>(١)</sup>، أو بوساطة<sup>(٢)</sup> عنوان كلي ينطبق ويحمل عليه بالحمل الشائع، ويتحد معه وجوداً، كان منتزعاً عن مرتبة ذاته<sup>(٣)</sup>، أو بملاحظة<sup>(٤)</sup> بعض عوارضه مما هو خارج المحمول<sup>(٥)</sup> لا بالضميمة<sup>(٦)</sup>، .....

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الداربية».

(١) كترتب جواز الايتمام على استصحاب عدالة زيد مثلاً كما مر.  
 (٢) معطوف على «بلا وساطة» يعني: كما لا يكون الاستصحاب لترتيب الأثر المترتب على المستصحب بلا واسطة مثبتاً، كذلك لا يكون مثبتاً لترتيب الأثر المترتب عليه بواسطة عنوان كلي ينطبق عليه ويتحد معه، ويحمل عليه بالحمل الشائع الذي ملاكه التغاير المفهومي والاتحاد والوجودي، سواء كان ذلك الكلي منتزعاً عن مرتبة ذات المستصحب، أم بملاحظة اتصافه ببعض العوارض التي لا وجود لها في الخارج.  
 فقوله: «أو بوساطة عنوان كلي» إشارة إلى دفع ما يترأى من كلام الشيخ «قدس سره» من عدم الفرق في مثبتية الأصل بين كون اللازم العادي متحد الوجود مع المستصحب ومتغاير الوجود معه.

وحاصل وجه الدفع: أن تقدم تفصيله -: أن المعيار في مثبتية الأصل هو مغايرة اللازم وجوداً للمستصحب؛ بحيث لا يتحدان وجوداً، وأما مع اتحادهما كذلك فليس ترتيب اللازم باستصحاب الملزوم من الأصل المثبت.

(٣) أي: ذات المستصحب؛ بأن يكون الكلي المنطبق عليه الذي هو موضوع الحكم حقيقة منتزعاً عن ذات المستصحب كزيد، فإن الطبيعي المنتزع عن مرتبة ذاته هو الإنسان المركب من الجنس والفصل، فاستصحاب زيد لترتيب الأثر المترتب على الإنسان المتحد معه وجوداً ليس بمثبت، وضميراً «عليه، معه» راجعان إلى «المستصحب».

(٤) معطوف على «عن مرتبة» يعني: بأن يكون الكلي منتزعاً بملاحظة بعض عوارض المستصحب من العوارض التي ليس لها ما يحاذيها في الخارج كالعلم والعدالة والفقاهة وغيرها مما لا وجود لها في الخارج. فمن كان متصفاً بأحد هذه الأوصاف كزيد مثلاً، وشك في بقاءه فاستصحابه لترتيب الأثر الشرعي المترتب عنوان العالم والعدل مثلاً ليس بمثبت.

(٥) المراد به: العوارض التي لا يحاذيها شيء في الخارج كالزوجية والولاية وغيرهما مما عرفت، وضمير «عوارضه» راجع على المستصحب، و«مما» بيان لـ «بعض» يعني: أن المراد ببعض العوارض هو الخارج المحمول.

(٦) معطوف على «خارج المحمول» يعني: لا المحمول بالضميمة، وهو الذي له ما

فإن<sup>(١)</sup> الأثر في الصورتين<sup>(٢)</sup> إنما يكون له حقيقة، حيث<sup>(٣)</sup> لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سواه، لا لغيره<sup>(٤)</sup> مما كان مبانياً معه، .....

يحاذيه في الخارج كالسواد والبياض والقيام والقعود، وغيرها من الأعراض التي لها وجود في الخارج غير وجود معروضاتها وإن كان قائماً بها، فإن أثر هذا الكلي كالأبيض المتحد مع زيد مثلاً لا يثبت باستصحاب زيد المنطبق عليه عنوان الأبيض والأسود؛ لأن وجود البياض والسواد غير وجود زيد وإن كان قائماً به، وهذه المغايرة الوجودية توجب مثبتية الاستصحاب.

(١) تعليل لقوله: «لا تفاوت».

توضيحه: أن الأثر الشرعي في الصورتين الأوليين - وهما انتزاع الكلي من ذات المستصحب، وانتزاعه بملاحظة عوارضه التي ليس لها ما يزاء في الخارج - أثر لنفس المستصحب حقيقة، ضرورة: أن وجود الكلي عين وجود فرد، فوجود زيد المستصحب عين وجود الإنسان وعين وجود العادل والعالم ونحوهما مما هو من الخارج المحمول. وهذا بخلاف الصورة الثالثة وهي المحمول بالضميمة، حيث إن الأثر فيها حقيقة للأعراض كالسواد والبياض وغيرها مما يحاذيها شيء في الخارج لا للمستصحب كزيد مثلاً، فاستصحابه لا يوجب ترتب الأثر الشرعي المترتب على عنوان السواد مثلاً لتغايرهما وجوداً، وعدم كون وجود زيد المستصحب عين وجود السواد مثلاً؛ إلا بناءً على حجية الأصل المثبت.

(٢) وهما كون الكلي منتزعاً عن مرتبة ذات المستصحب، ومنتزعاً عن المستصحب بملاحظة اتصافه ببعض العوارض التي تكون من الخارج المحمول.

(٣) تعليل لكون الأثر في الصورتين للمستصحب.

وحاصله: أن موضوع الأثر حقيقة هو المستصحب؛ لأنه وجود الطبيعي الذي اتضح كونه هو الموضوع حقيقة لا مفهومه، فلا يكون بحذاء الكلي في الخارج سوى المستصحب. وعليه: فترتيب أثر الطبيعة باستصحاب الفرد ليس مثبتاً. وضميراً «له، سواه» راجعان إلى «المستصحب».

(٤) معطوف على «له»، أي: لغير المستصحب.

غرضه: أن الأثر في الصورتين الأوليين إنما يكون للمستصحب حقيقة لا لغيره حتى يكون ترتيبه على المستصحب مبنياً على الأصل المثبت. نعم؛ إن كان ذلك الغير مبانياً للمستصحب وملازماً له وجوداً؛ كما إذا كان

أو<sup>(١)</sup> من أعراضه مما كان محمولاً عليه بالضميمة كسواده مثلاً أو بياضه، وذلك<sup>(٢)</sup> لأن الطبيعي<sup>(٣)</sup> إنما يوجد بعين وجود فرده. كما أن العرضي<sup>(٤)</sup> كالملكية والغصبية

المستصحب - بالكسر - مستقبل القبلة في أواسط العراق، وكان الأثر مترتباً على استدبار الجدي لم يترتب هذا الأثر على استصحاب الاستقبال؛ لمباينة استقبال القبلة واستدبار الجدي، وإنما وجداً خارجاً منضمين من باب الاتفاق.

وقد أشار إلى هذه الصورة بقوله: «مبايناً»، أو كان ذلك الغير من أعراضه المحمولة عليه بالضميمة، وهي التي يحاذيها شيء في الخارج كالسواد مثلاً لزيد، فإنه لو كان لسواده أثر لم يترتب على استصحاب زيد، لمغايرتهما وجوداً.

نعم؛ يترتب أثره باستصحاب نفس موضوعه وهو السواد مع اجتماع أركانه. ففي هاتين الصورتين لما كان للمحمول وجود خارجاً - وإن كان منضمماً إلى وجود الموضوع - لا يجدي استصحاب الموضوع لإثبات أثر المحمول، وضمير «مع» راجع إلى المستصحب.

(١) معطوف على «مبايناً» يعني: لا لغير المستصحب مما كان مبايناً مع المستصحب، أو كان محمولاً عليه بالضميمة، فإن إثبات أثر ذلك الغير في هاتين الصورتين للمستصحب مبني على حجية الأصل المثبت. وضمائر «أعراضه، عليه، كسواده، بياضه» راجعة إلى المستصحب.

(٢) هذا تعليل حقيقة لقوله: «حيث لا يكون».

توضيحه: أنه بعد تعليل كون الأثر في الصورتين الأولين - وهما الطبيعي والخارج المحمول - للمستصحب بأنه لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سوى المستصحب، أراد أن يبين وجه هذا التعليل وقال في وجهه: إن المقام من صغريات كبرى الكلي الطبيعي الذي وجوده في الخارج عين وجود فرده، فيثبت أثر الكلي باستصحاب الفرد من دون لزوم إشكال مثبتية الأصل.

(٣) كما هو كذلك في الصورة الأولى، وهي كون الكلي منتزعاً عن مرتبة ذات المستصحب.

(٤) كما هو كذلك في الصورة الثانية، وهي كون العرض من الخارج المحمول الذي لا وجود له في الخارج، وإنما الوجود لمنشأ انتزاعه. ومن هنا تندفع أيضاً شبهة مثبتية استصحاب عدم رضا المالك باستيلاء الأجنبي على ماله لإثبات الضمان، بتقريب: أن موضوع الضمان هو الغصب، وإثباته باستصحاب عدم رضا المالك منوط بحجية الأصل المثبت.

ونحوهما لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاع، فالفرد<sup>(١)</sup> أو منشأ الانتزاع في الخارج هو عين<sup>(٢)</sup> ما رتب عليه الأثر لا شيء آخر، فاستصحابه<sup>(٣)</sup> لترتيبه لا يكون بمثبت. كما توهم<sup>(٤)</sup>.

توضيح وجه اندفاع الشبهة: أنه ليس للغصب وجود في الخارج؛ بل هو منتزع عن وضع شخص يده على مال الغير بدون رضاه، فلا يكون استصحاب عدم إذن المالك مثبتاً. كما تندفع شبهة مثبتية استصحاب حياة الموقوف عليه في وقف المنفعة للملكية عائداً له؛ التي يترتب عليها عدم جواز تصرف غيره في حصته من الوقف، ضرورة: أن الملكية مما لا وجود له في الخارج غير وجود منشأ انتزاعه؛ فيكفي في ثبوت عدم جواز تصرف غيره في عوائده الذي هو أثر الملكية استصحاب حياته.

وبالجملة: فاستصحاب بعض الموضوعات لترتيب الأثر الشرعي المترتب على بعض الأمور الاعتبارية كالملكية والرقية والزوجية ونحوها ليس بمثبت.

(١) هذه نتيجة كون وجود الطبيعي عين وجود فرده، وكون وجود العرض الخارج المحمول بوجود منشأ انتزاعه، فالأثر الشرعي المترتب على الطبيعي أثر لفرده حقيقة؛ إذ لا وجود له إلا به، كما أن الأثر الشرعي المترتب على الأمر الانتزاعي مترتب حقيقة على منشأ انتزاعه؛ إذ لا وجود له إلا بوجود منشأه.

فقوله: «الفرد» راجع على الصورة الأولى وهي الكلبي الطبيعي المتحد مع المستصحب كزيد، فإن الكلبي الطبيعي وهو الإنسان متحد معه. وقوله: «أو منشأ الانتزاع» راجع على الصورة الثانية وهي: كون موضوع الأثر ما لا وجود له في الخارج؛ كالغصب الذي منشأ انتزاعه هو الاستيلاء على مال الغير بدون إذنه، فاستصحاب عدم الإذن لترتيب حرمة الغصب ليس بمثبت كما تقدم آنفاً.

(٢) لأنه مقتضى كون وجود الطبيعي عين وجود الفرد، وعدم وجود الأمر الانتزاعي إلا بوجود منشأه.

(٣) يعني: فاستصحاب الفرد أو منشأ الانتزاع - لترتيب الأثر المترتب على الطبيعي في الصورة الأولى، أو المترتب على العرض الذي لا وجود له خارجاً في الصورة الثانية - لا يكون بمثبت؛ إذ المثبتية مترتبة على مغايرة المستصحب للواسطة وجوداً، وهي مفقودة هنا، لفرض الاتحاد والعينية.

(٤) هذا تعريض بما أفاده الشيخ «قدس سره» من عدم الفرق في مثبتية الأصل بين كون لازم المستصحب متحداً معه وجوداً أو مغايراً له كذلك.



وكذا<sup>(١)</sup> لا تفاوت في الأثر المستصحب أو المترتب عليه<sup>(٢)</sup> بين أن يكون مجعولاً

هذا تمام الكلام في المورد الأول من الموارد الثلاثة التي توهم كون الأصل فيها ميثباً.

الكلام في المورد الثاني: وهو استصحاب الشرط لترتيب الشرطية عليه

(١) هذا إشارة إلى المورد الثاني من الموارد الثلاثة التي توهم كون الأصل فيها ميثباً، والمتوهم هو: الشيخ «قدس سره» في الأمر السادس من تنبيهات الاستصحاب.

وأما التوهم فحاصله: أن استصحاب وجود شرط شيء - كالوضوء أو طهارة البدن أو الثوب، أو استصحاب وجود ما لا يؤكل معه، أو استصحاب عدمه - من الأصول الميثبة؛ لأن هذه الاستصحابات ليست بذات أثر شرعي؛ بل إجراء الاستصحاب فيها إنما هو للكمل والمشروط والمنوع التي يترتب عليها الآثار.

وبعبارة أخرى: أن الجزئية والشرطية والممانعية وعدمها من الأحكام الوضعية، وهي عند أرباب التحقيق غير مجعولة. وجواز الدخول في الكل أو المشروط، وعدم جواز الدخول حكمان عقليان مترتبان على وجود الجزء أو الشرط، وليس من الأحكام الشرعية حتى يصح ترتيبهما على استصحاب وجود الجزء أو الشرط، وعليه: فلا وجه لجريان الاستصحاب في وجود جزء شيء أو شرطه أو مانعه وجوداً وعدمياً؛ إذ المترتب عليه ليس حكماً شرعياً.

وأما دفع التوهم فتوضيحه: أنه لا يعتبر في الاستصحاب مطلقاً، سواء كان مجراه موضوعاً، أم حكماً أن يكون الحكم الثابت به مجعولاً شرعاً بالاستقلال؛ كالأحكام الخمسة التكليفية بناءً على جريان الاستصحاب في الأحكام؛ بل يعتبر أن يكون الثابت به ما تناله يد التشريع، من غير فرق بين وقوعه بنفسه تحت يد الجعل، وبين وقوع منشأ انتزاعه تحتها؛ كالجزئية للمأمور به، وكذا الشرطية والممانعية له حيث إنها غير مجعولة بالاستقلال، وإنما المجمعول كذلك هو منشأ انتزاعها كوجوب الصلاة والأمر بالوضوء والنهي عن لبس ما لا يؤكل مثلاً في الصلاة.

وعليه: فاستصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو الممانعية ليس بميثب.

وإن شئت فقل: إن الجزئية والشرطية والممانعية أيضاً من الآثار الشرعية، منتهى الأمر أنها وضعية لا تكليفية، فلا استصحاب في الجزء والشرط والمانع ليس ميثباً. توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(٢) هذا في استصحاب الموضوع، وما قبله في استصحاب الحكم. وضمير «عليه» راجع إلى «المستصحب»، وضميراً «بنفسه» والمستتر في «يكون» راجعان إلى «الأثر».

شرعاً بنفسه كالتكليف وبعض أنحاء الوضع<sup>(١)</sup>، أو بمنشأ<sup>(٢)</sup> انتزاعه كبعض أنحاءه كالجزئية والشرطية والمانعية<sup>(٣)</sup>، فإنه<sup>(٤)</sup> أيضاً<sup>(٥)</sup> مما تناله يد الجعل شرعاً، ويكون<sup>(٦)</sup> أمره بيد الشارع وضعاً ورفعاً؛ ولو<sup>(٧)</sup> بوضع منشأ انتزاعه ورفعه، .....

(١) أما الوضع: فكالحجية والقضاوة والولاية والحرية والرقية، وغيرها مما تقدم في الأحكام الوضعية. وأما التكليف: فكالوجوب والحرمة وغيرها من الأحكام التكليفية التي هي مستقلة في الجعل. فيجوز استصحاب الولاية والحجية والقضاوة التي يمكن فيها الجعل استقلالاً وتبعاً، كما يصح استصحاب الوجوب والحرمة.

(٢) معطوف على «بنفسه» وضمير «انتزاعه» راجع على «الأثر»، وضمير «أنحاءه»

إلى الوضع.

(٣) وهي القسم الثاني من الوضعيات كما تقدم في تقسيم الأمور الوضعية إلى أقسام ثلاثة، وقد اتضح هناك: أن الجزئية وتاليتها ليست مجعولة بالاستقلال، وإنما المجمعول هو منشأ انتزاعها أعني: الأمر الضمني المتعلق بالجزء كالركوع مثلاً. والأمر المتعلق بالوضوء، والنهي المتعلق بلبس الحرير وما لا يؤكل في الصلاة. لكن لا يخفى: أنه بناءً على تعلق التكليف بنفس الجزء أو الشرط أو المانع لا حاجة إلى إثبات الجزئية وغيرها حتى يستشكل في مثبتية الاستصحاب بالنسبة إليها، ضرورة: أن الجزء وأخويه تكون حينئذ من الموضوعات ذوات الأحكام كالعدالة التي يترتب على استصحابها حكمها من جواز الاقتداء وقبول الشهادة وغيرها، من دون لزوم إشكال مثبتية استصحابها أصلاً. وعليه: فيترتب على استصحاب وجود الجزء مثلاً حكمه، وهو وجوب إتمام المركب.

(٤) تعليل لقوله: «لا تفاوت»، وضمير «فإنه» راجع إلى «الأثر».

وحاصله: أن وجه عدم التفاوت في الأثر الشرعي بين كونه مجعولاً بنفسه أو بمنشأ انتزاعه هو اشتمال كل منهما على ما يعتبر في الاستصحاب؛ من كون الأثر الثابت به مما تناله يد التشريع، سواءً كان تنالها له بالاستقلال أم بمنشأ الانتزاع كما في الجزئية وأخويها.

(٥) أي: كالأثر المجمعول بنفسه، يعني: فإن الأثر المجمعول بمنشأ انتزاعه كالأثر المجمعول بنفسه مما تناله يد الجعل شرعاً.

(٦) معطوف على «تناله»، يعني: ويكون أمر الأثر المجمعول بمنشأ انتزاعه بيد الشارع.

(٧) هذا بيان كيفية تناول يد الجعل للأثر المجمعول بمنشأ انتزاعه. وضمير «انتزاعه»

راجع إلى «الأثر»، وضمير «رفعه» راجع إلى «منشأ»، والأولى إسقاط كلمة «ولو»

ولا وجه<sup>(١)</sup> لاعتبار أن يكون المترتب أو المستصحب<sup>(٢)</sup> مجعولاً مستقلاً<sup>(٣)</sup> كما لا يخفى.

فليس<sup>(٤)</sup> استصحاب الشرط أو المانع لترتيب الشرطية أو المانعية بمثبت كما ربما

لانهصار كيفية تناول يد التشريع لهذا الأثر بتناولها له؛ لا أن لتناولها له فردين يكون أحدهما أخفى من الآخر.

(١) إشارة على منشأ توهم مثبتية استصحاب الجزء وأخويه.

وحاصله: أنه يعتبر في الحكم الثابت بالاستصحاب أن يكون بنفسه مجعولاً شرعاً، ولا يكفي مجعولية منشأ انتزاعه. وقد أشار المصنف إلى فساد هذا التوهم بقوله: «ولا وجه».

وغرضه: أنه لا دليل على اعتبار الاستقلال في الجعل في باب الاستصحاب، فإن غاية ما يعتبر فيه من حيث كونه أصلاً عملياً أن يثبت به ما يصح إسناده إلى الشارع ولو تبعاً، فإن الجزئية والشرطية والمانعية وإن لم تكن مجعولة بالاستقلال؛ لكنها مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعها. والمصنف «قدس سره» ذكر لدفع الإشكال في حاشية الرسائل هذا الوجه ووجهاً آخر سيأتي بيانه.

(٢) أي: نفس المستصحب. هذا في الاستصحاب الجاري في نفس الحكم، والمراد بقوله: «المترتب» هو الحكم المترتب على المستصحب، وهذا في الاستصحاب الجاري في الموضوع ذي الحكم.

(٣) فيكفي جعله التبعي كما عبر به المصنف في الأحكام الوضعية، وقد تقدم هناك أن الصحيح التعبير بالجعل العرضي دون التبعي، وإنما يتجه التعبير بالتبعي في قبال الجعل بالأصالة والاستقلال في القسم الثالث من الأحكام الوضعية، إذ لها وجود في وعاء الاعتبار، دون مثل الجزئية، فلاحظ.

(٤) هذه نتيجة عدم اعتبار الاستقلال في الجعل في صحة الاستصحاب، وكفاية الجعل مطلقاً ولو بجعل منشأ الانتزاع في صحته.

وعليه: فاستصحاب الشرط كالطهارة أو المانع كالنجاسة الخبثية - لترتيب آثار الشرطية وهي جواز الدخول في الصلاة مثلاً، والمانعية وهي عدم جواز الدخول فيها - ليس بمثبت؛ إذ المفروض: كون الشرطية والمانعية مجعولتين شرعاً بجعل منشأ انتزاعهما، وعدم كونهما من اللوازم غير الشرعية حتى يكون استصحاب وجود الشرط والمانع لإثباتهما من الأصل المثبت.

توهم<sup>(١)</sup>، بتخيل أن الشرطية أو المانعية ليست من الآثار الشرعية؛ بل<sup>(٢)</sup> من الأمور الانتزاعية، فافهم<sup>(٣)</sup>.

(١) المتوهم: هو الشيخ «قدس سره». لا يخفى: أن الشيخ ممن صرح في غير موضع: بأن الجزئية والشرطية والمانعية ليست مجعولة بجعل مستقل مغاير للحكم التكليفي المتعلق بالركب كالصلاة، قال عند نقل حجية القول السابع من أقوال الاستصحاب: «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 بالركب»<sup>(١)</sup> وقريب منه عباراته في الأقل والأكثر الارتباطيين، وفي مسألة ترك الجزء سهواً.

(٢) يعني: بل تخيل أن هذه الأمور الانتزاعية ليست من الآثار الشرعية، فلا تثبت بالاستصحاب إلا بناءً على الأصل المثبت.

والفرق بين الآثار الشرعية والأمور الانتزاعية واضح؛ إذ المجمعول الشرعي موجود في وعاء الاعتبار، بخلاف الأمر الانتزاعي، فإنه موجود تصوري محض ينعلم بمجرد الذهول عنه.

هذا بالنسبة إلى الشرطية والمانعية للمكلف به.

وأما شرط التكليف ومانعه إذا فرض الظفر بمقتضيه، وشك فيهما، ففي جريان الاستصحاب فيه إشكال تعرض له ولجوابه في الحاشية فراجع.

(٣) لعله إشارة إلى أنه بعد تسليم اعتبار مجعولية الأثر بنفسه، وعدم كفاية كونه مجعولاً يتبع منشأ انتزاعه نقول بعدم مانع أيضاً من جريان استصحاب الجزء والشرط والمانع، ضرورة: أن الأثر الشرعي المترتب على استصحابها هو التكليف النفسي المنتزع عنه الجزئية والشرطية والمانعية.

أو إشارة إلى: أن مراد الشيخ من نفي مجعولية الجزئية والشرطية ونحوهما هو نفي استقلال الجعل عنها لا نفي أصل الجعل ولو تبعاً لمنشأ انتزاعها، فيتحد حينئذٍ مراد الشيخ والمصنف «قدس سرهما»؛ لكنه بعيد؛ لأن كلام الشيخ في مسألة ترك الجزء سهواً يأتي عن هذا التوجيه حيث قال هناك: إن جزئية السورة ليست من الأحكام المجعولة لها شرعاً؛ بل هي ككلية الكل، وإنما المجمعول الشرعي وجوب الكل، ضرورة: أن كلية الكل منتزعة عن دخل اجتماع أمور في غرض كالمعاجين، من دون دخل للحكم الشرعي في

(١) فرائد الأصول ٣: ١٢٦.

وكذا<sup>(١)</sup> لا تفاوت في المستصحب أو المترتب بين أن يكون ثبوت الأثر ووجوده

ذلك، فتشبيه الجزئية بالكلية يدل على إنكار الجعل ولو بنحو التبعية للجزئية ونحوها. مضافاً إلى: أن الحصر المستفاد من النفي والإثبات عدم الجعل للجزئية أصلاً، لا استقلالاً ولا تبعاً.

المورد الثالث: استصحاب البراءة من التكليف لنفي العقاب

(١) معطوف على قوله: «وكذا لا تفاوت في الأثر المستصحب»، وإشارة إلى المورد الثالث من الموارد التي توهم كون الأصل فيها مثبتاً؛ كما يستفاد من كلام الشيخ في التمسك باستصحاب البراءة في أدلة البراءة.

وأما التوهم: فهو ينحل إلى إشكالين:

أحدهما: عدم كون المستصحب حكماً ولا موضوعاً ذا حكم، مع وضوح اعتبار كون المستصحب واحداً منهما.

والآخر: كون الاستصحاب مثبتاً.

توضيح ذلك - على ما في «منتهى الدراية، ج ٧، ص ٥٧٢» - أن بعض الأصوليين استدل على البراءة باستصحابها، والشيخ في مبحث أصل البراءة ناقش في هذا الاستدلال بأنه يتوقف على حجية الأصل المثبت، حيث إن المستصحب أحد أمور ثلاثة: براءة الذمة، أو عدم المنع عن الفعل، أو عدم استحقاق العقاب عليه. والأثر المترتب على هذه المستصحابات أمران:

أحدهما: عدم ترتب العقاب على الفعل في الآخرة، والآخر: الإذن في الفعل.

وأما عدم ترتب العقاب عليه في الآخرة: فليس من الأحكام المجعولة الشرعية لتلك المستصحابات حتى يثبت بالاستصحاب.

وأما الإذن في الفعل: فهو من المقارنات لتلك المستصحابات، فذلك - نظير إثبات وجود أحد الضدين بنفي الآخر بأصالة العدم، فملخص هذه المناقشة: أن استصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر لا يصح الاستدلال به على البراءة، لكونه مثبتاً؛ إذ لا أثر له إلا عدم ترتب العقاب أو الترخيص في الفعل، وشيء منهما لا يثبت بالاستصحاب؛ إذ الأول ليس أثراً شرعياً، والثاني من المقارنات لتلك المستصحابات؛ لأن عدم المنع - مع القطع بعدم خلو الواقعة عن أحد الأحكام الخمسة - يلازم الترخيص المستلزم لعدم العقوبة؛ لا أن الترخيص من لوازمها الشرعية، وعليه: فإثبات الترخيص باستصحابها نظير إثبات أحد الضدين بنفي الآخر بأصالة العدم.

أو نفيه وعدمه<sup>(١)</sup>، ضرورة<sup>(٢)</sup>: أن أمر نفيه بيد الشارع كثبوته، .....

وبالجملة: فاستصحاب البراءة سواء كان أثره عدم ترتب العقاب أم الترخيص في الفعل، يكون مثبتاً، فلا مجال للاستدلال بالاستصحاب على البراءة.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح التوهم والإشكال.

والمصنف «قدس سره» دفع الإشكال بقوله: «لا تفاوت في المستصحب...» الخ. ومحصله: أن المستصحب في استصحاب البراءة وعدم المنع ليس أجنبياً عن حكم الشرع؛ إذ كما أن ثبوت الحكم كالوجوب والحرمة بيد الشارع، كذلك نفيه، فإن إبقاء عدم كنفه بالوجود بيد الشارع وتحت قدرته، وإلا لخرجت الأحكام الشرعية عن كونها أفعالاً اختيارية للشارع، فكما يصح استصحاب وجود الحكم على تقدير الشك في بقاءه، فكذلك يصح استصحاب عدمه لو شك في انتقاضه بالوجود، فلا فرق في المستصحب بين كونه وجود الحكم وعدمه، فالإشكال على استصحاب البراءة من ناحية عدم كون المستصحب أثراً شرعياً ولا موضوعاً لأثر شرعي مندفع.

والحاصل: أن نقطة الخلاف في هذه المسألة بين الشيخ والمصنف «قدس سره» هي مجعولية عدم الحكم في أصالة البراءة وعدمها، فصريح الشيخ في ثاني تنبيهات «لا ضرر» هو: عدم مجعولية عدم التكليف، وأن حكمه بعدم الوجوب أو عدم الحرمة ليس إنشاءً منه وجعلاً؛ بل هو إخبار حقيقة، كما أنه لا أثر مجعول له، ومن المعلوم: أن مورد الاستصحاب هو خصوص المجعول الشرعي أو موضوعه. والمصنف يدعي: أن عدم الحكم كعدم الوجوب وعدم الحرمة ونحوهما وإن لم يصدق عليه الحكم، لظهور الحكم في الإنشائي والوجودي؛ إلا إن هذا عدم مجعول أيضاً، وهذا المعنى وإن لم يصرح به هنا ولكنه صرح به في التنبيه العاشر بقوله: «فإنه وإن لم يكن بحكم مجعول في الأزل ولا ذا حكم؛ إلا إنه حكم مجعول فيما لا يزال».

وحيث كان عدم الحكم مجعولاً صح جريان الاستصحاب فيه الموجب لترتب الأثر عليه، وهو عدم استحقاق العقوبة على المخالفة.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) هذا الضمير وضميراً «وجوده، أو نفيه» راجعة إلى «الأثر».

(٢) تعليل لعدم التفاوت بين ثبوت الأثر ونفيه، وحاصله: أن ملاك شرعية الحكم هو كون أمر وضعه ورفعته بيد الشارع؛ وإن لم يطلق عليه الحكم؛ إذ لا دليل على اعتبار إطلاق الحكم عليه في جريان الاستصحاب؛ بل المعتبر في جريانه في كل مورد هو صدق نقض اليقين بالشك.

وعدم<sup>(١)</sup> إطلاق الحكم على عدمه غير ضائر؛ إذ<sup>(٢)</sup> ليس هناك ما دل على اعتباره بعد<sup>(٣)</sup> صدق نقض اليقين بالشك برفع<sup>(٤)</sup> اليد عنه كصدقه<sup>(٥)</sup> برفعها من طرف ثبوته كما هو واضح، فلا وجه<sup>(٦)</sup> للإشكال في الاستدلال على البراءة باستصحاب<sup>(٧)</sup> البراءة من التكليف وعدم المنع عن الفعل بما<sup>(٨)</sup> في الرسالة من «أن عدم استحقاق

(١) هذا إشارة إلى الإشكال الأول، وهو عدم كون المستصحب حكماً.

وضمائر «نفيه، كثبوته، عدمه» راجعة إلى الأثر.

(٢) تعليل لقوله: «غير ضائر»، وقد مر تقريبه بقولنا: «إذ لا دليل على اعتبار إطلاق

الحكم عليه... الخ. وضمير «اعتباره» راجع إلى إطلاق.

(٣) غرضه: أن المعتبر في جريان الاستصحاب صدق نقض اليقين بالشك، وهو

حاصل هنا، سواء أطلق الحكم على المستصحب أم لم يطلق.

(٤) متعلق بـ«صدق»، وضمير «عنه» راجع على «عدمه».

(٥) يعني: كصدق نقض اليقين بالشك برفع اليد من طرف ثبوت الأثر.

وغرضه: أن دليل الاستصحاب يشمل كلا من الأثر الوجودي والعدمي على نهج

واحد.

(٦) هذا إشارة إلى دفع الإشكال المذكور، وهو عدم كون عدم استحقاق العقاب من

الآثار الشرعية حتى يترتب على استصحاب البراءة من التكليف وعدم المنع عن الفعل.

(٧) متعلق بـ«الاستدلال». وقوله: «عدم المنع» معطوف على «البراءة من التكليف».

(٨) متعلق بـ«الإشكال»، والمراد بالرسالة: هو رسالة البراءة من رسائل الشيخ

الأنصاري «قدس سره»، قال بعد الفراغ من الدليل الرابع وهو الدليل العقلي الذي أقيم

على البراءة: «وقد يستدل على البراءة بوجوه غير ناهضة، منها: استصحاب البراءة

التيقنة حال الصغر والجنون. وفيه: أن الاستدلال به مبني على اعتبار الاستصحاب من

باب الظن...» إلى أن قال: «وأما لو قلنا: باعتباره من باب الأخبار الناهية عن نقض

اليقين بالشك؛ فلا ينفع في المقام؛ لأن الثابت بها - أي: بالأخبار - ترتب اللوازم المجعولة

الشرعية على المستصحب، والمستصحب هنا ليس إلا براءة الذمة من التكليف وعدم

المنع من الفعل وعدم استحقاق العقاب عليه، والمطلوب في الآن اللاحق هو القطع بعدم

ترتب العقاب على الفعل، أو ما يستلزم ذلك؛ إذ لو لم يقطع بالعدم واحتمل العقاب

احتاج إلى انضمام حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان إليه حتى يحصل الأمن من

العقاب، ومعه لا حاجة إلى الاستصحاب وملاحظة الحالة السابقة، ومن المعلوم: أن

العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية»، فإن<sup>(١)</sup> عدم استحقاق العقوبة وإن كان غير مجعول، إلا إنه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع، وترتب<sup>(٢)</sup> عدم الاستحقاق - مع كونه عقلياً - على استصحابه<sup>(٣)</sup> إنما<sup>(٤)</sup> هو

المطلوب المذكور لا يترتب على المستصحابات المذكورة؛ لأن عدم استحقاق العقاب في الآخرة ليس من اللوازم المجعولة الشرعية حتى يحكم به الشارع في الظاهر<sup>(١)</sup>. و«من» قوله: «من أن عدم استحقاق العقاب» بيان لـ«ما» الموصول.

وحاصل الإشكال الذي تقدم توضيحه هو: إن عدم استحقاق العقاب ليس من الأحكام الشرعية حتى يستصحب بنفسه أو يترتب على المستصحب كالبراءة من التكليف.

(١) تعليل لقوله: «فلا وجه للإشكال»، ومحصله: أن عدم استحقاق العقوبة وإن لم يكن مجعولاً؛ إلا إنه لا حاجة إلى ترتيب أثر مجعول في استصحاب عدم المنع، لما عرفت: من أن نفس عدم المنع مما تناله يد التشريع؛ إذ كما أن وجود المنع بيده كذلك عدمه، ولا دليل على اعتبار أزيد من ذلك في الاستصحاب وإن لم يطلق عليه الحكم كما مر آنفاً، وضمير «أنه» للشأن.

(٢) هذا إشارة إلى الإشكال الثاني، وهو توهم مثبتية الاستصحاب، ومحصله: أن عدم المنع الذي هو المستصحب وإن كان مجعولاً، وقلنا إنه لا يرد عليه عدم كون المستصحب أثراً شرعياً؛ لكنه لا يدفع إشكال المثبتية؛ وذلك لأن الأثر المقصود من استصحاب عدم المنع هو الأمن من العقوبة، ومن البديهي: أن هذا الأثر عقلي لا شرعي، فاستصحاب عدم المنع لإثباته مثبت. هذا تقريب التوهم.

(٣) أي: على استصحاب عدم المنع، وضمير «كونه» راجع إلى عدم الاستحقاق.

(٤) هذا دفع التوهم المزبور: وهو مثبتية استصحاب عدم المنع، وتوضيحه: أن الحكم بعدم استحقاق العقوبة وإن كان عقلياً؛ لكنه لما كان من الأحكام العقلية المترتبة على الحكم مطلقاً، سواء كان واقعياً أم ظاهرياً؛ كوجوب الموافقة وحرمة المخالفة المترتين على الحكم بوجوده الأعم من الواقعي والظاهري، لم يكن ترتبه على استصحاب عدم المنع ضائراً، حيث إن عدم استحقاق العقوبة من لوازم عدم المنع مطلقاً ولو ظاهرياً كالمقام؛ إذ الثابت بالاستصحاب عدم المنع ظاهراً.



لكونه لازم مطلق عدم المنع ولو في الظاهر، فتأمل<sup>(١)</sup>.

نعم؛ لو كان عدم استحقاق العقاب من لوازم عدم المنع الواقعي كان استصحاب عدم المنع قاصراً عن إثباته.

وبالجمله: فتوهم مثبتية استصحاب عدم المنع لعدم العقاب مندفع، فالاستدلال على البراءة باستصحاب البراءة المتيقنة حال الصغر صحيح، ولا يرد عليه إشكال المثبتية، وضمير «هو» راجع إلى «ترتب»، وضمير «لكونه» إلى «عدم الاستحقاق».

(١) لعله إشارة إلى: أن البراءة المتيقنة حال الصغر عقلية، والاستصحاب - بناءً على كونه حجة من باب التعبد - حكم شرعي، فلا يجري فيما ليس له أثر شرعي. أو إلى: أن عدم استحقاق العقوبة من آثار الترخيص والإذن؛ لا من آثار عدم المنع كما هو مسلم عند العرف، ضرورة: أن مجرد عدم منع المالك من التصرف في ماله لا يمنع عن استحقاق المؤاخذه، وإنما المانع عنه هو إذنه في التصرف، وإثبات الترخيص باستصحاب البراءة وعدم المنع مبني على الأصل المثبت.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ - الغرض من عقد هذا التبيه الثامن: دفع توهم مثبتية الأصل في موارد ثلاثة: المورد الأول: جريان الاستصحاب في الفرد لإثبات الحكم المتعلق بالكلي له وهو على قسمين:

أحدهما: أن يكون اللازم العادي أو العقلي متحداً مع المستصحب وجوداً.  
ثانيهما: أن يكون مغايراً له في الوجود.

وقال الشيخ «قدس سره»: بعدم الفرق بين القسمين في مثبتية الأصل، وقال صاحب الكفاية بالتفصيل وهو الفرق بين كون الواسطة متحدة وجوداً مع المستصحب، فلا يكون الأصل مثبتاً، وبين كونها مغايرة له فيكون الأصل مثبتاً.

٢ - توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن العنوان الكلي الذي يحمل على الفرد بالحمل الشائع ويتحد معه وجوداً على أقسام:  
الأول: أن يكون العنوان منتزِعاً عن مرتبة ذاته.

الثاني: أن يكون العنوان منتزِعاً عنه بملاحظة بعض عوارضه مما يوصف بأنه الخارج عن حقيقة الشيء؛ لكنه المحمول عليه بلا ضم ضميمة.

الثالث: ما إذا كان منتزِعاً بملاحظة بعض عوارضه مما كان محمولاً عليه بالضميمة.

والأول: كالإنسانية بالنسبة إلى زيد، فاستصحابه يكفي في ترتيب أثرها. والثاني: كالغصبية والملكية بالنسبة إلى العين المغصوبة والملوكة، وكلتا صورتين تشتركان في أنه لا يكون بحذاء ذلك الكلي في الخارج سوى الذات.

وبعبارة أخرى: الطبيعي في القسم الأول إنما يوجد بعين وجود فرد، كما أن العرض في القسم الثاني لا وجود له إلا بمعنى وجود منشأ انتزاعه، فالفرد «كزيد» أو منشأ الانتزاع في الخارج هما نفس ما رتب عليه الأثر لا شيء آخر، فاستصحاب الفرد أو منشأ الانتزاع كاستصحاب بقاء زيد أو العين المغصوبة كافٍ في ترتيب ما رتب عليه الأثر كالإنسانية والغصبية.

وأما الثالث: أعني: ما إذا كان المنتزع مغايراً مع المنشأ ويسمى المحمول بالضميمة كالسواد والبياض، فلا يصح استصحاب لغاية ترتيب آثارهما، ويعدّ أصلاً مثبتاً للمغايرة بين المستصحب وما هو الموضوع للأثر.

٣ - إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الأصل في القسم الأول والثاني ليس بمثبت لاتحاد الوساطة مع المستصحب وجوداً، وفي القسم الثالث يكون مثبتاً لتغايرهما وجوداً. ومن هنا يعلم ما هو نقطة الخلاف بين الشيخ والمصنف وهي: أن الشيخ يرى كون الأصل مثبتاً في جميع الأقسام المذكورة، وقال بعدم إجراء أحكام الكلي على الفرد في جميع الأقسام الثلاثة والمصنف يرى التفصيل بين القسمين الأولين وبين القسم الثالث، فيكون الأصل مثبتاً في القسم الثالث فقط، دونهما.

٤ - المورد الثاني من موارد توهم كون الأصل مثبتاً: هو استصحاب الشرط والجزء والمانع لإثبات الشرطية والجزئية والمانعية.

وتقريب التوهم: أن الجزئية والشرطية والمانعية عند أرباب التحقيق غير مجعولة شرعاً وجواز الدخول في المشروط والكل وعدم جوازه لمانع من الأحكام العقلية المترتبة على وجود الشرط والجزء والمانع، وليست من الأحكام الشرعية حتى يصح ترتيبها على استصحاب وجود الشرط والجزء، وعليه: فلا وجه لجريان الاستصحاب.

٥ - وأما دفع هذا التوهم: فلأن الجزئية والشرطية والمانعية وإن لم تكن مجعولة على نحو الاستقلال إلا إنها مجعولة بمنشأ انتزاعها كوجوب الصلاة والأمر بالوضوء والنهي عن لبس ما لا يؤكل في الصلاة مثلاً، ولا يعتبر في الاستصحاب أن يكون الأثر مجعولاً مستقلاً.

٦ - المورد الثالث من موارد توهم كون الأصل فيها مثبتاً هو استصحاب البراءة من التكليف لنفي العقاب.

أما التوهم: فهو ينحل إلى إشكالين:

أحدهما: عدم كون المستصحب حكماً ولا موضوعاً ذا حكم، مع وضوح اعتبار كون المستصحب واحداً منهما.

والآخر: كون الاستصحاب مثبتاً.

وأما تقريب الإشكال الأول: فلأن المستصحب إما هو براءة الذمة، أو عدم المنع من الفعل، أو عدم استحقاق العقوبة، وشيء منها ليس من الأحكام الشرعية.

وأما كون الاستصحاب مثبتاً: فلأن الأثر المترتب على المستصحب إما عدم ترتب العقاب أو لترخيص، وشيء منهما ليس أثراً شرعياً، فيكون الأصل مثبتاً لعدم ترتب الأثر الشرعي على المستصحب.

٧ - وأما دفع الإشكال: فلأن المستصحب في استصحاب البراءة وعدم المنع ليس أجنبياً عن حكم الشرع؛ إذ كما أن ثبوت الحكم كالوجوب والحرمة بيد الشارع كذلك نفيه، فكما يصح استصحاب وجود الحكم عند الشك في بقاءه، فكذلك يصح استصحاب عدمه عند الشك في انتقاضه.

٨ - رأي المصنف «قدس سره»:

١ - استصحاب الفرد لإثبات الأثر الشرعي المتعلق بالكلية له ليس بمثبت.

٢ - استصحاب الشرط لإثبات الشرطية ليس بمثبت.

٣ - استصحاب البراءة لإثبات عدم استحقاق العقوبة ليس بمثبت.

## فهرس الجزء السادس

٥	.....	في شرائط الأصول العملية
١٠	.....	في اشتراط البراءة العقلية بالفحص
١٣	.....	في الإشكال على العقل
١٥	.....	تقريب الاستدلال على وجوب الفحص بما دل على وجوب التعلم
١٨	.....	حكم العمل بالبراءة قبل الفحص
٢٢	.....	الإشكال في الواجب المشروط
٣٣	.....	فتوى المشهور بصحة الإتمام موضع القصر والجهل موضع الإخفات
٣٥	.....	الإشكال على الصلاة تماماً موضع القصر مع الجواب
٤٢	.....	تصحيح كاشف الغطاء الإتمام موضع القصر بالترتب
٤٣	.....	خلاصة البحث مع رأي المصنف
٤٩	.....	ذكر الفاضل التونسي شرطاً للبراءة وهو أن لا تكون موجبة للضرر على شخص آخر
٥١	.....	الإشكال على ما ذكره الفاضل التونسي
٥٤	.....	قاعدة لا ضرر
٦١	.....	دلالة قاعدة لا ضرر ومعناها
٧٠	.....	تقديم قاعدة لا ضرر على أدلة الأحكام
٧٨	.....	في تعارض ضررين وأحكامه
٨٢	.....	خلاصة البحث مع رأي المصنف
٨٧	.....	معنى الاستصحاب لغة واصطلاحاً
٩٠	.....	الأقوال في الاستصحاب
٩٤	.....	ما يصح النزاع فيه من معاني الاستصحاب
١٠٠	.....	كون الاستصحاب من المسائل الأصولية

- ١٠٣ ..... بيان ما هو ركن الاستصحاب
- ١٠٩ ..... جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف بحكم العقل
- ١١٣ ... الإشكال على استصحاب حكم الشرع المستند إلى حكم العقل والجواب عنه
- ١١٧ ..... اختلاف آراء الأصحاب في حجية الاستصحاب وعدم الحجية
- ١١٨ ..... أدلة حجية الاستصحاب
- ١٢١ ..... رد المصنف على الاستدلال بالإجماع على حجية الاستصحاب
- ١٢٢ ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ١٢٩ توضيح كلام الشيخ في الأخبار التي استدل بها على حجية الاستصحاب
- ١٤١ ... إشكال المصنف على الشيخ تارة من جهة مادة النقص وأخرى من جهة الهيئة
- ١٤٨ ... الجواب على إشكال اختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الرفع
- ١٤٩ ..... الوجوه والاحتمالات في «لاتنقض اليقين بالشك»
- الإشكال بأن جواز الدخول في الصلاة يترتب على الوضوء لا على اليقين فلا معنى
- ١٥٢ ..... للنهي عن نقض اليقين
- ١٥٥ ..... تقدّم جواب المصنف عن الإشكال بقوله «وذلك لسراية»
- ١٥٦ ... إثبات عموم الصحيحة لحجية الاستصحاب في الموضوعات والأحكام
- ١٥٧ ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ١٦٠ ..... تقريب الاستدلال بالصحيحة الثانية على حجية الاستصحاب
- ١٦٢ ..... في جواب الإمام عن السؤال في الفرع السادس احتمالان
- ١٦٦ ..... الجواب عن الإشكال على الاستدلال بالصحيحة الثانية
- ١٧٠ ..... الإشكال على استصحاب الطهارة والجواب عنه
- ١٧٦ .. تعليل عدم وجوب الإعادة باقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء خلاف ظاهر الرواية
- ١٨٠ ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ١٨٢ ..... تقريب الصحيحة الثالثة لزرارة على حجية الاستصحاب
- ١٨٥ . حاصل كلام المصنف في دفع الإشكال على الإشكال بالصحيحة الثالثة
- ١٨٧ ..... جواب المصنف عن الإشكال الثاني على الاستدلال بالصحيحة الثالثة
- ١٩٠ ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف

- ١٩٢ ..... تقريب الاستدلال بالرواية الرابعة على حجة الاستصحاب
- ١٩٦ ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ١٩٧ ..... تقريب دلالة المكاتبة على الاستصحاب
- ٢٠١ ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ٢١٣ ..... في تفصيل الفاضل التوني بين التكليف والوضع
- ٢١٥ ..... الحكم الوضعي نظراً إلى كونه قابلاً للجعل وعدم كونه قابلاً له على أقسام
- ٢٢٠ ..... الخلاف في عدد الأحكام الوضعية
- ٢٢٣ ..... تحقيق المصنف في الحكم الوضعي من حيث الجعل وعدمه
- ٢٢٧ ..... رد المصنف على الشيخ بأن السببية منتزعة من الحكم التكليفي
- القسم الثاني من الأحكام الوضعية ما لا يقبل الجعل إلا تبعاً كالجزية والشرطية والممانعية والقاطعية
- ٢٣١ .....
- ٢٣٤ ..... ضابط القسم الثالث من الأحكام الوضعية
- ٢٤٠ .. الفرق بين المحمول بالضميمة والمحمول بالضميمة في اصطلاح الفلاسفة ..
- عدم جريان الاستصحاب في القسم الأول من الأحكام الوضعية وهو ما لا يقبل الجعل أصلاً
- ٢٤٤ .....
- ٢٤٦ ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ٢٤٨ ..... في تنبيهات الاستصحاب
- ٢٤٩ ..... التنبيه الأول: في اعتبار فعلية الشك واليقين في الاستصحاب
- ٢٥٣ ..... التنبيه الثاني: في استصحاب مؤديات الأمارات
- ٢٦٠ ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ٢٦١ ..... التنبيه الثالث: في استصحاب الكلي
- ٢٦٣ ..... الإشكال على استصحاب القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي
- ٢٦٤ ..... توضيح جواب المصنف عن الإشكال يتوقف على مقدمة
- ٢٦٥ ..... الكلام في استصحاب القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي
- ٢٦٧ ..... الإشكال على استصحاب القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي
- ٢٧٠ ..... الجواب عن الإشكال المذكور

- وجه قول المصنف بعدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلي ..... ٢٧٦
- توهم جريان الاستصحاب في القسم الثالث إذا كان من قبيل الوجوب والاستحباب ٢٧٨
- دفع التوهم المذكور ..... ٢٧٩
- خلاصة البحث مع رأي المصنف ..... ٢٨٢
- التبيه الرابع: في استصحاب الأمور التدريجية ..... ٢٨٤
- جواب المصنف عن الإشكال في جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية ٢٨٨
- لا إشكال في جريان الاستصحاب في نفس الزمان كالليل والنهار ..... ٢٩١
- الاستصحاب في الأمور التدريجية إما من قبيل استصحاب الشخصي أو الكلي بأقسامه ..... ٢٩٩
- استصحاب الفعل المقيد بالزمان ..... ٣٠٠
- الإشكال بأن الزمان قيد للموضوع فلا يجري الاستصحاب مع انتفاء الزمان ..... ٣٠٣
- الجواب عن الإشكال أن الإشكال لو كان المناط في بقاء الموضوع هو نظر العقل وليس الأمر كذلك بل المناط هو نظر العقل فلا إشكال ..... ٣٠٤
- إشكال تعارض استصحاب وجود الحكم وعدمه والتحقيق في الجواب عنه ٣٠٥
- تعارض استصحاب الطهارة واستصحاب عدم جعل الوضوء سبباً للطهارة بعد خروج المذي ..... ٣٠٩
- خلاصة البحث مع رأي المصنف ..... ٣١٣
- التبيه الخامس: في الاستصحاب التعليقي ..... ٣١٦
- عدم جريان الاستصحاب التعليقي لأمر والجواب عنها ..... ٣١٨
- توهم عدم جريان الاستصحاب التعليقي لعدم وجود المعلق مع توضيح فساد هذا التوهم ..... ٣٢١
- الإشكال بأن الاستصحاب التعليقي معارض باستصحاب الحكم الفعلي الذي هو ضد الحكم المعلق ..... ٣٢٦
- خلاصة البحث مع رأي المصنف ..... ٣٣١
- توضيح محل الكلام في استصحاب عدم النسخ ..... ٣٣٣

- ٣٣٥ ..... توهم إشكال انتفاء أركان الاستصحاب مع جواب المصنف عنه
- ٣٣٨ ..... الإشكال بامتناع استصحاب عدم النسخ في أحكام هذه الشريعة
- ٣٤١ ..... الإشكال بأن المانع من جريان استصحاب عدم النسخ هو العلم الإجمالي
- ٣٤٢ ..... محصل ما أفاده المصنف في دفع الإشكال
- ..... إرجاع المصنف كلام الشيخ الظاهر في القضية الطبيعية إلى ما ذكره من إرادة
- ٣٤٦ ..... القضية الحقيقية
- ٣٥١ ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ٣٥٣ ..... التنبيه السابع: في الأصل المثبت
- ٣٥٤ ..... توضيح كلام المصنف في معنى الأصل المثبت
- ٣٦٣ ..... قصور أخبار الاستصحاب عن حجّة الأصل المثبت
- ٣٦٦ ..... خلاصة الكلام في المقام هو: عدم حجّة الأصل المثبت عند المصنف
- ٣٧٠ ..... في الفرق بين مثبتات الأمارات والأصول
- ٣٧٥ ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ٣٧٧ ..... التنبيه الثامن: في الموارد الثلاثة التي توهم كون الأصل فيها مثبتاً
- ٣٨٠ ..... ما هو المعيار في كون الأصل مثبتاً
- ٣٨٥ ..... الكلام في المورد الثاني
- ٣٨٩ ..... المورد الثالث: استصحاب البراءة من التكليف لنفي العقاب
- ٣٩٣ ..... خلاصة البحث مع رأي المصنف
- ٣٩٦ ..... الفهرس



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ