



بَحْرُ الْفَوَائِدِ  
فِي  
شَرْحِ الْفَرَائِدِ



# بَحْرُ الْفَوَائِدِ

فِي

# شَرْحِ الْفَرَائِدِ

تَأليف

آية الله العظمى العلامة محمد حسن طهرتياي في شهر ربيع الثاني

١٣٤٨ هـ / ١٣١٩ هـ

مركز توثيق كتابيون في علوم  
كتابخانه  
شماره ثبت: ٠٧٦٨٠  
تاریخ ثبت:

مع مجمع المراسل

لشيخ الأعظم مرتضى الأنصاري ١٢١٤ هـ / ١٢٨١ هـ

الجزء السابع

تحقيقه وتدقيقه

مجمع المراسل والتميز في العربي

بإشراف

السيد رضا ابن سماحة العلامة السيد محمد مرتضى العاملي ٤٩١٤

مؤسسة التلايح العربي

بيروت - لبنان

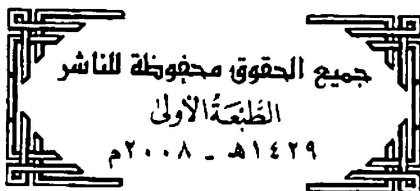


شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطه بديل < mktba.net



THE ARABIC HISTORY

Publishing & Distributing

مؤسسة التاريخ العربي

للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان طريق المطار - خلف غولدن بلازا تليفون: ٠١/٤٥٥٥٥٩ - ٠١/٥٤٠٠٠٠ - فاكس: ٨٥٠٧١٧

Beyrout - Liban - Rue Airport Tel: 01/455559 - 01/540000 - fax: 850717

Email: info@dartourath.com www.dartourath.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



## اهتج الخائفون بوجوه:

منها: ما عن الذريعة وفي الغنية من أن المتعلق بالاستصحاب يثبت الحكم<sup>(١)</sup> عند التحقيق من غير دليل. توضيح ذلك: أنهم يقولون: «قد ثبت بالإجماع على من شرع في الصلاة بالتميم وجوب المضي فيها قبل مشاهدة الماء فيجب أن يكون على هذا الحال بعد المشاهدة، وهذا منهم

---

(١) ظاهر هذا الوجه كما ترى يرجع إلى التمسك بالأصل في المنع عن العمل بالاستصحاب وهو مستقيم حيث إنه لا يرتاب أحد في أن قضية الأصل الأولي عدم اعتباره لولا الدليل عليه، ولكن قد أفرط بعض المنكرين من الأخباريين في المقام كـ بعض أصحابنا الأصوليين وحكم بأن المتعلق بالاستصحاب حقيقة يثبت الحكم بالقياس، ويرجع تمسكه إليه بيان ذلك أنه لا شبهة في تباين الحالتين وهما حالتي فقدان الماء ووجدانه في مسألة المتيّم الواجد للماء في أثناء الصلاة، أو تغيير الماء وزواله عنه في الماء الذي نجس بالتغير ثم زال تغييره بنفسه مثلاً، وإلا لما قطع في إحداهما وشك في الأخرى وإذا تباينت الحالتان وجدت هناك قضيتان الموضوع في إحداهما غير الموضوع في الأخرى وإذا تعددت القضيتان بتباين موضوعهما والمفروض أنه لا دلالة للدليل المثبت للحكم في إحداهما على ثبوته في الأخرى، وإلا لما جرى الاستصحاب، أو لما احتجنا إليه فإثبات حكم الحالة الواجدة للدليل في الحالة الخالية عنه لا يمكن بتفتيح المناط ظناً وأنه هو القدر المشترك بين الحالتين وأنه الموضوع الحقيقي في نظر الشارع كما في مسألة القياس، فإن إلحاق النبيذ بالخمير إنما هو من حيث الظن بأن علّة الحرمة في الخمر هو الإسكار الموجود في النبيذ أيضاً، ولا فرق عند التحقيق بين إلحاق عصير الزبيب بعصير العنب من جهة القياس، أو من جهة استصحاب حالة العنبية كما صدر عن بعض، ففي المثالين لا بد من أن يظن أولاً أن العلّة في حكم الشارع هو

القدر المشترك بين الحالتين، ثم إلحاق إحداهما بالأخرى في مسألة المتيّم الواحد للماء في الأثناء أن العلة هو مجرد فقدان الماء قبل الصلاة، وهذا الوصف موجود قطعاً بعد وجدان الماء في الأثناء أيضاً، وفي مسألة الماء المتغيّر الذي زال عنه التغيّر أن المناط هو مجرد حدوث التغيّر في الماء وإن زال عنه من دون أن يكون زواله بما ثبت كونه مطهراً كالقاء الكرّ ونحوه، وهكذا في باقي الأمثلة، وإلا لم يكن إلحاق إحداهما بالأخرى.

وبعبارة أخرى: تعدّد القضيتين وتغايرهما إمّا بتغاير الموضوع، أو المحمول، أو بتغايرهما معاً والمفروض في المقام وفي باب القياس وحدة المحمول فينحصر جهة التّغاير في الموضوع، فنقول: هنا مسألتان وقضيتان:

إحداهما: أن الماء المتلبّس بالتّغيّر نجس، أو المتيّم الفاقد للماء حكمه كذا. والأخرى: أن الماء الذي زال عنه التّغيّر نجس، أو المتيّم الواحد للماء حكمه مثل حكم الفاقد.

فإن قلت: إنهما ليستا بقضيتين فقد خالفت الوجدان وكابرت العيان. وإن قلت: إنهما قضيتان متغايرتان، لكن يلحق إحداهما بالأخرى من غير دليل، فقد قلت: مقالة غير معقولة لم يقل بها أحد من العقلاء.

وإن قلت: يلحق إحداهما بالأخرى مع الدليل وهو الظنّ بكونها مثلها في الحكم حسب ما هي مقالة القائلين بالاعتبار.

فنقول: إن الظنّ بكونهما مثلهما في الحكم لا يعقل إلا بالظنّ بكون المناط والعلة هو القدر الجامع بينهما، وهذا ما ذكرنا من رجوع التمسك بالاستصحاب إلى التمسك بالقياس هذا في الشكّ في المقتضي ويمثله يقال في الشكّ في الرفع، فإن المتطهر الذي لم يخرج منه المذي مثلاً غير المتطهر الذي خرج منه المذي، فالحاق أحدهما بالآخر في الحكم لا ينفك عن القياس بالبيان الذي عرفت تفصيله وتوضيحه.

هذا ملخص ما ذكره الأستاذ العلامة في مجلس البحث لتوضيح مرام المتوهم وقد ارتضاه دام ظلّه وبنى على تماميته لولا ورود الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك، بل بعد ملاحظته أيضاً بالنسبة إلى الشك في المقتضي، وأما بالنسبة إلى الرافع فلا يتم ما ذكر بعد ملاحظة الأخبار فإننا لم نسلم أن هنا قضيتين الموضوع في إحداها غير الموضوع في الأخرى إلا أن من المقرّر في محلّه، بل الواضح الذي لا يحتاج إلى البرهان، بل البيان أن القياس ليس هو مجرد الحكم في موضوع بما حكم به في غيره ولو كان من جهة قيام دليل عليه، وإلا لكان أكثر الأحكام الثابتة في الموضوعات من باب القياس، بل هو ذلك مع كون الحكم في الفرع من جهة استنباط كون العلة في الأصل هو القدر المشترك بينهما ظناً فيؤخذ بالجامع ويلقى الفارق بينهما بحسب الظن، فالحاق النيبذ بالخرم في الحكم من جهة الظن يكون المناط هو الإسكار الموجود فيهما قياساً، لكن إلحاقه به من جهة ورود الدليل على وجود الحكم في النيبذ بما حكم به في الخمر ليس من القياس في شيء، فإثبات الحكم في المقام في الحالة الثانية من جهة دلالة الأخبار على وجوب إجراء الحكم الثابت في الحالة الأولى في الحالة الثانية خارج عن القياس موضوعاً لا أن يكون مخصصاً لما دلّ على حرمة العمل بالقياس ومنافياً لهذا، مع أن هناك وجهاً آخر يمكن أن يحكم بملاحظته على عدم كون إثبات الحكم في المقام من جهة الأخبار قياساً وخروجه عنه موضوعاً وهو إنه لا شك ولا ريب أنه كما لا يتحقق القياس إلا مع تعدّد الموضوع، وكون الحكم من جهة استنباط المناط كذلك لا ريب في عدم تحقّقه إلا مع وحدة المحمول، ومن الظاهر أن الحكم الثابت بالأخبار غير الحكم الثابت أولاً في الحالة السابقة ضرورة أن الحكم الثابت بالأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك حكم ظاهري من حيث تقيده بالشك وعدم العلم بالخلاف والحكم الثابت في الحالة السابقة حكم واقعي فلا



دخل لأحدهما بالآخر، هكذا أفاده الأستاذ العلامة دامت إفادته هذا كله على المختار من اختصاص دلالة الأخبار بالشك في الرفع.

وأما إن قلنا بشمولها للشك في المقتضي أيضاً حسب ما عليه بناء الأكثرين ممن تمسك بها فالتفصي عن الإشكال على تقديره كالتفصي على تقدير التخصيص بما هو المختار، هذا كله على تقدير القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار، وأما على القول باعتباره من باب حكم العقل وبناء العقلاء على التمسك به حسب ما عليه بناء المتقدمين من الخاصة وجميع العامة فقد ذكر الأستاذ العلامة دام ظله في التفصي عن الإشكال على تقديره في طي جملة كلام له في أثناء البحث أن بناء العقلاء على الأخذ به دليل على الإلحاق كالأخبار فيخرج عن القياس أقول: ويشكل ما ذكره دامت إفادته بأنه لو كان المراد من الخروج هو الخروج الموضوعي حسب ما هو الظاهر من الكلام المذكور فكيف يجتمع ذلك مع كون بناء العقلاء على الأخذ بالاستصحاب من جهة حصول الظن بأن المناط هو القدر المشترك بين الحالتين فهذا كما ترى بناء منهم على الأخذ بالقياس في بعض الموارد، وإن كان هو الخروج الحكمي فكيف يجتمع ذلك مع قيام الإجماع ودلالة الأخبار المتواترة، بل الضرورة على حرمة العمل به لا يقال حرمة العمل بالقياس ليست بحسب الذات وإنما هي من جهة التشريع كما في الأمارات التي يحكم بعدم اعتبارها وحرمة العمل بها من حيث الشك في حجيتها غاية ما هناك أن حرمة العمل بالقياس بهذا العنوان إنما ثبت من جهة الدليل الخاص وحرمة العمل بها إنما ثبت من جهة ما دل على حرمة التشريع عموماً من العقل والنقل، فإذا كانت حرمة العمل به من باب التشريع فلا مانع من الأخذ ببناء العقلاء على العمل به من حيث ارتفاع موضوع التشريع ببناء العقلاء على سلوكه من حيث إن قبح التشريع ثابت عندهم فبناؤهم على سلوكه لا يجتمع مع التشريع وإن هو إلا نظير بنائهم على الأخذ بخير الثقة

في الأحكام الشرعية، بل في مطلق أحكام الموالى، لأننا نقول حرمة العمل بالقياس وإن كانت تشريعية إلا أن قطعيّتها تمنع من قيام الدليل على جواز العمل به الذي يلزم ارتفاع موضوع التشريع، وإلا لما بقي فرق بين القياس وغيره ممّا يحكم بحرمة من جهة عموم ما دل على حرمة التشريع، فإن حرمة العمل بكلّ أمانة من حيث التشريع قطعية فخصوصية القياس من بين سائر الأمانات إنما هي من حيث قابليتها لقيام الدليل على اعتبارها فيرتفع موضوع التشريع وعدم قابليته لذلك.

وبالجملة: القطع بحرمة من حيث الخصوص من جهة التشريع يقتضي القطع بعدم ارتفاع موضوع التشريع بالنسبة إليه ولأجل ما ذكرنا ضاق المجال على القائلين بحجية مطلق الظن من جهة برهان الانسداد بحرمة العمل بالقياس مطلقاً ولو في زمان الانسداد ووقعوا من جهته في حبص وبيص ولم يأتوا مع كثرة ما جرى الكلام بينهم بشيء يندفع به الإشكال، وإن كان الأمر كما ذكرت فأبي احتياج إلى ارتكاب هذه التجشّعات التي ذكروها في التفصّي عن خروجه.

هذا ملخص ما جرى في المقام من النقض والإبرام، ولكن الذي يحسم أصل الإشكال هو إن يقال بفساد جعل الاستصحاب من القياس موضوعاً مع قطع النظر عن الأخبار وغيرها من أدلة اعتباره، أمّا في الشك في الرافع فواضح، لأنك قد عرفت أن صدق القياس لا يمكن إلا مع تعدّد الموضوع والموضوع في الحالتين في الشك في الرافع متحد، وإلا لما تحقّق الشك في الرافع ضرورة أن الشك في ثبوت حكم موضوع لموضوع آخر لا دخل له به لا يسمّى بالشك في الرافع.

وبعبارة أخرى: أوضح أنه لا شك في صدق الإبقاء على الالتزام بالحكم في الشك في الرافع وفي صدق النقض على عدمه فيه حقيقة وهما لا يصدقان إلا مع وحدة الموضوع وهي تنافي صدق القياس حسب ما هو قضية الفرض من اشتراط تعدّد

الموضوع في موضوع القياس.  
فإن قلت: إن الالتزام بالحكم في الشك في الرفع لا يسمى إبقاء فقد خالفت  
الوجدان.

وإن قلت: بمنع الملازمة بين صدق الإبقاء ووحدة الموضوع فقد التزمت هو  
أوضح فساداً فلا مناص عن الالتزام بتغاير الاستصحاب موضوعاً في الفرض مع  
القياس وإن قلنا بحرمة العمل به لو لم يكن هناك ما يدل على جواز التعمد به في  
الشروعات من حيث عموم ما دل على حرمة التدوين بما وراء العلم.  
فإن قلت: لو كان الموضوع في الشك في الرفع متحداً وموجوداً بعينه في  
الحالة الثانية فكيف يشك في الحكم؟

قلت: قد عرفت في طي كلمائنا السابقة أنه قد يكون الشك مع القطع بوجود  
الموضوع في القضية الشرعية من جهة الشك في بقاء الموضوع الأولي العقلي  
الذي هو المناط في الحكم الشرعي.

فإن قلت: كيف تنكر تعدد الموضوع في الشك في الرفع ونحن نعلم أن قولنا  
من توضحاً ولم يخرج عنه الوذي قضية متغايرة لقولنا من توضحاً وخارج عنه الوذي،  
وقد عرفت أن تعدد القضية بعد فرض اتحاد المحمول لا يمكن إلا بتعدد  
الموضوع.

قلت: المناط في تعدد القضية واتحادها وتعدد الموضوع واتحاده هو التعدد  
والاتحاد في كلام الشارع لا في فرضنا والمفروض أن الحكم في الحالة الأولى لم  
يترتب على المتطهر الذي لم يخرج عنه الوذي، وإلا لما كان الشك في الرفع، بل  
على المتطهر، هذا مضافاً إلى أنه مع تسليم تعدد الموضوع إما من جهة عدم صدق  
الإبقاء أو من جهة عدم ثبوت الملازمة بينه وبين وحدة الموضوع لنا أن نمنع كون  
الاستصحاب قياساً إذ إثبات الحكم في الحالة الثانية يمكن أن يكون من جهة

جمع بين الحالتين في حكم من غير دليل يقتضي الجمع بينهما لأن اختلاف الحالتين لا شبهة فيه، لأن المصلي غير واجد للماء في إحداها وواجد له في الأخرى فلا يجوز التسوية بينهما من غير دلالة، فإذا كان الدليل لا يتناول إلا الحالة الأولى وكانت الحالة الأخرى عارية منه لم يجز أن يثبت فيها مثل الحكم\* انتهى.

أقول: إن كان محل الكلام فيها كان الشك لتخلف وصف وجودي، أو عديمي متحقق سابقاً يشك في مدخليته في أصل الحكم، أو بقاءه فالاستدلال المذكور متين جداً، لأن المفروض عدم دلالة دليل الحكم الأول وفقد دليل عام يدل على انسحاب كل حكم ثبت في الحالة الأولى في الحالة الثانية، لأن عمدة ما ذكروه من الدليل هي الأخبار المذكورة، وقد عرفت اختصاصها بمورد يتحقق معنى النقص وهو الشك من جهة الرفع.

نعم قد يتخيل كون مثال التيمم من قبيل الشك من جهة الرفع، لأن الشك في انتقاض التيمم بوجدان الماء في الصلاة كانتقاضه بوجدانه قبلها سواء قلنا

ملاحظة الغلبة كما يدعيه القائل باعتباره من باب الظن والحكم بأن الغلبة أيضاً من أفراد القياس فيه ما لا يخفى.

هذا في الشك في الرفع، وأما الشك في المقتضي، فإن قلنا بصدق الاستصحاب فيه موضوعاً أيضاً حقيقة كما يدعيه القائل بتعميم اعتبار الاستصحاب فلا إشكال في عدم صدق القياس عليه ضرورة أن الاستصحاب حسب ما عرفت من تعريفه هو الإبقاء المستلزم لوحدة الموضوع، وإن لم نقل بصدق الاستصحاب وهو الإبقاء فيه حقيقة وإنما كان الصدق مبنياً على التسامح العرفي ففيه إشكال والله العالم بحقائق الأحكام.

بأن التيمم رافع للحدث أم قلنا إنه مبيح، لأن الإباحة أيضاً مستمرة إلى أن تنتقض بالحدث، أو يوجد الماء.

ولكنه فاسد من حيث إن وجدان الماء<sup>(١)</sup> ليس من الروافع والنواقض، بل الفقدان الذي هو وصف المكلف لما كان مأخوذاً في صحة التيمم حدوثاً وبقاءً في الجملة كان الوجدان رافعاً لوصف الموضوع الذي هو المكلف فهو نظير التغير الذي يشك في زوال النجاسة بزواله، فوجدان الماء ليس كالحدث وإن قرن به في قوله عليه السلام حين سئل عن جواز الصلوات المتعددة بتيمم واحد. نعم ما لم يحدث، أو يجد ماء لأن المراد من ذلك تحديد الحكم بزوال المقتضي، أو طرو الرافع.

وكيف كان فإن كان محل الكلام في الاستصحاب ما كان من قبيل هذا المثال، فالحق مع المنكرين لما ذكروه وإن شمل ما كان من قبيل تمثيلهم الآخر وهو الشك في ناقضية الخارج من غير السيلين، قلنا: إن إثبات الحكم

(١) ومن هنا يعرف الفرق بين القول بكون التيمم رافعاً للحدث وبين القول بكونه مبيحاً، فإنه على القول بكونه رافعاً يكون نظير الوضوء والغسل فيحصل منه الطهارة المقتضية للبقاء والاستمرار ما لم يحصل الرافع لها. نعم هنا كلام في تصوير كون التيمم رافعاً للحدث وموجباً لحصول الطهارة مع ارتفاع أثره بوجود الماء، فإن غاية تصويره الالتزام بكونه مؤثراً في حق الفاقد ما دام فاقداً كالوضوء العذري مثلاً بناء على القول بكونه رافعاً ما دام العذر، وكذا الغسل العذري وهو كما ترى فإننا وإن قلنا بأن التيمم والطهارة العذرية تؤثر في النفس أثراً نافعاً ومرتّب عليه إباحة الأعمال المشروطة بالطهارة، إلا أن الالتزام بكونها رافعة للحدث مع الالتزام بتقييد تأثيرها في الرفع كما ترى هذا وتفصيل القول في ذلك يطلب من الفقه.

بعد خروج الخارج ليس من غير دليل، بل الدليل ما ذكرنا من الوجوه الثلاثة، مضافاً إلى إمكان التمسك بما ذكرنا في توجيه كلام المحقق في المعارج لكن عرفت ما فيه من التأمل.

ثم إنه أجاب في المعارج عن الدليل المذكور بأن قوله عمل بغير دليل غير مستقيم، لأن الدليل دل على أن الثابت لا يرتفع إلا برافع، فإذا كان التقدير تقدير عدمه كان بقاء الثابت راجحاً في نظر المجتهد والعمل بالراجح لازم\* انتهى.

وكان مراده بتقدير عدم الرافع عدم العلم به، وقد عرفت ما في دعوى حصول الظن<sup>(١)</sup> بالبقاء بمجرد ذلك إلا أن يرجع إلى عدم الدليل بعد الفحص الموجب للظن بالعدم.

ومنها: أنه لو كان الاستصحاب حجة<sup>(٢)</sup> لوجب فيمن علم زيداً في الدار

(١) وقد عرفت أيضاً منع اعتباره على فرض حصوله ومنع حصوله أيضاً على فرض إرجاعه إلى عدم الدليل بعد الفحص فراجع.

(٢) ظاهر هذا الدليل كما ترى يعطي استحالة حجة الاستصحاب واعتباره إذ لازم المحال محال إلا أن مقتضى التأمل أنه ليس مراده من التناقض هو التناقض المعروف، بل هو التعارض في جميع موارد إرادة إجراء الاستصحاب فلزوم التعارض في جميع المقامات مع فرض عدم دليل على ثبوت الترجيح، أو التخيير في المقام يكشف عن أن الشارع لم يجعل الاستصحاب حجة، وإلا لزم اللغوية حيث إن المفروض عدم جواز الأخذ به ولو في الجملة فيكون جعله عبثاً وقيحاً على الشارع لو لم يرجع إلى الاستحالة الذاتية بالملاحظة المذكورة.

ولم يعلم بخروجه منها أن يقطع ببقائه فيها<sup>(١)</sup>، وكذا كان يلزم إذا علم بأنه

ثم لا يخفى عليك أن الجواب عن هذا الوجه ما ذكره المحقق قدس سره من أن التعارض الدائمي ممنوع والتعارض في الجملة لا يتنافي الحجية، فإنه وإن نوقش فيما وقع في كلماتهم بما أفاده قدس سره من فرض التعارض ومثاله، إلا أنه لا يمكن إنكاره رأساً كما هو ظاهر، فالجواب هو ما ذكره حقيقة، بل يمكن أن يقال إن التعارض في بعض الموارد، مضافاً إلى عدم منافاته للحجية يؤكداه ويثبتها فافهم.

(١) ذكر الأستاذ العلامة في مجلس البحث أن المقصود من هذا الكلام ليس هو القطع ببقاء المستصحب واقعاً حسب ما هو قضية ظاهره الأولى حتى يرد عليه أن أحداً لم يتوهم أن الاستصحاب يفيد القطع ومعتبر من جهته، بل المقصود هو البناء عليه من العقلاء والحكم به على سبيل القطع، بمعنى كون بنائهم على سلوكه غير مبني على التردد، هذا ولكن الذي يختلج ببالي القاصر كون المراد منه هو الذي يتبادر منه، لأن المتمسك هو السيد وأتباعه القائلون بانفتاح باب العلم فلما كان عدم حجية غير العلم عندهم مفروغاً عنه، فبنوا على أن الاستصحاب ولو كان معتبراً فلا بد من أن يحصل منه القطع بالحكم ولما رأوا عدم حصول القطع منه فبنوا على عدم اعتباره، هذا مضافاً إلى إمكان ابتناؤه على ما يقتضيه بعض أدلة المثبتين بظاهره من إفادة الاستصحاب القطع بالبقاء مثل أن العلة المحدثة علة للبقاء أو إن الأكوان في البقاء لا يحتاج إلى المؤثر ونحو ذلك، فإن القول بذلك وإن كان فاسداً جداً أن مقتضاه عدم انعدام الموجد أصلاً، بل عدم وجود شيء أصلاً حيث إن الاستصحاب ليس مختصاً بالوجودي، بل يجري في العدمي أيضاً فيلزمه ما ذكر إلا أن لزوم هذا المحذور واقعاً وبزعمنا لا يوجب صرف ما ذكروه عن ظاهره فتدبر.

حي ثم انقضت مدة لم يعلم فيها بموته أن يقطع ببقائه وهو باطل.  
وقال في محكي الذريعة: «قد ثبت في العقول أن من شاهد زيدا في الدار ثم غاب عنه لن يحسن اعتقاد استمرار كونه في الدار إلا بدليل متجدد ولا يجوز استصحاب الحالة الأولى، وقد صار كونه في الدار في الزمان الثاني وقد زالت الرؤية بمنزلة كون عمرو فيها\* وأجاب في المعارج عن ذلك: «بأننا لا ندعي القطع لكن ندعي رجحان الاعتقاد ببقائه وهذا يكفي في العمل به»\*. أقول: قد عرفت مما سبق منع حصول الظن كلية ومنع حجته.

ومنها: أنه لو كان حجة لزم التناقض إذ كما يقال كان للمصلي قبل وجدان الماء المضي في صلاته فكذا بعد الوجدان كذلك يقال إن وجدان الماء قبل الدخول في الصلاة كان ناقضا للتيمم فكذا بعد الدخول، أو يقال الاشتغال بصلاة متيقنة ثابت قبل فعل هذه الصلاة فيستصحب.

قال في المعتبر: «استصحاب الحال ليس حجة لأن شرعية الصلاة بشرط عدم الماء لا تستلزم الشرعية معه ثم مثل هذا لا يسلم عن المعارض لأنك تقول الذمة مشغولة بالصلاة قبل الإتمام فكذا بعده»\* انتهى، وأجاب عن

ثم إن الجواب عن هذا الدليل هو إنا لا ندعي القطع بالبقاء حتى يدفع بشاعتها ولا الظن به حتى يتكلم عليه صغرى وكبرى، بل ندعي أننا مع الشك في البقاء مأمورون على الأخذ بمقتضى اليقين السابق تعبداً من جهة الأخبار الناهية عن نقض اليقين بغير اليقين.

\* الذريعة إلى أصول الشريعة: ج ٢، ص ٨٣

\* معارج الأصول: ص ٢٠٩.

\* المعتبر: ص ٢٠٩.



ذلك في المعارج: «بمنع وجود المعارض في كل مقام ووجود المعارض في الأدلة المظنونة لا يوجب سقوطها حيث يسلم عن المعارض».

أقول: لو بني على معارضة الاستصحاب بمثل استصحاب الاشتغال لم يسلم الاستصحاب في أغلب الموارد عن المعارض إذ قلما ينفك مستصحب عن أثر حادث<sup>(١)</sup> يراد ترتبه على بقاءه فيقال الأصل عدم ذلك الأثر.

والأولى في الجواب أنا إذا قلنا باعتبار الاستصحاب لإفادته الظن بالبقاء، فإذا ثبت ظن البقاء في شيء لزمه عقلاً ظن ارتفاع كل أمر فرض كون بقاء

(١) المراد بالأثر الحادث هو الأثر الغير المترتب على وجود المستصحب في الزمان السابق منجزاً، بل على وجوده في زمان الشك كاستصحاب حياة زيد للحكم بتوريته عن مورثه الميت وكاستصحاب طهارة الماء للحكم بحصول التطهير للمغسول به في حال الشك وكاستصحاب الطهارة للحكم بجواز الصلاة في حال الشك إلى غير ذلك، فإن هذه الآثار لم يكن مترتبة على المستصحب في الزمان السابق تنجزاً وإن ترتبت عليه تعليقاً.

ثم إن الوجه في تفيد الأثر بالحادث حسب ما صرح به في مجلس البحث هو إن الأثر المترتب على المستصحب في زمان اليقين يمكن أن يجعل نفسه مورداً للاستصحاب على مذاق بعض وإن لم يجز عندنا من حيث إن الشك فيه مسبب عن الشك في بقاء الموضوع، فمع إمكان جريان الاستصحاب فيه لا معنى لإجراء الاستصحاب في أثره كما ستقف عليه، بل التحقيق أن استصحاب الموضوع لا معنى له إلا جعل أحكامه وآنه فيما كان الشك في الحكم مسبباً عن الشك في الموضوع لم يجز إجراء الاستصحاب في الحكم، سواء جرى الاستصحاب في الموضوع أم لا وعلى كل تقدير لم يكن معنى لجريان الاستصحاب بالنسبة إلى عدم تلك الآثار حتى يعارض استصحاب الموضوع، ومن هنا قد يتأمل في صدق الغلبة بالنسبة إلى موارد التعارض.

المستصحب رافعاً له، أو جزء أخيراً له فلا يعقل الظن ببقائه، فإن ظن بقاء طهارة ماء غسل به ثوب نجس، أو توضأ به محدث مستلزم عقلاً لطهارة ثوبه وبدنه وبراءة ذمته بالصلاة بعد تلك الطهارة، وكذا الظن بوجوب المضي في الصلاة يستلزم الظن بارتفاع اشتغال الذمة بمجرد إتمام تلك الصلاة.

وتوهم إمكان العكس مدفوع<sup>(١)</sup> بما سيجيء توضيحه من عدم إمكانه، وكذا إذا قلنا باعتباره من باب التعبد بالنسبة إلى الآثار الشرعية المترتبة على وجود المستصحب، أو عدمه لما ستعرف من عدم إمكان شمول الروايات إلا للشك السببي، ومنه يظهر حال معارضة استصحاب وجوب المضي<sup>(٢)</sup> باستصحاب

(١) من الواضحات الغير المحتاجة إلى البيان أنه بعد فرض تسبب الشك في أحد الشئين عن الشك في الآخر لا يمكن أن يحصل الظن في الشك المسببي على خلاف الشك السببي بحيث يوجب رفعه ضرورة اقتضاء التبعية والسببية تفرع المسبب على السبب وجوداً وبقاءً، بل لا يمكن أن يحصل فيه الظن على وفق الظن الحاصل في الشك السببي من غير جهته لما قد عرفت من العلة. نعم لا ينبغي الإشكال في إمكان حصول الظن في الشك المسببي على خلاف الظن الحاصل في الشك السببي من غير جهة الحالة السابقة كان يحصل الظن بنجاسة الثوب المغسول في الماء المستصحب الطهارة من جهة الظن بملاقاته للنجاسة من الخارج، كما أنه لا ينبغي الإشكال في إمكان حصول الظن في الشك السببي من غير أن يسري إلى الشك المسببي من الخارج لا من الحالة السابقة، فإنه يمتنع الانفكاك بالنظر إليها القضية التبعية كان يحصل الظن بنجاسة الماء المذكور من جهة ملاقاته للنجاسة المتأثرة بعد الغسل، أو طهارته من جهة الظن بتطهره بعد الغسل، هذا وانتظر لبقاة الكلام فيما يتكلم فيه الأستاذ العلامة فيما بعد.

(٢) لا يخفى عليك أن ظاهر هذا الكلام جعل الشك في انتقاض التيمم بوجودان

التيتم بوجدان الماء.

ومنها: أنه لو كان الاستصحاب حجة لكان بينة النفي أولى وأرجح من بينة الإثبات لاعتضادها باستصحاب النفي.

والجواب عنه أولاً: اشتراك هذا الإراد<sup>(١)</sup> بناء على ما صرح به جماعة من

الماء مسبباً عن الشك في وجوب المضي وحكومة الأصل فيه على الأصل في انتقاض التيمم على ما هو قضية السببية، ولكن الذي يخلج بالبال كون الشك في الثاني مسبباً عن الشك في الأول على عكس ما يقتضيه ظاهر كلام شيخنا الأستاذ العلامة فالاستصحاب في الأول لو كان جارياً كان حاكماً على الاستصحاب في الثاني، لكن الذي يقتضيه التحقيق عدم جريانه كما يظهر وجهه بأدنى تأمل وعلى كل تقدير لا معنى للمعارضة بينهما.

نعم لو لم يكن الشك في أحدهما مسبباً عن الشك في الآخر كانت المعارضة بينهما في محله والله العالم، ويمكن أن يحمل ما أفاده في الكتاب على مجرد نفي التعارض بين الأصلين على تقدير جريانها لا على حكومة استصحاب وجوب المضي على استصحاب الناقضية الرجوع إلى الاستصحاب التقديري في وجه فلا ينافي استناد منع التعارض إلى حكومة الثاني على الأول على ما عرفت بيانه فتأمل.

(١) لا يخفى عليك ما في هذا الجواب حيث إنه تقدم منه دام ظله استناد منع تحقق الإجماع بهذا الدليل من المنكر مطلقاً. نعم لو كان هذا الدليل ممن يدعي الإجماع كان هذا الجواب صحيحاً ولم يعلم ذلك، بل المعلوم خلافه، ثم إن ما ذكره في توجيه الجمع من قوله، أو يقال إن الإجماع إنما هو إلى آخره فيه ما لا يخفى على المتأمل، فإنه لا فرق في اعتباره البراءة بين الشبهات الحكمية والموضوعية، بل الشبهات الموضوعية أولى باعتبار البراءة فيها لوقوع الخلاف في الشبهات الحكمية من أصحابنا الأخباريين في الجملة. نعم ما ذكره أولاً مما لا

إشكال فيه بناء على ما هو التحقيق من عدم كون الوجه في اعتبار استصحاب البراءة هو الظن من حيث إتاحة الترجيح بالظن وعدم الترجيح بالأمور المتقدمة، لكن الاستصحاب منوط عندهم بالظن، وإن كان مبنياً على التبعيد عندنا.

نعم أصل البراءة ليس منوطاً بالظن على ما يقتضيه التحقيق عندنا، لكن الكلام في استصحاب البراءة، وأما ما أفاده ثانياً: فلا يخلو عن مناقشة أيضاً، لأن ظاهره اعتبار بينة النفي مطلقاً في نفسها وإن كانت بينة الإثبات أقوى منها وكون تقديم إحداها على الآخر فيما يرجع بينة النفي إلى نوع من الإثبات مبنياً على كون مدار الترجيح على مطلق الظن وكلاهما محل مناقشة، لأن القول باعتبار بينة النفي مطلقاً كما ترى لا يرجع إلى محصل كما أن القول بكونها في مرتبة بينة الإثبات فيما كان لها جهة إثبات فيه أيضاً ما لا يخفى.

فالتحقيق في الجواب أن يقال: إن هذا الدليل مبني على مقدمتين الأولى صلاحية معارضة بينة النفي لبينة الإثبات وهي مبنية على مقدمتين: إحداها: حجية بينة النفي في نفسها.

ثانيتهما: كونها في مرتبة بينة الإثبات الثانية ثبوت الترجيح في تعارض البيّنات بمطلق الظن كما في تعارض الأخبار حسب ما هو قضية ظاهر كلمتهم وشيء منهما غير ثابت عندنا، بل الثابت عندنا، بل وعند المحققين خلافهما.

أما الأولى: فلأن بينة النفي لا يخلو أما أن تكون لها جهة إثبات أو لا. وبعبارة أخرى: إما أن ترجع إلى نوع من الإثبات أو لا، فإن لم ترجع إليه كما لو أقام أحد المترافعين بينة على اشتغال ذمة صاحبه بعشرة دينار مثلاً وأقام الآخر بينة على عدم اشتغال ذمته بالمبلغ المذكور وبراءة ذمته عنه فلا إشكال في عدم اعتبارها حتى فيما لم يكن هناك بينة على خلافها، لأن البينة التي تشهد على البراءة الأصلية لا يخلو أما أن يستند في شهادتها إلى القطع، أو أصالة البراءة فإن استندت إلى القطع

فلا إشكال في عدم اعتبارها، لأنه نظير قطع القطاع وخبر الفاسق في كثرة مخالفته بالنسبة إلى الواقع الموجبة لعدم جواز تصديقها في أخبارها المستندة إليه ضرورة أن أسباب الاشتغال غير محصورة لا يمكن العلم بنفيها عادة، فالمدعي للقطع بعدمها لا بد من أن يستند فيه إلى حدس غير موجب للعلم لمعارف الناس، فالتعليل في آية النبأ يدل على عدم اعتبار مثل هذه البيّنة، هذا مضافاً إلى قيام الإجماع ظاهراً على عدم سماع الشهادة على النفي محضاً وإن استندت إلى الأصل فلا إشكال في عدم اعتبارها لعدم مزية لهذه البيّنة على غيرها، لأن جميع الناس والحاكم يشهدون ببراء ذمة المنكر من جهة الأصل، هذا مضافاً إلى أنه لو كان معتبراً لم يكن لها مزية على الأصل وبيّنة الإثبات واردة على الأصل، أو حاكمة عليه كما لا يخفى، وإن رجعت إلى نوع من الإثبات فإن قلنا بمقالة المشهور من عدم اعتبار البيّنة من الداخل أصلاً فلا إشكال أيضاً فيصير كالأولى، وإن قلنا بما هو الحقّ المحقّق عندنا من اعتبارها في نفسها، بمعنى إغنائها عن اليمين مع عدم مقاومتها لبيّنة الخارج لكونها كالأصل بالنسبة إليها وهي كالدليل بالنسبة إليها فلا إشكال أيضاً، وإن قلنا بمقالة بعض القدماء من تقديم بيّنة الداخل على بيّنة الخارج فنلتزم على هذا بصحّة التّالي ونمنع بطلانه فافهم.

وأما الثانية: فلأن من المحقّق في محلّه عدم كون التّرجيح في البيّنات كالتّرجيح في الأخبار منوطاً بمطلق الظّن، بل القدر الثّابت هو التّرجيح بالأكثرية والأعدلية لا غيرهما، وعلى تقدير الالتزام بالتّرجيح بمطلق الظّن في البيّنات نلتزم أيضاً بصحّة التّالي، ونمنع بطلانه هذا على تقدير القول باعتبار الاستصحاب من باب الظّن كما هو المعروف بين الخاصّة والعامة، وأما على القول باعتباره من باب التّعبد فنمنع الملازمة، وإن قلنا بالتّرجيح بمطلق الظّن في البيّنات على ما عرفت الإشارة إليه، ولكن مبني الاستدلال على الوجه الأوّل كما هو ظاهر.

كون استصحاب النفي المسمى بالبراءة الأصلية معتبراً إجماعاً، اللهم إلا أن يقال إن اعتبارها ليس لأجل الظن، أو يقال إن الإجماع إنما هو على البراءة الأصلية في الأحكام الكلية فلو كان أحد الدليلين معترضاً بالاستصحاب أخذ به لا في باب الشك في اشتغال ذمة الناس، فإنه من محل الخلاف في باب الاستصحاب.

وثانياً: بما ذكره جماعة من أن تقديم بينة الإثبات لقوتها على بينة النفي وإن اعتضد بالاستصحاب إذ رب دليل أقوى من دليلين. نعم لو تكافأ دليلان رجح موافق الأصل به لكن بينة النفي لا تكافئ بينة الإثبات إلا أن يرجع أيضاً إلى نوع<sup>(١)</sup> من الإثبات فيتكافئان، وحينئذ فالوجه تقديم بينة النفي لو كان الترجيح في البيّنات كالترجيح في الأدلة منوطاً بقوة الظن مطلقاً، أو في غير الموارد المنصوصة على الخلاف كتقديم بينة الخارج.

وربما تمسكوا بوجه آخر يظهر حالها بملاحظة ما ذكرنا في ما ذكرنا من أدلتهم هذا ملخص الكلام في أدلة المثبتين والنافين مطلقاً.

### بقي الكلام في هجج المفصلين

فنقول: أما التفصيل بين العدمي والوجودي<sup>(٢)</sup> بالاعتبار في الأول وعدمه

(١) لا يخفى عليك ما في هذا الكلام بعد التأمل فيما تلونا عليك، لأنك قد عرفت أن بينة النفي لا يكافئ بينة الإثبات مطلقاً وإن رجعت إلى نوع من الإثبات، وهذا أمر ظاهر قد حققناه في الفقه في كتاب القضاء، بل بناء المشهور والأستاذ العلامة عليه أيضاً فلعل هذا الكلام منه مبني على انغمض عن هذا المطلب والله العالم.

(٢) سياق العبارة يقتضي بيان الحجّة للتفصيل المذكور وهي لا تفي بذلك إلا

في الثاني فهو الذي ربما يستظهر من كلام التفتازاني حيث استظهر من عبارة العضدي في نقل الخلاف: «أن خلاف منكري الاستصحاب إنما هو في الإثبات دون النفي».

وما استظهره التفتازاني<sup>(١)</sup> لا يخلو ظهوره عن تأمل، مع أن هنا إشكالاً آخر قد أشرنا إليه في تقسيم الاستصحاب في تحرير محل النزاع وهو إن القول باعتبار الاستصحاب في العدميات يغني عن التكلم في اعتباره في الوجوديات إذ ما من مستصحب وجودي إلا وفي مورده استصحاب عدمي يلزم من الظن ببقائه الظن ببقاء المستصحب الوجودي وأقل ما يكون عدم ضده، فإن الطهارة لا تنفك عن عدم النجاسة والحياة لا تنفك عن عدم الموت والوجوب، أو غيره من الأحكام لا ينفك عن عدم ما عداه من أضداده، والظن

بتكلف وهو إن ملاحظة حجج التآفين مطلقاً يقتضي التفصيل المذكور بعد اختصاص الخلاف من المخالف بالعدمي ولو لم يكن إلا الأصل لكفى في ذلك فتأمل. ولو استدلل على التفصيل المذكور ببناء العقلاء كما قد يظهر من بعض لنوقش فيه بمنع بنائهم على الفرق فتدبر.

(١) وجه التأمل في الظهور على ما صرح به دام ظلّه في مجلس البحث هو إن العضدي حسب ما يفصح عنه عبارته جعل النزاع بين التآفي والمثبت في اعتبار الاستصحاب صغرياً، بمعنى إفادته للنص بالبقاء وعدمها، ومع ذلك كيف يعقل تخصيص خلاف الحنفية بالإثبات، فإن دعوى حصول الظن من الاستصحاب العدمي دون الوجودي كما ترى، هذا مضافاً إلى ما أفاده من التأمل في التفصيل المذكور على القول باعتباره من باب الظن من حيث إن كل استصحاب وجودي لا ينفك دائماً عن استصحاب عدمي يستلزم من الظن الحاصل منه الظن ببقاء المستصحب الوجودي.

ببقاء هذه الأعدام لا ينفك عن الظن ببقاء تلك الوجودات، فلا بد من القول باعتباره خصوصاً بناء على ما هو الظاهر المصرح به<sup>(١)</sup> في كلام العضيدي وغيره من أن إنكار الاستصحاب لعدم إفادته الظن بالبقاء وإن كان ظاهر بعض النافين كالسيد قدس سره وغيره استنادهم إلى عدم إفادته للعلم بناء على أن عدم اعتبار الظن عندهم مفروغ عنه في أخبار الآحاد فضلاً عن الظن الاستصحابي.

وبالجملة: فإنكار الاستصحاب في الوجوديات والاعتراف به في العدميات لا يستقيم بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن.

نعم لو قلنا باعتباره من باب التعبد من جهة الأخبار صرح أن يقال إن ثبوت العدم بالاستصحاب لا يوجب ثبوت ما قارنه من الوجودات فاستصحاب عدم أضداد الوجوب لا يثبت الوجوب في الزمان اللاحق، كما أن عدم ما عدا زيد من أفراد الإنسان في الدار لا يثبت باستصحابه ثبوت زيد فيها كما سيجيء تفصيله إن شاء الله تعالى.

لكن المتكلم في الاستصحاب من باب التعبد والأخبار بين العلماء في غاية القلة إلى زمان متأخري المتأخرين، مع أن بعض هؤلاء وجدناهم لا

(١) الوجه في أولوية ورود الإشكال وخصوصيته له بناء على القول بكون النزاع في المسألة صغرياً على ما صرح به في مجلس البحث هو إن حصول الظن ببقاء الوجود من ظن بقاء عدم ضده وجداني لا يقبل الإنكار، فإذا كان الوجه في اعتبار الاستصحاب هو حصول الظن ببقاء الحالة السابقة فلا يعقل التفصيل فيه بين الوجودي والعدمي، وهذا بخلاف ما إذا كان النزاع كبروياً، فإنه يعقل التفصيل بين الوجودي والعدمي من حيث قيام الدليل على اعتبار الظن في أحدهما دون الآخر، وإن كان هذا التخيل أيضاً فاسداً حسب ما ستقف عليه إن شاء الله.



يفرقون في مقارنات المستصحب بين أفرادها ويشبتون بالاستصحاب جميع ما لا ينفك عن المستصحب على خلاف التحقيق الآتي في التنبهات الآتية إن شاء الله.

ودعوى أن اعتبار الاستصحابات العدمية لعله ليس لأجل الظن حتى يسري إلى الوجوديات المقارنة معها، بل لبناء العقلاء عليها في أمورهم بمقتضى جبلتهم مدفوعة بأن عمل العقلاء في معاشهم على ما لا يفيد الظن بمقاصدهم والمضي في أمورهم بمحض الشك والتردد في غاية البعد، بل خلاف ما نجده من أنفسنا معاصر العقلاء.

وأضعف من ذلك أن يدعى<sup>(١)</sup> أن المعتبر عند العقلاء من الظن الاستصحابي هو الحاصل: بالشيء من تحققه السابق لا الظن الساري من هذا الظن إلى شيء آخر.

(١) الوجه فيما ذكره هو أنه إذا كان الظن بشيء معتبراً من حيث كونه طريقاً إليه وجب الالتزام بجميع لوازمه من الشرعية والعقلية والعادية لكونه قضية اعتباره من حيث الطريقية من غير فرق في ذلك بين أن يكون اعتباره من جانب الشارع، أو بناء العقلاء على جعله طريقاً وسلوكه في مقام الإطاعة والامتثال.

نعم لا إشكال في التفكيك بين الظن بشيء ويلزمه في الاعتبار فيما كان الظن موضوعاً كما لو قال الشارع تجب الصلاة إلى الجهة التي يظن كونها قبله، فإن الظن بكون جهة قبله يستلزم الظن بدخول الوقت إذا تجاوزت الشمس عنها إلا أن الظن بالقبلة معتبر دون الظن بالوقت الذي يلزم من الظن بالقبلة لما عرفت من أن ترتيب الشارع حكماً على مضمون لا يستلزم منه التعدي إلى غيره، ويمكن أن يلتزم بالتفكيك في الفرض وأمثاله، وإن كان اعتبار الظن فيه من حيث الطريقية بأن يقال إن اعتبار الشارع للظن بالقبلة مثلاً إنما هو من حيث انسداد باب العلم بها، وهذا

وحينئذ فنقول العدم المحقق سابقاً يظن بتحقيقه لاحقاً ما لم يعلم، أو يظن تبدله بالوجود بخلاف الوجود المحقق سابقاً، فإنه لا يحصل الظن ببقائه لمجرد تحقيقه السابق.

والظن الحاصل ببقائه من الظن الاستصحابي المتعلق بالعدمي المقارن له غير معتبر إما مطلقاً، أو إذا لم يكن ذلك الوجودي من آثار العدمي المترتبة عليه من جهة الاستصحاب.

ولعله المراد بما حكاه التفتازاني<sup>(١)</sup> عن الحنفية من أن حياة الغائب بالاستصحاب

المناطق لما علم فقده بالنسبة إلى الوقت فلا معنى للتعدي من اعتبار الظن بالقبلة إلى الظن بالوقت، وحاصل هذا الوجه يرجع إلى إمكان التفكيك فيما لو فقد المناطق المعلوم اعتباره بالنسبة إلى الظن بالآزم، ولكن ما لم يعلم ذلك يبنى على عدم التفكيك هذا ما يقتضيه التحقيق في اعتبار الظن بقول مطلق، وأما في خصوص المقام فلا معنى للتفكيك أصلاً للعلم بعدم الفرق في بناء العقلاء في الأخذ بالظن الاستصحابي بين حصوله من نفس الاستصحاب الجاري في مورد أو من استصحاب آخر يستلزمه، وهذا الذي ذكرنا هو الوجه في عدم فرق أكثر القائلين باعتبار الاستصحاب من باب الظن بين الأصول المثبتة وغيرها وهو الذي يقتضيه التحقيق على هذا القول لما قد عرفت وجهه واستعرفه تفصيلاً. نعم يبقى على هذا إشكال وهو إنهم يفرقون في اعتبار الأصول المثبتة بين اللوازم والمقارنات حسب ما نسب إليهم الأستاذ العلامة في مجلس البحث، وكذا يظهر من بعضهم الفرق بين اللوازم البعيدة في غاية البعد والقريبة، مع أن قضية ما ذكرنا عدم الفرق في ذلك كله كما لا يخفى، هذا ولعلنا نفصل القول في المقام فيما سيجيء إن شاء الله تعالى.

(١) لا يخفى عليك أن ظاهر ما حكاه التفتازاني عن الحنفية لا دخل له بالمقام،

إنما يصلح عندهم من جهة الاستصحاب لعدم انتقال إرثه إلى وارثه لا انتقال إرث مورثه إليه، فإن معنى ذلك أنه يعتبرون ظن عدم انتقال مال الغائب إلى وارثه لا انتقال مال مورثه إليه وإن كان أحد الظنين لا ينفك عن الآخر.

ثم إن معنى عدم اعتبار الاستصحاب في الوجودي إما عدم الحكم ببقاء المستصحب الوجودي وإن كان لترتب أمر عديمي عليه كترتب عدم جواز تزويج امرأة المفقود زوجها المترتب على حياته، وأما عدم ثبوت الأمر الوجودي لأجل الاستصحاب وإن كان المستصحب عديمياً فلا يترتب انتقال مال قريب الغائب إليه وإن كان مترتباً على استصحاب عدم موته ولعل هذا هو المراد بما حكاه التفتازاني عن الحنفية: «من أن الاستصحاب حجة في النفي دون الإثبات».

وبالجملة: فلم يظهر لي ما يدفع هذا الإشكال عن القول بعدم اعتبار الاستصحاب في الإثبات واعتباره في النفي من باب الظن.

نعم قد أشرنا فيما مضى إلى أنه لو قيل باعتباره في النفي من باب التعبد لم يغن ذلك عن التكلم في الاستصحاب الوجودي بناء على ما سنحقيقه من أنه لا يثبت بالاستصحاب إلا آثار المستصحب المترتبة عليه شرعاً.

لكن يرد على هذا أن هذا التفصيل مساو للتفصيل المختار المتقدم ولا يفرقان فيغني أحدهما عن الآخر، إذ الشك في بقاء الأعدام السابقة<sup>(١)</sup> من

لأن كلامنا في إثبات الأمر الوجودي من جهة إجراء الاستصحاب في الأمر العدمي لا في جواز التفكيك فيما يترتب على المستصحب الوجودي حسب ما يفصح عنه ما حكى عن الحنفية فتدبر.

(١) قد عرفت في طي كلماتنا السابقة الإشكال في عد الشك في انقلاب العدم

بالوجود من الشك في الرفع واستعرف الإشكال فيه من الأستاذ العلامة أيضاً، ولعله الوجه فيما حكى عن الفاضل القزويني في لسان الخواص من نسبة القول بمنع اعتبار الاستصحاب في العدمي إلى بعض مع ذهابه إلى اعتباره في الوجودي.

وكيف كان هذا الإشكال لا دخل له بالمقام، لأنه على فرض وروده يمنع من اعتبار الاستصحاب في العدميات رأساً، وكلامنا إنما هو على فرض اعتبار الاستصحاب في العدميات كما لا يخفى، ثم إن حاصل الإشكال الذي ذكره دام ظله من حيث اتحاد هذا التفصيل مع التفصيل المختار فلا معنى لعددهما قولين في باب الاستصحاب هو إنه إذا كان المستصحب عديمياً فلا إشكال في اتحاد التفصيلين، وأما إذا كان وجودياً فرض كون الشك في بقاءه مسبباً عن الشك في وجود الرفع له في الآن الثاني فلما قد عرفت واستعرف من أنه إذا كان الشك في أحد الشئتين مسبباً عن الشك في شيء آخر فلا يجتمع معه في الدخول تحت عموم الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك، بل الداخل هو الشك السببي، سواء كان مقتضى اليقين السابق في كل منهما متعارضاً مع مقتضى اليقين السابق في الآخر أم متعاضداً، وكذا الكلام على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن. نعم لو فرض في مورد عدم جريان الأصل في الشك السببي، أو معارضته بما هو في مرتبه جرى الأصل في الشك المسبب كما في ملائي الشبهة المحصورة على ما عرفت شرح القول فيه في الجزء الثاني من التعليقة، ففي المقام إذا فرضنا كون الشك في بقاء الأمر الوجودي مسبباً عن الشك في وجود الرفع له فلا بد من أن يجري الأصل بالنسبة إليه فيحكم من جهته ببقاء الوجودي فيرتفع به الشك عن بقاءه على سبيل الحكومة، ثم لو سلّمنا جواز إجراء الأصل في الأمر الوجودي لم يكن إشكال في عدم الاحتياج إليه فيغني أحد التفصيلين عن الآخر أيضاً، وهذا الذي ذكر فيما لو كان الأمر الوجودي من الآثار الشرعية لعدم الرفع كالطهارة

لعدم الحدث بناء على القول بثبوت الجعل في الأحكام الوضعيّة، أو الأحكام التي يتترع منها الطهارة بناء على القول بعدم ثبوت الجعل فيها حسب ما هو التحقيق ممّا لا إشكال فيه، لأنّ معنى حكم الشارع بعدم الاعتناء باحتمال وجود الحدث هو الالتزام بالطهارة وآثارها من دون ملاحظة واسطة في ذلك أصلاً كما لا يخفى، وأما لو لم يكن بقاء الأمر الوجودي من الآثار الشرعيّة لعدم الرافع كالرطوبة بالنسبة إلى الريح المجفّف لها فلا يمكن إثباته بأصالة عدم الرافع بناء على ما هو التحقيق من عدم اعتبار الأصول المثبتة على تقدير الاستناد في الاستصحاب إلى الأخبار فنقول حينئذ إنّ المقصود من الحكم ببقاء الرطوبة ليس إلّا ترتيب آثارها الشرعيّة، ونحن نحكم بترتب الأحكام المذكورة من جهة استصحاب عدم الرافع من غير احتياج إلى إثبات الرطوبة حتّى يلزم المحظور المزبور حيث إنّ الرافع للرطوبة رافع لحكمها شرعاً فمعنى حكم الشارع بعدم الاعتناء باحتمال وجود الرافع للرطوبة وأحكامها هو الالتزام بأحكامها من دون احتياج إلى توسط إثبات الرطوبة.

فإن قلت: إذا فرضنا كون الحكم حكماً للأمر الوجودي فيكون الشك فيه لا محالة مسيّباً عن الشك فيه فكيف يمكن الحكم بارتفاع الشك عن الحكم مع بقاء الشك في موضوعه وإن هذا إلّا ما اعترفت بطلانه وبنيت عليه الأمر في إرجاع أحد التفصيلين إلى الآخر.

قلت: ما اعترفنا به سابقاً من عدم جواز الحكم بارتفاع الشك المسيبي من غير جهة الحكم بارتفاع الشك السببي إنّما هو مع جواز الحكم بارتفاعه، وقد عرفت أنّ في المقام لا يمكن من حيث استلزامه الاتكال على الأصل المثبت هذا ملخص الكلام في إرجاع أحد التفصيلين إلى الآخر.

وفيه:

أولاً: أنا نمنع من كون بقاء الأمر الوجودي في مورد من الموارد من الآثار

الشَّرْعِيَّة لِعَدَم الرَّافِع، لِأَن لَازِمَ جَعْلِ الشَّارِع شَيْئاً رَافِعاً لَشَيْءٍ هُوَ الْحَكْمُ شَرْعاً بَارْتِفَاعِهِ عِنْدَ وَجُودِهِ لَا بَقَائِهِ عِنْدَ عَدَمِهِ فَيَمْنَعُ مِنْ كَوْنِ بَقَاءِ الطَّهَّارَةِ مِنَ الْآثَارِ الشَّرْعِيَّة لِعَدَمِ الْحَدَثِ فَتَأْمَلِ.

وثنائياً: أنَّ ما ذكره من عدم جواز إجراء الاستصحاب في الأمر الوجودي المسبَّب شكَّه عن الشَّك في وجود الرافع ممَّا لا معنى له غاية الأمر جواز إجراء الأصل في كلِّ منهما هكذا ذكره الأستاذ العلامة في مجلس البحث وستعرف من كلامه في غير مورد أنَّ في باب الشَّك في بقاء الطَّهَّارَةِ يجوز استصحاب نفس الطَّهَّارَةِ كما يجوز الاكتفاء باستصحاب عدم الحدث، لكنه لا يخفى عليك أنَّ هذا على خلاف التَّحْقِيق الَّذِي عَرَفْتَهُ وَاسْتَعْرِفَهُ مِنَّا وَمِنَ الْأُسْتَاذِ الْعَلَامَةِ تَفْصِيلاً فِي غَيْرِ مُورَدٍ مِنْ كَلَامِهِ فَلَا مَنَاصَ لِمَنْ يَحْكُمُ بِجَوَازِ إِجْرَاءِ اسْتِصْحَابِ الطَّهَّارَةِ إِلَّا الْإِتِّزَامَ بِعَدَمِ كَوْنِ بَقَاءِ الطَّهَّارَةِ مِنَ الْآثَارِ الشَّرْعِيَّة لِعَدَمِ الْحَدَثِ حَسَبَ مَا عَرَفْتَهُ فِي الْجَوَابِ الْأَوَّلِ، لَكِنْ هَذَا الْجَوَابُ غَيْرُ مُرَضِيٍّ عِنْدَ الْأُسْتَاذِ الْعَلَامَةِ.

وثالثاً: أنَّ ما ذكره فيما لم يكن الأمر الوجودي من الآثار الشَّرْعِيَّة لِعَدَمِ الرَّافِعِ كَمَا فِي الشَّبْهَةِ الْمَوْضُوعِيَّة كَمَثَالِ الرِّطُوبَةِ مِنَّا لَا مُحْصَلٌ لَهُ، لِأَنَّهُ إِذَا فَرَضَ كَوْنُ الْحَكْمِ حَكْماً لِلأَمْرِ الوجودي فكيف يعقل الالتزام به ظاهراً مع عدم الالتزام بالأمر الوجودي الَّذِي هُوَ مَوْضُوعٌ لَهُ، وَإِلَّا لَزِمَ إِثْبَاتُ الْحَكْمِ فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ أَوَّلًا فِي مَوْضُوعٍ وَكِلَاهُمَا مُحَالٌ وَلِزُومِ أَحَدِ الْأَمْرَيْنِ كِبْطَلَانَهُمَا مِنْ غَايَةِ وَضُوحِهِمَا لَا يَحْتَاجُ إِلَى الْبَيَانِ، وَأَمَّا مَا ذَكَرَهُ لِلتَّفَصِّيِّ عَنْ هَذَا الْإِشْكَالِ فَمَاسَدٌ جَدّاً:

أَمَّا أَوَّلاً: فَبَيَّانُهُ يُمْكِنُ فِي الْمَقَامِ رَفْعِ الشَّكِّ عَنِ الْمَوْضُوعِ بِاسْتِصْحَابِ نَفْسِهِ.

وَأَمَّا ثَانِياً: فَبَيَّانُ مَا ذَكَرَ مِنْ جَوَازِ إِجْرَاءِ الْأَصْلِ فِي الشَّكِّ الْمُسَبِّبِيِّ فِيْمَا لَا يَجْرِي الْأَصْلُ فِي الشَّكِّ السَّبْبِيِّ إِنَّمَا هُوَ فِيْمَا إِذَا لَمْ يَكُنْ مِنَ الشَّكِّ فِي الْمَوْضُوعِ وَالشَّكُّ فِي الْحَكْمِ كَالشَّكِّ فِي الطَّهَّارَةِ وَالْحَدَثِ وَالشَّكُّ فِي طَهَّارَةِ الْمَلَاقِي لِأَحَدِ

جهة الشك في تحقق الرفع لها وهي علة الوجود، والشك في بقاء الأمر الوجودي من جهة الشك في الرفع لا ينفك عن الشك في تحقق الرفع. فيستصحب عدمه ويترتب عليه بقاء ذلك الأمر الوجودي.

وتخيل أن الأمر الوجودي قد لا يكون من الآثار الشرعية لعدم الرفع فلا يغني العدمي عن الوجودي مدفوع بأن الشك إذا فرض من جهة الرفع فيكون الأحكام الشرعية المترتبة على ذلك الأمر الوجودي مستمرة إلى تحقق ذلك الرفع، فإذا حكم بعدمه عند الشك يترتب عليه شرعاً جميع تلك الأحكام فيغني ذلك عن الاستصحاب الوجودي.

المشتبهين في الشبهة المحصورة والشك في طهارة الملاقي مطلقاً مع فرض عدم جريان استصحاب الطهارة والتجاسة في الملاقي بالفتح إلى غير ذلك، وأما لو كانا من الشك في الموضوع والحكم حسب ما هو المفروض في المقام فلا معنى لما ذكر كما لا يخفى.

ثم إن ما ذكره من أن الرفع للرطوبة رافع لأحكامها مما لا نعقله أيضاً، لأن ارتفاع الحكم إنما هو من جهة ارتفاع موضوعه فليس رافع الموضوع رافعاً لحكمه في عرضه، بل إنما هو من باب التبعية، فإذا لا يمكن أن يلاحظ نسبة الرفع إلى الحكم ابتداء من دون نسبته إلى موضوعه فتبين مما ذكرنا أن الحق افتراق القولين. نعم لو قيل باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم يكن فرق بين التفصيلين إلا أن يقال إن التفصيل بين الشك في المقتضي والشك في الرفع على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن الظاهر أنه غير موجود، لأن التفصيل المذكور إنما نشأ من جهة لفظ النقص الواقع في الأخبار الواردة في الباب، لكنه فاسد من جهة ذهاب بعض الأصحاب كالمحقق ومن تبعه إلى التفصيل بينهما مع كون المستند في اعتبار الاستصحاب عندهم هو الظن.

وحينئذ فيمكن أن يحتج لهذا القول أما على عدم الحجية في الوجوديات فيما تقدم في أدلة النافين، وأما على الحجية في العدميات فيما تقدم في أدلة المختار من الإجماع والاستقراء والأخبار بناء على أن الشيء المشكوك في بقاءه من جهة الرافع إنما يحكم ببقائه لرتبه على استصحاب عدم وجود الرافع لا لاستصحابه في نفسه، فإن الشاك في بقاء الطهارة من جهة الشك في وجود الرافع يحكم بعدم الرافع فيحكم من أجله ببقاء الطهارة.

وحينئذ فقوله عليه السلام: «وإلا، فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك» وقوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين» وغيرهما مما دل على أن اليقين لا ينقض أولاً يدفع بالشك، يراد منه: أن احتمال طرو الرافع لا يعتنى به ولا يترتب عليه أثر النقض فيكون وجوده كالعدم، فالحكم ببقاء الطهارة السابقة من جهة استصحاب العدم لا من جهة استصحابها.

والأصل في ذلك أن الشك في بقاء الشيء إذا كان مسبباً عن الشك في شيء آخر فلا يجتمع معه في الدخول تحت عموم لا تنقض سواء تعارض مقتضى اليقين السابق فيهما أم تعاضداً، بل الداخل هو الشك السببي ومعنى عدم الاعتناء به زوال الشك المسبب به وسيجيء توضيح ذلك هذا.

ولكن يرد عليه: أنه قد يكون الأمر الوجودي أمراً خارجياً كالرطوبة يترتب عليها آثار شرعية، فإذا شك في وجود الرافع لها لم يجز أن يثبت به الرطوبة حتى يترتب عليه أحكامها لما سيجيء من أن المستصحب لا يترتب عليه إلا آثار الشرعية المترتبة عليه بلا واسطة أمر عقلي، أو عادي فيتعين حينئذ استصحاب نفس الرطوبة.

وأصالة عدم الرافع إن أريد بها أصالة عدم ذات الرافع كالريح المجفف



للرطوبة مثلاً لم ينفع في الأحكام المترتبة شرعاً على نفس الرطوبة بناء على عدم اعتبار الأصل المثبت كما سيجيء.

وإن أريد بها أصالة عدمه من حيث وصف الرافعية ومرجعها إلى أصالة عدم ارتفاع الرطوبة فهي وإن لم يكن يترتب عليها إلا الأحكام الشرعية للرطوبة لكنها عبارة أخرى عن استصحاب نفس الرطوبة.

فالإنصاف افتراق القولين في هذا القسم

### حجة من أنكر اعتبار الاستصحاب في الأمور الخارجية

ما ذكره المحقق الخوانساري في شرح الدروس وحكاها في حاشية له عند كلام الشهيد<sup>(١)</sup>: «ويحرم استعمال الماء التجسس والمشتبه على ما حكاها شارح الوافية واستظهره المحقق القمي قدس سره من السبزواري من أن الأخبار لا يظهر شمولها للأمور الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها، إذ يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الأمور الذي ليس حكماً شرعياً وإن كان يمكن أن يصير منشأ لحكم شرعي، وهذا ما يقال إن الاستصحاب في الأمور الخارجية لا عبرة به» انتهى.

وفيه: أما أولاً<sup>(٢)</sup>: فبالنقض بالأحكام الجزئية مثل طهارة الثوب من حيث

(١) لا يخفى عليك أن هذه النسبة المبينة على الحكاية منافية لما نسب إليه سابقاً في تقسيم الاستصحاب في طي الأقوال من قوله بالحجية في خصوص الأحكام الجزئية دون غيرها من الموضوعات الخارجية والأحكام الكلية التي يبانها من شأن الشارع ليس إلا.

(٢) ما يستفاد من كلامه دام ظلّه في الجواب عن هذه الحجة وما صرح به في

مجلس الدرس يرجع إلى وجوه:

أحدها: أن هذا الدليل على فرض تسليمه إنما يتم على من يقتصر في إثبات الاستصحاب بالأخبار، وأما بناء على دلالة العقل عليه كما هو قضية كلمات جماعة، بل الأكثرين فلا يتم أصلاً إذ لا معنى للفرق في حجية الأمانة بين الموضوعات والأحكام، والأفيلزم عليه إنكار أكثر ما ثبت في الشرع ضرورة، هذا ولكن الظاهر، بل المقطوع حسب ما يفصح عنه قوله أن كلامه مفروض فيما كان الدليل على حجية الاستصحاب الأخبار لا العقل بناء منه كما عرفت سابقاً ومنا أيضاً في الجملة على عدم دلالة العقل عليه، أو عدم حجتيته على ما عرفت تفصيل القول فيه، مع أن في كلامه وجهاً لا يفرق فيه بين القولين يأتي الإشارة إليه.

ثانيها: التَّقْضُ بالأحكام الجزئية المشتبهة، فإن قضية كلامه اعتبار الاستصحاب فيها مع أنه لا يعقل الفرق في اعتبار الاستصحاب بينها والموضوعات الخارجية، لأن رفع الشك عن الحكم الجزئي المستلزم لرفع الشك عن الموضوع الخارجي ليس وظيفة للشارع، لأن مرجعه حقيقة إلى بيان الموضوع وإن أريد معنى آخر لاعتبار الاستصحاب في الحكم الجزئي فيجري بالنسبة إلى الموضوع الخارجي أيضاً.

وبالجملة: لا يعقل الفرق بين اعتبار الاستصحاب في الموضوع الخارجي والحكم الجزئي سواء ادعى استحالة شمول الأخبار، أو استظهار عدم الشمول كما هو أحد الوجهين الذي يشير إليه، هذا ولكن لا يخفى عليك أن في كلام الأستاذ هنا ما يتنافى في الجملة ما ذكره في أول الكتاب في المراد من الحكم الجزئي والكلي فراجع.

ثالثها: التَّقْضُ بسائر القواعد المسلمة في الموضوعات كقاعدة الحلية والطهارة، بل بالأمارات المعتمدة فيها، فإنه إذا لم يكن بيان الموضوع من شأن الشارع فأي

فرق في بيانه بأخبار الاستصحاب وغيرها، مع أن من المسلم في الجملة اعتبار تلك الأمور فيها فتدبر. رابعها: الحلّ وحاصله أن تعرض الشارع للشك في الموضوع على وجهين: أحدهما: تعرضه لرفع الشك عنه وبيان نفس الموضوع المشتبّه وهذا ممّا ليس بيانه من شأن الشارع بالضرورة، ولكن لم يرد أحد من اعتبار الاستصحاب في الموضوع بحكم الأخبار هذا المعنى، بل ولا في الأحكام الكلية التي بيّنها من شأن الشارع، بل ولا يعقل القول بإرادة هذا المعنى أي إزالة الشك عن المشكوك حتّى في الأحكام الكلية حيث إنّ مفاد الأخبار إثبات الحكم في موضوع الشك فكيف يعقل رفعها للشك الذي هو جزء لموضوعها، بل هذا الذي قلنا يجري في جميع ما يكون مفاده الحكم الظاهري، سواء كان من الأصول، أو الأدلة فتدبر. فمعنى اعتبار الاستصحاب في الحكم الكلي أيضاً ليس هو جعله واقعاً وإبقائه كذلك فهذا المعنى لا يفرق فيه بين الموضوع والحكم في عدم كونه مراداً في كلّ منهما.

ثانيهما: بيانه لتعرضه لحكم الشك في الموضوع وأنّ الموضوع المشكوك حكمه ماذا، وهذا هو المراد باعتبار الاستصحاب في الأمور الخارجيّة، ومن المعلوم ضرورة أنّ بيان حكم الشك في الموضوع ليس وظيفة إلاّ للشارع ضرورة رجوعه إلى بيان الحكم الكلي المجعول للموضوعات الكلية، فكما أنّ بيان الحكم الواقعي المجعول للموضوعات الأوّلية ليس بيانه إلاّ من شأن الشارع كذلك بيان الحكم الظاهري الكلي المجعول لموضوع المشكوك ليس وظيفة إلاّ للشارع ضرورة كون كلّ منهما حكماً شرعياً كما لا يخفى، هذا وقد مرّ تفصيل القول في المقام في أول التعليقة فإن أردت الوقوف عليه فراجع إليه وتدبر فيه.

فإن قلت: لم يرد المستدل بما ذكره ادّعاء استحالة تعرض الشارع لحكم الشك في الشبهة الموضوعيّة حتّى يرد عليه ما ذكرته من الإيرادات وإنّما أراد منه حسب

ما يفصح عنه عبارته أنه لما كان القول بشمول الأخبار للشبهة الموضوعية مستلزماً لتقدير الآثار ونحوها حسب ما اعترف به دام ظله في الكتاب، فالمراد من عدم نقض المتيقن بالشك إذا كان هو الموضوع هو عدم نقض آثاره بالشك وهذا بخلاف نسبة عدم النقض إلى الحكم، فإنها ملحوظة بالنظر إلى أنفسها لقابلية جعلها في الظاهر نظير جعله في الواقع.

ومن هنا نقول بترتيب جميع اللوازم عليه عقلية كانت، أو شرعية كان القول بالتعميم مستلزماً أما الاستعمال اللفظي في أكثر من معنى الذي منع عن جوازه أهل التحقيق من الخاصة والعامة، أو للتقدير الذي هو خلاف الظاهر فلا يجوز ارتكابه مع عدم قضاء الدليل عليه، أو للتصرف في ظاهر الكلام من حيث ظهوره في نسبة النقض إلى نفس المتيقن لا أمر آخر ولا يخفى الفرق بين هذا وسابقه فهذا هو مراد المستدل ولا يرد عليه شيء مما تقدم ولا يدفعه أيضاً ما ذكره دام ظله بقوله: (ويدفعه) إلى آخره، لأننا لا نسلم أن المراد من عدم نقض الموضوع هو ترتيب الآثار، لكن هذا التفكيك يحتاج إلى دليل، لأنه مخالف لما تقدمنا من الظهورات فهذا الدفع مما لا مساس له بكلام المستدل كما لا يخفى. قلت: ما ذكرته في غاية الفساد، لأن لازم القول بشمول الرواية للشبهة الموضوعية ليس تقدير الآثار ولا استعمال النقض والإبقاء في أكثر من معنى، بل المراد من الإبقاء هو معنى واحد وكذلك المراد من متعلقه في جميع الصور هو نفس المتيقن، ولكن لما كان المراد من الإبقاء حسب ما عرفت تفصيل القول في الروايات هو الالتزام ببقاء المتيقن وفرضه كالموجود كان إبقاء كل شيء بحسبه لا بمعنى كون المراد منه معنيان أو من متعلقه شيان، وهذا المعنى يجري في جميع أدلة الأحكام الظاهرية الشاملة للموضوع والحكم سواء كانت من الأدلة الفقاهية، أو الاجتهادية وليس أيضاً مختصاً، بلفظي النقض والإبقاء، بل يجري في جميع ألفاظ أخبار الباب وغيرها

عدم ملاقاته للنجاسة ونجاسته من حيث ملاقاته لها فإن بيانها أيضاً ليس من وظيفة الإمام عليه السلام كما أنه ليس من وظيفة المجتهد ولا يجوز التقليد فيها، وإنما وظيفته من حيث كونه ميّناً للشرع بيان الأحكام الكلية المشتبهة على الرعية.

التي يتفاوت الحال فيها بالنسبة إلى متعلقاتها فربما يتوهم المتوهم من أجل ذلك أنها من المشتركات اللفظية فلا دخل لحديث التقدير ولا لحكاية استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد في المقام، لأن النقص استعمل في معنى واحد وإن اختلف حاصله بالنسبة إلى متعلقاته كما لا يخفى، فهذا الكلام ممّا لا ينبغي صدوره عن جاهل فضلاً عن عالم ومنه يعلم فساد الوجه الثالث، لأن نسبة النقص على كلّ تقدير إلى نفس المتيقّن حسب ما عرفت ومنه يظهر اندفاع كلامه بما ذكره دام ظلّه، فإن المقصود من كلامه أن المراد من نسبة النقص إلى الموضوع هو جعل الآثار ووجوب الالتزام بها لا أن يكون الآثار مقدّرة في الكلام بحيث كانت متعلّقة للنقص.

هذا مع أن ما ذكره من اندفاع جميع الإيرادات بما ذكره ممّا لم يعلم له معنى محصّل، لأن الحال في الأحكام الجزئية المشتبهة كالحال في الموضوعات الخارجية لا فرق بينهما أصلاً فما ذكر في منع شمول الأخبار للثاني يجري في الأول أيضاً حسب ما صرح به شيخنا دام ظلّه بقوله ويدفعه إلى آخره، فالنقص بالشبهة الحكمية الجزئية باق بحاله وممّا ذكرنا كلّّه يظهر أيضاً أن ما ذكره في الفرق بين الحكم والموضوع بأنه لا يفرق في استصحاب الأول بين لوازمه بخلاف الثاني ممّا لا ينفعه في شيء ولا يغنيه من جوع، لأن ما ذكره ممّا لم ينكره أحد وسيأتي تفصيل القول فيه أيضاً وأنه لا فرق في لوازم أحكام الموضوع أيضاً بعد ثبوتها ظاهراً باستصحابه بين الشرعية والعقلية، ثم إن المراد ممّا ذكره دام ظلّه بقوله إن المراد من الإبقاء وعدم النقص إلى آخره هو بيان المراد بالنسبة إلى نسبة النقص في الشبهة الموضوعية لا مطلقاً فلا يرد عليه شيء.

وأما ثانياً: فبالحل توضيحه أن بيان الحكم الجزئي في المشتبهات الخارجية ليس وظيفة للشارع ولا لأحد من قبله. نعم حكم المشتبه حكمه الجزئي كمشكوك النجاسة، أو الحرمة حكم شرعي كلي ليس بيانه إلا وظيفة للشارع، وكذلك الموضوع الخارجي كرطوبة الثوب فإن بيان ثبوتها وانتفائها في الواقع ليس وظيفة للشارع. نعم حكم الموضوع المشتبه في الخارج كالمانع المردد بين الخل والخمر حكم كلي ليس بيانه وظيفة إلا للشارع وقد قال الصادق عليه السلام: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام»، وذلك مثل الثوب يكون عليك إلى آخره وقوله في خبر آخر: «سأخبرك عن الجبن وغيره».

ولعل التوهم نشأ من تخيل أن ظاهر لا تنقض إبقاء نفس المتيقن السابق وليس إبقاء الرطوبة مما يقبل حكم الشارع بوجوبه.

ويدفعه بعد النقض بالطهارة المتيقنة سابقاً فإن إبقائها ليس من الأفعال الاختيارية القابلة للإيجاب أن المراد من الإبقاء وعدم النقض هو ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على المتيقن فمعنى استصحاب الرطوبة ترتيب آثارها الشرعية في زمان الشك، نظير استصحاب الطهارة فطهارة الثوب ورطوبته سيان في عدم قابلية الحكم بإبقائهما عند الشك وفي قابلية الحكم بترتيب آثارهما الشرعية في زمان الشك.

فالتفصيل بين كون المستصحب من قبيل رطوبة الثوب وكونه من قبيل طهارته لعدم شمول أدلة لا تنقض للأول في غاية الضعف.

نعم يبقى في المقام أن استصحاب الأمور الخارجية إذا كان معناه ترتيب آثارها الشرعية لا يظهر له فائدة لأن تلك الآثار المترتبة عليه كانت مشاركة معه في اليقين السابق فاستصحابها يغني عن استصحاب نفس الموضوع، فإن

استصحاب حرمة مال زيد الغائب وزوجته يغني عن استصحاب حياته إذا فرض أن معنى إبقاء الحياة ترتيب آثارها الشرعية. نعم قد يحتاج إجراء الاستصحاب في آثاره إلى أدنى تدبر كما في الآثار الغير المشاركة معه في اليقين السابق مثل توريث الغائب من قريبه المتوفى في زمان الشك في حياة الغائب فإن التوريث غير متحقق حال اليقين بحياة الغائب لعدم موت قريبه بعد لكن مقتضى التدبر إجراء الاستصحاب على وجه التعليق بأن يقال لو مات قريبه قبل الشك في حياته لورث منه. وبعبارة أخرى: موت قريبه قبل ذلك كان ملازماً لإرثه منه ولم يعلم انتفاء الملازمة فيستصحب.

وبالجملة: الآثار المرتبة على الموضوع الخارجي منها ما يجتمع معه في زمان اليقين به ومنها ما لا يجتمع معه في ذلك الزمان لكن عدم الترتب فعلاً في ذلك الزمان مع فرض كونه من آثاره شرعاً ليس إلا لمانع في ذلك الزمان، أو لعدم شرط فيصدق في ذلك الزمان أنه لولا ذلك المانع، أو عدم الشرط لترتب الآثار، فإذا فقد المانع الموجود، أو وجد الشرط المفقود وشك في الترتب من جهة الشك في بقاء ذلك الأمر الخارجي حكم باستصحاب ذلك الترتب الشائي وسيأتي لذلك مزيد توضيح في بعض التنبيهات الآتية هذا.

ولكن التحقيق أن في موضع جريان الاستصحاب<sup>(١)</sup> في الأمر الخارجي لا

(١) ما ذكره من التحقيق ممّا لا شبهة فيه بناء على القول باشتراط إحراز الموضوع في باب الاستصحاب بالدقة العقلية، فإن في جميع صور الشك في بقاء الحكم الشرعي من جهة الشك في بقاء موضوعه حسب ما هو مفروض الكلام يكون الموضوع مشكوك البقاء فلا يعلم صدق النقص على عدم الالتزام بحكمه حينئذ حسب ما عرفت في مطاوي كلماتنا السابقة في وجه اشتراط بقاء الموضوع وسيأتي تفصيل القول فيه في التنبيهات أيضاً، فاستصحاب الحكم ممّا لا يعقل

جريانه مع الشك في بقاء موضوعه حتى يغني عن استصحاب الموضوع، ومع استصحابه لا يعقل أيضاً جريانه، لأن معنى إبقاء الموضوع حسب ما عرفت سابقاً هو الالتزام بآثاره فيرتفع الشك عن الحكم على سبيل الحكومة.

هذا مضافاً إلى أنه لا يعقل إنشاء آخر بالنسبة إلى وجوب الالتزام بالآثار الذي هو عين الإنشاء الأول من حيث كون كل منهما ظاهرياً، وإلا لزم اللغو والعبث على الحكيم تعالى هذا مع أن ما ذكر خروج عن الفرض، لأن الكلام فيما لم يجز الاستصحاب في الموضوع أصلاً.

نعم على القول بكفاية إحراز الموضوع بالمسامحة العرقية يمكن إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم في بعض الصور كما يقال فيما إذا شك الحائض في ارتفاع حدث الحيض عنها الأصل بقاء حرمة العادة عليها، وكذا سائر الأحكام المترتبة على الحيض، فإن أهل العرف يجعلون مسامحة الموضوع في الحكم نفس المرأة من غير ملاحظة ترتبه على عنوان الحائض الصادق عليها، وكذا يقال فيما إذا شك في حرمة الزبيب بالغليان الأصل بقاء حرمة حال العينية مسامحة في جعل الموضوع ذات العنب الموجودة في الزبيب لا عنوان العينية المفقود فيه وهكذا هذا، ولكن ما ذكره الأستاذ العلامة من إطلاق القول بعدم جريان استصحاب الحكم مع الشك في بقاء الموضوع حسب ما صرح به في مجلس البحث مبني على القول الأول، ولكن على القول الثاني أيضاً لا شبهة في ورود ما ذكره على المتوهم، لأنه يكفي في فساد توهمه عدم غناء الاستصحاب الحكمي عن الاستصحاب الموضوعي في الجملة لارتفاع الموجبة الكلية بالسالبة الجزئية وليس لأحد أن يقول بتسامح العرف في جميع صور الشك في بقاء الموضوع ضرورة عدم تسامحهم في كثير من المقامات هذا وسيأتي تفصيل القول في ذلك إن شاء الله.



يجري استصحاب الأثر المترتب عليه، فإذا شك في بقاء حياة زيد فلا سبيل إلى إثبات آثار حياته إلا بحكم الشارع بعدم جواز نقض حياته بمعنى وجوب ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على الشخص الحي، ولا يغني عن ذلك إجراء الاستصحاب في نفس الآثار بأن يقال بأن حرمة ماله وزوجته كانت متيقنة فيحرم نقض اليقين بالشك، لأن حرمة المال والزوجة إنما ترتبان في السابق على الشخص الحي بوصف أنه حي، فالحياة داخل في موضوع المستصحب ولا أقل من الشك في ذلك فالموضوع مشكوك في الزمن اللاحق وسيجيء اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب واستصحاب الحياة لإحراز الموضوع في استصحاب الآثار غلط لأن معنى استصحاب الموضوع ترتيب آثاره الشرعية.

فتحقق أن استصحاب الآثار نفسها غير صحيح لعدم إحراز الموضوع واستصحاب الموضوع كاف في إثبات الآثار وقد مر في مستند التفصيل السابق وسيجيء في اشتراط بقاء الموضوع، وفي تعارض الاستصحابين أن الشك المسبب عن شك آخر لا يجمع معه في الدخول تحت عموم لا تنقض، بل الداخِل هو الشك السببي ومعنى عدم الاعتناء به وعدم جعله ناقضا لليقين زوال الشك المسبب به فافهم.

### وأما القول الخامس

وهو التفصيل بين الحكم الشرعي الكلي وبين غيره فلا يعتبر في الأول فهو المصرح به في كلام المحدث الأسترآبادي، لكنه صرح باستثناء استصحاب عدم النسخ مدعياً الإجماع، بل الضرورة على اعتباره قال في محكي فوائده المكية بعد ذكر أخبار الاستصحاب ما لفظه: «لا يقال هذه

القاعدة تقتضي جواز العمل بالاستصحاب في أحكام الله تعالى كما ذهب إليه المفيد والعلامة من أصحابنا والشافعية قاطبة وتقتضي بطلان قول أكثر علمائنا والحنفية بعدم جواز العمل به.

لأننا نقول هذه شبهة عجز عن جوابها كثير من فحول الأصوليين والفقهاء وقد أجبنا عنها في الفوائد المدنية تارة بما ملخصه أن صور الاستصحاب المختلف فيها عند النظر الدقيق والتحقيق راجعة إلى أنه إذا ثبت حكم بخطاب شرعي في موضوع في حال من حالاته نجريه في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدث نقيضها فيه.

ومن المعلوم أنه إذا تبدل قيد موضوع المسألة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين فالذي سموه استصحاباً راجع في الحقيقة إلى إسراء حكم موضوع إلى موضوع آخر متحد معه في الذات مختلف معه في الصفات، ومن المعلوم عند الحكم أن هذا المعنى غير معتبر شرعاً وأن القاعدة الشريفة المذكورة غير شاملة له.

وتارة بأن استصحاب الحكم الشرعي وكذا الأصل أي الحالة السابقة التي إذا خلى الشيء ونفسه كان عليها إنما يعمل بهما ما لم يظهر مخرج عنهما وقد ظهر في محل النزاع لتواتر الأخبار بأن كل ما يحتاج إليه الأمة ورد فيه خطاب وحكم حتى أرش الخدش وكثير مما ورد مخزون عند أهل الذكر عليه السلام فعلم أنه ورد في محل النزاع أحكام لا نعلمها بعينها وتواتر الأخبار بحصر المسائل في ثلاث بين رشده وبين غيه أي مقطوع فيه ذلك لا ريب فيه وما ليس هذا ولا ذاك وبوجوب التوقف في الثالث» انتهى.

أقول: لا يخفى أن ما ذكره أولاً: قد استدل به كل من نفى الاستصحاب

من أصحابنا وأوضحوا ذلك غاية الإيضاح كما يظهر لمن راجع الذريعة والعدة والغنية وغيرها.

إلا أنهم منعوا عن إثبات الحكم<sup>(١)</sup> الثابت لموضوع في زمان له بعينه في زمان آخر من دون تغيير واختلاف في صفة الموضوع سابقاً ولاحقاً كما يشهد له تمثيلهم بعدم الاعتماد على حياة زيد، أو بقاء البلد على ساحل البحر بعد الغيبة عنهما.

وأهملوا قاعدة البناء على اليقين السابق لعدم دلالة العقل عليه ولا النقل بناء على عدم التفاتهم إلى الأخبار المذكورة لقصور دلالتها عندهم ببعض ما أشرنا إليه سابقاً، أو لغفلتهم عنها على أبعد الاحتمالات من ساحة من هو دونهم في الفضل.

وهذا المحدث قد سلم دلالة الأخبار على وجوب البناء على اليقين السابق وحرمة نقضه مع اتحاد الموضوع إلا أنه ادعى تغاير موضوع المسألة المتينة والمسألة المشكوكة، فالحكم فيها بالحكم السابق ليس بناء على اليقين السابق وعدم الحكم به ليس نقضاً له.

فيرد عليه أولاً: النقض بالموارد التي ادعى<sup>(٢)</sup> الإجماع والضرورة على

(١) لا يخفى عليك أن مراده مما ذكره هو إن ما ذكره المحدث المتقدم ذكره هو بعينه ما ذكره المتقدمون من أصحابنا كالسيد رحمه الله وتابعيه مع شرحهم القول فيه حسب ما عرفت في حجة القول بعدم اعتبار الاستصحاب مطلقاً إلا أن الفرق بينه وبينهم هو تسليمه لاعتبار الاستصحاب في الموضوعات الخارجية وإنكارهم له مطلقاً.

(٢) لا إشكال في ورود النقض عليه بما ذكره دام ظله ولا يدفعه القول بأن اعتبار الاستصحاب فيما ذكره من الأمثلة ونظائرها إنما هو من جهة الإجماع

اعتبار الاستصحاب فيها كما حكيناها عنه سابقاً فإن منها استصحاب الليل والنهار فإن كون الزمان المشكوك ليلاً، أو نهراً أشد تغايراً واختلافاً مع كون الزمان السابق كذلك من ثبوت خيار الغبن، أو الشفعة في الزمان المشكوك وثبوتهما في الزمان السابق.

ولو أريد من الليل والنهار طلوع الفجر وغروب الشمس لا نفس الزمان كان الأمر كذلك وإن كان دون الأول<sup>(١)</sup> في الظهور لأن مرجع الطلوع والغروب إلى الحركة الحادثة شيئاً فشيئاً.

وقضاء الضرورة وتسرية الحكم عنها إلى غيرها من القياس المنهي عنه لفساده، مضافاً إلى منع تحقق الإجماع حسب ما يشهد له ملاحظة الأقوال في المسألة، والأمثلة التي نفوا اعتبار الاستصحاب فيها بأن قضية صريح كلامه كما لا يخفى على من راجعه هو إن المانع من عدم الشمول ليس إلا كون الاستصحاب في الموارد التي أثبتته القوم فيها من القياس موضوعاً من جهة تبدل الموضوع فيها ويعترف بأن الاستصحاب في الموارد التي أثبتته فيها ليس من القياس في شيء فيشمله الأخبار لا أنه يسلم كونه من القياس موضوعاً، وقد خرج عن حكمه بأخبار الاستصحاب، وأما ما ذكره من الإجماع والضرورة فيتوجه عليه حينئذ النقض بما ذكره دام ظله مع أنه لو بني الأمر عليه، وإن كان خلاف صريح كلامه لقلنا بمثله فيما تدعى حجتيه فيه، فإنه إن صلح ما ورد في باب الاستصحاب أن يخصص أدلة القياس لم يعقل الفرق بين ما ذكره وما ذكره القوم، بل إخراج ما ذكره القوم أولى من إخراج ما قال باعتباره فيه من حيث كون تغاير الموضوع فيه أوضح وأبين كما يعلم من البيان الذي ذكره الأستاذ العلامة.

(١) الوجه في كونه دون الأول في الظهور هو إنه ليس نفس الزمان، بل أمر يوجد في الزمان ويسمى بالزمني ولا ينافي ذلك كون تحديد زماني الليل والنهار

ولو أريد استصحاب أحكامهما مثل جواز الأكل والشرب وحرمتهما ففيه أن ثبوتهما في السابق كان منوطاً ومتعلقاً في الأدلة الشرعية بزمني الليل والنهار، فأجراؤهما مع الشك في تحقق الموضوع بمنزلة ما أنكره على القائلين بالاستصحاب من إجراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر. وبما ذكرنا يظهر ورود النقض المذكور عليه في سائر الأمثلة.

فأي فرق بين الشك في تحقق الحدث، أو الخبث بعد الطهارة الذي جعل الاستصحاب فيه من ضروريات الدين وبين الشك في كون المذي محكوماً شرعاً برافعية الطهارة فإن الطهارة السابقة<sup>(١)</sup> في كل منهما كان منوطاً بعدم تحقق الرافع، وهذا المنط في زمان الشك غير متحقق فكيف يسري حكم

به كما لا يخفى، فإنه وإن كان من الأشياء الغير القارة بحسب الوجود، إلا أنه ليس في مرتبة الوضوح والظهور من ذلك كالزمان، فإنه الأصل فيما هو من هذا القليل كما لا يخفى، ثم إنه يرد عليه على تقدير كون مراده من الليل والنهار ما ذكر، مضافاً إلى ما ذكره دامت إفادته بأن إثبات الطلوع والغروب بالاستصحاب لإثبات الليل والنهار اللتين تكونان موضوعتين للأحكام الشرعية غير جائز، لأنه من الأصول المثبتة التي لا تعويل عليها عند المحققين ممن اعتمد في اعتبار الاستصحاب على الأخبار. نعم لو فرض تعلق حكم في الشريعة على نفس الطلوع والغروب لم يتوجه عليه هذا الإيراد بالنسبة إليه، ولكن الظاهر أنه مجرد فرض غير واقع، اللهم إلا في التدر وأشباهه.

(١) لا يخفى عليك أن ما ذكره مبني على الغمض عما بني عليه الأمر سابقاً من عدم كون الشك في الرافع ذاتاً ووصفاً من الشك في الموضوع في شيء، فإن عدم الرافع لم يوجد في الموضوع، وإن كان له مدخل في المناط العقلي والموضوع الأولي في حكم العقل حسب ما عرفت تفصيل القول فيه وستعرف إن شاء الله.

حالة وجود المناط إليه.

وثانياً: بالحل بأن اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة الذي يتوقف صدق البناء على اليقين ونقضه بالشك عليه أمر راجع إلى العرف، لأنه المحكم في باب الألفاظ، ومن المعلوم أن الخيار، أو الشفعة<sup>(١)</sup> إذا ثبت في الزمان الأول وشك في ثبوتهما في الزمان الثاني يصدق عرفاً أن القضية المتيقنة في الزمان الأول بعينها مشكوكة في الزمان الثاني.

نعم قد يتحقق في بعض الموارد الشك في إحراز الموضوع للشك في مدخلية الحالة المتبدلة فيه فلا بد من التأمل التام، فإنه من أعظم المزال في هذا المقام.

وأما ما ذكره ثانياً<sup>(٢)</sup> من معارضة قاعدة اليقين والأصل بما دل على التوقف. ففيه مضافاً إلى ما ذكرنا<sup>(٣)</sup> من ضعف دلالة الأخبار على وجوب الاحتياط،

(١) لا يخفى عليك أن ما ذكره في المقام ممّا لا يقول به دام ظلّه في خصوص المثالين، فإن المدار في صدق النّقص، وإن كان هو العرف حسب ما سيأتي تفصيل الوجه فيه، إلّا أنّه ليس بموجود في جميع المقامات كما عرفت سابقاً.

(٢) قد عرفت سابقاً تفصيل القول في حلّ هذه الشبهة عند ذكر أدلة المانعين مطلقاً فراجع إليه، فإنه ينفعك جداً.

(٣) حاصل ما ذكره دام ظلّه هو ما عرفت تفصيل القول فيه في مسألة أصالة البراءة من كون الأمر الوارد بالاحتياط في أخبارها على قسمين:

أحدهما: ما هو ظاهر في خصوص الاستحباب فلا ربط له بالمقام أصلاً.

ثانيهما: ما هو ظاهر في الطلب الإرشادي القدر المشترك بين الوجوب والنّدب لقرائن مذكورة في الأخبار المشتملة عليه، وهذا أيضاً لا ينفع إلّا فيما لم يكن هناك دليل عقلي، أو نقلي يقتضي رفع احتمال العقاب، وإلّا فيكون وارداً عليه كما

لا يخفى، ومن هنا حكمنا بورود أدلة البراءة على أخبار الاحتياط من جهة اقتضاها عدم الضرر في ارتكاب المشتبه، فإذا كان الأمر كذلك في أدلة البراءة، فالحكم بورود أخبار الاستصحاب عليه يكون بطريق أولى لورودها على أدلة البراءة.

نعم لو لم يكن هناك ما يرفع الضرر كما في الشبهة البدوية قبل الفحص، أو الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي في الشبهة المحصورة تعين الحكم بوجوب الاحتياط، لكن لا من جهة دلالة الأخبار لفرض استعماله في القدر المشترك حسب ما عرفت وبمثل هذا ينبغي تحقيق المقام، فإن فيما ذكره الأستاذ العلامة نوع اضطراب وتشويش، فإن الحكم باختصاص احتمال التهلكة الأخروية بصورة العلم الإجمالي ممّا لا وجه له لما عرفت من وجوده في الشبهة الغير المقرونة به قبل الفحص أيضاً، وكذلك الحكم بحكومة أخبار الاستصحاب على أخبار الاحتياط أيضاً ممّا لا وجه له بعد ما عرفت من كونها واردة عليها لا حاکمة والفرق بينهما في غاية الوضوح والظهور.

ثم إنه ربما يورد على هذا الدليل بالنقض بالشبهة الوجوبية، فإن بناء أكثر الأخباريين على عدم وجوب الاحتياط فيها، مع أن دلالة الأخبار على وجوب الاحتياط لا يختص بالشبهة التحريمية حسب ما فصلنا القول فيه في الجزء الثاني من التعليقة، هذا ولكن لا يخفى عليك اندفاع هذا النقض عن المستدل، لأنه ممن لا يفرق في وجوب الاحتياط بين الشبهتين وخالف معشر الأخباريين في ذلك كصاحب الحقائق في طي بعض كلماته. نعم هنا إيراد على أكثر الأخباريين وهو إنه كيف قالوا بوجوب الاحتياط في باب الاستصحاب مطلقاً من جهة الأخبار، مع أن بناءهم على الفرق في مسألة الاحتياط بين الشبهة الوجوبية والتحريمية فمقتضى هذا التفصيل في اعتبار الاستصحاب أيضاً بين الصورتين مع

وإنما يدل على وجوب التحرز عن موارد التهلكة الدنيوية، أو الأخروية والأخيرة مختصة بموارد حكم العقل بوجوب الاحتياط من جهة القطع بثبوت العقاب إجمالاً وتردده بين المحتملات أن أخبار الاستصحاب حاکمة على أدلة الاحتياط على تقدير دلالة الأخبار عليه أيضاً كما سيجيء في مسألة تعارض الاستصحاب مع سائر الأصول إن شاء الله.

ثم إن ما ذكره من أنه شبهة عجز عن جوابها الفحول مما لا يخفى ما فيه إذ أي أصولي، أو فقيه تعرض لهذه الأخبار وورود هذه الشبهة فعجز عن جوابها مع أنه لم يذكر في الجواب الأول عنها إلا ما اشتهر بين النافين للاستصحاب ولا في الجواب الثاني إلا ما اشتهر بين الأخباريين من وجوب التوقف والاحتياط في الشبهة الحكمية.

### حجة القول السادس

على تقدير وجود القائل به على ما سبق التأمل فيه تظهر مع جوابها مما تقدم

أنهم أطلقوا القول بعدم اعتباره مطلقاً، ولم يظهر لي ما يدفع هذا الإشكال منهم إلا القول بأن الحكم بعدم وجوب الاحتياط في مسألة البراءة إنما هو من جهة ورود بعض الأخبار الظاهرة فيه بخصوصه، وهذا بخلاف مسألة الاستصحاب فيحمل الأخبار الواردة فيه على الشبهة الموضوعية جمعاً بين الأخبار فتأمل.

ثم إنه ربما يورد عليهم أيضاً بأنه لا معنى لنفي الاستصحاب مطلقاً إذ قد يكون موافقاً لأصالة الاحتياط إذ ليس الاستصحاب نافياً للتكليف في جميع الموارد هذا وأنت خير بان دفاع هذا الإيراد عنهم، لأن حيث الاستصحاب غير حيث الاحتياط والالتزام بالحكم من الجهة الأولى مع عدم الدليل عليه لا ينفك عن التشريع قطعاً وهذا بخلاف إثباته من الجهة الثانية، فإنه يرفع موضوع التشريع. وبالجمله: الفرق بينهما لا يكاد أن يخفى على جاهل فضلاً عن عالم.



في القولين السابقين.

### هبة القول السابع

الذي نسبه الفاضل التونسي قدس سره إلى نفسه وإن لم يلزم مما حققه في كلامه ما ذكره في كلام طويل له، فإنه بعد الإشارة إلى الخلاف في المسألة قال: «ولتحقيق المقام لا بد من إيراد كلام يتضح به حقيقة الحال فتقول الأحكام الشرعية تنقسم إلى ستة أقسام: الأول والثاني: الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الفعل وهي الواجب والمندوب<sup>(١)</sup>. والثالث والرابع: الأحكام الاقتضائية المطلوب فيها الترك وهي الحرام والمكروه. والخامس: الأحكام

(١) لا يخفى عليك ما وقع منه قدس سره من المسامحة في إطلاق الحكم الشرعي، فإنه ليس ما ذكره من الواجب والحرام والمكروه والمندوب كما لا يخفى، ضرورة أنها ليست من مقولة الحكم، بل إنما هي من أفعال المكلف المتعلقة للحكم الشرعي وإنما الحكم نفس الوجوب والتحريم والتدبب والكرهه باعتبار تعلّقها بفعل المكلف ضرورة أن الحكم من فعل الحاكم لا فعل المحكوم، وإلا لم يكن هناك حاكم ولا حكم والملازمة ظاهرة وهذا التسامح منه نظير ما وقع منه من التسامح في إطلاق الحكم الوضعي على مورده كالأسباب والشرائط والموانع والأجزاء إلى غير ذلك، مع أن من المعلوم ضرورة لكل من راجع إلى كلماتهم أن الحكم الوضعي هي السببية والشروطية والمانعية إلى غير ذلك. وبعبارة أخرى: الأوصاف القائمة بذات الشرط والمانع والسبب ونحوها، وإلا لم يعقل الخلاف في تعلّق الجعل بالنسبة إليه ضرورة أن نفس الذات غير قابلة لتعلّق الجعل الشرعي بها بحيث لا يريب فيه ذو مسكة كيف، وقد ذهب جماعة من المحققين إلى كونه مجعولاً كالحكم التكليفي حسب ما ستقف عليه إن شاء الله، ونحن وإن

التخيرية الدالة على الإباحة. والسادس: الأحكام الوضعية كالحكم على الشيء بأنه سبب لأمر، أو شرط له، أو مانع له والمضايقة بمنع أن الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي مما لا يضر فيما نحن بصدده.

إذا عرفت هذا، فإذا ورد أمر بطلب شيء فلا يخلو أما أن يكون موقناً أم لا.

وعلى الأول يكون وجوب ذلك الشيء، أو نديه في كل جزء من أجزاء الوقت ثابتاً بذلك الأمر، فالتمسك في ثبوت ذلك الحكم في الزمان الثاني بالنص لا بالثبوت في الزمان الأول حتى يكون استصحاباً وهو ظاهر.

وعلى الثاني أيضاً كذلك إن قلنا بإفادة الأمر التكرار وإلا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي به في أي زمان كان ونسبة أجزاء الزمان إليه نسبة واحدة في كونه أداء في كل جزء منها، سواء قلنا بأن الأمر للفور أم لا.

والتوهم بأن الأمر إذا كان للفور<sup>(١)</sup> يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفي على المتأمل فهذا أيضاً ليس من الاستصحاب في شيء.

ولا يمكن أن يقال إثبات الحكم في القسم الأول فيما بعد وقته من

ثبت بعد ذلك عدم إمكان تعلّق الجعل الشرعي بالنسبة إلى الحكم الوضعي بالمعنى المعروف أيضاً، إلا أنه ليس من البداهة مثل عدم إمكان جعل موده كما لا يخفى، ويمكن توجيه الإطلاق المذكور بأن المراد من الواجب مثلاً هو وصفه العنواني لا ذاته فتدبر.

(١) الوجه فيما ذكره ومراده منه هو إن الموقت المضيق ينتفي بانتفاء وقته بخلاف ما إذا كان الأمر للفور، فإنه إذا لم يأت به في أول أزمته الإمكان فيجب في ثانية وثالثة وهكذا، فيكون فوراً بعد فور ولا يخفى عليك أن هذا مبني على أحد الأقوال في مسألة الفور.

الاستصحاب، فإن هذا لم يقل به أحد ولا يجوز إجماعاً، وكذا الكلام في النهي، بل هو الأولى بعدم توهم الاستصحاب فيه، لأن مطلقه يفيد التكرار والتخيري أيضاً كذلك.

فالأحكام التكليفية الخمسة المجردة عن الأحكام الوضعية لا يتصور فيها الاستدلال بالاستصحاب.

وأما الأحكام الوضعية، فإذا جعل الشارع شيئاً سبباً لحكم من الأحكام الخمسة كالدلوك لوجوب الظهر والكسوف لوجوب صلاته والزلزلة لصلاتها والإيجاب والقبول لإباحة التصرفات والاستمتاع في الملك والتكاح وفيه لتحريم أم الزوجة والحيض والنفاس لتحريم الصوم والصلاة إلى غير ذلك، فينبغي أن ينظر إلى كيفية سببية السبب هل هي على الإطلاق كما في الإيجاب والقبول، فإن سببته على نحو خاص وهو الدوام إلى أن يتحقق المزيل وكذا الزلزلة، أو في وقت معين كالدلوك ونحوه مما لم يكن السبب وقتاً<sup>(١)</sup> وكالكسوف والحيض ونحوهما مما يكون السبب وقتاً للحكم، فإن السببية في هذه الأشياء على نحو آخر فإنها أسباب للحكم

(١) أراد بذلك أن السبب على قسمين: أحدهما: ما يكون سبباً للحكم على الإطلاق، بمعنى أنه لولا المزيل لكان المسبب باقياً دائماً. ثانيهما: ما يكون سبباً للحكم في وقت معين وهذا على وجهين:

أحدهما: أن يكون سبباً للحكم ظرفاً للمحكوم عليه أيضاً كالكسوف ونحوه. ثانيهما: أن يكون سبباً للحكم من غير أن يكون ظرفاً للمحكوم عليه كالدلوك، فإنه سبب للحكم من غير أن يكون ظرفاً للمحكوم عليه فمراده من الحكم في قوله مما يكون السبب وقتاً للحكم هو المحكوم عليه، أو نفسه، لكن باعتبار البقاء.

في أوقات معينة وجميع ذلك ليس من الاستصحاب في شيء، فإن ثبوت الحكم في شيء من أجزاء الزمان الثابت فيه الحكم ليس تابعاً للثبوت في جزء آخر، بل نسبة السبب في محل اقتضاء الحكم في كل جزء نسبة واحدة وكذلك الكلام في الشرط والمانع.

فظهر مما ذكرناه أن الاستصحاب<sup>(١)</sup> المختلف فيه لا يكون إلا في الأحكام الوضعية أعني الأسباب والشرائط والموانع للأحكام الخمسة من حيث إنها كذلك ووقوعه في الأحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها.

(١) الوجه في ظهور ما ذكره مما ذكره هو أنه فرض انتفاء الشك الذي هو مورد الاستصحاب في الأحكام الطلبية والتخييرية من حيث هي وكذلك في الأحكام الوضعية بالمعنى المعروف فينحصر مورد الروايات في الأحكام الوضعية بالمعنى الذي ذكره لعدم تحقق الشك على وجه يجري فيه الاستصحاب إلا فيها، فإنه وإن تحقق الشك في الأحكام الطلبية في بعض الأحيان، إلا أنه ليس مورداً لإجراء الاستصحاب، بل هو مورد سائر الأصول من اللفظية والعملية، وأما الوجه في عدم تحقق الشك الموجب لجريان الاستصحاب إلا فيما ذكره قدس سره وإن لم يكن محتاجاً إلى البيان لمن راجع إلى كلامه وتأمل فيه، إلا أنه لا بأس بالإشارة إليه هو إن الحكم لا يخلو أما أن يكون تكليفاً، أو وضعياً، وعلى الأول لا يخلو أما أن يكون اقتضائياً، أو تخييراً، وعلى الأول لا يخلو أما أن يكون موقتاً، أو غير موقت، وعلى الأول لا يخلو أما أن يكون موسعاً، أو مضيقاً، وعلى الثاني أي إذا لم يكن موقتاً فلا يخلو أما أن يكون الطلب للمرة فوراً، أو متراخياً، أو للتكرار، أو لطلب الطبيعة مجرداً عن القيدين ولك إجراء بعض هذه الأقسام في التخييري أيضاً، وعلى التقدير الثاني من التقديرين الأولين أي إذا كان الحكم وضعياً فلا يخلو أما أن يكون سبب السبب، وكذا مانعية المانع وشرطية الشرط إلى غير ذلك

مطلقة، أو مقيدة فإن كان الأمر مؤقتاً فإن وقع الشك في بعد خروج الوقت فلا شبهة في عدم جريان الاستصحاب لانتفاء المؤقت بانتفاء وقته فلا مورد للاستصحاب، وإن وقع في الوقت فكذلك، لأن الطلب بضميمة حكم العقل بوجود تحصيل اليقين بالفراغ علة تامة للحكم بوجود الإتيان عند الشك في أثناء الوقت فلا مورد للاستصحاب لا أنه لا يحتاج إليه حسب ما قد يتوهم هذا بالنسبة إلى الموسع، وأما بالنسبة إلى المضيق فالأمر أوضح فإن كان الطلب للمرة فوراً، أو متراحياً، أو كان لطلب الطبيعة فما لم يعلم الامتثال يحكم العقل من جهة وجوب دفع الضرر المحتمل بوجود الإتيان فوجوب الإتيان إنما هو بمقتضى العقل لا بمقتضى الاستصحاب على ما عرفته عن قريب، وإن كان للتكرار فلا ريب أن وجوب الإتيان في كل زمان إنما هو من جهة دلالة الأمر بحسب اللفظ ولا دخل له بالاستصحاب أصلاً، وإن كان الحكم الوضعي مطلقاً فتأثيره بالنسبة إلى كل زمان على حد سواء فالتأثير مستند إليه ليس إلا، وإن كان اقتضاؤه مقيداً فبالنسبة إلى المقيد كالأول وبالنسبة إلى ما انتفى عنه القيد لا معنى للشبوت أصلاً كما لا يخفى، فتبين مما ذكرنا كله أنه لا يقع الشك في الحكم التكميلي من حيث هو مع قطع النظر عن تسببه عن الشك في الحكم الوضعي بالمعنى الذي ذكره ولا في الحكم الوضعي بالمعنى المعروف وهو المراد بقوله، فإذا جعل الشارع إلى آخره، فالمراد من الحكم الوضعي الذي قال بعدم اعتبار الاستصحاب فيه هو الوضعي بالمعنى المعروف والذي أثبتته فيه هو الحكم الوضعي الذي جرى اصطلاحه عليه فلا يكون بين كلماته تناقض حسب ما ربما يسبق منها في بادي النظر، إلا أنه قد يأبى عنه قوله أخيراً وكذلك الشرط والمانع فتأمل.

نعم قد يتصور الشك في الحكم التكميلي بسبب الشك في الحكم الوضعي فلا بد أن يجري الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم الوضعي على ما عرفت تحقيقه سابقاً

كما يقال في الماء الكر المتغير بالنجاسة إذا زال تغيره من قبل نفسه، فإنه يجب الاجتناب عنه في الصلاة لوجوبه قبل زوال تغيره فإن مرجعه إلى أن النجاسة كانت ثابتة قبل زوال تغيره فكذا يكون بعده.

ويقال في المتيمم إذا وجد الماء في أثناء الصلاة إن صلاته كانت صحيحة قبل الوجدان فكذا بعده أي كان مكلفاً ومأموراً بالصلاة بتيمة قبله فكذا بعده، فإن مرجعه إلى أنه كان متطهراً قبل وجدان الماء فكذا بعده والطهارة من الشروط (فالحق مع قطع النظر عن الروايات عدم حجية الاستصحاب، لأن العلم بوجود السبب، أو الشرط، أو المانع في وقت لا يقتضي العلم، بل ولا الظن بوجوده في غير ذلك الوقت كما لا يخفى، فكيف يكون الحكم المعلق عليه ثابتاً في غير ذلك الوقت.

فالذي يقتضيه النظر دون ملاحظة الروايات أنه إذا علم تحقق العلاقة الوضعية تعلق الحكم بالمكلف وإذا زال ذلك العلم بطرو الشك، بل الظن أيضاً يتوقف عن الحكم بشبوت ذلك الحكم الثابت أولاً، إلا أن الظاهر من

وستعرف إن شاء الله، فلما لم يكن الشك الذي يتفع في باب الاستصحاب إلا فيما ذكره من الأحكام الوضعية الراجعة إلى الموضوعات الخارجية ضرورة أن وجود موضوع في زمان لا يلزم وجوده في زمان آخر خصّ مورد الإخبار به.

نعم لو لم يرد إخبار بعدم جواز نقض اليقين بالشك لما عمل بالاستصحاب فيها أيضاً هذا محصل كلامه وملخص مراده، وقد عرفت من كلامه صريحاً أن مراده من الحكم الوضعي الذي يجري الاستصحاب فيه غير الحكم بالمعنى المعروف، بل قد عرفت مسامحته في الحكم التكليفي أيضاً فما يظهر من جماعة من فضلاء الأصحاب من نسبة التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي بالمعنى المعروف إليه حسب ما يفصح عنه كلماتهم لا يخفى ما فيه.

الأخبار أنه إذا علم وجود شيء، فإنه يحكم به حتى يعلم زواله انتهى كلامه رفع مقامه).

وفي كلامه أنظار يتوقف بيانها على ذكر كل فقرة هي مورد للنظر ثم توضيح النظر فيه بما يخطر في الذهن القاصر فتقول قوله أولاً والمضايقة<sup>(١)</sup> بمنع أن الخطاب الوضعي داخل في الحكم الشرعي لا يضر فيما نحن بصده.

فيه أن المنع المذكور لا يضر فيما يلزم من تحقيقه الذي ذكره وهو اعتبار الاستصحاب في موضوعات الأحكام الوضعية، أعني نفس السبب والشرط والمانع لا في التفصيل بين الأحكام الوضعية أعني سببية السبب وشرطية الشرط والأحكام التكليفية، وكيف لا يضر في هذا التفصيل منع كون الحكم الوضعي حكماً مستقلاً وتسليم أنه أمر اعتباري منتزع من التكليف تابع له حدوداً وبقاء وهل يعقل التفصيل مع هذا المنع.

(١) لا يخفى عليك أن الظاهر من هذا الكلام ميله إلى القول بالجعل بالنسبة إلى الحكم الوضعي، ثم إن الوجه في عدم قدح المضايقة المذكورة إن كان من جهة ذهابه إلى جريان الاستصحاب في الحكم الوضعي بالمعنى المعروف على القول بكونه اعتبارياً لتوجه عليه ما أفاده الأستاذ العلامة من عدم جريان الاستصحاب فيه على القول المذكور، وإن كان من جهة أن المضايقة المذكورة لا تعلق لها بما ذهب إليه من التفصيل بالنسبة إلى مورد الأحكام الوضعية وإنما تمنع من التفصيل في الحكم الوضعي بالمعنى المعروف لم يتوجه عليه ما أفاده فتدبر.

### الحكم الوضعي حكم مستقل، أو مرجعه إلى الحكم التكليفي

ثم إنه لا بأس بصرف الكلام<sup>(١)</sup> إلى بيان أن الحكم الوضعي حكم مستقل  
مفعول كما اشتهر في ألسنة جماعة أولاً وإنما مرجعه إلى الحكم التكليفي

(١) توضيح القول في المقام بحيث يرفع به غواشي الأوهام والغبار عن وجه  
المرام يتوقف على ذكر أمور، الأول: أنه قد تقرر في محله أن الموجود على ثلاثة  
أقسام الموجود الذهني كالمفاهيم والموجود الخارجي والموجود الاعتباري، وأما  
التقرر الماهيّي حسب ما قضت به كلماتهم من أن للماهيات تقررًا في حياها  
فليس من الوجود في شيء إذ المقصود بالتقرر في كلماتهم غير الوجود الذهني  
كما لا يخفى على من راجع إليها، والمراد من الأول والثاني ظاهر، لأن المقصود  
من الأول ما يكون ظرف تحقّقه ووجوده الذهن، ومن الثاني ما يكون ظرف  
وجوده الخارج ولكلّ منهما تأصل بحسب تحقّقه، وأما المراد بالثالث فهو ما  
يكون الخارج ظرفاً لوجود منشأ اعتباره وانتزاعه ولا يكون ظرفاً لوجود نفسه، بل  
إنما وجوده بالاعتبار وقد اختلفت كلماتهم في هذا القسم فبعضهم على أنه من  
المعدوم وبعضهم على أنه من الموجود، وبعضهم على أنه واسطة بين الموجود  
والمعدوم ويكون نزاعهم مبنياً على أن الوجود هل هو منحصر في الذهني  
والخارجي، أو يشملهما والاعتباري، ولسنا في المقام في صدد تحقيقه لخروجه  
عن الفن، ولكن الذي عليه أكثر المحققين أن الأمور الاعتبارية لها حظّ من  
الوجود.

ثم إن الموجود الخارجي على قسمين:

أحدهما: ما إذا وجد وجد لا في موضوع ويعبر عنه بالجواهر والذات.

ثانيهما: ما إذا وجد وجد في موضوع ويعبر عنه بالعرض وهو تارة يكون من  
الأفعال وأخرى من الأوصاف وثالثة من غيرهما.



ثم إن هذا التقسيم بالنسبة إلى غير ذات الباري تعالى شأنه، والغرض من ذكر هذا الأمر هو التنبيه على بيان حقيقة أقسام الموجود على الإجمال لكل يعلم أن الموجود الاعتباري لا يمكن أن يصير موجوداً خارجياً، وإلا لزم انقلاب الشيء عما هو عليه وهو مما لا شبهة في استحالة

الثاني: أنه لا شبهة ولا ريب أن الحكم من أقسام الإنشاء الذي هو، بمعنى إيجاد ما لا يكون موجوداً، ولهذا لا صدق ولا كذب فيه لعدم واقعية له بالمعنى المعتبر في الصدق والكذب حتى يلاحظان بالنسبة إليه، ويطلق في الجملة على الطلب الذي هو عين الإرادة بمذهب أكثر المتكلمين وغيره بمذهب جماعة من المحققين وعينه على تقدير وغيره على تقدير آخر على مذهب الأستاذ العلامة، ومرجع اختلافهم هذا إلى الاختلاف في المراد من الإرادة والطلب، ولنا في صدد تحقيقه في المقام وإنما المقصود التنبيه على كون الحكم من الموجودات الخارجية، لأنه فعل الحكم وقد يطلق على معانٍ آخر كالتنسب الجزئية وخطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين وغيرهما مما ذكر في محله.

الثالث: أنه لا ريب أن المركب على قسمين خارجي وحقيقي وجعلي واعتباري والمراد من الثاني هي الأشياء الغير الملتزمة في النظر الملحوظة شيئاً واحداً، بلحاظ الجاعل أي تصوّره إياها بوصف الاجتماع لمدخلية كل منها في حصول ما هو المقصود من المركب من الخواص والمصالح، وقد ينقسم إلى الذهني والخارجي ويجعل المراد من الثاني ما يشمل الاعتباري بالمعنى الذي عرفته وهو ما كان أجزاءه موجودة في الخارج سواء كانت من مقولة الذات كالمعاجين وغيرها وهو المراد من الخارجي في التقسيم الأول ليس إلا، أو كانت من مقولة العرض والفعل وهو المراد من القسم الثاني في ذلك التقسيم، ومنه يعلم المراد من المركب الذهني أيضاً، وقد يكون لشيء واحد جزء ذهني وجزء

خارجي كالصلاة مثلاً بالنسبة إلى الشرط بناء على اعتبار تقييده في المشروط والجزء، فإن الأول من الأول والثاني من الثاني.

الرابع: أن الحكم ينقسم في لسان جماعة إلى تكليفي ووضعي، والمراد من الأول معلوم ومن الثاني ما هو في مقابلة الأول ينقسم إلى خمسة أقسام في الاصطلاح وهو الوجوب والتحرير والتدب والكراهة والإباحة باعتبار تعلّقها بفعل المكلف وإن لم يصدق على جميعها التكليف بحسب اللغة كما هو ظاهر.

هذا وأما ما يتوهم من تعميم الحكم بالنسبة إلى عدم كل من هذه الخمسة فهو كما ترى ناش من الغفلة عن كلماتهم، بل عن حكم العقل، فإن العقل يحكم أيضاً بعدم قابلية عدم الأحكام للجعل كما لا يخفى، وأما الحكم الوضعي فقد اختلفوا في أقسامه فبعضهم على أنها ثلاثة السببية والجزئية والشرطية، وبعضهم على أنها خمسة بزيادة الصحة والفساد، وبعضهم على أنها ستة بزيادة المانعية، وبعضهم على أنها تسعة، وبعضهم على أنها أربعة عشر، وبعضهم على أنها لا حصر لها، لأن كل ما لم يكن من الحكم التكليفي ممّا يصحّ جعله من الشارع يدخل في الوضع فيشمل مثل الضمان والملكية والحرية والطهارة والتنجاسة إلى غير ذلك، ويظهر ذلك من بعض أفاضل من تأخّر، هذا ولكن قد ناقش فيه الأستاذ العلامة بأن مورد الحكم الشرعي حسب ما يفصح عنه مقالاتهم لا بدّ من أن يكون فعل المكلف ليس إلّا ومورد المذكورات هي الأعيان الخارجية كما لا يخفى، وهذا بخلاف مورد الأحكام المعروفة، فإنه من هذا القبيل هذا ويمكن المناقشة فيما ذكره بأنّه قد اشتهر بينهم تمثيل السببية بالدلوك والمانعية بالحيز حسب ما اعترف به سابقاً، مع أن الدلوك والحيز ليسا من الأفعال، مع أن من الأحكام الوضعية ما لا يمكن عروضه للفعل أبداً كالشرطية على ما اختاره الأستاذ العلامة من كونها من مقولة الكيف، فعلم ممّا ذكرنا أن إطلاق كل من الحكمين على

مورده ومتعلقه مبنَى على المسامحة لا محالة.

الخامس: أنه لا نزاع لأحد في أن الأمر بالمركب، سواء كان خارجياً، أو ذهنياً، وكذا بذى السبب إلى غير ذلك يستلزم تصوّر أجزائه الذهنية والخارجية وسببه كقوله تعالى أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل فتصوّر نفس الأجزاء والشرائط والأسباب وغيرها من موارد الأحكام الوضعية ممّا لم ينكره أحد وفي أنه ممّا لا بدّ منه، ولكنه لا دخل له بالحكم الوضعي وبكونه مجعولاً في قبال الحكم التكليفي، وكذا لا نزاع لأحد في أنه بناء على مذهب العدلية يكون لكلّ من الأجزاء والشرائط والأسباب ونحوها مدخلة في مصلحة المأمور به حتّى يتحقّق الارتباط بينها وبينه، وإلاّ لزم الترجيح، بلا مرجّح في التخصيص كما لا يخفى، وهذا أيضاً ممّا لم ينكره أحد ولا دخل له أيضاً بالحكم الوضعي أصلاً، بل هو نظير نفس الأجزاء والشرائط وغيرها من الموجودات الخارجية التي لا ربط لها بجعل الشارع، وكذا لا نزاع في اختلاف الحكم التكليفي والوضعي مفهوماً وعدم اتحادهما إذ هو ممّا لا يدعيه جاهل فضلاً عن عالم كيف وتغايرهما مفهوماً من البديهيات الأولية، وإنّما التّزاع في أن الأحكام الوضعية هل هي مجعولة بالجعل الشرعي كالأحكام التكليفية، سواء كان جعل كلّ من التكليف والوضع بجعل مستقلّ، أو بجعل واحد، وعلى القول بجعل الأحكام الوضعية في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ أنشأ الشارع وأوجد شيئين:

أحدهما: وجوب الصلاة عند الدلوك.

ثانيهما: سببية الدلوك لوجوب الصلاة.

وكذا في قوله للحائض: «دعي الصلاة أيام أقرائك» أنشأ إنشاءين:

أحدهما: حرمة الصلاة حال الحيض وجوب تركها.

ثانيهما: مانعية الحيض عن وجوب الصلاة.

وهكذا الأمر في سائر الأحكام الوضعية أو إن المجهول يجعله هو نفس الحكم التكليفي ليس إلا، وأما الحكم الوضعي فإنما هو اعتبار يعتبره المعبر بعد جعله للحكم الشرعي على وجه خاص فالمنشأ بالإشياء الشرعي في قوله أقم الصلاة الآبة ليس إلا وجوب الصلاة عند دلوك الشمس إلا أن العقل ينتزع من هذا الطلب المقيّد سببية الدلوك لوجوب الصلاة، وكذا المنشأ في قوله صلّ متطهراً بالفرض ليس إلا وجوب الصلاة مع الطهارة، إلا أن العقل ينتزع من هذا الخطاب أمراً يعبر عنه بشرطية الطهارة للصلاة إلى غير ذلك، فهذا هو محلّ النزاع في جعل الحكم الوضعي وعدمه حسب ما يشهد به معنى الحكم أيضاً على ما عرفت، وإلا فلم ينكر أحد تصوّر مورد الحكم الوضعي في مقام الجعل ولا وجود ارتباط بينه وبين المأمور به، ولم يدّع أيضاً اتحاد الحكمين مفهوماً كيف وهو مما يشهد الضرورة بخلافه على ما عرفت الإشارة إليه، فما ربّما يترأى من بعض العبائر من الاتحاد المفهومي فليس المراد منه ظاهره، بل ما ذكرنا هذا كلّ بناء على اختصاص الحكم الوضعي بالسببية والشرطية والجزئية والمانيّة وأشباهاها، وأما بناء على التعميم وعدم الحصر فالذي ينكره المنكر هو تعلّق الجعل الشرعي بالحكم الوضعي، بمعنى كونه من مقولة فعل الشارع من حيث إنّه شارع، سواء كان من الأمور الاعتبارية الانتزاعية حسب ما عرفت، أو من الموجودات الخارجيّة التي لا دخل لها بالشارع من حيث إنّه شارع، وإن كان له دخل فيها من حيث إنّه خالق حيث إن إفاضته الوجود ليست إلا منه تعالى، وأيضاً المراد من الجعل الذي يدّعيه قائله ليس هو خصوص الجعل بالإشياء المستقلّ المنفرد من إنشاء الحكم التكليفي، بل أعمّ منه ومن أن يكون بجعل الحكم التكليفي فيكونان مجعولين بجعل واحد.

ثمّ إنّ المراد من انتزاع الحكم الوضعي من الحكم التكليفي ليس هو انتزاعه من الحكم التكليفي المنجز حسب ما توهمه جماعة ممّن غفل عن مراد المنكرين

للمجعل، بل أعمّ منه ومن الحكم التكليفي المعلق ضرورة أنّ القضية التعليقية موجودة فعلاً وإن لم يوجد المعلق عليه، لأنّ صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط فلا يقال إنّ كيف يمكن وجود الحكم الوضعي مع عدم وجود الحكم التكليفي فعلاً كالضمان بالنسبة إلى الصبي حسب ما صدر عن بعض الغافلين عن مراد المنكر للمجعل.

السادس: أنّه لا إشكال، بل لا خلاف بينهم في أنّ الحكم التكليفي ممّا لا يوجد إلا بالمجعل غاية الأمر أنّه قد ينتقل إلى جعله على طريق الكشف من القضية الظاهرة في جعل الحكم الوضعي، فما يظهر من بعضهم من أنّه قد يكون الحكم التكليفي تابعاً للحكم الوضعي، وقد يكون بالعكس ليس مراده ما يسبق إلى الذهن في بادي النظر، بل مراده ما ذكرنا من التبعيّة بحسب الكشف، أو التبعيّة بالمعنى الذي ذكره الحكماء في مسألة الماهيّة والوجود، إذا عرفت ما قدّمنا لك من الأمور فاعلم أنّهم اختلفوا في جعل الحكم الوضعي بالمعنى الذي عرفته على أقوال:

أحدها: الإثبات مطلقاً صرح به جماعة من أفاضل من تأخّر من الخاصّة منهم السيّد الكاظمي في شرحه على الوافية في مقام التعريض على السيّد صدر الذين ويظهر من بعض العامة أيضاً حيث زاد في تعريف الفقه قيد، أو الوضع، بل نسبة في المناهج والإشارات إلى المشهور، وذكر الأستاذ العلامة أنّ هذه النسبة لا أصل لها يظهر وجهه من الرجوع إلى كلماتهم في تعريف الحكم.

ثانيها: النفي مطلقاً ذهب إليه جماعة تصريحاً منهم البهائي في الزبدة حيث قال: والواضع ليس عندنا حكماً، وأخرى ظهوراً من حيث اقتصارهم في تعريف الحكم على ما يختصّ بالتكليفي، بل نسبة في شرح الوافية للسيّد صدر الذين إلى المحقّقين، بل نسبة في شرح الزبدة للمازندراني إلى المشهور حسب ما حكاه الأستاذ العلامة عنه وإن لم أجد فيه وإنما نسبة الفاضل الجواد رحمه الله إليه.

ثالثها: التفصيل بين الشرطية والجزئية وغيرهما بالتفني في الأولين والإثبات في الأخير يظهر من بعض أفاضل من تأخر في جملة كلام له في أصالة العدم.

هذا والأظهر من هذه الأقوال هو الثاني حسب ما قواه الأستاذ العلامة أيضاً وفقاً للمحققين من الخاصة والعامة، بل ربما يستظهر من كلام شيخنا البهائي المتقدم نقله كونه اتفاقاً عند الخاصة، ثم إن الثابت عندنا وإن كان هو عدم إمكان جعل الحكم الوضعي كما أن لازم القول بالجعل هو عدم إمكان وجوده بدونه، وإن كان مرجع النزاع في الاحتياج وعدمه إليه أيضاً ضرورة أن ما يحتاج في الوجود إلى شيء لا يمكن وجوده بدونه، إلا أنا نسلك أولاً مسلك عدم الاحتياج تقريباً وتبعاً لما عنون به المسألة في كلام جماعة، ثم تتبعه بإثبات ما هو المحقق الثابت عندنا ببيان شاف كاف مزيل للشك والارتباب عمن يسلك مسلك الإنصاف فنقول: لنا على عدم احتياج الحكم الوضعي إلى الجعل هو إنا نشاهد بالضرورة صحة اعتبار الحكم الوضعي واستناده إلى الشارع مع صدور الحكم التكليفي منه ليس إلا، ومن هنا قد اشتهر بين الفقهاء سبب الدلوك لوجوب الصلاة ومانعة الحيض عن وجوبها ووجوب سائر العبادات وسببته لتحريم جملة من الأفعال وشرطية الاستطاعة لوجوب الحج، مع أن الذي ورد من الشارع ليس إلا أحكاماً تكليفية في موارد كما هو معلوم لكل من له أدنى تتبع في الأدلة لا يقال مجرد عدم صدور جعل الحكم الوضعي من الشارع في الظاهر لا يدل على عدم جعله واقعاً لم لا يكون مجعولاً واقعاً، أو مجعولاً بنفس جعل الحكم التكليفي فيكونان مجعولين بجعل واحد كالكلّي والفرد، وقد عرفت أن بالوضع لا يذهب إلى أنه لا بد من جعل مستقل بالنسبة إلى الحكم الوضعي فما ذكر لا يدل على المدعى، لأننا نقول المفروض القطع بعدم صدور جعل الحكم الوضعي من الشارع في الواقع مطلقاً، وإن صعب عليك فرض ذلك بالنسبة إلى الشارع فافرض ذلك في الأحكام

الصادرة من الموالي بالنسبة إلى عبيدهم، فإن المناط واحد حيث إن الحكم الوضعي لو كان محتاجاً إلى الجعل ومتوقفاً عليه لم يعقل الفرق فيه بين كون الحاكم به الشرع، أو غيره كما أن الحكم التكليفي الذي قضت كلمتهم بافتقاره إلى الجعل حسب ما عرفت نفي الخلاف فيه في الأمر السادس لا يعقل الفرق فيه بين كون الحاكم به الشرع، أو غيره ونحن نرى بالوجدان صحة انتزاع سببية المجيء لوجوب الإكرام لو قلنا لعبدا إن جاءك زيد فأكرمه مع فرض أنه لم يوجد في أنفسنا إلا إنشاء الحكم التكليفي وهو وجوب الإكرام عند المجيء ليس إلا، ولو فرضت نفسك حاكماً لصدقت ما ذكرنا هذا مجمل القول في وجه عدم الاحتياج إلى الجعل، وأما الدليل على عدم معقولة الجعل بالنسبة إلى الحكم الوضعي فهو مما لا يحتاج إلى البيان بعد ملاحظة ما ذكرنا في وجه عدم الاحتياج وما ذكرنا في المقدمات، لأنك قد عرفت أن الوجه في عدم احتياجه إلى الجعل كونه اعتبارياً ومنتزاعاً عن الحكم التكليفي، وقد عرفت في المقدمات أن الموجود الاعتباري لا يمكن وجوده في الخارج وإنما يكون باعتبار المعبر وانتزاعه بحيث لو لم يعتبره لم يكن شيء أصلاً، والحكم الذي يوجد من الحاكم إنما هو من الموجودات الخارجية حسب ما عرفت سابقاً فكيف يمكن أن يوجد بالاعتبار ضرورة تباين الوجودين وتنافي الاقتضاءين.

فإن قلت: إن الذي سلمنا في المقام الأول هو صحة اعتبار الحكم الوضعي في الجملة لا دائماً فلم لا يكون لوجوده علتان يوجد إحداها في بعض المقامات والأخرى في بعض الآخر.

قلت: ما ذكرته لا يصدر عن جاهل فضلاً عن العالم، لأنك قد عرفت أن الموجود الاعتباري لا يقبل الوجود الخارجي بالنظر إلى ذاته وماهيته فكيف يمكن تخلف مقتضى الذات عنها فالالتزام بما ذكرنا في بعض الموارد يستلزم

الالتزام به في جميع المقامات، فحينئذ لو لم يصدر من الشارع بالنسبة إلى الحكم الوضعي شيء أصلاً فلا كلام، وإن صدر منه بالنسبة إليه ما هو ظاهره تعلق الجعل به كقوله جعلت الشيء الفلاني سبباً أو من أتلف مال الغير فهو له ضامن، أو جعلت فلاناً حاكماً إلى غير ذلك فلا بد من صرفه عن ظاهره وجعله إخباراً عن جعل الحكم التكليفي حيث إن احتياجه إلى الجعل ممّا لا خلاف فيه حسب ما عرفت. هذا مجمل القول في الحكم الوضعي على تقدير التخصيص بالثلاثة، أو الأربعة، وأما على تقدير التعميم والتعدي عنها إلى غيرها من المراتب التي عرفت فمجمل القول فيه بناء عليه أنه إن جعلنا سائر الأحكام الوضعية كالأربعة من الأمور الاعتبارية الانتزاعية كما ربما يظهر من الشهيد حيث إنه فسر الملكية في جملة كلام له بأنها ممّا يجوز الانتفاع بالملك والنجاسة بأنها عبارة عن وجوب الاجتناب فحالها حال ما عرفت، وقد علمت استحالة تعلق الجعل بالأمور الاعتبارية وإن جعلناها من الأمور الواقعية الموجودة في الذوات، أو الأفعال بأن يقال إن الملكية كالزوجة مثلاً علقه واقعية بين الملك والمالك والزوجة وكذلك الطهارة والنجاسة حالتان في الطاهر والنجس إلى غير ذلك فلا إشكال أيضاً في استحالة تعلق الجعل الشرعي على ما هو محلّ الكلام، فإنك قد عرفت أن الحكم من قبيل الفعل القائم بالحاكم وهذه الأشياء على التقدير المذكور من الأوصاف الموجودة في متعلقاتها واقعاً فيستحيل قيامها بالحاكم. نعم قد يصير حكم الحاكم كاشفاً عن وجودها الواقعي بمقتضى علمه فهو إخبار حينئذ عن وجودها لا جعل له بالجعل الشرعي.

نعم قد عرفت أن إفاضة الوجود لا تكون من غير الشارع، لكن لا من حيث إنه شارع حسب ما هو المقصود بالبحث في المقام، بل من حيث إنه خالق وموجد للأشياء، وقد عرفت أنه لا كلام فيه لأحد من المنكرين وإنما الذي ينكره المنكر



هو تعلق الجعل الشرعي بها كالحكم التكليفي، وقد عرفت استحالة بالنسبة إليها، هذا مجمل ما استفدناه من إفادات الأستاذ العلامة في مجلس البحث وفي الكتاب، ثم إن هذا الذي عرفت كله هو دليل المختار، وأما دليل القولين الآخرين فيظهر من ملاحظة ما ذكرنا وما ذكره الأستاذ العلامة في الكتاب، ولكن لا بأس بالإشارة إلى بعض الكلام فيه فنقول: أما دليل القول بالجعل مطلقاً فوجه حسب ما استفاد من مطاوي كلماتهم:

أحدها: أنه لو لم يكن الحكم الوضعي مجعولاً، بل كان مترعاً عن الحكم التكليفي لاستحال تخلفه عنه ضرورة استحالة تخلف الأمر الانتزاعي عن منشأ انتزاعه على ما يقتضيه قضية التبعية، ونحن نرى بالوجدان تخلفه عنه كثيراً كما في الضمان الموجود في حق الصغير والثائم والمجنون وغيرهم ممن لا تكليف عليه المسبب عن تلافهم مال الغير وهكذا.

ثانيها: ما ورد في الشرع من القضايا الظاهرة في جعل الحكم الوضعي كقوله من أتلف مال الغير الحديث، وقوله عجل الله فرجه في بعض الروايات أني قد جعلته حاكماً، وقوله عليه السلام الماء كله طاهر إلى غير ذلك من القضايا الظاهرة في جعل الحكم الوضعي وليس هنا ما يقتضي بصرف هذه الروايات عن ظاهرها فيحكم بمقتضاها.

ثالثها: ما استفاد من كلام السيد المحقق الكاظمي من أن ادعاء كون الحكم الوضعي عين الحكم التكليفي وأن معنى سببية الدلوك هو وجوب الصلاة عنده مخالف لما نشاهد بالوجدان ونرى بالعيان من تغايرهما هذا وأنت بعد التأمل فيما ذكرنا من الأمور وما ذكرنا في دليل المختار تعلم بفساد هذه الوجوه:

أما الأول: فلأنك قد عرفت أن الذي يحتاج إليه القائل بعدم الجعل هو وجود الحكم التكليفي المتعلق بالمكلف ولو معلقاً، فإنه إذا قال الشارع يجب على كل

بالغ عاقل غرامة ما أتلفه في حال صغره وجنونه ينتزع منه سببية الإلتلاف للغرامة كما لو قال للمكلف اغرم ما أتلفته من غير فرق بينهما في الصلاحية لانتزاع السببية منهما أصلاً، فإن وجوب الغرامة المتعلق بالإلتلاف حال الصغر كوجوبها المتعلق بالإلتلاف حال الكبر فيستفاد من كل منهما سببية الإلتلاف على أنه يمكن فرض وجود خطاب وتكليف في حال الصغر أيضاً، لكن لا بالنسبة إلى الصبي، بل بالنسبة إلى وليه ولا ريب في اكفاء هذا المقدار أيضاً ضرورة أن الذي يقتضيه قضية التبعية هو وجود حكم تكليفي يصلح لانتزاع الحكم الوضعي منه، سواء كان متعلقاً بنفس الفاعل، أو بغيره ولا إشكال في صلاحية التكليف المتوجه إلى الولي بغرامة ما أتلفه الصبي لانتزاع سببية إلتافه لوجوب غرامة الولي كما هو واضح.

وأما الثاني: فلأنك قد عرفت وجود الصارف للقضايا الظاهرة في الجعل وكونها إخباراً عن جعل الحكم التكليفي محضاً وهو حكم العقل باستحالة تعلق الجعل بالحكم الوضعي على ما عرفت تفصيل القول فيه في بيان دليل المختار.

وأما الثالث: فلأنك قد عرفت أيضاً أن أحداً لم يدع اتحاد الوضع والتكليف مفهوماً ضرورة استحالة ذلك على ما عرفت، وقد عرفت أيضاً أن مراد من عبر بما هو ظاهره ذلك ليس ظاهره قطعاً وإنما هو في مقام نفي الجعل ليس إلا فراجع، ثم إنه ربما يتمسك لهذا القول أيضاً بوجوه أخر ضعيفة مبنية على الخلط بين ما هو محل النزاع وغيره فالإعراض عن ذكرها والقدح فيها أجدر، وأما دليل القول بالتفصيل فمرتب عما ذكرنا وذكره القائل بالجعل مطلقاً، والجواب عنه ظاهر بعد التأمل هذا مجمل القول في أصل المسألة، وأما الكلام في ثمرة الاختلاف: فقد يذكر له وجوه من الثمرات، أحدها: أنه على القول بالجعل يجوز إجراء الاستصحاب في نفس الحكم الوضعي بخلاف القول بعدم الجعل، فإنه لا يجوز إجراء الاستصحاب فيه.

هذا وفيه: أنه لا فائدة في هذه الثمرة أصلاً، فإنه على القول بعدم الجعل لو كان هناك حكم شرعي يترتب على القول بالجعل يحكم بترتيبه على القول بعدم الجعل من جهة استصحاب منشأ انتزاعه وإن لم يجر الاستصحاب فيه، لكنه يتزع من منشأ انتزاعه من حيث الحكم بوجوده في مرحلة الظاهر من جهة الاستصحاب. ثانيها: أنه على القول بالجعل يصح نسبة الرفع إليها في قوله رفع عن أمتي تسعة وغيره بخلاف القول بعدم الجعل، فإنه لا معنى لنسبة الرفع إليه حينئذ كما هو واضح، والجواب عنه ما عرفته في الثمرة السابقة، فإنه وإن لم يمكن نسبة الرفع إلى الحكم الوضعي على القول بعدم الجعل، إلا أنه يسند الرفع أولاً وبالذات إلى منشأ انتزاعه القابل للجعل ويستلزمه رفعه أيضاً، هذا وقد مضى تفصيل القول في ذلك في الجزء الثاني من التعليقة فإن أردت الوقوف عليه فراجع إليه.

ثالثها: أنه على القول بالجعل يحكم بوجودها وتحققها في حق غير الكامل الجامع لشروط التكليف كالصبي والثائم والغافل والمجنون والجاهل في الجملة، بخلاف القول بعدم الجعل، فإن وجودها تابع للتكليف المنفي بالفرض ويتوجه عليه ما أشرنا إليه سابقاً من أنه على القول بعدم الجعل يحكم بها في حق غير الكامل أيضاً من جهة الخطاب المتوجه إلى الكامل، أو المتحقق في حالة الكمال فهذه الثمرة أيضاً متفية.

رابعها: أنه على القول بعدم الجعل يجوز الرجوع إلى أصالة البراءة عند الشك في ثبوتها كالشك في الجزئية والشرطية والمانعية وغير ذلك بإجراء الأصل المذكور في منشأ انتزاعها وعلى القول بالجعل لا يمكن الرجوع إلى أصالة البراءة بالنسبة إلى أنفسها والرجوع إلى أصالة البراءة بالنسبة إلى الحكم التكليفي لا يجدي على هذا القول، لأن عدم الوضع ليس من أحكام عدم التكليف شرعاً حتى يحكم من جهة نفيه ولو في مرحلة الظاهر بعدمه.

ف نقول: إن المشهور كما في شرح الزبدة، بل الذي استقر عليه رأي المحققين كما في شرح الوافية للسيد صدر الدين أن الخطاب الوضعي مرجعه إلى الخطاب الشرعي وأن كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجود ذلك الواجب عند حصول ذلك الشيء، فمعنى قولنا إتلاف الصبي سبب لضمانه أنه يجب عليه غرامة المثل، أو القيمة إذا اجتمع فيه شرائط التكليف من البلوغ والعقل واليسار وغيرها.

فإذا خاطب الشارع البالغ العاقل الموسر بقوله اغرم ما أتلفته في حال صغرك انتزع من هذا الخطاب معنى يعبر عنه بسببية الإتلاف للضمان ويقال إنه ضامن، بمعنى أنه يجب عليه الغرامة عند اجتماع شرائط التكليف ولم

نعم عدمه في مرحلة الواقع يلزم لعدم الوضع بناء على عدم الانفكاك بينهما، وأين هذا من كونه من أحكامه الشرعية ويتفرع على هذا أنه لو كان مبنى عدم وجوب الاحتياط في مسألة الأقل والأكثر على إمكان نفي الجزئية وعدمه تعين المصير إلى وجوب الاحتياط في تلك المسألة.

هذا وفيه: أن ما ذكر من عدم الحكم بنفي الوضع من جهة نفي التكليف، وإن كان صحيحاً وإن فرض كونه من أحكامه حيث إن مفاد البراءة ليس نفي التكليف حتى يترتب عليه حكمه، بل مجرد المعذورية والترخيص في مرحلة الظاهر وليس الأمر كذلك على القول بعدم الجعل، فإنه ينتزع من الترخيص في مرحلة الظاهر كما ينتزع من الترخيص في مرحلة الواقع ولا يتوهم كشف عدم الوضع عن البراءة أيضاً حيث إنها ليست إخباراً عن عدم الجعل حتى يكون كاشفاً عن عدم جعل الوضع بناء على عدم التفكيك بينهما، إلا أنه لا يتفرع عليه شيء لما عرفت في الجزء الثاني من فساد التفريع المذكور، مع أنه على القول بالجعل يرجع إلى أصالة العدم فيحكم بعدم وجوب الاحتياط من هذه الجهة فتأمل.

يدع أحد إرجاع الحكم الوضعي إلى التكليف الفعلي المنجر حال استناد الحكم الوضعي إلى الشخص حتى يدفع ذلك بما ذكره بعض من غفل عن مراد النافين من أنه قد يتحقق الحكم الوضعي في مورد غير قابل للحكم التكليفي كالصبي والنائم وشبههما.

وكذا الكلام في غير السبب فإن شرطية الطهارة للصلاة ليست مجعولة يجعل مغاير لإنشاء وجوب الصلاة الواقعة حال الطهارة، وكذا مانعية النجاسة ليست إلا منتزعة من المنع عن الصلاة في النجس، وكذا الجزئية منتزعة من الأمر بالمركب.

والعجب ممن ادعى بداهة بطلان ما ذكرنا مع ما عرفت من أنه المشهور والذي استقر عليه رأي المحققين فقال قدس سره في شرحه على الوافية تعريضاً على السيد الصدر: «وأما من زعم أن الحكم الوضعي عين الحكم التكليفي على ما هو ظاهر قولهم إن كون الشيء سبباً لواجب هو الحكم بوجوب الواجب عند حصول ذلك الشيء فبطلانه غني عن البيان إذ الفرق بين الوضع والتكليف مما لا يخفى على من له أدنى مسكة والتكاليف المبنية على الوضع غير الوضع، والكلام إنما هو في نفس الوضع والجعل والتقدير. وبالجملّة: فقول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة والحيض مانع منها خطاب وضعي وإن استتبع تكليفاً وهو إيجاب الصلاة عند الزوال وتحريمها عند الحيض، كما أن قوله تعالى: ﴿هُوَ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾ وقوله صلى الله عليه وآله: (دعي الصلاة أيام أقرانك) خطاب تكليفي وإن استتبع وضعاً وهو كون الدلوك سبباً والأقراء مانعاً. والحاصل: أن هناك أمرين متباينين كل منهما فرد للحكم فلا يغني استتباع أحدهما للآخر عن مراعاته واحتسابه في عداد الأحكام» انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: لو فرض نفسه حاكماً بحكم تكليفي ووضعي بالنسبة إلى عبده لوجد من نفسه صدق ما ذكرنا، فإنه إذا قال لعبده أكرم زيداً إن جاءك فهل يجد المولى من نفسه أنه أنشأ إنشاءً وجعل أمرين، أحدهما: وجوب إكرام زيد عند مجيئه، والآخر كون مجيئه سبباً لوجوب إكرامه، أو إن الثاني: مفهوم منتزع من الأول لا يحتاج إلى جعل مغاير لجعله ولا إلى بيان مخالف لبيانه، ولهذا اشتهر في السنة الفقهاء سببية الدلوك ومانعية الحيض ولم يرد من الشارع إلا إنشاء طلب الصلاة عند الأول وطلق تركها عند، فإن أراد تباينهما مفهوماً فهو أظهر من أن يخفى، كيف وهما محمولان مختلفاً الموضوع وإن أراد كونهما مجعولين بجعلين فالحوالة على الوجدان لا البرهان، وكذا لو أراد كونهما مجعولين بجعل واحد، فإن الوجدان شاهد على أن السببية والمانعية في المثالين اعتباران متزعلان كالمسببية والمشروطية والممنوعة، مع أن قول الشارع دلوك الشمس سبب لوجوب الصلاة ليس جعلاً للإيجاب استتباعاً كما ذكره، بل هو إخبار عن تحقق الوجوب عند الدلوك.

هذا كله مضافاً إلى أنه لا معنى لكون السببية<sup>(١)</sup> مجعولة فيما نحن فيه حتى

(١) ما ذكره دام ظلّه إشارة إلى ما عرفت منّا في المقام الثاني من استحالة تعلّق الجعل بالحكم الوضعي، وأنّ كلّ قضيّة ظاهرها ذلك لا بدّ من صرفها عنه إلى ما يوافق ما ذكرنا، وأما خصوصيّة مذهب الأشاعرة بالنسبة إلى مذهب العدليّة من الإماميّة والمعتزلة، مع أن برهان الاستحالة لا يفرق فيه بين المذهبين كما لا يخفى على من له أدنى دراية، هي أنّه على مذهب الأشاعرة لمّا لم يكن الأحكام منوطة بالمصالح والمفاسد الكامنة فليس على مذهبهم هناك غير التّصور والطلب، وأما على مذهب العدليّة فلما كان هناك شيء آخر قريباً يقع من جهته بعض من لا خبرة له في توهم أن الحكم الوضعي لا يمكن أن يكون انتزاعياً تخيلاً منه أن

يتكلم أنه بجعل مستقل أولاً، فإننا لا نعقل من جعل الدلوك سبباً للوجوب خصوصاً عند من لا يرى كالأشاعرة الأحكام منوطة بالمصالح والمفاسد الموجودة في أفعال إلا إنشاء الوجوب عند الدلوك، وإلا فالسببية القائمة بالدلوك<sup>(١)</sup> ليست من لوازم ذاته بأن يكون فيه معنى يقتضي إيجاب الشارع

الحكم الوضعي هو نفس المصلحة والمفسدة، مع أنك قد عرفت فساده وأنه على تقدير التسليم لا يمكن أن يكون مجعولاً أيضاً، فالأمر في انتزاعية الحكم الوضعي على مذهب الأشاعرة أظهر منه بناء على مذهب العدلية.

(١) أراد بذلك إثبات كون السببية اعتبارية ليست إلا وإن كانت على تقدير عدم اعتباريتها غير قابلة للجعل أيضاً، فما ذكره بيان للواقع لكون تمامية المطلب وهو استحالة تعلق الجعل بالحكم الوضعي موقوفة عليه، ثم إن الفرق بين ما ذكره أولاً من كون السببية من الذاتيات للدلوك وما ذكره أخيراً من كونها من الأوصاف التي أوجدها الشارع لا من حيث كونه شارعاً، بل من حيث كونه خالقاً وموجداً في الدلوك باعتبار الفصل والخصوصية مما لا يكاد يخفى على أحد، فإن الأول من مقتضيات الذات ولوازم الماهية من غير أن يكون بإيجاد الشارع، أو يكون بإيجاده بالنظر إلى أصل الماهية على ما هو رأي جماعة من الحكماء من تعلق الجعل، بلوازم الماهية أيضاً فتدبر. والثاني من الموجودات بإيجاد الشارع بالنظر إلى ضمنية الفصل والخصوصية.

ثم إن الدليل على ما ذكره هو ما تقرّر في محله من أن الأسباب الشرعية ليست كالأسباب العقلية مؤثرة في المسبب وموجدة له، بل إنما هي معارف وكواشف عن وجود المسبب عندها باعتبار وجود المصلحة المقتضية لإيجاب الشارع من باب اللطف الفعل عندها من حيث اقتضاء المصلحة لا من حيث تأثير السبب، وإن كان له دخل في مصلحة الفعل أيضاً في الجملة، لأن المنفي إنما هي السببية التامة.

فعلاً عند حصوله ولو كانت لم تكن مجعولة من الشارع ولا نعلها أيضاً صفة أوجدها الشارع فيه باعتبار الفصول المتنوعة ولا الخصوصيات المصنفة، أو المشخصة.

هذا كله في السبب والشرط والمانع والجزء.

وأما الصحة والفساد<sup>(١)</sup> فهما في العبادات موافقة الفعل المأتي به للفعل المأمور به، أو مخالفته له، ومن المعلوم أن هاتين الموافقة والمخالفة ليستا بجعل جاعل، وأما في المعاملات فهما ترتب الأثر عليها وعدمه فمرجع ذلك إلى سببية هذه المعاملة لأثرها وعدم سببية تلك.

فإن لوحظت المعاملة سبباً لحكم تكليفي كالبيع لإباحة التصرفات والنكاح لإباحة الاستمتاع، فالكلام فيها يعرف مما سبق في السببية وأخواتها.

وإن لوحظت سبباً لأمر آخر كسببية البيع للملكية والنكاح للزوجية والعق للحرية وسببية الغسل للطهارة، فهذه الأمور بنفسها ليست أحكاماً شرعية. نعم الحكم بثبوتها شرعي<sup>(٢)</sup> وحقائقها، إما أمور اعتبارية منتزعة من

ثم إن ما ذكره دام ظلّه من قوله هذا كله في السبب إلى آخره لا يخفى ما فيه من المسامحة والحرى أن يذكر مكانه في السببية والشرطيّة والجزئية.

(١) ما ذكره راجع إلى تفسير المتكلمين فالصحة والفساد على مذهبهم من الأوصاف التي لا دخل لها بالجعل الشرعي، بل ربما قيل بعدم كونها من الأمور الاعتبارية أيضاً وإليه نظر من قال إن الصحة والفساد من العقليات فتأمل. وأما على تفسير الفقهاء فلا إشكال في كونهما من الأمور الاعتبارية.

(٢) لا يخفى عليك أن ما ذكره ليس منافياً لما سبقه ولحقه، لأن المراد من الحكم في المقام هو الإخبار والتصديق لا الجعل الشرعي المقابل له. نعم هو مناف لما لحقه من حيث إن اعتبارية حقائق تلك الأمور حسب ما هي قضية أحد الشقين



الأحكام التكليفية كما يقال الملكية كون الشيء بحيث يجوز الانتفاع به وبعبوضه والطهارة كون الشيء بحيث يجوز استعماله في الأكل والشرب والصلاة نقيض النجاسة، وأما أمور واقعية كشف عنها الشارع.

فأسبابها على الأول في الحقيقة أسباب للتكاليف فيصير سببية تلك الأسباب<sup>(١)</sup> كمسبباتها أموراً انتزاعية، وعلى الثاني<sup>(٢)</sup> يكون أسبابها كنفس

تمنع حكم الشارع بشئونها ولو، بمعنى الإخبار. نعم لا إشكال في استقامته على تقدير كونها من الأمور الواقعية حسب ما هو قضية الشق الآخر.

نعم قد يورد على ما ذكره على هذا التقدير أيضاً بالمنع من كون اختصاص الكاشف عنها بإخبار الشارع وحكمه حيث إنها من الأمور الواقعية التي يعرفها الناس حتى قبل الاطلاع على الشرع، اللهم إلا أن لا يكون المقصود الاختصاص، أو يكون بالنسبة إلى بعضها فتأمل.

(١) مراده من المسببات ليست هي التكاليف التي حكم بكونها مسببات حقيقية، بل هي الملكية والزوجة والحرية ونحوها التي هي المسببات بحسب لفظه الظاهر فلا يرد عليه أن الأحكام التكليفية كيف تكون اعتبارية وقد سبق منه الحكم باستحالته فافهم.

(٢) لا يخفى عليك ما في هذا الكلام، لأن الأسباب على كل تقدير يكون من الأمور الواقعية التي لا دخل لها بجعل الشارع، بل ولا بيانه وكشفه كما هو واضح عند ذوي الأفهام المستقيمة وكأنه جرى من القلم سهواً، وإلا فلا بد أن يقال مكان الأسباب سببيتها، ويمكن أن يجعل المراد منها تلك أيضاً بأن يجعل المقصود من الأسباب الوصف القائم بها لا ذواتها فتأمل. وعلى كل تقدير لا إشكال في كون المراد ما ذكرنا.

ثم إنه لا إشكال فيما ذكره من أنه إذا كانت المسببات أموراً واقعية فلا بد أن

المسببات أموراً واقعية مكشوفاً عنها ببيان الشارع.

وعلى التقديرين فلا جعل في سببية هذه الأسباب.

ومما ذكرنا تعرف الحال في غير المعاملات من أسباب هذه الأمور كسببية الغليان في العصير للنجاسة، وكالملاقة لها والسبي للرقية والتنكيل للحرية والرضاع لانفساخ الزوجية وغير ذلك فافهم وتأمل في المقام فإنه من مزال الأقدام.

قوله وعلى الأول يكون وجوب ذلك الشيء، أو ندمه في كل جزء من أجزاء ذلك الوقت ثابتاً بذلك الأمر فالتمسك في ثبوت الحكم في الزمان

يكون سببية الأسباب لها أيضاً من الأمور الواقعية، كما أنها إذا كانت من الأمور الاعتبارية لا بد أن يكون سببية أسبابها أيضاً من الأمور الاعتبارية ضرورة استحالة تأثير الأمر الجملي الشرعي في الأمر الواقعي لقضية التباين بين الوجودين. نعم الأمر الشرعي يكون مؤثراً في الحكم الشرعي، وكذا الأمر الاعتباري لا يمكن أن يكون مؤثراً في الأمر الواقعي حسب ما هو من القضايا الأولية، هذا ولكن لا يخفى عليك أن ما ذكره مبني على كون المراد من السببية هو الأمر الموجود في السبب المقتضي في المسبب، وإلا فالسببية بالمعنى المعروف وهي كون الشيء بحيث يوجد شيء آخر بوجوده لا يكون إلا اعتبارياً، سواء فرض المسبب من المجموعات الشرعية، أو الموجودات الخارجية الواقعية أو من الأمور الاعتبارية ضرورة أن المعنى المذكور اعتبار يعتبره العقل عند التلازم بين وجود الشئين: إما على سبيل التأثير، أو الكشف كما هو واضح عند ذوي البصيرة والدراية، هذا مع أن تأثير السبب لا يلزم أن يكون دائماً مستنداً إلى معنى فيه إذ ربما يكون السبب منوطاً أولياً للمسبب حيث لا واسطة بينهما. نعم ما ذكره مستقيم في الأسباب المجردة عن التأثير بنفسها، بل تأثيرها مستند إلى أمر موجود فيها التي يعبر عنها بالواسطة في الإثبات تارة وبالدليل الإنئي أخرى.

الثاني بالنص لا بثبوت في الزمان الأول حتى يكون استصحاباً.

أقول: فيه أن الموقت قد يتردد وقته<sup>(١)</sup> بين زمان وما بعده فيجري الاستصحاب.  
وأورد عليه تارة: بأن الشك قد يكون في النسخ، وأخرى: بأن الشك قد يحصل في التكليف كمن شك في وجوب إتمام الصوم لحصول مرض يشك في كونه مبيحاً للإفطار، وثالثة: بأنه قد يكون أول الوقت وآخره معلوماً، ولكنه يشك في حدوث الآخر والغاية فيحتاج المجتهد في الحكم بالوجوب، أو التذب، أو الحكم بعدمهما عند عروض ذلك الشك إلى دليل عقلي، أو نقلي غير ذلك الأمر هذا.

ولكن الإنصاف عدم ورود شيء من ذلك عليه.

أما الشك في النسخ فهو خارج عما نحن فيه لأن كلامه في الموقت من

(١) لا يخفى عليك أن إجراء الاستصحاب فيما فرضه دام ظله إنما يستقيم على ما عليه المشهور من المسامحة في موضوع الاستصحاب، وإلا فعند التحقيق لا يجري الاستصحاب فيما فرضه دام ظله، لأنه إن أريد به استصحاب الحكم كما هو ظاهر العبارة إن لم يكن صريحاً فهو مما لا معنى له مع الشك في موضوعه، وإن أريد به استصحاب الموضوع فهو أسوأ حالاً في المقام من استصحاب الحكم كما هو واضح، مع أنه على فرض جريانه لا يرد نقضاً على الفاضل، لأن مرجعه إلى الاستصحاب في الحكم الوضعي بناء على ما أراده في المقام.

نعم لا إشكال في ورود ما ذكره عليه لو كان مقصوده ما ذكره من التفصيل نفي مورد يشك فيه لا يمكن التمسك بالدليل فيه إلا الأحكام الوضعية بالمعنى الذي يستفاد من ذيل كلامه لا منع إجراء الاستصحاب على تقدير فرض الشك وعدم إمكان التمسك بالدليل حسب ما عرفت أنه الظاهر من كلامه، ضرورة أنه لا يمكن التمسك بالدليل مع الشك في ثبوت موضوعه.

حيث<sup>(١)</sup> الشك في بعض أجزاء الوقت كما إذا شك في جزء مما بين الظهر والعصر في الحكم المستفاد من قوله اجلس في المسجد من الظهر إلى العصر وهو الذي ادعي أن وجوبه في الجزء المشكوك ثابت بنفس الدليل.

(١) أراد بما ذكره دام ظلّه بيان أن مراد الفاضل التّوني قدس سره من نفي الشكّ في جزء من أجزاء الموقّت، بحيث لا يمكن التّمسكّ معه بالدليل هو الشكّ في كون جزء من أجزاء الوقت مراداً ممّا دلّ على توقّيت الحكم من أوّل الأمر، بحيث يرجع الشكّ فيه إلى الشكّ في التّخصيص، ومن المعلوم امتناع فرض شكّ كذلك لا يمكن التّمسكّ معه بالدليل كما لا يخفى، وأما الشكّ في النّسخ فلا دخل له بالشكّ المفروض أصلاً، لأنّه شكّ في أصل رفع حكم الموقّت بالنّسبة إلى الأزمنة المتأخّرة كلّية ولا دخل له بما فرضه أصلاً كما لا يخفى، هذا كلّه فيما كان الشكّ في النّسخ في نسخ أصل الحكم الموقّت رأساً، وأما لو كان الشكّ فيه من حيث الشكّ في نسخ بعض الموقّت كما لو فرض الشكّ في نسخ وقت الظّهر بعد مدّة كان العمل عليه من حيث صيرورته إلى نصف الدّلوک إلى الغروب فكذاك أيضاً، لأنّ مرجع الشكّ فيه أيضاً إلى الشكّ في رفع أصل الحكم من الزّمان المشكوك بعد ما كان مراداً وهذا ليس من التّخصيص المقابل للنّسخ في شيء إذ لا دخل له بالشكّ في أصل إرادته من أوّل الأمر.

نعم هو شكّ في إرادته بالنّسبة إلى الأزمنة الآتية فقط فتأمل جدّاً حتّى لا يشته عليك الأمر في الفرق بين النّسخ والتّخصيص في خصوص المقام، فإنه بمكان من الغموض والخفاء حيث إنّ العموم في كلّ منهما مفروض بالنّسبة إلى أجزاء الزّمان. هذا ثمّ لو فرضنا شمول كلامه للشكّ في النّسخ أيضاً لم يرد عليه نقض به أصلاً، لأنّ الشكّ في النّسخ الاصطلاحي لا يكون إلّا فيما كان هناك عموم يقتضي الحكم بالنّسبة إلى الزّمان المشكوك كما لا يخفى، فالتّمسكّ فيه أيضاً بالدليل لا

بالاستصحاب حسب ما عرفت تفصيل القول فيه مراراً.

نعم بناء على ما حققه الأستاذ العلامة دام ظله من أن الشرط في النسخ هو فهم الاستمرار للحكم المنسوخ، سواء كان من الدليل الدال على ثبوت الحكم أولاً، أو من استقرار عادة صاحب الحكم لم يجر التمسك بالدليل الأول دائماً، وفي جميع المقامات كما هو واضح على ذلك التقدير، بل لا يكون هناك على التقدير المفروض ما يمكن التمسك به في مورد الشك دائماً، لأن العادة الكلية لم يقم برهان على جواز التعويل عليها فلا بد أن يتمسك بذيل الاستصحاب بالآخرة، ولكن لا يرد مع ذلك نقض عليه أصلاً، بل ومع تسليم الاحتياج إلى الاستصحاب في جميع موارد الشك في النسخ، لأن كلامه حسب ما يفصح عنه مقالته المحكية مختص بالاستصحاب المختلف فيه وهو الذي ينفي جريانه في الأحكام الشرعية من حيث عدم وجود موضوعه وهو الشك الذي لا يكون هناك دليل على بقاء الحكم فيه، وقد عرفت دعوى جماعة حتى من الأخبارية الإجماع على اعتبار الاستصحاب في الشك في النسخ، بل قد عرفت عن بعضهم دعوى الضرورة عليه فالتفرض عليه بالشك في النسخ ساقط على كل تقدير.

هذا ملخص ما يستفاد من كلام الأستاذ العلامة مع توضيح مني حسب الإدراك القاصر، ولكن يمكن النظر فيما ذكر أخيراً بملاحظة ما ذكره الأستاذ العلامة في تحرير محل النزاع من أن الحق أن الاستصحاب من حيث إنه استصحاب مختلف فيه بين المنكرين والمثبتين بجميع أقسامه، بمعنى أنه ليس هناك قسم منه اتفقوا على اعتبار الاستصحاب فيه حتى الشك في النسخ فراجع إلى ما ذكره وما ذكرنا ثمة وتدبر فيه، فإن ملاحظة الحيثية وإن كانت مجدية في ذلك المقام، إلا أنها لا يمنع من دفع الاعتراض على ما ذكره الفاضل قدس سره كما لا يخفى.

وأما الشك في ثبوت هذا الحكم الموقت لكل يوم، أو نسخه في هذا اليوم فهو شك لا من حيث توقيت للحكم، بل من حيث نسخ الموقت فإن وقع الشك في النسخ الاصطلاحي لم يكن استصحاب عدمه من الاستصحاب المختلف فيه لأن إثبات الحكم في الزمان الثاني لعموم الأمر الأول للأزمان ولو كان فهم هذا العموم من استمرار طريقة الشارع، بل كل شارع على إرادة دوام الحكم ما دامت تلك الشريعة لا من عموم لفظي زمني.

وكيف كان فاستصحاب عدم النسخ لدفع احتمال حصول التخصيص في الأزمان كاستصحاب عدم التخصيص لدفع احتمال التخصيص في الأفراد واستصحاب عدم التقييد لدفع إرادة المقيد من والظاهر أن مثل هذا ليس محلاً لإنكاره وليس إثباتاً للحكم في الزمان الثاني لوجوده في الزمان الأول، بل لعموم دليله الأول كما لا يخفى.

وبالجملة: فقد صرح هذا المفصل بأن الاستصحاب المختلف فيه لا يجري في التكليفات ومثل هذا الاستصحاب مما انعقد على اعتباره الإجماع، بل الضرورة كما تقدم في كلام المحدث الأسترآبادي ولو فرض الشك في النسخ في ارتفاع حكم لم يثبت له من دليله ولا من الخارج عموم زمني فهو خارج عن النسخ الاصطلاحي داخل فيما ذكره من أن الأمر إذا لم يكن للتكرار إلخ يكفي فيه المرة ولا وجه للنقض به في مسألة الموقت فتأمل.

وأما الشك في تحقق المانع كالمرض المبيح للإفطار والسفر الموجب له وللنقص والضرر المبيح لتناول المحرمات فهو الذي ذكره المفصل في آخر كلامه بجريان الاستصحاب في الحكم التكليفي تبعاً للحكم الوضعي فإن السلامة من المرض الذي يضر به الصوم شرط في وجوبه وكذا الحضر وكذا

الأمن من الضرر في ترك المحرم.

فإذا شك في وجود شيء من ذلك استصحب الحالة السابقة له وجوداً، أو عدماً ويتبعه بقاء الحكم التكليفي السابق، بل قد عرفت فيما مر عدم جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي إلا مع قطع النظر عن استصحاب موضوعه وهو الحكم الوضعي في المقام.

مثلاً إذا أوجب الشارع الصوم إلى الليل على المكلف بشرط سلامته من المرض الذي يتضرر بالصوم، فإذا شك في بقائها وحدوث المرض المذكور وأحرز الشرط بالاستصحاب أغنى عن استصحاب المشروط، بل لم يبق مجرى له لأن معنى استصحاب الشرط ترتيب آثار وجوده وهو ثبوت المشروط مع فرض وجود باقي العلل الناقصة وحينئذ فلا يبقى الشك في بقاء المشروط.

وبعبارة أخرى: الشك في بقاء المشروط مسبب عن الشك في بقاء الشرط والاستصحاب في الشرط وجوداً، أو عدماً مبين لبقاء المشروط، أو ارتفاعه فلا يجري فيه الاستصحاب لا معارضاً لاستصحاب الشرط، لأنه مزيل له ولا معاضداً كما فيما نحن فيه وسيتضح ذلك في مسألة الاستصحاب في الأمور الخارجية وفي بيان اشتراط الاستصحاب ببقاء الموضوع إن شاء الله.

ومما ذكرنا يظهر الجواب عن النقص الثالث عليه بما إذا كان الشك في بقاء الوقت المضروب للحكم التكليفي، فإنه إن جرى معه استصحاب الوقت أغنى عن استصحاب الحكم التكليفي كما عرفت في الشرط، فإن الوقت شرط، أو سبب وإلا لم يجر استصحاب الحكم التكليفي، لأنه كان متحققاً بقيد ذلك الوقت فالصوم المقيد وجوبه بكونه في النهار لا ينفع استصحاب وجوبه في الزمان المشكوك كونه عن النهار.

وأصالة بقاء الحكم المقيّد<sup>(١)</sup> بالنهار في هذا الزمان لا يثبت كون هذا الزمان نهاراً كما سيجيء توضيحه في نفي الأصول المثبتة إن شاء الله.

اللهم إلا أن يقال إنه يكفي<sup>(٢)</sup> في الاستصحاب تنجز التكليف سابقاً، وإن

(١) الوجه فيما ذكره واضح ضرورة أن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط فبقاء الشرطية فيما كان الشرط موجوداً في السابق لا يستلزم بقاء الشرط كما أن ارتفاع الشرط لا يستلزم ارتفاع الشرطية، ففي صورة الشك في ارتفاعه لا معنى لاستصحابها فالشرطية دائماً صادقة، سواء صدق الشرط، أو كذب، وسواء ارتفع على التقدير الأول، أو لم يرتفع، فلا رافع للشرطية في الأحكام الشرعية إلا أرفعها في الشريعة.

نعم فعلى الشرطية، بمعنى الاستنتاج منها فعلاً يتوقف على صدق الشرط فالشك فيها مسبب دائماً عن الشك فيه فلا معنى لإجراء الاستصحاب في الشرطية، لأن المفروض أن الشك المسبب عن الشك في شيء آخر لا يجامع معه في الدخول تحت عموم لا تنقض حسب ما عرفت، وستعرف فلا مناص حينئذ عن التمسك باستصحاب نفس الشرط والوقت وهو الذي اعترف بهجريان الاستصحاب فيه فلا يرد نقضاً عليه.

نعم يرد عليه أيضاً أن الحكم بهجريان الاستصحاب في الحكم التكليفي تبعاً لجريانه في الحكم الوضعي حسب ما هو قضية صريح كلامه ممّا لا معنى له لما قد عرفت في كلام الأستاذ العلامة من أن الشك السببي لا يجامع دخوله مع دخول الشك المسببي في عموم أخبار الباب، بل الداخر هو الأول ليس إلا من غير فرق في ذلك بين أن يكونا معاضدين، أو معارضين، اللهم إلا أن يكون مراده من الحكم بهجريان تبعاً هو كون الحكم ببقاء الحكم التكليفي من جهة الاستصحاب والحكم الظاهري بالبقاء، وإن كان لجريانه في الوضع فتأمل.

(٢) أراد بذلك الاستدراك عما ذكره سابقاً من عدم توقف صدق الشرطية



والموقت على صدق الشرط والوقت، بل هي صادقة على كل تقدير فلا يعقل أن يكون الشك فيه سبباً للشك في صدقها، ويبانه: أنه وإن لم يعقل سبب الشك في صدق الشرط للشك في الشرطية بالنظر إلى الدقة العقلية، ولهذا ذكرنا في مقدمة الواجب أنه لا معنى لتخصيص النزاع في ثبوت الملازمة بين وجوب المقدمة ووجوب ذيلها بمقدمات الواجب المطلق، لأن حكم العقل بثبوت الملازمة بينهما لا يعقل الفرق فيه بين مقدمات المطلق والمشروط، لأن الوجوب المتحقق في الواجب المشروط أيضاً يقتضي وجوب مقدماته في حكم العقل على نحو الوجوب الموجود فيه، لأن وجود الشرط لا مدخل له في أصل وجوبه في الشرع وبحسب إنشاء الشارع، لأن هذا المعنى لا يتفاوت الأمر فيه بين الصورتين وإنما له مدخل في تنجزه على المكلف بحيث يكون بعد وجوده التعليق والاشتراط باقياً أيضاً ضرورة أن صدق الشرط لا يوجب رفع الشرطية والتوقف، ولهذا ذكرنا في تلك المسألة إيراداً على ما ذكره من أن الواجب المشروط يصير واجباً مطلقاً بعد وجود شرطه بأن وجود الشرط لا يعقل أن يصير سبباً للانقلاب وصيرورة المشروط مطلقاً.

نعم وجود الشرط موجب لتنجز التكليف والوجوب على المكلف لا بمعنى أنه ينشئ الشارع عند وجوده حكماً آخر يعبر عنه بالوجوب المنجز، بل بمعنى كونه نفسه مع ملاحظة حكم العقل بوجوب إطاعته فعلاً إلا أن العرف يتسامحون في أمر الشرطية ويجعلون ارتفاع الشرط موجباً للحكم بارتفاع الشرطية والشك فيه موجباً للشك فيه لعدم فرقهم بين الفعلية والتعليق، ومن هنا يقال إن انتفاء الشرط موجب لانتفاء المشروط تسامحاً في التسوية بين التنجز والتعليق بالنظر إلى حكم العرف يمكن أن يقال في صورة الشك في بقاء الشرط إن المشروط مشكوك البقاء فيمكن إجراء الاستصحاب في الحكم المعلق على الشرط المشكوك بهذه الملاحظة، وإن كان استصحاب الشرط أيضاً كافياً ومغنياً عنه، ومن هنا يمكن

كان لتعليقه على أمر حاصل فيقال عرفاً إذا ارتفع الاستطاعة المعلق عليها وجوب الحج إن الوجوب ارتفع، فإذا شك في ارتفاعها يكون شكاً في ارتفاع الحكم المنجز وبقائه وإن كان الحكم المعلق لا يرتفع بارتفاع المعلق عليه، لأن ارتفاع الشرط لا يوجب ارتفاع الشرطية إلا أن استصحاب وجود ذلك الأمر المعلق عليه كاف في عدم جريان الاستصحاب المذكور، فإنه حاكم عليه كما ستعرف.

نعم لو فرض في مقام<sup>(١)</sup> عدم جريان الاستصحاب في الشك في الوقت

لك توجيه النقض الثاني أيضاً، اللهم إلا أن يقال إن مسامحتهم إنما هو في الحكم بتحقيق الشك بالنسبة إلى الشرطية لا في إجراء الاستصحاب بالنسبة إليها، فإن بناءهم أيضاً ليس على إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الشك المسبب عن الشك في شيء آخر فيما يمكن إجراء الاستصحاب بالنسبة إليه فتأمل.

(١) الوجه في عدم جريان الاستصحاب في المقام مما لا ينبغي أن يخفى على الأوائل فضلاً عن الأواخر، لأن إجراء الاستصحاب في المقام والحكم بعدم تحقق الغاية نظير إثبات أحد الحادثين بالأصل وهو مما قضت الضرورة بعدم جوازه، لأن مرجع الحكم ببقاء الوقت بالنسبة إلى الزمان المشكوك هو الحكم بكون الغاية في حكم الشارع هو الزمان الزائد ولا يتوهم أن هذا من قبيل استصحاب الكلّي فيما شك في ارتفاعه بارتفاع بعض الأفراد، فإنه لا مانع من استصحابه بناء على المسامحة بالنسبة إلى الأحكام المترتبة على نفس الكلّي حسب ما ستقف على تفصيل القول فيه إن شاء الله.

وبالجملة: لا ريب في أنه إذا كان الشك في الحكم الشرعي الكلّي بالنسبة إلى الوقت وأن الغاية هل هو الناقص، أو الزائد لم يمكن إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الوقت.

كما لو كان الوقت مردداً بين أمرين كذهاب الحمرة واستار القرص انحصر الأمر حينئذ في إجراء استصحاب التكليف فتأمل<sup>(١)</sup>.

والحاصل: أن النقض عليه بالنسبة إلى الحكم التكليفي المشكوك بإبقائه من جهة الشك في سببه، أو شرطه، أو مانعه غير متجه، لأن مجرى الاستصحاب في هذه الموارد أولاً وبالذات هو نفس السبب والشرط والمانع ويتبعه إبقاء الحكم التكليفي، ولا يجوز إجراء الاستصحاب في الحكم التكليفي ابتداء إلا إذا فرض انتفاء استصحاب الأمر الوضعي.

قوله وعلى الثاني أيضاً كذلك إن قلنا بإفادة الأمر التكرار إلخ. قد يكون التكرار مردداً بين وجهين كما إذا علمنا بأنه ليس للتكرار الدائمي،

نعم يجري الاستصحاب فيه فيما كان الشك فيه من حيث الشك في الموضوع بعد تبين الحكم الشرعي الذي لا يمكن إلا بتبين موضوعه ومحموله بناء على ما عليه المشهور من المسامحة في باب الاستصحاب على ما ستقف عليه في محله.

(١) الوجه في التأمل هو ما عرفت في طي كلماتنا السابقة وستقف عليه بعد هذا إن شاء الله من أن تسبب الشك في شيء عن الشك في غيره إذا كان من جهة كونه موضوعاً له كما هو المفروض في المقام كما لا يخفى، لم يجر الاستصحاب بالنسبة إليه أصلاً سواء فرض إمكان إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الموضوع، أو فرض عدم إمكانه والوجه فيه، مضافاً إلى وضوحه قد عرفته فيما مضى وستعرف فيما سيأتي إن شاء الله، هذا ولكن يمكن أن يقال إنه بناء على المسامحة في باب الاستصحاب لا مانع من جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم مع الشك في موضوعه حيثما يساعد عليه العرف فتدبر. فلعلة الوجه في قوله بعد هذا ولا يجوز إجراء الاستصحاب في الحكم التكليفي ابتداء إلا إذا فرض انتفاء استصحاب الأمر الوضعي.

ولكن العدد المتكرر كان مردداً بين الزائد والناقص.

وهذا الإراد لا يندفع بما ذكره<sup>(١)</sup> قدس سره من أن الحكم في التكرار كالأمر الموقت كما لا يخفى، فالصواب أن يقال<sup>(٢)</sup> إذا ثبت وجوب التكرار فالشك

(١) الوجه في عدم اندفاعه بما ذكر في الموقت من أن ثبوت الحكم في كل جزء من أجزاء الوقت بنفس الأمر وبعده لا معنى لإجراء الاستصحاب لانتفاء الموقت بانتفاء الوقت ظاهر، لأنه فيما إذا كان التكرار مردداً بين وجهين لا معنى للتمسك بالأمر، ولكن يمكن أن يقال إن ما ذكره على تقدير كون الأمر للتكرار مبني على ما هو المعروف من إرادة التكرار الدائمي المنزل منزلة أفعال أبداً حسب ما صرح به جماعة بحيث لا يكون مقيداً إلا بالإمكان العقلي والشرعي، فحينئذ إذا شك في وقت في مطلوبة الفعل ويتمسك بنفس الأمر على ثبوتها فالتكرار على هذا القول كالوقت ما دام العمر، ولكن أورد على هذا التقدير شيخنا الأستاذ العلامة أيضاً بأن القول بوضع الأمر للتكرار بالمعنى المذكور لا يمنع من فرض مورد استعمال الأمر فيه على خلاف ما يقتضيه وضعه كيف وهو لا يمنع من الاستعمال في المرة حسب ما يفصح عنه مقالاتهم كما صرحوا به فعدم منعه مما ذكر أولى كما لا يخفى، فحينئذ يتوجه عليه ما ذكره دام ظلّه.

(٢) لا يخفى عليك أن ما ذكره من التوجيه مبني على كون مراد الفاضل قدس سره مما ذكره من الكلام هو نفي مورد الاستصحاب في الأحكام الشرعية، وإن فرض مورد يشك فيه لا بد من الرجوع فيه إلى الأصول الآخر من حيث عدم إمكان التمسك بالدليل فيه لا نفي مورد لا يمكن التمسك فيه حسب ما ربما يسبق إلى الذهن من بعض كلماته، هذا وقد يظهر التمسك بالاستصحاب في أمثال المقام من صاحب الفصول في باب الأوامر وغيره فراجع إليه، وقد يورد على ما ذكره من الجواب بأنه لا مانع من الرجوع إلى استصحاب الوجوب فيما كان الشك في مقدار

التكرار، بمعنى التعدّد المطلوب حسب ما هو قضية صريح كلمات القائلين بدلالة الأمر عليه لا التقييدي كما احتمله بعض بناء على المسامحة في باب الاستصحاب وأنت خير بفساد هذا الإيراد، لأنّ البناء على المسامحة لا يقتضي فتح باب جريان الاستصحاب في جميع الموارد، بل إنّما هو فيما ساعد عليه العرف ومعلوم عدم مساعدته في المقام كما لا يخفى.

نعم هاهنا يراد على تقدير كون المراد بالتكرار هو المعنى الثاني يمكن الحكم بوروده بناء عليه على ما عليه المشهور، وهو إنه لا مانع من الرجوع إلى استصحاب الشغل فيما شكّ في حصول البراءة منه بالتأقص حسب ما جعلوه دليلاً للحكم بوجوب الاحتياط والإتيان بالأكثر في دوران الأمر بينه وبين الأقلّ في الشكّ في المكلف به. نعم بناء على تحقيقاته الذي عرفته غير مرّة في هذا الجزء من التعليقة وغيره من عدم جريان استصحاب الاشتغال أصلاً لم يكن معنى للتمسك بالاستصحاب المذكور، ولكن قد عرفت أنّ الإيراد مبنيّ على ما عليه المشهور من جريان استصحاب الاشتغال حسب ما يشهد به كلماتهم من حيث كونها مشحونة من التمسك به، ولكن يمكن الذبّ عنه أيضاً.

أما أولاً: فإنّ استصحاب الشغل ليس من الاستصحاب في الحكم الشرعيّ الذي هو محلّ الكلام.

وأما ثانياً: فإنّ الرجوع إلى استصحاب الشغل وجريانه إن سلّمناه إنّما هو فيما لم يكن من الأصول المثبتة وهو في المقام منها كما لا يخفى، ولهذا أجبنا عن التمسك به في مسألة الأقلّ والأكثر بذلك أيضاً فراجع إلى الجزء الثاني من التعليقة حتّى تقف على حقيقة الأمر.

ثم إنّ بعض ما أورده في الموقّت كالشكّ في النسخ والمانع يجري في المقام أيضاً والجواب عنه يظهر ممّا ذكرنا ثمة.

في بقاء ذلك الحكم من هذه الجهة مرجعه إلى الشك في مقدار التكرار لتردده بين الزائد والناقص ولا يجري فيه الاستصحاب، لأن كل واحد من المكرر إن كان تكليفاً مستقلاً، فالشك في الزائد شك في التكليف المستقل وحكمه النفي بأصالة البراءة لا الإثبات بالاستصحاب كما لا يخفى، وإن كان الزائد على تقدير وجوبه جزء من المأمور به بأن يكون الأمر بمجموع العدد المتكرر من حيث إنه مركب واحد فمرجعه إلى الشك في جزئية شيء للمأمور به وعدمها ولا يجري فيه أيضاً الاستصحاب، لأن ثبوت الوجوب لباقي الأجزاء لا يثبت وجوب هذا الشيء المشكوك في جزئيته، بل لا بد من الرجوع إلى البراءة، أو قاعدة الاحتياط.

قوله وإلا فذمة المكلف مشغولة حتى يأتي بها في أي زمان كان.

قد يورد عليه النقض بما عرفت حاله <sup>(١)</sup> في العبارة الأولى.

ثم إنه لو شك في كون الأمر للتكرار، أو المرة كان الحكم كما ذكرنا في تردد التكرار بين الزائد والناقص، وكذا لو أمر المولى بفعل له استمرار في الجملة كالجلوس في المسجد ولم يعلم مقدار استمراره، فإن الشك بين الزائد والناقص يرجع مع فرض كون الزائد المشكوك واجباً مستقلاً على تقدير وجوبه إلى أصالة البراءة، ومع فرض كونه جزء يرجع إلى مسألة الشك

(١) لا يخفى عليك أن ما يجري في المقام من النقض الذي ذكره إنما هو بعضه لا كله حسب ما اعترف به دام ظله أيضاً في مجلس البحث. نعم يرد عليه أن في صورة الشك في إتيان المأمور به لا معنى للتمسك بالأمر كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يكون مراده ما ذكرنا سابقاً من نفي جريان الاستصحاب لا إثبات جواز التمسك بالأمر في جميع المقامات، فمراده مما ذكره هو التمسك بقاعدة الشغل.

في الجزئية والعدم فإن فيها البراءة، أو وجوب الاحتياط.

قوله: وتوهم أن الأمر إذا كان للفور يكون من قبيل الموقت المضيق اشتباه غير خفي على المتأمل.

الظاهر أنه دفع اعتراض على تسويته في ثبوت الوجوب في كل جزء من الوقت بنفس الأمر بين كونه للفور وعدمه ولا دخل له بمطلبه وهو عدم جريان الاستصحاب في الأمر الفوري، لأن كونه من قبيل الموقت المضيق لا يوجب جريان الاستصحاب فيه، لأن الفور المنزل عند المتوهم منزلة الموقت المضيق، إما أن يراد به المسارعة في أول أزمنة الإمكان وإن لم يسارع ففي ثانيها وهكذا، وأما أن يراد به خصوص الزمان الأول، فإذا فات لم يثبت بالأمر وجوب الفعل في الآن الثاني لا فوراً ولا متراحياً، وأما أن يراد به ثبوته في الآن الثاني متراحياً.

وعلى الأول فهو في كل جزء من الوقت من قبيل الموقت المضيق، وعلى الثاني فلا معنى للاستصحاب بناء<sup>(١)</sup> على ما سيذكره من أن الاستصحاب لم يقل به أحد فيما بعد الوقت، وعلى الثالث يكون في الوقت الأول كالمضيق وفيما بعده كالأمر المطلق وقد ذكر بعض شراح هذا الكتاب: «أن دفع هذا التوهم لأجل استلزمه الاحتياج إلى الاستصحاب لإثبات الوجوب في ما بعد

(١) لا يخفى عليك أن ما ذكره إنما يستقيم على تقدير كون المراد من دلالة الأمر على وجوب الفعل في خصوص الزمان الأول دلالة عليه على وجه التوقيت بحيث يصير كالموقت كما هو الظاهر على هذا التقدير فيصير الزمان من قبيل الموضوع فلا معنى للاستصحاب بعده، وأما لو كان المراد دلالة الأمر على وجوبه فيه على وجه الظرفية لم يكن إشكال في جريان الاستصحاب كما لا يخفى. نعم لو تردد الأمر بين الأمرين لم يجر الاستصحاب أيضاً.

الوقت الأول»، ولم أعرف له وجهاً.

قوله: «وكذا النهي لا يخفى أنه قدس سره لم يستوف أقسام الأمر لأن منها ما يتردد الأمر بين الموقت بوقت فيرتفع الأمر بفواته وبين المطلق الذي يجوز امتثاله بعد ذلك الوقت كما إذا شككنا في أن الأمر بالفعل في يوم الجمعة مطلق فيجوز الإتيان به في كل جزء من النهار، أو موقت إلى الزوال، وكذا وجوب الفطرة بالنسبة إلى يوم العيد، فإن الظاهر أنه لا مانع من استصحاب<sup>(١)</sup> الحكم التكليفي هنا ابتداء قوله، بل هو أولى لأن مطلقه» إلخ.

كأنه قدس سره لم يلاحظ<sup>(٢)</sup> إلا الأوامر والنواهي اللفظية البينة المدلول، وإلا، فإذا قام الإجماع، أو دليل<sup>(٣)</sup> لفظي مجمل على حرمة شيء في زمان ولم

(١) لا يخفى عليك أن ما ذكره من عدم المانع من جريان الاستصحاب فيما فرضه إنما يستقيم على بناء المشهور، وأما بناء على ما بني عليه الأمر في الاستصحاب فلا مجرى له قطعاً لرجوع فيه إلى الشك في الموضوع كما لا يخفى، فلعل ما ذكره مبني على ما بني عليه المشهور فتدبر.

(٢) قد أورد الأستاذ العلامة في مجلس البحث على ما ذكره من دعوى الأولوية بمنعها إذ لم يعقل فرق في عدم جريان الاستصحاب بناء على ما ذكره بين كون الطلب للمرة، أو الطبيعة، أو التكرار، ولكن يمكن أن يقال إن مراده مما ذكره هو إن الطلب إذا كان للتكرار كان دلالة على وجوب الإتيان في كل زمان أقوى مما إذا كان للطبيعة، ففي صورة الشك يكون التمسك به أظهر مما إذا كان للطبيعة فتأمل.

(٣) لا يخفى عليك أن جريان الاستصحاب فيما ذكره من الصور والأمثلة مبني على المسامحة في موضوع الاستصحاب، وإلا فلا معنى لجريان الاستصحاب



يعلم بقاؤها بعده كحرمة الوطء للحائض المرددة بين اختصاصها بأيام رؤية الدم فيرتفع بعد النقاء وشمولها لزمان بقاء حدث الحيض فلا يرتفع إلا بالاغتسال، وحرمة العصير العنبي بعد ذهاب ثلثيه بغير النار وحلية عصير الزبيب والتمر بعد غليانهما إلى غير ذلك مما لا يحصى فلا مانع في ذلك كله من الاستصحاب.

قوله فينبغي أن ينظر إلى كيفية سببية السبب هل هي على الإطلاق إلخ. الظاهر أن مراده <sup>(١)</sup> من سببية السبب تأثيره لا كونه سبباً في الشرع وهو الحكم

وإن لم يمكن التمسك بالدليل فيها لفرض إجماله وعدم بيانه، بل لا بد من الرجوع إلى الأصول الآخر، فإذا فرض إجمال قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن من جهة تردده بين التخفيف الدال على عدم الحرمة فيما إذا انقطع الدم وبين التشديد الظاهر في الحرمة ما لم يحصل الغسل، أو ما يقوم مقامه كالتيّم بناء على كفايته لرفع الحرمة وقيامه مقام الغسل في ذلك، فلا معنى لاستصحاب حرمة المقاربة في الزمان المشكوك وهو زمان انقطاع الدم مع عدم حصول التطهير لعدم العلم بموضوع حرمة المقاربة وأنه الملتبسة بالدم، أو غير المتطهر.

(١) لا يخفى عليك أن كلامه صريح فيما ذكره دام ظلّه ولا خفاء في صحّة ما ذكره من عدم جريان التقسيم الذي ذكره في الحكم الوضعي بالمعنى المعروف، إلا أن هنا كلاماً ذكره دام ظلّه في مجلس البحث يمكن استفادته من كلامه المذكور في الرسالة أيضاً لا يخلو عن تأمل، وهو إن الشك في الحكم الوضعي دائماً لا يكون إلا من جهة الشك في النسخ وهو كما ترى كلام لا محصل له عند التأمل، لأننا نعقل الفرق بين الحكم التكليفي والوضعي بعد القول بالجعل في تصوير وقوع الشك في كل منهما من غير جهة النسخ أيضاً فتدبر. ثم إن مراد الفاضل ممّا ذكره من الكلام ليس هو الشك الأول من التريدين قطعاً، لأنه في مقام إثبات نفي

الوضعي، لأن هذا لا ينقسم إلى ما ذكره من الأقسام لكونه دائماً في جميع الأسباب إلى أن فإن أراد من النظر في كيفية سببية السبب تحصيل مورد يشك في كيفية السببية ليكون مورداً للاستصحاب في المسبب فهو مناف لما ذكره من عدم جريان الاستصحاب في التكاليفيات إلا تبعاً لجريانه للضعيات.

وإن أراد من ذلك نفي مورد يشك<sup>(١)</sup> في كيفية سببية السبب ليجري الاستصحاب في المسبب فأنت خير بأن موارد الشك كثيرة فإن المسبب قد يتردد بين الدائم والموقت كالخيار المسبب عن الغبن المتردد بين كونه دائماً لولا المسقط، وبين كونه فورياً وكالشفعة المرددة بين كونه مستمراً إلى الصبح لو علم به ليلاً أم لا، وهكذا والموقت قد يتردد بين وقتين كالكسوف الذي هو سبب لوجوب الصلاة المرددة وقتها بين الأخذ في الانجلاء وتمامه. قوله وكذا الكلام في الشرط والمانع إلى آخره.

لم أعرف المراد من إلحاق الشرط والمانع<sup>(٢)</sup> بالسبب فإن شيئاً من الأقسام

المورد للاستصحاب كما يفصح عنه مقاله لا في مقام إثبات المورد له، ومن هنا قد يناقش في التردد المذكور لكونه كاشفاً عن عدم وضوح المراد.

(١) لا يخفى عليك صحة ما ذكره دام ظله من وجود صور الشك كثيراً، ولكن لا يخفى عليك أن الشك في جميع ما فرضه من الأمثلة من قبيل الشك في المقتضي الذي لا يقول دام ظله باعتبار الاستصحاب فيه. نعم بناء على ما عليه المشهور من عدم الفرق في اعتبار الاستصحاب بين الشك في المقتضي والشك في الرافع يكون الحكم بجريان الاستصحاب فيها في غاية الظهور.

(٢) لم أعرف الوجه في عدم معرفته دام ظله المراد من الإلحاق بعد تسليمه لجريان ما ذكره من الأقسام في الشرط والمانع أيضاً إذ الوجه فيه بعد الاعتراف بما

المذكورة في السبب لا يجري في الشرط والمانع وإن جرى كلها، أو بعضها في المانع إن لوحظ كونه سبباً للعدم لكن المانع بهذا الاعتبار يدخل في السبب وكذا عدم الشرط إذا لوحظ كونه سبباً لعدم الحكم.

وكذا ما ذكره في وجه عدم جريان الاستصحاب بقوله: «فإن ثبوت الحكم» إلخ.

فإن الحاصل من النظر في كيفية شرطية الشرط أنه قد يكون نفس الشيء شرطاً لشيء على الإطلاق كالطهارة من الحدث الأصغر للمس، ومن الأكبر للمكث في المساجد ومن الحيض للوطء ووجوب العبادة وقد يكون شرطاً في حال دون حال كاشتراط الطهارة من الخبث في الصلاة مع التمكن لا مع عدمه، وقد يكون حدوثه في زمان ما شرطاً للشيء، فيبقى المشروط ولو بعد ارتفاع الشرط كالاستطاعة للحج<sup>(١)</sup> وقد يكون تأثير الشرط بالنسبة إلى فعل دون آخر كالوضوء العذري المؤثر فيما يأتي به حال العذر.

فإذا شككنا في مسألة الحج في بقاء وجوبه بعد ارتفاع الاستطاعة فلا مانع من استصحابه وكذا لو شككنا في اختصاص الاشتراط بحال التمكن من الشرط

ذكر مما لا خفاء فيه، فإنه أراد منه منع مورد للشك في الشرط والمانع حتى يجري الاستصحاب فيه من جهة تردهما بين ما ذكره من الأقسام في السبب، فالمراد مما ذكره دام ظله حسب ما صرح به في مجلس البحث، وإن كان خلاف ظاهر العبارة هو أنه لا نفع في إلحاق الشرط والمانع بالسبب لما قد عرفت من جريان الاستصحاب فيه فتدبر.

(١) جعل المثال من الشرط مبنياً على ما هو المشهور بين الأصوليين من كون الاستطاعة شرطاً لوجوب الحج، وإلا فعند التحقيق إلحاقه بالسبب أولى كما لا يخفى.

كما إذا ارتفع التمكن من إزالة النجاسة في أثناء الوقت، فإنه لا مانع من استصحاب الوجوب.

وكذا لو شككنا في أن الشرط في إباحة الوطء الطهارة بمعنى النقاء من الحيض، أو ارتفاع حدث الحيض، وكذا لو شككنا في بقاء إباحة الصلاة، أو المس بعد الوضوء العذري إذا كان الفعل المشروط به بعد زوال العذر.

وبالجملة: فلا أجد كيفية شرطية الشرط مانعة عن إجراء الاستصحاب في المشروط، بل قد يوجب إجراؤه فيه <sup>(١)</sup>.

قوله فظهر مما ذكرنا أن الاستصحاب المختلف فيه لا يجري إلا في الأحكام الوضعية أعني نفس الأسباب والشروط والموانع.

لا يخفى ما في هذا التفريع <sup>(٢)</sup>، فإنه لم يظهر من كلامه جريان الاستصحاب

(١) لا يخفى عليك أن نفس كيفية شرطية الشرط لا يوجب إجراء الاستصحاب، بل الشك فيها موجب له كما لا يخفى، اللهم إلا أن يكون المراد السبب البعيد فتدبر.

(٢) توضيح ما ذكره دام ظلّه هو أن كلامه مشتمل على عقدين سلبيّ وهو عدم حجّية الاستصحاب في غير الأحكام الوضعية بالمعنى الذي ذكره وإيجابيّ وهو حجّية الاستصحاب في الأحكام الوضعية، بمعنى موردها حسب ما يستفاد من كلامه ودعوى ظهور العقدين ممّا ذكره من التفصيل في غاية الفساد، أمّا عدم ظهور عقده السلبي فلائّه ينحلّ إلى عدم حجّية الاستصحاب في أمور: أحدها: الحكم التكليفي.

والثاني: الحكم الوضعي بالمعنى المعروف.

والثالث: السببية، بمعنى التأثير، وكذلك غير السببية من سائر الأحكام الوضعية. الرابع: المسببات والذي ظهر من كلامه هو عدم حجّية الاستصحاب في الأوّل واحد من القسمين الأخيرين، وتعيين الأستاذ العلامة للرابع إنّما هو من حيث

في الأحكام الوضعية بمعنى نفس الأسباب والشروط والموانع ولا عدمه فيها بالمعنى المعروف. نعم علم من كلامه عدم الجريان أيضاً في المسببات أيضاً لزعمه انحصارها في المؤبد والموقت بوقت محدود معلوم.

فبقي أمران:

أحدهما: نفس الحكم الوضعي وهو جعل الشيء سبباً لشيء، أو شرطاً وللأزم عدم جريان الاستصحاب فيها لعين ما ذكره في الأحكام التكليفية. والثاني: نفس الأسباب والشروط.

ستظهره كون تقسيم التأثير بما ذكره إنما هو من جهة قصده منع الاستصحاب في المسببات فتأمل.

وأما الثاني فلم يظهر من كلامه عدم حجية الاستصحاب فيه. نعم اللازم مما ذكره في بيان عدم جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي عدم جريانه فيه أيضاً، لأن بعض الأقسام الذي ذكره فيه يجري في المقام أيضاً وهو الدوام حتى يجيء الراجع.

نعم في الشك في النسخ يجري الاستصحاب فيه كما أنه يجري في الحكم التكليفي أيضاً بناء على ما عرفت من المسامحة، لكنه لا دخل له بالاستصحاب المختلف فيه الذي نفى جريانه في الحكم التكليفي.

نعم يمكن أن يقال إن منعه جريان الاستصحاب في السببية، بمعنى التأثير يدل بالالتزام على منع جريانه في السببية بالمعنى المعروف كما أن منع الاستصحاب في الوجوب يدل على منعه في الإيجاب أيضاً فتأمل.

أما عدم ظهور عقده الإيجابي فواضح، لأن الذي ذكره فيما تقدم ليس إلا النفي، وأما الإثبات فلم يذكره أصلاً ولا يظهر من كلامه جزءاً وقد صرح بما ذكرنا جماعة من شراح الوافية فراجع.

ويرد عليه: أن نفس السبب والشرط والمانع إن كان أمراً غير شرعي فظاهر كلامه حيث جعل محل الكلام<sup>(١)</sup> في الاستصحاب المختلف فيه هي الأمور الشرعية خروج مثل هذا عنه كحياة زيد ورطوبة ثوبه، وإن كان أمراً شرعياً كالطهارة والنجاسة فلا يخفى أن هذه الأمور الشرعية<sup>(٢)</sup> مسببة عن

(١) الوجه في ظهور كلامه في اختصاص البحث بالاستصحاب في الحكم الشرعي على ما ذكره دام ظلّه شيان:

أحدهما: عنوان الاستصحاب في الأدلة العقلية، فإنه يقتضي تخصيص الكلام بالاستصحاب في الحكم الشرعي.

ثانيهما: تخصيصه تقسيم المستصحب بالحكم الشرعي، فلو كان المراد هو الأعم لجعل التقسيم أيضاً أعم من الحكم الشرعي، وأيضاً كلامه في الاستصحاب المختلف فيه وحجية الاستصحاب ممّا لا خلاف فيه عند الأخباريين، فالحكم بجريان الاستصحاب المختلف فيه في الشبهة الموضوعية ممّا لا معنى له هكذا ذكره دام ظلّه في مجلس البحث، ولكنك خير بإمكان دفع هذا الإيراد عنه، لأن تخصيص العنوان لا يقضي بتخصيص النزاع وعدم جعل المقسم أعمّ إنّما هو من جهة كون محطّ نظره إثبات عدم الشك في الحكم الشرعي فلا يجري فيه الاستصحاب، وأما إمكان الشك في الحكم الوضعي بالمعنى الذي ذكره فهو ممّا لا يحتاج إلى البيان وكون حجة الاستصحاب عند الأخباريين مسلماً لا يقضي بمنافاته لما ذكره على تقدير كونه منهم، والقول بأن حجة الاستصحاب في الموضوع باعتقادهم ممّا اتفق عليه الكلّ فلا معنى لما ذكره فاسد بعد تسليم كون اعتقاد جميعهم ذلك، لأنّ مقصوده ليس بيان وقوع الخلاف في حجة الاستصحاب فيما ذكره، بل المقصود بيان الاستصحاب الذي وقع الخلاف في نوعه لا مجرى له إلّا في الأحكام الوضعية فتدبر.

(٢) الأولى في الجواب على هذا التقدير ما ذكره في مجلس البحث من أنّ هذه

أسباب فإن النجاسة التي مثل بها في الماء المتغير مسببة عن التغير والطهارة التي مثل بها في مسألة التيمم مسببة عن التيمم، فالشك في بقائهما لا يكون إلا للشك في كيفية سببية السبب الموجب لإجراء الاستصحاب في المسبب، أعني النجاسة والطهارة وقد سبق منه المنع عن جريان الاستصحاب في المسبب.

ودعوى: «أن الممنوع في كلامه جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي المسبب عن الأسباب إلا تبعاً لجريانه في نفس الأسباب» مدفوعة بأن النجاسة كما حكاه المفصل عن الشهيد ليست إلا عبارة عن وجوب الاجتناب والطهر الحاصل من التيمم ليس إلا إباحة الدخول في الصلاة المستلزمة لوجوب المضي فيها بعد الدخول فهما اعتباران متترعان من الحكم التكليفي.

قوله ووقوعه في الأحكام الخمسة إنما هو بتبعيتها إلخ. قد عرفت وستعرف أيضاً أنه لا خفاء في أن استصحاب النجاسة لا يعقل له معنى إلا ترتيب أثرها، أعني وجوب الاجتناب في الصلاة والأكل والشرب فليس هنا استصحاب للحكم التكليفي لا ابتداء ولا تبعاً، وهذا كاستصحاب

الأمر إذا كانت مسببة عن أسباب فلا بد من نقل الكلام إليها فيقال إن حكم الشارع بسببيتها لها، إما أن يكون دائماً، أو مؤقتاً إلى آخر ما ذكره، فلا مجرى للاستصحاب بالنسبة إليها لعين ما ذكره في طي كلامه السابق وهذا الإيراد مما لا مدفع له، وأما ما ذكره في الكتاب في جواب الدعوى فربما يناقش فيه بأن نقل ذلك عن الشهيد لا يقضي بمصيره إليه، ثم إن قوله: (دام ظله فهما اعتباران) إلخ بيان لما أراده الشهيد ره من كلامه، لأن من المقطوع عدم إرادته كون النجاسة عين وجوب الاجتناب فهذا تعبير بمنشأ الانتزاع تسامحا كما وقع عن غيره أيضاً في محل البحث.

حياة زيد فإن حقيقة ذلك هو الحكم بتحريم عقد زوجته والتصرف في، وليس هذا استصحاباً لهذا التحريم، بل التحقيق كما سيجيء عدم جواز إجراء الاستصحاب في الأحكام التي تستصحب موضوعاتها، لأن استصحاب وجوب الاجتناب مثلاً إن كان بملاحظة استصحاب النجاسة، فقد عرفت أنه لا يبقى لهذه الملاحظة شك<sup>(١)</sup> في وجوب الاجتناب لما عرفت من أن حقيقة حكم الشارع باستصحاب النجاسة هو حكمه بوجوب الاجتناب حتى يحصل اليقين بالطهارة.

وإن كان مع قطع النظر عن استصحابها فلا يجوز الاستصحاب، فإن وجوب الاجتناب سابقاً عن الماء المذكور إنما كان من حيث كونه نجساً، لأن النجس هو الموضوع لوجوب الاجتناب فما لم يحرز الموضوع في حال الشك لم يجر الاستصحاب كما سيجيء في مسألة اشتراط القطع ببقاء الموضوع في الاستصحاب.

ثم اعلم أنه بقي هنا شبهه<sup>(٢)</sup> أخرى في منع جريان الاستصحاب في الأحكام

(١) لا يخفى عليك أن المراد من عدم بقاء الشك في وجودها هو عدم بقائه على سبيل الحكومة لا الحقيقة، اللهم إلا أن يراد من الشك هو الشك الذي يصحّ معه إجراء الاستصحاب، ومن المعلوم عدم وجوده بالنسبة إلى الحكم بعد إجراء الأصل بالنسبة إلى الموضوع، أو يراد منه هو الشك في الحكم الظاهري، فإنه بعد البناء على كون معنى الاستصحاب الموضوعي هو ترتيب الأحكام المترتبة عليه شرعاً لا يبقى مجال للشك في وجودها الظاهري، وإلا لزم إما عدم حجّة الاستصحاب وهو خلف، أو كون معنى الاستصحاب الموضوعي غير ما ذكر وهو خلف أيضاً فتأمل.

(٢) الفرق بين الشبهتين مع رجوع كلّ منهما إلى منع جريان الاستصحاب لا



يكاد أن يخفى حيث إن ما ذكره الفاضل التّوني قدس سره راجع إلى منعه في الحكم الشرعي من حيث قيام الدليل على ثبوته في الزّمني، أو ارتفاعه على أحد الوجهين في كلامه وهذه الشبهة راجعة إلى كون الشكّ المتحقّق دائماً من الشكّ في الموضوع فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه، وقد تقدّم في بعض الكلام في هذه الشبهة ودفعها عند التّكلم في تقسيم الاستصحاب في أوّل الكتاب من الأستاذ العلامة وقد ذكرنا هناك أيضاً ما يقتضيه التّحقيق، ولكن لا بأس بالإشارة إليها ودفعها في المقام أيضاً تبعاً لشيخنا الأستاذ العلامة فنقول: إن ملخص الشبهة هو إن الشكّ في بقاء الحكم الشرعي وعروض الشكّ فيه لا بدّ من أن يكون من جهة زوال ما كان في الحالة السابقة ممّا احتمل مدخليته في موضوع الحكم وتقوّم به، سواء كان وجود شيء، أو عدم شيء وسواء كان من الزّمان فيما احتمل مدخليته وكان الشكّ في البقاء مسبباً عنه كما في جملة من الموارد مثل خيار الغبن وغيره، أو من غيره فيرجع الشكّ دائماً إلى الشكّ في خلل في الموضوع.

توضيح ذلك: أنّه إذا حكم الشارع بحكم الموضوع كلّ في زمان فلا يخلو أما أن يلاحظه مجرداً من جميع الخصوصيات والأحوال حتّى الزّمان وهذا ممّا لا يعقل الشكّ في بقائه أبداً، إذ مع القطع ببقاء ما هو الموضوع للحكم في الزّمان الثاني حسب ما هو قضيّة الفرض لا يعقل الشكّ في بقاء الحكم فيه كما لا يخفى، أو يأخذ فيه بعض الخصوصيات، سواء كان من الزّمان، أو غيره فما دامت الخصوصية موجودة مع الموضوع فلا يعقل الشكّ في بقاء الحكم أيضاً، وإن عدمت فلا يعقل الشكّ في عدمه كما هو واضح، وإن شكّ في الوجود والعدم فيرجع الشكّ إلى الشكّ في بقاء الموضوع أو لا يعلم الحال في كيفية جعل الشارع، فيحتمل أخذه لما هو مفروض الانتفاء في الزّمان الثاني وعدمه فيرجع الشكّ في بقاء الحكم أيضاً إلى الشكّ في بقاء الموضوع لا محالة، وإن فرض

وجود ما يحتمل أخذه في الزمان الثاني فلا معنى للشك في بقاء الحكم فيه حسب ما عرفت من أنه مع القطع ببقاء ما هو الموضوع الحقيقي في الحكم لا يعقل الشك في بقاءه، بل لا بدّ من أن يحصل القطع به كما لا يخفى، فتحصل ممّا ذكرنا كلّهُ أنّ الشك في الحكم الشرعي الذي موضوعه فعل المكلف، سواء فرض تكليفاً بجميع أقسامه، أو وضعياً كما في بعضه في الزمان الثاني لا يمكن إلا من جهة الشك في بقاء موضوعه، خصوصاً على مذهب العدلية من الإمامية والمعتزلة القائلين بتبعية الأحكام للحكم والمصالح في الأشياء، فإن الموضوع الأولي عندهم أمر وحداني اعتبرت الخصوصيات في القضية الشرعية من جهة كونها مقدّمة لحصوله حتّى الزمان، ومنه يظهر اندفاع ما يتوهم من أنه قد يفرض الشك في بقاء الحكم الشرعي مع القطع ببقاء ما هو الموضوع له بأن يقال إنّ التبريد مطلوب في زمان الصيف، فإذا شك في الشتاء في مطلوية التبريد لم يكن من الشك في بقاء الموضوع، لأن الزمان لم يجعل قيداً للموضوع والمطلوب، بل جعل قيداً للطلب توضيح الاندفاع أنّ قيود الطلب لا بدّ وأن يرجع إلى قيود المطلوب ضرورة أنّ الطالب لا يأخذ شيئاً في طلبه وحكمه إلا مع مدخلته في حصول مطلوبه، وإلاّ لزم اللغو والعبث كما لا يخفى.

وبالجملة: لا ينبغي الارتياح في رجوع الشك في بقاء الحكم دائماً إلى الشك في بقاء الموضوع. نعم لا إشكال في تحقق الشك في بقاء المحمول مع القطع ببقاء موضوعه في الموضوع الخارجي، أو الحكم الوضعي الذي موضوعه غير الفعل المكلف إن قلنا به حسب ما يظهر من كلماتهم، فإنّ الشك في بقاء حياة زيد ورطوبة ثوبه ونجاسة بدنه مثلاً في الزمان الثاني لا يكون من جهة الشك في بقاء الموضوع للقطع ببقائه في الأمثلة، فإن الموضوع في الأوّل نفس الماهية وفي الثاني نفس الثوب وفي الثالث نفس البدن والمفروض القطع ببقائها في الزمان الثاني هذا

ملخص ما يقال في تحرير الشبهة.

وفيه أولاً: ما عرفت في طي كلماتنا السابقة من منع رجوع الشك في بقاء الحكم الشرعي دائماً إلى الشك في بقاء الموضوع في القضية الشرعية، لأن الشك في الراجع شك في المحمول مع القطع ببقاء الموضوع للحكم، وإلا لم يكن الشك شكاً في الراجع للحكم عن موضوعه وهو خلف وإنما يستقيم ذلك في الشك في المقتضي. نعم يرجع الشك في بقاء الحكم دائماً إلى الشك في بقاء المناط والموضوع الأولي في القضية اللبّة العقلية حسب ما عرفت تفصيل القول فيه سابقاً، ولكن الموضوع الذي يشترط بقاؤه ليس إلا الموضوع في القضية الشرعية.

وثانياً: أنه إنما يتوجه بناء على لزوم إحراز الموضوع في الاستصحاب بالدقة العقلية، كما قد يقال بكونه متعيناً على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن حسب ما عرفت من كلام الأستاذ العلامة فيما سبق نظراً إلى عدم إمكان حصول الظن بالحكم الذي هو المعلول مع الشك في بقاء الموضوع الأولي الذي هو علّة له وإن عرفت بعض الكلام لنا فيه أيضاً، وأما لو قلنا بكفاية إحرازه بحكم العرف حسب ما جزم به الأستاذ العلامة هنا من حيث كون المدرك في اعتبار الاستصحاب هي الأخبار الناهية عن نقض اليقين بغير اليقين وهي منزلة على ما يحكم العرف بكونه نقضاً وإبقاء وإن فرض كون الشك في بقاء الموضوع بالدقة العقلية المانع عن صدق النقص بالنظر إليه، لأن الحاكم في باب الألفاظ هو العرف ليس إلا، فإذا منعت من رجوع الشك في بقاء الحكم الشرعي دائماً إلى الشك في بقاء الموضوع لوجود حكم العرف في كثير من الموارد يكون عدم ترتيب الأثر نقضاً والترتيب إبقاء، ومن المعلوم عدم تحققهما إلا مع وحدة الموضوع حسب ما عرفت تفصيل القول فيه في طي كلماتنا السابقة.

نعم هذا ليس مطرداً لتوقفهم عن الحكم بما عرفت في جملة من الموارد، كما

أنهم لا يحكمون به في كثير من الموضوعات أيضاً وهو لا ينفع الخصم أصلاً، لأن مقصوده من القول برجوع الشك في بقاء الحكم إلى الشك في الموضوع هي الموجبة الكلية والدائمة لا الموجبة الجزئية على ما هو قضية صريح ما عرفت، وإلا لم يكن محلاً للإتكار في شيء ولم يعقل الفرق على تقديره بين الموضوع والحكم لرجوع الشك في بعض الموارد في الموضوعات إلى الشك في بقاء الموضوع أيضاً كما هو واضح.

وبالجملة: هذا التوهم ممّا لا مجال له أصلاً، ثم إن الجواب بما ترى لا فرق فيه بين الشك في المقتضي والشك في الرفع لجريانه في بعض مواضع الشك في المقتضي أيضاً كما لا يخفى. نعم الفرق بينهما أن هذا المعنى لا ينفك عن الشك في الرفع أصلاً بخلاف الشك في المقتضي، فإنه قد يتخلف عنه فلو بني على هذا الجواب كما يظهر عن الأستاذ العلامة في المقام كان اللازم القول باعتبار الاستصحاب في الشك في المقتضي أيضاً في الجملة ولم يكن وجه للقول بالتفصيل بينهما على ما عرفته من الأستاذ العلامة، هذا وسيجيء بعض الكلام فيما يتعلق بالمقام في طيّ التنبّهات أيضاً إن شاء الله تعالى.

وثالثاً: النقض بالشبهات الموضوعية، فإن الشك في البقاء فيها أيضاً لا بد وأن يرجع إلى الشك في الموضوع، لأن مع القطع ببقاء ما اقتضى الوجود في الزمان الأول لا يعقل الشك فيه أيضاً لعين ما ذكره في الحكم من كون وجود الموضوع الحقيقي علّة لوجود فالتفكيك بينهما محال فالقطع بأحدهما لا يجامع الشك في الآخر، وإلا لزم تجويز التفكيك وهو محال بالنظر إلى قضية الدوران والعلية كما لا يخفى، مثلاً لو فرض القطع ببقاء ما هو الموضوع لحياة زيد في زمان الحدوث لم يعقل الشك في موته، وإلا لزم ما عرفت من المحذور وإن فرض القطع بانتفائه وانعدامه لم يعقل الشك في بقائها أيضاً، وإن فرض الشك فيه صح الشك في الحياة

التكليفية مطلقاً وهي أن الموضوع للحكم التكليفي ليس إلا فعل المكلف ولا ريب أن الشارع، بل كل حاكم إنما يلاحظ الموضوع بجميع مشخصاته التي لها دخل في ذلك الحكم ثم يحكم عليه.

وحينئذ، فإذا أمر الشارع بفعل كالجلوس في المسجد مثلاً فإن كان الموضوع فيه هو مطلق الجلوس فيه الغير المقيد بشيء أصلاً، فلا إشكال في عدم ارتفاع وجوبه إلا بالإتيان به إذ لو ارتفع الوجوب بغيره كان ذلك الرفع من قيود الفعل وكان الفعل المطلوب مقيداً بعدم هذا القيد من أول الأمر والمفروض خلافه.

وإن كان الموضوع فيه هو الجلوس المقيد بقيد كان عدم ذلك القيد موجباً لانعدام الموضوع، فعدم مطلوبيته ليس بارتفاع الطلب عنه، بل لم يكن مطلوباً من أول الأمر.

وحينئذ، فإذا شك في الزمان المتأخر في وجوب الجلوس يرجع الشك إلى الشك في كون الموضوع للوجوب هو الفعل المقيد، أو الفعل المعرى عن هذا القيد.

أيضاً، إلا أن الشك فيها يرجع إلى الشك في بقاء الموضوع فاللّزم عدم جريان الاستصحاب فيها أيضاً، وهكذا الكلام بالنسبة إلى غير استصحاب الحياة من الاستصحابات الموضوعية. وبالجملّة: كلّما تأمل لم نعقل الفرق بين الموضوع والحكم من الحيثية المذكورة.

نعم يمكن أن يقال إن رجوع الشك في بقاء المستصحب إلى الشك في بقاء موضوعه بالنسبة إلى الحكم الشرعي أكثر من الموضوعي وأظهر في النظر، ولكنه لا ينفع في التفصيل المذكور أصلاً كما لا يخفى، هذه غاية ما يستفاد من إفادات الأستاذ العلامة دام ظلّه ويختلج بالبال في دفع الإشكال والله العالم بحقيقة الحال.

ومن المعلوم عدم جريان الاستصحاب هنا، لأن معناه إثبات حكم كان متيقناً لموضوع معين عند الشك في ارتفاعه عن ذلك الموضوع وهذا غير متحقق فيما نحن فيه.

وكذا الكلام في غير الوجوب من الأحكام الأربعة الأخر لاشتراك الجميع في كون الموضوع لها هو فعل المكلف الملحوظ للحاكم خصوصاً الحكيم بجميع مشخصاته خصوصاً عند القائل بالتحسين والتقيح لمدخلية المشخصات في الحسن والقبح حتى الزمان.

وبه يندفع ما يقال إنه كما يمكن أن يجعل الزمان ظرفاً للفعل بأن يقال إن التبريد في زمان الصيف مطلوب فلا يجري الاستصحاب إذا شك في مطلوبيته في زمان آخر أمكن أن يقال إن التبريد مطلوب في الصيف على أن يكون الموضوع نفس التبريد والزمان قيداً للطلب.

وحينئذ فيجوز استصحاب الطلب إذا شك في بقاءه بعد الصيف إذ الموضوع باق على حاله في الحالتين.

توضيح الاندفاع: أن القيد في الحقيقة راجع إلى الموضوع وتقيد الطلب به أحياناً في الكلام مسامحة في التعبير كما لا يخفى فافهم.

وبالجملة: فينحصر مجرى الاستصحاب في الأمور القابلة للاستمرار في موضوع وللارتفاع عن ذلك الموضوع بعينه كالظاهرة والحدث والنجاسة والملكية والزوجية والرطوبة واليبوسة ونحو ذلك، ومن ذلك يظهر عدم جريان الاستصحاب في الحكم الوضعي أيضاً إذا تعلق بفعل الشخص هذا.

والجواب عن ذلك أن مبنى الاستصحاب خصوصاً إذا<sup>(١)</sup> استند فيه إلى

---

(١) لا يخفى عليك ما فيما يستفاد من هذا الكلام من كفاية الصّدق العرفي والقضية

الأخبار على القضايا العرفية المتحققة في الزمان السابق التي يترعها العرف من الأدلة الشرعية، فإنهم لا يرتابون في أنه إذا ثبت تحريم فعل في زمان ثم شك في بقاءه بعده فإن الشك في هذه المسألة في استمرار الحرمة لهذا الفعل وارتفاعها وإن كان مقتضى المداقة العقلية كون الزمان قيداً للفعل وكذلك الإباحة والكراهة والاستحباب.

نعم قد يتحقق في بعض الواجبات مورد لا يحكم العرف بكون الشك في الاستمرار مثلاً إذا ثبت في يوم وجوب فعل عند الزوال ثم شكنا في الغد أنه واجب اليوم عند الزوال فلا يحكمون باستصحاب ذلك ولا يبنون على كونه مما شك في استمراره وارتفاعه، بل يحكمون في الغد بأصالة عدم الوجوب قبل الزوال أما لو ثبت ذلك مراراً<sup>(١)</sup> ثم شك فيه بعد أيام، فالظاهر حكمهم بأن هذا الحكم كان مستمراً وشك في ارتفاعه فيستصحب.

ومن هنا ترى الأصحاب يتمسكون باستصحاب وجوب التمام عند الشك في حدوث التكليف بالقصر وباستصحاب وجوب العبادة عند شك المرأة في حدوث الحيض لا من جهة أصالة<sup>(٢)</sup> عدم السفر الموجب للقصر وعدم

العرفية على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن أيضاً، وأنت خير بتطرق المناقشة فيه بأنه لا معنى لتبعية حصول الظن وعدمه للصدق العرفي. وبالجمل: الرجوع إلى العرف إنما هو في الألفاظ لا غيرها فما ذكره دام ظلّه لا يخلو عن مسامحة.

(١) الوجه في حكمهم إنما هو الانتقال إلى وجود المقتضي للحكم المذكور في الوقت المزبور عن تكرار الطلب عنده فيرجع حكمهم بالاستمرار إلى حكمهم باستمرار هذا المقتضي، وإلا فلو فرض كون ثبوت الحكم في كل مرة مستنداً إلى مقتضي مستقل فتمنع من حكمهم بالاستمرار المعبر في باب الاستصحاب كما لا يخفى.

(٢) لا يخفى أن إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى نفس وجوب التمام ووجوب

الحيض المقتضي لوجوب العبادة حتى يحكم بوجوب التمام، لأنه من آثار عدم السفر الشرعي الموجب للقصر وبوجوب العبادة، لأنه من آثار عدم الحيض، بل من جهة كون التكليف بالإتمام وبالعبادة عند زوال كل يوم أمراً مستمراً عندهم، وإن كان التكليف يتجدد يوماً فيوماً فهو في كل يوم مسبوق بالعدم فينبغي أن يرجع إلى استصحاب عدمه لا إلى استصحاب وجوده.

والحاصل: أن المعيار حكم العرف بأن الشيء الفلاني كان مستمراً فارتفع وانقطع وأنه مشكوك الانقطاع ولولا ملاحظة هذا التخيّل العرفي لم يصدق على النسخ أنه رفع للحكم الثابت، أو لمثله، فإن عدم التكليف<sup>(١)</sup> في وقت الصلاة بالصلاة إلى القبلة المنسوخة دفع في الحقيقة للتكليف لا رفع.

ونظير ذلك في غير الأحكام الشرعية ما سيجيء من إجراء الاستصحاب في مثل الكرية وعدمها وفي الأمور التدريجية المتجددة شيئاً فشيئاً وفي مثل

العبادة إنما هو مبني على ما وقع عن جماعة من الجمع بين الاستصحاب في الشك السببي والشك المسببي، وإلا فعند التحقيق لا مجرى لاستصحاب الحكم في المثالين، بل لا بد من إجراء الأصل بالنسبة إلى عدم السفر الشرعي والحيض بناء على كون ترتب التمام ووجوب العبادة عليهما، بلا واسطة كما هو قضية كلام الأستاذ العلامة وإن نوقش فيه.

(١) لا يخفى عليك أن عدم التكليف المذكور ليس دفعاً حقيقة أيضاً، لأن النسخ يكشف عند الإمامية عن عدم وجود المقتضي للحكم بالنسبة إلى الوقت المنسوخ فيه لا أن يمنع عن وجوده فيه مع ثبوت نقيضه حتى يكون رافعاً فما ذكره دام ظلّه في المقام مبني على المسامحة كالواقع عنه فيما سبق في الاستدلال على المختار بالأخبار فراجع، اللهم إلا أن يكون المراد كونه دفعاً بحسب القضية المنسوخة الظاهرة في الاستمرار فتأمل.



وجوب الناقص بعد تعذر بعض الأجزاء فيما لا يكون الموضوع فيه باقياً إلا بالمسامحة العرفية كما سيجيء إن شاء الله تعالى.

### هجة القول الثامن

وجوابها يظهر بعد بيانه وتوضيح القول فيه فنقول قد نسب جماعة إلى الغزالي القول بحجية الاستصحاب وإنكارها في استصحاب حال الإجماع، وظاهر ذلك كونه مفصلاً في المسألة.

وقد ذكر في النهاية مسألة الاستصحاب ونسب إلى جماعة منهم الغزالي حجته ثم أطال الكلام في أدلة النافين والمثبتين، ثم ذكر عنواناً آخر لاستصحاب حال الإجماع ومثل له بـ «المتيمم إذا رأى الماء في أثناء الصلاة وبالخارج من غير السيلين من المتطهر ونسب إلى الأكثر ومنهم الغزالي عدم حجته».

إلا أن الذي يظهر بالتدبر في كلامه المحكي في النهاية هو إنكار الاستصحاب المتنازع فيه رأساً وإن ثبت المستصحب بغير الإجماع من الأدلة المختصة دلالتها بالحال الأول المعلوم انتفاؤها في الحال الثاني، فإنه قد يعبر عن جميع ذلك باستصحاب حال الإجماع كما ستعرف في كلام الشهيد، وإنما المسلم عنده استصحاب عموم النص، أو إطلاقه الخارج عن محل النزاع، بل عن حقيقة الاستصحاب حقيقة فمناً نسبة التفصيل لإطلاق<sup>(١)</sup> الغزالي

(١) قد عرفت في طي كلماتنا السابقة في تقسيم الاستصحاب ما وقع من الخاصة والعامة من التسامح في إطلاق الاستصحاب على أشياء لا يكون من الاستصحاب حقيقة منها استصحاب حال العموم والإطلاق، وليس هذا الإطلاق مختصاً بالغزالي، بل وقع عن غيره أيضاً، وقد عرفت الوجه في عدم صحة إطلاق

الاستصحاب على استصحاب عموم النص، أو إطلاقه وتخصيص عنوان ما أنكره باستصحاب حال الإجماع وإن صرح في أثناء كلامه بإلحاق غيره مما يشبهه في اختصاص مدلوله بالحالة الأولى به في منع جريان الاستصحاب فيما ثبت بهما كما ستعرف في كلام الشهيد.

قال في الذكرى بعد تقسيم<sup>(١)</sup> حكم العقل الغير المتوقع على الخطاب على خمسة أقسام: «ما يستقل به العقل كحسن العدل والتمسك بأصل البراءة وعدم الدليل دليل العدم والأخذ بالأقل عند فقد دليل على الأكثر.

الخامس: أصالة بقاء ما كان ويسمى استصحاب حال الشرع وحال الإجماع في محل الخلاف مثاله المتيمم إلخ واختلف الأصحاب في حجتيه وهو مقرر في الأصول\* انتهى، ونحوه ما حكى عن الشهيد الثاني في مسألة أن الخارج من غير السبيلين ناقض أم لا وفي مسألة المتيمم إلخ،

الاستصحاب على استصحاب حال العموم والإطلاق على سبيل الحقيقة حيث إن مرجع الشك فيهما إلى أصل الثبوت في أول الأمر لا إلى البقاء بعد القطع بالثبوت. نعم قد عرفت أنه لو أريد من استصحاب العموم والإطلاق استصحاب عدم ورود التخصيص والتقييد كان للإطلاق المذكور وجه، لكنه خلاف الظاهر من كلماتهم، وإلا لم يكن الاستناد فيه إلى الاستصحاب حقيقة.

(١) لا يخفى عليك أن شهادة كلام الشهيد رحمه الله على ما ذكره إنما هو مبني على كون مراده من قوله ويسمى إلى آخره إطلاق استصحاب حال الإجماع على نفس حال الشرع كما هو الظاهر من جهة قضية العطف ورجوع الضمير في الفعل إلى نفس أصالة بقاء ما كان بجميع أقسامها، وأما لو أريد تسميتها بكل منهما ولو باعتبار بعض أقسامها فلا شهادة له على المدعى كما لا يخفى.

وصاحب الحدائق في الدرر النجفية، بل استظهر هذا من كل من مثل لمحل النزاع بمسألة المتيمم كالمعتبر والمعامل وغيرهما.

ولا بد من نقل عبارة الغزالي المحكية في النهاية حتى يتضح حقيقة الحال قال الغزالي على ما حكاه في النهاية المستصحب: «إن أقر بأنه لم يتم دليلاً في المسألة، بل قال أنا ناف ولا دليل على النافي فسيأتي بيان وجوب الدليل على النافي وإن ظن إقامة الدليل فقد أخطأ فإننا نقول إنما يستدام<sup>(١)</sup> الحكم الذي دل الدليل على دوامه، فإن كان لفظ الشارع فلا بد من بيانه فلعله يدل على دوامها عند عدم الخروج من غير السيلين لا عند وجوده، فإن دل بعمومه على دوامها عند العدم والوجود معاً كان ذلك تمسكاً<sup>(٢)</sup> بالعموم فيجب إظهار دليل التخصيص، وإن كان بالإجماع<sup>(٣)</sup> فالإجماع إنما انعقد على دوام الصلاة عند العدم دون الوجود ولو كان الإجماع شاملاً

(١) لا يخفى عليك أن في كلامه هذا دلالة ظاهرة على تخصيصه اعتبار الاستصحاب بما كان للدليل دلالة على وجود الحكم في الزمان الثاني عموماً، أو إطلاقاً.

(٢) ربما يستفاد من هذا الكلام أنه تفطن لما ذكرنا من أن التمسك بالعموم لا دخل له بالاستصحاب أصلاً فيكون كلامه هذا قرينة على كون إطلاقه عليه في كلامه من باب المسامحة، ويمكن أن يقال: إن مراده الحكم بخروج هذا القسم من الاستصحاب عن محل النزاع لا الحكم بعدم كونه استصحاباً.

(٣) لا يخفى عليك أن مراده من ذلك هو أن الدليل على ثبوت الحكم في الزمان لو كان لفظ الشارع وغير الإجماع أمكن الحكم بشموله لمورد الخلاف، وأما لو كان الإجماع فلا يمكن الحكم بشموله لمورد الخلاف وهذا هو الفرق بينهما لا أنه لو كان غير الإجماع جاز معه التمسك بالاستصحاب كما قد يتوهم منه.

حال الوجود كان المخالف خارقاً للإجماع كما أن المخالف في انقطاع الصلاة عند هبوب الرياح وطلوع الشمس خارق للإجماع، لأن الجماع لم ينعقد مشروطاً بعدم الهبوب وانهقد مشروطاً بعدم الخروج وعدم الماء، فإذا وجد فلا إجماع فيجب أن يقاس حال الوجود على حال العدم المجمع عليه لعللة جامعة، فأما أن يستصحب الإجماع عند انتفاء الجامع فهو محال، وهذا كما أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع فكذا هنا انعقد الإجماع بشرط العدم فانتفى الإجماع عند الوجود.

وهنا دقيقة وهو إن كل دليل يضاد نفس الخلاف فلا يمكن استصحابه مع الخلاف والإجماع يضاده نفس الخلاف إذ لا إجماع مع الخلاف بخلاف العموم والنص<sup>(١)</sup> ودليل العقل فإن الخلاف لا يضاده، فإن المخالف مقر بأن العموم تناول بصيغته محل الخلاف، فإن قوله عليه السلام: (لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل) شامل بصيغته صوم رمضان مع خلاف الخصم فيه فيقول أسلم شمول الصيغة لكنني أخصصه بدليل فعليه

(١) لا يخفى عليك أنّ في كلامه هذا شهادة واضحة على عدم جريان الاستصحاب في غير الإجماع أيضاً إذا كان مثله في الإهمال، وإلا لزم أن يقول بخلاف ما إذا كان الدليل غير الإجماع ولا يخصّه بالعموم والإطلاق. نعم في بيان ما ذكره من الفرق في الدليل العقلي إشكال، وإن أمكن دفعه بأن مقصوده الفرق بين الإجماع وغيره في قابلية الوجود في زمان الخلاف، ومن المعلوم أن غير الإجماع، وإن كان هو العقل يوجد فيه هذا المعنى، وإن لم يكن معنى لجريان الاستصحاب فيه، فإن مقصوده ليس هو الحكم بجريان الاستصحاب في غير حال الإجماع حتى يشكل الأمر عليه بالنسبة إلى الدليل العقلي.

الدليل، وهاهنا المخالف لا يسلم شمول الإجماع لمحل الخلاف لاستحالة الإجماع مع الخلاف ولا يستحيل شمول الصيغة مع الخلاف فهذه دقيقة يجب التنبه لها.

ثم قال: فإن قيل الإجماع يحرم الخلاف فكيف يرتفع بالخلاف، ثم أجاب بأن هذا الخلاف غير محرم بالإجماع ولم يكن المخالف خارقاً للإجماع، لأن الإجماع إنما انمقد على حالة العدم لا على حالة الوجود فمن ألحق الوجود بالعدم فعليه الدليل.

لا يقال دليل صحة الشروع دال على الدوام إلى أن يقوم دليل على الانقطاع.

لأننا نقول ذلك الدليل<sup>(١)</sup> ليس هو الإجماع، لأنه مشروط بالعدم فلا يكون دليلاً عند العدم وإن كان نصاً فينته حتى ننظر هل يتناول حال الوجود أم لا.

(١) لا يخفى عليك أن في كلامه هذا أيضاً شهادة على عدم الفرق في عدم اعتبار الاستصحاب بين حال الإجماع وغيرها مما يكون مماثلاً لها في عدم الدلالة بالنسبة إلى الزمان الثاني، فإنه لو كان قائلاً بحجتيه في غير حال الإجماع لم يكن معنى لمطالبة البيان حتى ينظر فيه هل يتناول حال الوجود أم لا. وبالجمله: لا ريب عند الفطن في ظهور كلامه، بل صراحته فيما ذكرنا سيما بملاحظة السؤال الذي ذكره والجواب عنه فإنهما من أقوى القرائن على إرادة ما ذكرنا، وكذا قوله بعد هذا، وكذا خبر الشارع من أقوى الدلائل على ما ذكرنا حسب ما صرح به الأستاذ العلامة أيضاً.

وبالجمله: كل من تأمل في الكلام المحكي عن الغزالي فلا يبقى له الارتباب في دلالة على كونه من النافين مطلقاً وأنه لم يرد التفصيل بين حال الإجماع وغيرها. نعم التمسك بالعموم والإطلاق مسلّم عنده لو فرض وجودهما كما هو

ولا يقال بهم تنكرون على من يقول الأصل أن ما ثبت دام إلى وجود قاطع فلا يحتاج الدوام إلى دليل في نفسه، بل الثبوت هو المحتاج كما إذا ثبت موت زيد، أو بناء دار كان دوامه بنفسه لا بسبب.

لأننا نقول هذا وهم باطل، لأن كل ما ثبت يجوز دوامه وعدمه فلا بد لدوامه من سبب ودليل سوى دليل الثبوت ولولا دليل العادة على أن الميت لا يحيا والدار لا تنهدم إلا بهادم، أو طول الزمان لما عرفنا دوامه بمجرد ثبوته كما لو أخبر عن قعود الأمير وأكله ودخوله الدار ولم تدل العادة على دوام هذه الأحوال فإننا لا نقضي بدوامها، وكذا خبر الشارع عن دوام الصلاة مع عدم الماء ليس خبراً عن دوامها مع وجوده فيفتقر في دوامها إلى دليل آخر\* انتهى، ولا يخفى أن كثيراً من كلماته خصوصاً قوله أخيراً خبر الشارع عن دوامها صريح في أن هذا الحكم غير مختص بالإجماع، بل يشمل كل دليل يدل على قضية مهملة من حيث الزمان بحيث يقطع بانحصار مدلوله الفعلي في الزمان. والعجب من شارح المختصر<sup>(١)</sup> حيث إنه نسب القول بحجية الاستصحاب إلى جماعة منهم الغزالي: «ثم قال: ولا فرق عند

---

مسلم عند جميع المنكرين حسب ما يفصح عنه مقالاتهم كما لا يخفى على من راجع إليها فلو كان الاستصحاب شاملاً عنده لمثل التمسك بالعموم والإطلاق وإن لم يدل على كلامه المذكور عليه أصلاً فهو قائل باعتبار استصحاب خارج عن محل النزاع فهو إذا من المنكرين مطلقاً أيضاً.

(١) لا يخفى عليك أن التعجب منه في محله مع قطع النظر عما ذكره الأستاذ العلامة دام ظله من حكاية المثال حيث إنك قد عرفت أنه من المنكرين مطلقاً فكيف ينسب إليه القول بحجية الاستصحاب فضلاً عن إطلاق القول به.

من يرى صحة الاستدلال به بين أن يكون الثابت به نفيّاً أصلياً كما يقال فيما اختلف كونه نصاباً لم تكن الزكاة واجبة عليه والأصل بقاؤه، أو حكماً شرعياً مثل قول الشافعية في الخارج من أحد السبيلين إنه كان قبل خروج الخارج منه متطهراً إجماعاً، والأصل البقاء حتى يثبت معارض والأصل عدمه\* انتهى.

ولا يخفى أن المثال الثاني مما نسب إلى الغزالي إنكار الاستصحاب فيه كما عرفت من النهاية ومن عبارته المبكية فيها.

ثم إن السيد صدر الدين جمع في شرح الوافية بين قولي الغزالي: «تارة بأن قوله بحجية الاستصحاب ليس مبنياً على ما جعله القوم دليلاً من حصول الظن، بل هو مبني على دلالة الروايات عليها والروايات لا تدل على حجية استصحاب حال الإجماع، وأخرى بأن غرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم، أو ظن وجود المدلول في الزمان الثاني، أو الحالة الثانية لأجل موجب لكان حمل الدليل على الدوام ممكناً والإجماع ليس كذلك، لأنه يضاد الخلاف فكيف يدل على كون المختلف فيه مجمعا عليه كما يرشد إليه قوله والإجماع يضاده نفس الخلاف إذ لا إجماع مع الخلاف بخلاف النص والعموم ودليل العقل، فإن الخلاف لا يضاده ويكون غرضه من قوله فلا بد لدوامه من سبب الرد على من ادعى أن علة الدوام هو مجرد تحقق الشيء في الواقع، وأن الإذعان به يحصل من مجرد العلم بالتحقق، فرد عليه: بأنه ليس الأمر كذلك وأن الإذعان والظن بالبقاء لا بد له من أمر أيضاً كعادة أو أمانة، أو غيرهما» انتهى.

أقول: أما الوجه الأول<sup>(١)</sup> فهو كما ترى فإن التمسك بالروايات ليس له أثر في كلام الخاصة الذين هم الأصل في تدوينها في كتبهم فضلاً عن العامة. وأما الوجه الثاني ففيه<sup>(٢)</sup> أن منشأ العجب من تناقض قوله حيث إن ما ذكره

(١) لا يخفى عليك أن مراده من الخاصة هو الأكثر إذ قد اعترف دام ظلّه بتمسك جماعة منهم بالأخبار فيما تقدّم من كلامه حتّى إنّه استفاده من كلمات بعض القدماء أيضاً فراجع والعجب من السّيد أنّه كيف قال بهذه المقالة، مع أن العامة لا يعتنون بالأخبار الواردة عن الأئمة عليهم السلام، اللهمّ إلا أن يقال إن بعضها مروى عن الأمير عليه السلام وهم يتمسكون بالأخبار المروية عنه عليه السلام فتأمل. هذا مضافاً إلى ما ذكره الأستاذ من القطع بعدم كون النزاع عند العامة إلا من حيث العقل والظن وليس في كلامهم إشعار بالتمسك بالروايات أصلاً.

(٢) لا يخفى عليك أن الدليل إذا لوحظ بالنسبة إلى الحالة الثانية والزمان الثاني فينقسم إلى أقسام:

أحدها: ما يكون دالاً على ثبوت الحكم فيها بالعموم، أو الإطلاق. ثانيها: ما يكون دالاً على عدم ثبوته فيها ونفيه عنها إمّا بالمفهوم، أو المنطوق.

ثالثها: ما يكون مجعلاً بالنسبة إلى دلالة على ثبوت الحكم فيها، بمعنى احتمال إرادته منه وإن لم يكن دالاً عليه قطعاً.

رابعها: ما يكون مهملاً بالنسبة إلى ثبوت الحكم فيها وساكناً عنه، بحيث لو علم بإرادة الحكم فيها لم يعقل إرادته منه، بل لا بدّ من إرادته من دليل آخر فيدلّ على ثبوته في الواقع لا كونه مراداً من الدليل الأوّل كما في القسم الثالث، وهذا قد يكون إجماعاً، وقد يكون غيره، ثمّ الغير قد يكون لفظاً كقوله أكرم زيداً في يوم الجمعة مثلاً بحيث لم يفهم منه المفهوم، فإنه لو كان الإكرام واجباً يوم السبت لم يعقل إرادته من هذا الخطاب وإن هو إلا نظير قوله أكرم زيداً بالنسبة إلى إكرام



عمرو وكالات الإطلاق الواردة في مورد بيان حكم آخر غير الإطلاق، كما إذا ورد أن الماء ينجس بالتغيير مع فرض كونه مسوقاً لبيان حكم حدوث النجاسة في الماء بالتغيير بحيث لا يكون المراد منه التعرض لحكم البقاء أصلاً، ولو فرض كونه في مقام الإطلاق دخل في القسم الأول كما لا يخفى، وقد يكون تباً فعلاً، أو تقريراً، أو غيرهما.

أما القسم الأول والثاني فلا مجرى للاستصحاب فيهما على ما يقتضيه التحقيق عندنا، وأما الثالث والرابع فلا إشكال في كون كل منهما مجرى للاستصحاب في الجملة، بمعنى انحصار مورد للاستصحاب فيهما وإن لم يجر في بعض مواردتهما من جهة رجوع الشك فيه إلى الشك في الموضوع، أو المقتضي. إذا عرفت هذا فنقول: إن أراد الموجه للفرق بين الإجماع وغيره أن الإجماع لا يمكن أن يكون دالاً على ثبوت الحكم بالنسبة إلى محل الخلاف بخلاف غيره ففيه أن انتفاء الدلالة قطعي في جميع موارد إرادة الاستصحاب وإن احتمل كون الحكم مراداً من الدليل في بعض الصور إلا أن الدلالة تابعة للظهور، فحيث لا يكون كما هو المفروض فيقطع بعدهما وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً قد أشرنا إليه في طي كلماتنا السابقة فراجع، وإن أريد أن الإجماع لا يمكن أن يراد منه ثبوت الحكم في الزمان الثاني بخلاف غيره، فإنه يمكن إرادته منه، وإن قطع بعدم دلالة عليه ففيه: أن هذا إنما يستقيم لو كان غير الإجماع من القسم الثالث لا ما إذا كان من القسم الرابع، فإنك قد عرفت عدم اختصاصه بالإجماع، مع أن هذا المقدار من الفرق لا جدوى فيه في الحكم بالتفصيل كما لا يخفى، فالأولى في تحقيق مراد الغزالي ما عرفت من عدم إرادته للتفصيل في حجية الاستصحاب بين حال الإجماع وغيرها من القسمين المتقدمين، بل مراده من الكلام المذكور بعد وضوح كونه منكراً مطلقاً هو التفصيل بين الإجماع وغيره من حيث إمكان دلالة

ففي استصحاب حال الإجماع من اختصاص دليل الحكم بالحالة الأولى بعينه موجود في بعض صور استصحاب حال غير الإجماع، فإنه إذا ورد النص على وجه يكون ساكناً بالنسبة إلى ما بعد الحالة الأولى كما إذا ورد أن الماء ينجس

الثاني على ثبوت الحكم في محلّ الخلاف بخلاف الأول فمراده من نفي الاستصحاب في حال الإجماع هو نفيه فيما يكون غير دالّ على ثبوت الحكم في الزمان الثاني، سواء كان هو الإجماع، أو غيره من اللفظ واللّب، فإنه قد يطلق على جميعها حال الإجماع حسب ما عرفت، هذا مع أن هنا كلاماً ذكره الأستاذ العلامة في طيّ كلامه في مجلس البحث يقضي بكون جميع الاستصحابات في مورد الخلاف من استصحاب حال الإجماع وهو: إن الخلاف إذا كان في الثبوت الثانوي للشيء فلا بدّ أن يكون ثبوته الأولي مفروغاً عنه ومجمعا عليه، والألزم النزاع بالنسبة إليه، لأنه أصل بالنسبة إلى الوجود في الزمان الثاني كما هو واضح فالخلاف في الوجود في الزمان الثاني دائماً يقتضي الاتفاق عليه في الزمان الأول وإن فرض وجود دليل آخر عليه أيضاً كما في مسألة الخارج عن غير السيلين، فإن الدليل على حصول الطهارة بالوضوء والغسل قبل خروجه ليس هو خصوص الإجماع، بل الكتاب والسنة أيضاً تدلّان عليه، بل الإجماع إنّما انعقد بملاحظتهما فهما الأصل فيه والحاصل أن وجود غير الإجماع في المسألة لا يضرّ في كون المسألة إجماعية، بل قلّ مسألة انعقد فيها الإجماع لم يكن فيها دليل آخر هو الأصل فيه كما يعلم من التّبع في موارد الإجماع في الفقه، هذا ولكنه لا يخفى عليك ما في هذا الكلام، لأنّ التسالم على الثبوت في الزمان الأول لا يستلزم كون المسألة إجماعية بالمعنى النافع، إذ ربما يعتمد كلّ منهم في ثبوت الحكم على ما لا نراه دليلاً قطعاً فلا يمكن الانتقال إلى قول الإمام عليه السلام حينئذ من باب الحدس، وإن أمكن من باب اللطف الذي لا نقول به فتدبر. مع أن تسالمهم يمكن أن يكون مبيّناً على التسليم لا الحقيقة فتأمل.

بالتغير مع فرض عدم إشعار فيه بحكم ما بعد زوال التغير، فإن وجود هذا الدليل بوصف كونه دليلاً مقطوع العدم في الحالة الثانية كما في الإجماع. وأما قوله وغرضه من دلالة الدليل على الدوام كونه بحيث لو علم، أو ظن بوجود المدلول في الآن الثاني إلى آخر ما ذكره.

ففيه: أنه إذا علم للدليل، أو ظن لأمانة بوجود مضمون هذا الدليل الساكت أعني النجاسة في المثال المذكور فإمكان حمل هذا الدليل على الدوام إن أريد به إمكان كونه دليلاً على الدوام فهو ممنوع لامتناع دلالة على ذلك لأن دلالة اللفظ لا بد له من سبب واقتضاء والمفروض عدمه.

وإن أريد إمكان كونه مراداً في الواقع من الدليل وإن لم يكن الدليل مفيداً له ففيه مع اختصاصه بالإجماع عند العامة الذي هو نفس مستند الحكم لا كاشف عن مستنده الراجع إلى النص وجريان مثله في المستصحب الثابت بالفعل، أو التقرير، فإنه لو ثبت دوام الحكم لم يمكن حمل الدليل على الدوام أن هذا المقدار من الفرق لا يؤثر فيما ذكره الغزالي في نفي استصحاب حال الإجماع، لأن مناط نفيه لذلك كما عرفت من تمثيله بموت زيد وبناء دار احتياج الحكم في الزمان الثاني إلى دليل، أو أمانة هذا، وعلى كل حال فلو فرض كون الغزالي مفصلاً في المسألة بين ثبوت المستصحب بالإجماع وثبوته لغيره، فيظهر رده مما ظهر من تضاعيف ما تقدم من أن أدلة الإثبات لا يفرق فيها بين الإجماع وغيره، خصوصاً ما كان نظير الإجماع في السكوت عن حكم الحالة الثانية، خصوصاً إذا علم عدم إرادة الدوام منه في الواقع كالفعل والتقرير وأدلة النفي كذلك لا يفرق فيها بينهما أيضاً، وقد يفرق بينهما بأن الموضوع في النص مبين يمكن العلم بتحقيقه وعدم تحقيقه في الآن اللاحق.

كما إذا قال الماء إذا تغير نجس فإن الماء موضوع والتغير قيد للنجاسة، فإذا زال التغير أمكن استصحاب النجاسة للماء وإذا قال الماء المتغير نجس فظاهره ثبوت النجاسة للماء المتلبس بالتغير، فإذا زال التغير لم يمكن الاستصحاب لأن الموضوع هو المتلبس بالتغير وهو غير موجود.

وكما إذا قال الكلب نجس، فإنه لا يمكن استصحاب النجاسة بعد استحالة ملحقاً، فإذا فرضنا انعقاد الإجماع على نجاسة الماء المتصف بالتغير، فالإجماع أمر لبي ليس فيه تعرض لبيان كون الماء موضوعاً والتغير قيداً للنجاسة أو إن الموضوع هو المتلبس بوصف التغير.

وكذلك إذا انعقد الإجماع على جواز تقليد المجتهد في حال حياته ثم مات، فإنه لا يتعين الموضوع حتى يحرز عند إرادة الاستصحاب، لكن هذا الكلام جار في جميع<sup>(١)</sup> الأدلة الغير اللفظية.

نعم ما سيجيء وتقدم من أن تعيين الموضوع في الاستصحاب بالعرف لا بالمداقة ولا بمراجعة الأدلة الشرعية يكفي في دفع الفرق المذكور فتراهم يجرون الاستصحاب فيما لا يساعد دليل المستصحب على بقاء الموضوع فيه في الزمان اللاحق كما سيجيء في مسألة اشتراط بقاء الموضوع إن شاء الله.

### هبة القول التاسع

وهو التفصيل بين ما ثبت استمرار المستصحب واحتياجه في الارتفاع إلى

(١) لا يخفى عليك أنه يجري بالنسبة إلى الأدلة اللفظية أيضاً في الجملة إذ الدليل اللفظي لا يشترط أن يكون دائماً مبين الموضوع كما لا يخفى، هذا مع أنه قد يقال بأنه يمكن فرض البيان من حيث الموضوع في حال الإجماع أيضاً، فإنه يمكن أن ينعقد الإجماع على ثبوت شيء لشيء ما لم يتحقق الرفع له، فإذا شك في وجود الرفع فيشكل في وجود المحمول مع القطع ببقاء موضوعه فتدبر.

الرافع وبين غيره ما يظهر من آخر كلام المحقق في المعارج كما تقدم في نقل الأقوال حيث قال: «والذي نختاره أن ننظر في دليل ذلك الحكم فإن كان يقتضيه مطلقاً وجب الحكم باستمرار الحكم كمقدد النكاح، فإنه يوجب حل الوطاء مطلقاً، فإذا وجد الخلاف في الألفاظ التي يقع بها الطلاق، فالمستدل على أن الطلاق لا يقع بها لو قال حل الوطاء ثابت قبل النطق بها فكذا بعده كان صحيحاً فإن المقتضي للتحليل وهو العقد اقتضاء مطلقاً ولا يعلم أن الألفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيثبت الحكم عملاً بالمقتضي.

لا يقال إن المقتضي هو العقد ولم يثبت أنه باق لأننا نقول وقوع العقد اقتضى حل الوطاء لا مقيداً، فيلزم دوام الحل نظراً إلى وقوع المقتضي لا دوامه فيجب أن يثبت الحل حتى يثبت الرافع، فإن كان الخصم يعني بالاستصحاب ما أشرنا إليه لم يكن ذلك عملاً بغير دليل وإن كان يعني أمراً آخر وراء هذا فنحن مضربون عنه\* انتهى.

وحاصل هذا الاستدلال يرجع إلى كفاية وجود المقتضي وعدم العلم بالرافع لوجود المقتضي، وفيه: أن الحكم بوجود الشيء لا يكون إلا مع العلم بوجود علته التامة التي من أجزائها عدم الرافع فعدم العلم به يوجب عدم العلم بتحقيق العلة التامة إلا أن يثبت التعبد من الشارع بالحكم بالعدم عند عدم العلم به وهو عين الكلام في اعتبار الاستصحاب.

والأولى الاستدلال له بما استظهرناه من الروايات السابقة بعد نقلها من أن النقض رفع الأمر المستمر<sup>(١)</sup> في نفسه وقطع الشيء المتصل كذلك فلا بد أن

(١) لا يخفى عليك أن ما ذكره إنما هو المعنى المراد في المقام بعد تعذر الحمل

يكون متعلقه ما يكون له استمرار واتصال.

وليس ذلك نفس اليقين لانتقاضه بغير اختيار المكلف فلا يقع في حيز التحريم ولا أحكام اليقين<sup>(١)</sup> من حيث هو وصف من الأوصاف لارتفاعها

على الحقيقة لا المعنى الحقيقي لظهور فساد ما عرفته منه دام ظله ومنا في معنى النقض عند الاستدلال بالروايات فراجع إليه حتى تقف على حقيقة الأمر.

(١) قد عرفت في طي كلماتنا السابقة أن الحكم بملاحظة ترتبه على الموضوع على أقسام:

أحدها: ما يترتب على نفس الموضوع الواقعي مع قطع النظر عن العلم والجهل، سواء كان من العدم، أو الوجود.

ثانيها: ما يترتب على الشيء بشرط العلم به كذلك.

ثالثها: ما يترتب على عنوان صادق في صورة الشك أيضاً كما في حرمة العمل بالظن من باب التشريع وحكم العقل بالاشتغال والبراءة ونحوهما.

والأخير ليس مورداً للاستصحاب قطعاً، إذ مع الشك يقطع بثبوت الحكم لفرض وجود ما هو المناط له فلا مجرى للاستصحاب، وأما الثاني فمبني على كون أخذ العلم في الموضوع من باب الطريقتية بحيث يكون الموضوع الأولي حقيقة هو نفس الواقع وإن أخذ العلم فيه في عالم الظاهر، أو من حيث إنه صفة خاصة قائمة بالشخص بحيث يكون له مدخل في عروض الحكم للواقع فيصح أن يقال إن الحكم لنفس العلم واليقين توسعاً، فإن كان أخذه على الوجه الأول فلا إشكال في جريان الاستصحاب عند الشك والوجه فيه ظاهر، وإن كان على الوجه الثاني فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب للقطع بارتفاع موضوع الحكم وأولى منه في عدم جريان الاستصحاب لو فرض كون الحكم لنفس وصف اليقين والقطع بحيث لم يكن للواقع مدخل فيه أصلاً، وقد تقدم تفصيل القول في جميع ذلك في الجزء الأول من التعليقة عند البحث عن أحوال العلم وتأسيس

بارتفاعه قطعاً، بل المراد به بدلالة الاقتضاء الأحكام الثابتة<sup>(١)</sup> للمتيقن بواسطة

الأصل في مسألة الظن فراجع، أما الأول فهو على قسمين:

أحدهما: ما له استمرار بحسب الوجود بحيث لا يرتفع إلا برفع بحيث يكون الشك في بقاءه دائماً مسبباً عن الشك في وجود الرافع له.

ثانيهما: ما لا يكون كذلك.

أما الأول: فهو المتيقن من مجرى الاستصحاب لصدق الأخبار فيه من غير إشكال، وأما الثاني: فعند المحققين ممن تأخر لا يجري الاستصحاب فيه نظراً إلى ما ذكره الأستاذ العلامة من قضية ظهور النقض في الأخبار بعد تعذر إرادة المعنى الحقيقي منه فيما كان له استمرار لولا الرافع وعند المشهور يجري فيه أيضاً هذا، وقد عرفت تفصيل القول في ذلك في دليل المختار فراجع.

(١) قد يورد عليه بأن الاستصحاب قد يجري في نفس المتيقن والموضوع الخارجي فالنقض إنما ينسب إليه لا إلى حكمه، بل قد عرفت أنه فيما إذا كان الشك في الحكم مسبباً عن الشك في الموضوع لا يمكن إجراء الاستصحاب في نفس الحكم لا مع استصحاب الموضوع ولا بدونه، هذا ويمكن دفعه بأن المقصود من نسبة النقض إلى الحكم ليس جعله مستصحباً، بل كونه مراداً من النسبة، ومن المعلوم أن المقصود من النقض إلى الموضوع ليس إلا الالتزام بأحكامه إذ إبقاء نفس الموضوع الخارجي أيضاً محال، فمعنى الحكم بوجوب إبقائه ظاهراً ليس إلا الالتزام بأحكامه الشرعية عند الشك، وقد عرفت وستعرف ما يوضح هذا المقال وهو العالم بحقيقة الحال.

نعم يرد على ما ذكره أنه قد يكون المستصحب نفس الحكم الشرعي وإبقاؤه ممكن فلا معنى لنسبة النقض إلى أحكامه، بل ربما لا يكون له أحكام يصح نسبة النقض إليها فهذا المعنى مختص بالاستصحاب الجاري في الموضوع، ويمكن أن يقال: إن مراده مما ذكره إنما هو فيما لا يقبل نسبة النقض إلى نفس المستصحب

اليقين، لأن نقض اليقين بعد ارتفاعه لا يعقل له معنى سوى هذا وحينئذ لا بد أن يكون أحكام المتيقن كنفسه مما يكون مستمراً لولا الناقض هذا، ولكن لا بد من التأمل<sup>(١)</sup> في أن هذا المعنى جار في المستصحب العدمي أم لا ولا يبعد تحققه فتأمل.

ثم إن نسبة القول المذكور<sup>(٢)</sup> إلى المحقق قدس سره مبني على أن مراده

فتأمل. وقد تقدم بعض الكلام في ذلك سابقاً فراجع إليه.

(١) قد عرفت وجه التأمل في صدق المعنى الذي ذكره في المستصحب العدمي ونظائره مما عدوا الشك فيها من الشك في الرفع وليس كذلك عند التحقيق كالشك في الغاية والشك في بقاء الحياة ونحوها. وملخص وجه التأمل في صدق المعنى المذكور عليها، أما في المستصحب العدمي فلعدم تصور المقتضي والرفع بالنسبة إلى الأعدام والعلّة فيها من باب التوسع دائماً عدم وجود علّة الوجود، وأما في الغاية فلائن الشك في وجودها شك في تمامية استعداد المغيا للبقاء، وأما في الحياة فلائن الموت ليس من قبيل الرفع للحياة، بل الموت إنما يحصل عند تمامية اقتضاء الشيء للوجود.

(٢) قد عرفت سابقاً تفصيل القول في تعيين ما أراده المحقق قدس سره وأن مراده من المقتضي ليس هو المقتضي للعلم وهو الدليل، بل المراد منه هو المقتضي لأصل الوجود خلافاً لصاحب المعالم وبعض من تبعه، ولذا عدّه في المعالم من المنكرين للاستصحاب وأن كلامه في المعارج أخيراً رجوع عما اختاره أولاً، فالمحقق من هذه الجهة موافق للمختار، وأما موافقته له بقول مطلق فيحتاج إلى إثبات عدم تفصيله في حجية الاستصحاب بين الشك في وجود الرفع المعلوم الرافعية وبين الشك في رافعية الوجود يقيناً لا إشكال في صراحة كلامه بالنسبة إلى حجية الاستصحاب بالنسبة إلى الأخير، وأما بالنسبة إلى الأول فيمكن القول



من دليل الحكم في كلامه بقرينة تمثيله بعقد النكاح في المثال المذكور هو المقتضي، وعلى أن يكون حكم الشك في وجود الرافع حكم الشك في رافعية الشيء إما لدلالة دليله المذكور على ذلك، وأما لعدم القول بالإثبات في الشك في الرافعية والإنكار في الشك في وجود الرافع وإن كان العكس موجوداً كما سيجيء من المحقق السبزواري.

لكن في كلا الوجهين نظر أما الأول فلا يمكن<sup>(١)</sup> الفرق في الدليل الذي

باستفادته عن كلامه سيما بضميمة ما ذكره أولاً في دليل المثبتين مطلقاً، أو الالتزام بخروجه عن كلامه مع القول بحجته فيه عنده من جهة الإجماع المركب، بل الأولوية فتأمل.

(١) حاصل ما ذكره دام ظلّه هو إنه إذا علمنا بوجود المقتضي لوجود شيء كما إذا علمنا بوجود عموم، أو إطلاق بالنسبة إلى شيء فالشك في الرافع عن مقتضاه كالشك في التخصيص والتقييد على ثلاثة أقسام: أحدها: الشك في وجود الرافع ذاتاً ووصفاً.

ثانيها: الشك في وجود الرافع ذاتاً لا وصفاً، بمعنى أنه علم كون الشيء الفلاني رافعاً للاقتضاء، لكنه لم يعلم أنه وجد أم لا.

ثالثها: الشك في وجود الرافع وصفاً لا ذاتاً، بمعنى أنه علم وجود شيء، لكن يشك في رافعيته للاقتضاء المقتضي.

وهذه الأقسام بعينها يجري في الشك في التخصيص أيضاً، لأنه قد يشك في وجود المخصّص من حيث الذات والوصف وقد يشك في وجوده بالاعتبار الأول وقد يشك فيه بالاعتبار الثاني لا إشكال في الرجوع إلى المقتضي، والأخذ بمقتضاه في القسم الأول والثالث بناء على ما عليه المحقق من أن المقتضي كالعام في الأخذ به عند العقلاء، سواء كان بضميمة أصالة عدم الرافع، أو بدونها على الوجهين في

التمسك بالعموم عند الشك في التخصيص، وإن كان المختار هو الأول حسب ما عرفت تفصيل القول فيه سابقاً.

فإن قلت: بعد القطع بوجود ما يشك في رافعيته ومخصّصيته كما في القسم الثالث لا مجرى لاستصحاب عدم الرافع، لأنه إن أريد به ذاته، فالمفروض القطع بوجوده وإن أريد به وصفه أي استصحاب عدم رافعيّة الذات ففيه: أن هذا الأصل ممّا لا تعويل عليه عند أهل التحقيق لعدم وجود الحالة السابقة على تقدير وانقلاب الموضوع على تقدير آخر.

قلت: هنا شقّ ثالث وهو أصالة عدم وجود الرافع أي أصالة عدم وجود الذات المتّصّفة بالرفع، ومن المعلوم أنه لا دخل له بأحد الشّقين الأوّلين ولا يرد عليه شيء من المحذورين.

فإن قلت: إن الأصل المذكور أصل في تعيين الحادث ولا اعتبار به لمعارضته بالأصل في ضده فكما أن الأصل عدم وجود الرافع كذلك الأصل عدم وجود غير الرافع أيضاً.

قلت: لا مجال لمعارضة الأصل المذكور بالأصل في ضده إذ لا يترتب عليه أثر إلا على تقدير القول باعتبار الأصول المثبتة المزيف عندنا إذ أصالة عدم وجود غير الرافع لا يثبت كون الموجود هو الرافع وما لم يثبت لم يكن فيه نفع أصلاً وهذا بخلاف أصالة عدم وجود الرافع، فإن المقصود منه ليس إلا الأحكام المترتبة على عدم الرافع، بلا توسيط أمر وليس المقصود منه إثبات وجود غير الرافع حتّى يقال بعدم اعتباره، أو معارضته بالمثل وهذا نظير ما لو علمت المرأة بموت إنسان تشكّ في كونه زوجها، فإن أصالة عدم كون الميت زوجاً لا يعارض بأصالة عدم كونه غير الزوج وهكذا في سائر الفروع المماثلة للمقام، وأما ما قرع سمعك من أن الأصل في الحادث لا اعتبار به فلا دخل له بالمقام، فإنه إنّما هو فيما إذا أريد

بالأصل تعيين الحادث، أو ترتيب حكم على عدم أحد المحتملين المعارض بالأصل في طرف المقابل لو كان ضده مترتباً على عدمه أيضاً، وأما لو أريد به ترتيب حكم على عدم أحدهما الذي هو مجرى الأصل الغير المعارض بالأصل في الطرف الآخر من جهة عدم ترتيب حكم شرعي عليه، بلا واسطة، أو ترتيب حكم غير المضاد مع الحكم المترتب على مجرى الأصل الذي أريد العمل به فلا مانع من إجراء الأصل فيه أصلاً كما لا يخفى، هذا وسيأتي زيادة بيان لما ذكرنا في التّيهات إن شاء الله.

وأما في القسم الثاني فلا، لأنّ الشك فيه ممّا لا يصادم إطلاق المقتضي والظاهر من كلامه أنّه إنّما يرجع إلى المقتضي فيما لو كان المشكوك على تقدير ثبوته مصادماً لإطلاق المقتضي وموجباً لتقييد فيه زائداً على التقييد المعلوم لو فرض وجوده، ومن المعلوم أنّ المشكوك في القسم الثاني لو كان رافعاً لا يكون مقيداً لإطلاق المقتضي لفرض تقييد المقتضي به من أول الأمر فلا إطلاق بالنسبة إلى المقتضي حتّى يدفع به هذا الاحتمال، لأنّه لو كان ثابتاً لم يكن موجباً لتقييد زائد في إطلاقه، بل هو نفس ما قيد به الإطلاق أولاً، وهذا بعينه نظير الشك في التخصيص والتقييد في العمومات والمطلقات، فإنه لا إشكال في الرجوع إليهما لو كان الشك فيهما من القسم الأول والثالث، لأنّ مرجع الشك فيهما إلى الشك في التخصيص والتقييد زائداً على ما علم من التخصيص والتقييد ولو فرض وجود العلم بالتخصيص والتقييد فيهما بالنسبة إلى بعض المخصّصات والمقيّدات، لأنّ التحقيق الذي عليه المحقّقون، بل المشهور أنّ العامّ المخصّص والمطلق المقيد في الجملة لهما ظهور بالنسبة إلى باقي الأفراد، وإن قلنا بمجازيتهما فبدفع حيثنذ بظهور العام والمطلق مستقلاً، أو بضميمة أصالة عدم المخصّص والمقيد الاحتمال في القسمين وهذا بخلاف القسم الثاني، فإنه لو شك في وجود ما خصّص به العام

يقينا، أو قيد به المطلق كذلك كما إذا ورد أكرم العلماء إلا زيدا واشتبه الأمر في إنسان أنه زيد العالم، أو عمرو العالم، أو ورد أعنى رقة ولا تعنى رقة كافرة ثم شك في إنسان أنه مؤمن، أو كافر لم يجز الرجوع إلى العام والمطلق لعدم رجوع الشك فيه إلى الشك في مخالفة الظاهر في اللفظ زائداً على ما علم يقينا فيصير العام والمطلق حينئذ مجعلاً وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً وقد فصلنا القول فيه في بابي العام والخاص والمطلق والمقيد، فإذا كان أمر المقتضي للوجود والرافع عند المحقق كالعام والخاص على ما يظهر من كلامه فلا يجوز التمسك فيما لو كان الشك في الرافع من القسم الثاني.

نعم لو شك في وجود المخصص والمقيد بالمعنى الثاني وكان هناك أصل موضوعي يشخص به عدم كون المشكوك من مصاديق المخصص كما لو ورد أكرم العلماء وورد أيضاً لا تكرم فساقهم وشكنا في فرد من العلماء أنه فاسق، أو عادل مع العلم بعدم فسقه في السابق، فإنه يشخص بأصالة عدم فسقه كونه غير الفاسق، أو ورد أكرم العلماء ولا تكرم مرتكبي الكبائر منهم فشك في فرد أنه فعل الكبيرة أم لا، فإنه يشخص بأصالة عدم صدور الكبيرة كونه غير مرتكب الكبيرة لا بأس بالرجوع إلى العام حينئذ هكذا ذكره الأستاذ العلامة وجماعة، ولكنك خبير بأنه ليس حقيقة من الرجوع إلى العام بحيث يوجب الأصل الموضوعي رفع الإجمال من العام فيترتب عليه أحكام الظاهر، بل إنما هو رجوع إلى الأصل بالنسبة إلى الأحكام المترتبة على مجراه كما هو ظاهر.

فإن قلت: لو كان المانع من الرجوع إلى المقتضي والعام في القسم الثاني ثبوت تقييد كل منهما بالمشكوك وجوده فليس فيه تقييد وتخصيص زائداً على تقدير ثبوته فهذا بعينه موجود في القسم الأول والثالث أيضاً ضرورة أن تأثير المقتضي في المقتضى ودلالة العام على العموم مقيد بعدم الرافع والمخصص واقعاً

سواء علم رافعية بعض الأشياء ومخصّصته بالخصوص أم لم يعلم بها، فإنّ عدم العلم بها لا يرفع التقييد الواقعي كما لا يخفى، فلو كان التقييد مانعاً لما كان فرق بين الصّور.

قلت: هذه مغالطة واضحة، لأنّ المقتضي والعام لم يقيدا بمفهوم عدم الرفع والمخصّص وإنّما الثابت تقيدهما بمصداقهما لو فرض ثبوته بالنسبة إليهما، وإلاّ فهو مجرد احتمال لم يثبت معه تقييد أصلاً فيرجع إليهما فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض.

فإن قلت: سلّمنا الفرق الذي ذكرته بين الصّور إلاّ أنّ اللازم منه عدم جواز الرجوع في القسم الثاني إلى نفس المقتضي والعموم مستقلاً، وأما الرجوع إلى أصالة عدم المخصّص والرافع فلا مانع منه.

فإن قلت: المانع رجوع أصالة عدم المخصّص والرافع في الفرض إلى أنّ الأصل عدم كون الموجود مخصّصاً وهو معارض بأصالة عدم كونه غيره. وبالجملّة: مرجع ما ذكر إلى تعيين الحادث بالأصل.

قلت: رجوعه إلى ما ذكر لا ضير فيه بعد عدم القادح في الرجوع إلى الأصل في الحادث على الإطلاق على ما ذكرته في القسم الثالث. قلت: الرجوع في هذا القسم إلى أصالة عدم الرفع والمخصّص الراجعين إلى ما اعترفت به في غاية الفساد، فإنّا وإن ذكرنا أنّ الرجوع إلى الأصل في الحادث ممّا لم يقدّم دليل على عدم جوازه على الوجه الكلّي، إلاّ أنّنا سلّمنا وجود المانع عنه في بعضها الذي عرفت تفصيل القول فيه ولا ريب أنّ الأصل في المقام يرجع إلى ما هو الممنوع عندنا، فإنّه ما لم يثبت بأصالة عدم أحد المحتملين كون الحادث المحتمل الآخر لم يترتب عليه أثر أصلاً مثلاً إذا شككنا في شخص أنّه زيد العالم الغير الواجب إكرامه، أو عمرو العالم الواجب إكرامه لا يمكن إثبات وجوب إكرامه إلاّ بإثبات

كونه عمرو العالم، ومن المعلوم أن إثبات هذا المعنى لا يجوز بالأصل، هذا ولكن لا يخفى عليك أن هذا لا يتم في جميع الصور، فإنه إذا شك في أن الخارج هل هو البول الناقض للطهارة يقيناً، أو المذي الغير الناقض كذلك لا مانع من التمسك بأصالة عدم كونه بولا، فإن المقصود ليس إلا إثبات كون الشخص متطهراً ولا يكون المقصود إثبات كونه غير البول وهو المذي حتى يصير من الأصول المثبتة، إذ من المعلوم أن الحكم الشرعي إنما يترتب على مجرد عدم خروج البول لا على كون الخارج مذياً حتى يحتاج إلى إثباته فتدبر.

ولكن لا بد من التأمل في أن ما ذكرنا هل يجري بالنسبة إلى الشك في التخصيص أيضاً أم لا هذا محصل ما ذكره دام ظله في الكتاب في وجه عدم دلالة كلام المحقق على اعتبار الاستصحاب عنده في الشك في وجود الرافع فيما إذا كان مراده من المقتضي السبب، ولكن ذكر في مجلس البحث أن الحق فساد ما ذكرنا من الوجه لعدم الدلالة وعدم اعتبار الاستصحاب بالنسبة إلى الشك في وجود الرافع لو كان التمسك في باب الاستصحاب بما ذكره المحقق قدس سره، لأنه إن كان المراد من تقييد الاقتضاء والتأثير هو الشأني، بمعنى أن تأثير السبب شأنًا مشروط بعدم العلم بوجود الرافع الثابت الراقعية بخلاف الموجود المشكوك رافعيته فقيه: أن التأثير الشأني المسبب، بمعنى المقتضي المقابل للمانع لا يعقل تقييده بشيء، بل هو موجود ولو مع القطع بوجود المانع أيضاً، لأنه، بمعنى السبب كما لا يخفى، وإن كان المراد هو التأثير الفعلي فقيه: أنه إنما يتحقق مع القطع بعدم المانع، وأما مع الشك فيه فلا يعقل الفرق بين الصور لرجوع الشك في جميعها إلى الشك في التأثير الفعلي فإن ادعى أن بناء العقلاء على التمسك بالمقتضي في صورة الشك في التأثير الفعلي حسب ما هو ظاهر كلام المحقق فلا يعقل الفرق بين الصور أيضاً وإن ادعى عدم بنائهم على ذلك، إلا إذا ثبت التعبد به

من الشارع حسب ما يقتضيه التحقيق عندنا على ما عرفت تفصيل القول فيه فلا يعقل الفرق أيضاً بينها، وليس حال السبب كحال العموم والإطلاق اللفظيين حتى يقال بالمقالة المذكورة، بل المقيّد به التأثير الفعلي للسبب وهو عدم المانع الواقعي عن تأثيره فيلزمه الشك فيه في جميع الصور من غير فرق وليس هناك قضية لفظية حتى يفرق فيها بين الصور، بل الموجود هي القضية اللبّية التي لا يفرق فيها بين الصور المزبورة، بل يمكن أن يقال بمثل ذلك في العموم والإطلاق أيضاً، لكن لا من حيث التمسك باللفظ وظهوره، بل من حيث إن العام والمطلق يكشفان عن أن الموضوع فيهما هو المقتضي للحكم المعلق عليه على ما هو الشأن في جميع القضايا اللفظية الواردة مورد الإنشاء، فإن الشأن في جميعها ما ذكرنا من كشفها عن كون الموضوع فيها هو المقتضي للمحمول والمخصّص والمقيّد يكشفان عن كون موضوعهما هو المانع عن تأثير المقتضي في العام والمطلق فحينئذ يرجعان بهذا الاعتبار إلى السبب والمانع فيأتي فيهما ما عرفته فيهما، ثم إنّه لو سلّمنا سكوت كلام المحقق عن حكم الشك في وجود الرافع من حيث ملاحظة ظاهر دليله وتمثيله، لكن يمكن الحكم باعتبار الاستصحاب عنده فيه أيضاً لجريان مناط دليله فيه وعدم تعرّضه له في أثناء كلامه لا ضير فيه حيث إن كلامهم وعنوان بحثهم لما كان في الاستصحاب المعداد من أدلة الأحكام فهذا لم يتعرّضوا لغيره فتدبر. هذا ملخص ما ذكره دام ظلّه في مجلس البحث.

ولكنك خير بأن ما ذكره في العموم والإطلاق من إلحاقهما بالمقتضي في جريان ما ذكره فيه بالنسبة إليهما من التعميم في اعتبار الاستصحاب بين الشك في وجود المخصّص ومخصّصة الموجود ليس بمستقيم قطعاً:

أما أولاً: فلكونه منافياً لما عرفت منه سابقاً من عدم كشف العموم عن المقتضي إلا بضميمة أصالة عدم التخصيص حيث إن كشفه إنّما هو باعتبار ظهوره

ذكره، لأن مرجع ما ذكره في الاستدلال إلى جعل المقتضي والرافع من قبيل العام والمخصص، فإذا ثبت عموم المقتضي وهو عقد النكاح لحل الوطء في جميع الأوقات فلا يجوز رفع اليد عنه بالألغاف التي وقع الشك في كونها مزيلة لقيد النكاح، إذ من المعلوم أن العموم لا يرفع اليد عنه بمجرد الشك

وظهوره إنما هو من حيث لحاظ التجرد عن القرينة والمخصص فجعل العام كاشفاً عن المقتضي في نفسه غير مستقيم بناء على ما عرفت منه سابقاً.

نعم بناء على ما استقرت به من كون المخصص مانعاً في الجملة وأن عدمه من أجزاء العلة التامة لا أن يكون جزءاً للمقتضي، لأنه ليس هناك جزء آخر يتم به العلة التامة وما ربما يستفاد من قوله في المقام وهو ما ذكره بقوله، فإن العام يكفي لإثبات حكمه في مورد الشك من جعله العام دليلاً مع قطع النظر عن ضمنية أصالة عدم التخصيص يمكن جعل العام كاشفاً عن المقتضي والخاص كاشفاً عن المانع، لكن يمكن مع ذلك المناقشة في الإلحاق حسب ما ستعرفه.

وأما ثانياً: فلأن جعل العام كاشفاً عن المقتضي في الجملة لا ينفع في الإلحاق المزبور، فإن كشفه عنه إنما هو باعتبار ظهوره، وقد عرفت أنه لا ظهور له بالنسبة إلى وجود المخصص المعلوم المخصصة فتأمل. فإنه يمكن أن يقال إن هذا خروج عن الفرض.

وأما ثالثاً: فلأن تسليم كشفه عن المقتضي والخاص عن المانع مطلقاً لا يثبت جواز الإلحاق الأخذ بالسبب في مورد الاستصحاب إنما هو بملاحظة وجوده المتيقن الخالي عن المانع في السابق، وإلا فلم يدع أحد حكم العقلاء بتحقيق المقتضي مع الشك في تحقق المانع في أول الأمر والشك في التخصيص راجع دائماً إلى الشك في أصل تأثير المقتضي في أول الأمر كما لا يخفى، ولكن هذا الإشكال ليس في خصوص الشك في وجود المخصص، بل يجري في الشك في المخصصة أيضاً كما هو واضح.



في التخصيص.

أما لو ثبت تخصيص العام وهو المقتضي لحل الوطاء أعني عقد النكاح بمخصص وهو اللفظ الذي اتفق على كونه مزيلاً لقيد النكاح، فإذا شك في تحقيقه وعدمه فيمكن منع التمسك بالعموم حينئذ إذ الشك ليس في طرو التخصيص على العام، بل في وجود ما خصص به العام يقيناً فيحتاج إثبات عدمه المتمم للتمسك بالعام إلى إجراء الاستصحاب بخلاف ما لو شك في أصل التخصيص، فإن العام يكفي لإثبات حكمه في مورد الشك، وأما أصالة عدم التخصيص فهي من الأصول اللفظية المتفق عليها كما هو ظاهر.

وبالجملة: فالفرق بينهما أن الشك في الرافعية في ما نحن فيه من قبيل الشك في تخصيص العام زائداً على ما علم تخصيصه نظير ما إذا ثبت تخصيص العلماء في أكرم العلماء بمرتكي الكبائر وشك في تخصيصه بمرتكب الصغائر، فإنه يجب التمسك والشك في وجود الرافع فيما نحن فيه شك في وجود ما خصص العام به يقيناً نظير ما إذا علم تخصيصه بمرتكي الكبائر وشك في تحقق الارتكاب وعدمه، فإنه لولا إحراز عدم الارتكاب<sup>(١)</sup> بأصالة العدم التي مرجعها إلى الاستصحاب المختلف فيه لم ينفع العام في إيجاب إكرام ذلك المشكوك هذا.

ولكن يمكن أن يقال إن مبنى كلام المحقق قدس سره لما كان على وجود المقتضي حال الشك وكفاية ذلك في الحكم بالمقتضي، فلا فرق في كون الشك في وجود الرافع، أو رافعية الموجود والفرق بين الشك في الخروج والشك في تحقق الخارج في مثال العموم والخصوص من جهة إحراز

(١) مراده دام ظلّه من أصالة العدم هي أصالة عدم الارتكاب التي هي من الأصول الموضوعية لا أصالة عدم المانع كما ربما يتوهم.

المقتضي للحكم بالعموم ظاهراً في المثال الأول من جهة أصالة الحقيقة وعدم إحرازه في المثال الثاني لعدم جريان ذلك الأصل لا لإحراز المقتضي لنفس الحكم وهو وجوب الإكرام في الأول دون الثاني، فظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين المثالين.

وأما دعوى عدم الفصل بين الشكين<sup>(١)</sup> على الوجه المذكور فهو ما لم يثبت.

نعم يمكن أن يقال<sup>(٢)</sup> إن المحقق قدس سره لم يتعرض لحكم الشك في

(١) يمكن أن يستشهد لما ذكره دام ظلّه بأن لازم من يقول بعدم اعتبار الاستصحاب في الموضوع الخارجي واعتباره في الحكم الشرعي هو الفصل بين الشكين فكيف يدعى عدم الفصل فتأمل. ثمّ إنه ذكر دام ظلّه أنّ عدم تفصيل من وقفنا على كلامه من الأصحاب بين الشكين لا يوجب المنع عن الفصل بينهما لما حَقّق في محلّه أنّ عدم جواز الفصل بين القولين وخرق الإجماع المركّب إنّما هو من جهة رجوعهما إلى مخالفة الإجماع البسيط كما لا يخفى، وحينئذٍ فإذا لم يكن عدد الغير المفصلين في المسألة بقدر ما يوجب الحدس القطعي عنه بقول الإمام عليه السلام فلا يضرّ الفصل هنا كما لا يخفى.

(٢) لا يخفى عليك أنّ مراده ممّا ذكره هو ما ذكرناه أخيراً في توجيه إثبات التعميم عند المحقّق بقولنا، ثمّ أنّه لو سلّمنا سكوت كلام المحقّق إلى آخره من أنّ عدم تعرّضه للحكم باعتبار الاستصحاب في الشك في وجود الرافع على فرض تسليم ظهور كلامه في خصوص الشك في الرافعية لا يدلّ على ذهابه إلى عدم اعتبار الاستصحاب عنده فيه، لأنّ عدم تعرّضه إنّما هو من حيث كون الكلام في الاستصحاب الذي هو من أحد الأدلّة للأحكام الشرعية فالشك في الموضوع الخارجي خارج عن أصل عنوان بحثهم وإن تكلم فيه أيضاً بعض من باب التبعيّة ومثّلوا به تقريباً لما هو المقصود لا أن يكون هو المقصود ومن إفراده.

وجود الرافع، لأن ما كان من الشبهة الحكمية من هذا القبيل ليس إلا النسخ وإجراء الاستصحاب فيه إجماعي، بل ضروري كما تقدم.

وأما الشبهة الموضوعية فقد تقدم خروجها في كلام القدماء عن معقد مسألة الاستصحاب المعدود في أدلة الأحكام، فالتكلم فيها إنما يقع تبعاً للشبهة الحكمية ومن باب تمثيل جريان الاستصحاب في الأحكام وعدم جريانه بالاستصحاب في الموضوعات الخارجية فترى المنكرين يمثلون بما إذا غبنا عن بلد في ساحل البحر لم يجر العادة ببقائه، فإنه لا يحكم ببقائه بمجرد احتماله والمثبتين بما إذا غاب زيد عن أهله وماله، فإنه يحرم التصرف فيهما بمجرد احتمال الموت.

ثم إن ظاهر عبارة المحقق<sup>(١)</sup> وإن أوهم اختصاص مورد كلامه بصورة دلالة

(١) لا يخفى عليك أن هذا الظهور المتوهم لما ذكره إنما استفيد من قوله في جواب السؤال أخيراً على نفسه، ولكن مقتضى التأمل في كلامه عدم إرادته منه الفرق بين الموقت وغيره وأنه يجري الاستصحاب فيهما فما كان الشك راجعاً إلى الشك في الرافع، فإذا شك في أثناء الوقت في وجود الرافع للموقت كان استصحابه عنده جارياً كما إذا كان الشك في وجود الرافع للحكم في غير الموقت، بل وإذا شك في وجود الوقت إذا جعلناه من الرافع. نعم لو حصل القطع بوجود الوقت لم يكن من مجرى الاستصحاب في شيء فهذه هي ثمرة التوقيت ليس إلا، ويدل على ما ذكرنا من إرادة التعميم، مضافاً إلى وجود الدليل الذي ذكره في غير الموقت في الموقت أن الظاهر سيما بملاحظة ما ذكره من المثال كون مراده من الوقت هو مطلق زمان وجود الشيء لا الوقت المعروف، ومن المعلوم أن ثبوت التقييد على هذا التحولاً يضر في جريان الاستصحاب عند المحقق عند الشك فيما لم يثبت تقييد الحكم بالنسبة إليه، وإلا لم يكن معنى للحكم بجريان

المقتضي على تأييد الحكم فلا يشمل ما لو كان الحكم موقتاً حتى جعل بعض هذا من وجوه الفرق<sup>(١)</sup> بين قول المحقق والمختار بعد ما ذكر وجوهاً آخر ضعيفة غير فارقة، لكن مقتضى دليله شموله لذلك إذا كان الشك في رافعية شيء للحكم قبل مجيء الوقت.

الاستصحاب في المثال الذي ذكره، فإن التقييد قد ثبت فيه في الجملة قطعاً.  
(١) قال في الفصول بعد كلامه له في بيان مراد المحقق بعد نقله ما هذا لفظه «واعلم أن ما اختاره المحقق في الاستصحاب، وإن كان قريباً إلى مقالتنا، إلا أنه يفارقها من وجوه الأول أنه لم يتعرض لحكم الاستصحاب في غير الحكم الشرعي وإنما ذكر التفصيل المذكور في الحكم الشرعي جرياً للكلام على مقتضى المقام الثاني أنه اعتبر في سبب الحكم أن يكون مقتضياً لبقائه ما لم يمنع عنه مانع ليصح أن يكون دليلاً على البقاء عند الشك، ونحن إنما اعتبرنا ذلك ليكون مورد الاستصحاب مشمولاً لأخبار الباب الثالث أن أدلة الاستصحاب عنده مختلفة على حسب اختلاف الحكم وقضية ذلك أن لا يكون الاستصحاب حجة في موارد، وأما على ما اخترناه فقاعدة الاستصحاب مستندة إلى دليل عام وهي حجة على الحكم بالبقاء في موارد الخاصة الرابع أنه اعتبر في الاستصحاب أن لا يكون الدليل الذي يقتضيه موقتاً وهذا إنما يعتبر عندنا فيما إذا كان الشك في تعيين الوقت مفهوماً، أو مصداقاً دون غيره انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

أقول: قد عرفت حال وجه الأخير من الوجوه التي ذكرها، ولهذا قال طيب الله رمسه بعد ما عرفت منه ويمكن تنزيل كلامه على وجه يرجع إلى ما ذكرناه، وأما الوجه الأول فقد عرفت أن عدم تعرضه لحكم الاستصحاب في غير الحكم الشرعي كغيره ليس من جهة ذهابه إلى عدم حجة الاستصحاب فيه إذا كان الشك فيه

كالشك في الحكم الشرعي، بل من جهة كون أصل عنوان المسألة وعقد بابها في الاستصحاب الذي هو من الأدلة حسب ما يظهر من كلام هذا الفاضل أيضاً ومعه كيف يصلح عدم التعرض فارقاً، وأما الثاني فلأن مجرد الاختلاف في مدرك القول لا يصلح فارقاً في أصل القول فرب قول اتفق عليه جماعة مع اختلافهم في مدركه، وأما الثالث فلأنه نظير الثاني في عدم إيجابه للفرق حيث إنه بعد القول بالأخذ بالحالة السابقة في مورد لا يفرق بين أن يقول بكون مدركه الاستصحاب، أو الدليل على اعتباره الأخبار الواردة في الباب حتى يكون الاستصحاب دليلاً في الموارد الخاصة والأخبار دليلاً على الدليل كآية النبأ بالنسبة إلى أفراد خبر العادل، أو نقول بكون مدركه نفس بناء العقلاء على الأخذ بالحالة السابقة في الموارد الخاصة من دون توسيط الاستصحاب فتأمل. هذا مضافاً إلى عدم استفادة اختلاف أدلة الاستصحاب بحسب اختلاف الحكم عنده أصلاً وإلى عدم دلالة على فرض تسليمه على ما استفاده جزماً إذ اختلاف الأدلة بحسب الموارد لا يلزم عدم كون الاستصحاب حجة فتدبر. وإلى فساد ما ذكره على تقدير الاستفادة من الأخبار حسب ما عرفت تفصيل القول فيه سابقاً، ولعله يأتي بعض الكلام فيه إن شاء الله في طي التنبهات هذا ملخص ما ذكره الأستاذ العلامة في مجلس البحث وفي الكتاب مع توضيح وتنقيح منّا، ولكن يمكن أن يقال إن مراد الفاضل المذكور ليس هو استفادة ذهاب المحقق إلى عدم اعتبار الاستصحاب في أثناء الوقت فيما إذا شك في وجود الرافع للموقت حسب ما يظهر مما ذكره الأستاذ العلامة في مقام الرد عليه وإنما كلامه بالنسبة إلى نفس الوقت فتدبر.

ويمكن أن يقال أيضاً إن مراده من بيان الفرق بين قول المحقق ومختاره الذي هو مختارنا ليس من حيث افتراق القولين بحيث يوجد أحدهما دون الآخر، بل من حيث اختلافهما ولو باعتبار ما لا يوجب افتراقهما بحسب المورد كاختلاف المدرك فيندفع حينئذ عنه بعض الإيرادات السابقة فتدبر.

## هجة القول العاشر

ما حكى عن المحقق السبزواري في الذخيرة، فإنه استدل على نجاسة الماء الكثير المطلق الذي سلب عنه الإطلاق بممازجته مع المضاف النجس بالاستصحاب ثم رده بأن استمرار الحكم تابع لدلالة الدليل والإجماع إنما دل على النجاسة قبل الممازجة ثم قال لا يقال: «قول أبي جعفر عليه السلام في صحيحة زرارة: (ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً ولكن تنقضه يقين آخر)، يدل على استمرار أحكام اليقين ما لم يثبت الراجع. لأننا نقول: التحقيق أن الحكم الشرعي الذي تعلق به اليقين إما أن يكون مستمراً بمعنى أن له دليلاً دالاً على الاستمرار بظاهره أم لا وعلى الأول فالشك في رفعه يكون على أقسام».

ثم ذكر الشك في وجود الراجع والشك في رافعية الشيء من جهة إجمال معنى ذلك الشيء والشك في كون الشيء مصداقاً للراجع المبين مفهوماً والشك في كون الشيء رافعاً مستقلاً، ثم قال: «إن الخبر المذكور إنما يدل على النهي عن نقض اليقين بالشك وذلك إنما يعقل في القسم الأول من تلك الأقسام الأربعة دون غيره، لأن غيره لو نقض الحكم بوجود الأمر الذي شك في كونه رافعاً لم يكن النقض بالشك، بل إنما يحصل النقض باليقين بوجود ما شك في كونه رافعاً، أو باليقين بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه لا بالشك، فإن للشك في تلك الصور كان حاصلًا من قبل ولم يكن بسببه نقض وإنما يعقل النقض حين اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعاً للحكم بسببه، لأن الشيء إنما يستند إلى العلة التامة، أو الجزء الأخير منها فلا يكون في تلك الصور نقض اليقين بالشك وإنما

يكون ذلك في صورة خاصة دون غيرها\* انتهى كلامه رفع مقامه.  
أقول: ظاهره تسليم صدق النقص في صورة الشك<sup>(١)</sup> في استمرار الحكم

(١) الوجه في هذا الظهور حسب ما صرح به في مجلس البحث هو استيفاءه لجميع أقسام الشك في الرفع والمقتضي وحكمه بعدم شمول الروايات إلا صورة واحدة من أقسام الشك في الرفع معللاً بأن في غيرها لو رفع اليد عن اليقين السابق لم يكن نقضاً بالشك، بل باليقين فهو مسلم لصدق النقص في صورة الشك في المقتضي أيضاً، إلا أنه لما لم يكن بالشك لم يكن مانع عنه كما إذا كان به، فيرد عليه:

أولاً: أن تسليم صدق النقص في الشك في المقتضي في غير محله لما عرفت تفصيل القول فيه في طي الكلام في الاستدلال بالروايات المشتملة على لفظ النقص وما يرادفه وهذا مراده دام ظله من قوله: (أقول) إلى آخره.

وثانياً: أن الشك في المقتضي ليس فيه نقض اليقين بغير الشك أي الأمر اليقيني حتى يجعل مانعاً عن شمول الروايات له حتى بناء على التعميم في الأمر اليقيني بما يشمل ما سيذكره الأستاذ العلامة أخيراً فتأمل.

ومن هنا أورد عليه بعض السادة بأن الروايات تشمل الشك في المقتضي أيضاً مع أنه لا يقول باعتبار الاستصحاب فيه، ولكن يمكن أن يقال إنه لم يستظهر منه قدس سره تسليم صدق النقص في الشك في المقتضي وإنما ظهر منه الحكم بعدم حجية الاستصحاب فيه، وأما الوجه فيه فلا يظهر من كلامه أصلاً، فإن تعليقه عدم اعتبار الاستصحاب بقوله: (لأن غيره لو نقض الحكم) إلى آخره ظاهر، بل صريح في كونه في مقام الاستدلال على عدم اعتبار الاستصحاب في الشك في الرفع لا الأعم منه فلعل الوجه في عدم اعتبار الاستصحاب عنده في الشك في المقتضي

فيما عدا القسم الأول أيضاً وإنما المانع عدم صدق النقض بالشك فيها.  
ويرد عليه أولاً: <sup>(١)</sup> أن الشك واليقين قد يلاحظان بالنسبة إلى الطهارة مقيدة بكونها قبل حدوث ما يشك في كونه رافعاً ومقيدة بكونها بعده فيتعلق

عدم صدق النقض فيه أصلاً حسب ما هو قضية التحقيق الذي عليه المحققون ولا يتوهم أن شمول تعليله للشك في المقتضي إنما يستفاد من قوله: (أو باليقين) بوجود ما يشك في استمرار الحكم معه ضرورة أن ما يشك في استمرار الحكم معه ليس إلا ما يشك في كونه رافعاً فلعل ذكره بعد قوله: (أولاً) من باب التوضيح، وإن كان خلاف ظاهر قضية العطف بأو كما لا يخفى، وكيف كان القول بعدم ظهور كلامه في التسليم الذي استظهره منه الأستاذ العلامة ليس بعيد، وأما ما أورد عليه بعض السادة فإن كان مبنياً على ظاهر كلامه ففيه ما عرفت، وإن كان مبنياً على ما هو قضية التحقيق عنده من شمول الروايات للشك في المقتضي أيضاً حسب ما هو الظاهر من كلامه ففيه المنع من الشمول لما عرفت سابقاً من عدم شمول الروايات إلا للشك في الرفع.

(١) حاصل مراده من هذا الجواب هو منع حصول الشك الذي يصلح ناقضاً لليقين قبل وجود ما يشك في كونه رافعاً حتى يكون النقض باليقين لا بالشك من حيث إن الشيء إنما يستند إلى العلة التامة، أو الجزء الأخير منها والشك في الأقسام الثلاثة ليس من أحدهما أما عدم كونها من الأول فظاهر، وأما الثاني فلغرض تقدمه بحسب الوجود على وجود ما يشك في كونه رافعاً توضيح المنع أن الشك في بقاء الطهارة بعد القطع بحصولها قد يكون تقديرية وفرضية، بمعنى أن المتيقن بالطهارة حال اليقين بها يشك في بقائها على فرض وجود ما يشك في رافعيته وعلى تقدير حصوله فهذا هو الشك الذي يكون موجوداً قبل وجود ما يشك في رافعيته وحاصلاً قبله وهذا معنى تعلق اليقين والشك بالطهارة مقيدة بالقيدين



أي قبل حصول ما يشك في كونه رافعاً وبعده، وقد يكون فعلياً، بمعنى حصوله فعلاً للمتيقن بالطهارة سابقاً بحيث لا يبقى معه يقين بالطهارة فعلاً، وإن كان له يقين بالطهارة على فرض عدم حصول ما يشك في رافعيته، إلا أنه لا يمكن أن يكون له يقين بالطهارة بقول مطلق كما أنه لا يمكن أن يكون له شك في بقاء الطهارة في حالة اليقين بها بقول مطلق، بل على تقدير أمّا الشك بالمعنى الأول فلا إشكال في حصوله قبل اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعاً ضرورة عدم توقف صدق الشرطية على صدق الشرط إلا أن هذا الشك لا يمكن أن يكون مراداً من الروايات، لأن الشك بهذا المعنى لا ينافي اليقين، بل يجتمع معه دائماً فلا يعقل احتمال كونه ناقضاً له.

وأما الثاني فهو، وإن كان مراداً من الروايات ليس إلا لعدم اجتماعه مع اليقين أصلاً، إلا أنه متأخر دائماً عن وجود ما يشك في كونه رافعاً لا حاصل قبله فالتنقض به نقض بالشك من حيث كونه جزءاً أخيراً لا باليقين كما لا يخفى. وبالجمله: اليقين والشك قد يلاحظان فرضيين وقد يلاحظان فعليين وقد يلاحظان مختلفين فعلى الأول يوجدان ويجتمعان على كل تقدير ولو في حق المحدث يقينا وعلى الثالث أيضاً مجتمعان إذ لا تنافي بينهما كما لا يخفى، وعلى الثاني لا مجتمعان أصلاً إلا إذا فرض اختلاف زمان وجودهما بأن كان اليقين قبل زمان وجود ما يشك في كونه رافعاً والشك بعد زمان وجوده والذي يصلح أن يكون مورداً للروايات هو الأخير لعدم التنافي بين غيره دائماً مع اليقين وهو متأخر دائماً عن اليقين بوجود ما يشك في كونه رافعاً فكيف يقال بأنه ليس جزءاً أخيراً من حيث فرض حصوله قبل اليقين.

نعم هذا الشك مسبب عن وجود ما يشك في كونه رافعاً، لأنه لولاه لم يكن هناك شك أصلاً، لكنه لا يوجب كونه جزءاً أخيراً، بل يوجب عدمه من حيث إن

اليقين بالأولى والشك بالثانية واليقين والشك بهذه الملاحظة يجتمعان في زمان واحد، سواء كان قبل حدوث ذلك الشيء، أو بعده فهذا الشك كان حاصلًا من قبل كما أن اليقين باق من بعد وقد يلاحظان بالنسبة إلى الطهارة المطلقة وهما بهذا الاعتبار لا يجتمعان في زمان واحد، بل الشك متأخر عن اليقين.

ولا ريب أن المراد باليقين والشك في قوله عليه السلام في صدر الصحيحة المذكورة، لأنك كنت على يقين من طهارتك وشككت وغيرها من أخبار الاستصحاب هو اليقين والشك المتعلقان بشيء واحد، أعني الطهارة المطلقة وحينئذ فالنقض المنهني عنه هو نقض اليقين بالطهارة بهذا الشك المتأخر المتعلق بنفس ما تعلق به اليقين.

وأما وجود الشيء المشكوك الرافعية فهو بوصف الشك في كونه رافعاً الحاصل من قبل سبب لهذا الشك فإن كل شك لا بد له من سبب متيقن الوجود حتى الشك في وجود الرافع فوجود الشيء المشكوك في رافعيته جزء أخير للعللة التامة للشك المتأخر الناقض لا للنقض.

وثانياً: أن رفع اليد<sup>(١)</sup> عن أحكام اليقين عند الشك في بقاءه وارتفاعه لا

قضية السببية تأخر المسبب عن السبب فالجزء الأخير للشك، وإن كان هو وجود ما يشك في كونه رافعاً من حيث تسببه عنه وحصوله قبله إلا أن الجزء الأخير للنقض هو الشك الحاصل بعده كما هو ظاهر هذا مع أن ما أفاده المحقق المذكور من كون الشك حاصلًا قبل اليقين لا يستقيم بالنسبة إلى الشك في رافعية الموجود في الشبهة الموضوعية ضرورة كون المحقق في السابق اليقين بالحكم كالشك في وجود الرافع مع أنه صرح بعدم اعتبار الاستصحاب فيه فتدبر.

(١) لا يخفى عليك أن هذا الذي ذكره دام ظله في قوة الترقى عما ذكره أولاً

يعقل إلا أن يكون مسبباً عن نفس الشك، لأن التوقف في الزمان اللاحق عن الحكم السابق، أو العمل بالأصول المخالفة له لا يكون إلا لأجل الشك غاية الأمر كون الشيء المشكوك كونه رافعاً منشأً للشك، والفرق بين الوجهين أن الأول ناظر إلى عدم الوقوع والثاني إلى عدم الإمكان.

وثالثاً: سلمنا أن النقض<sup>(١)</sup> في هذه الصور ليس بالشك، لكنه ليس نقضاً باليقين بالخلاف.

ولا يخفى أن ظاهر ما ذكره في ذيل الصحيحة، ولكن تنقضه بيقين آخر حصر الناقض لليقين السابق باليقين بخلافه وحرمة النقض بغيره شكاً كان أم يقيناً بوجود ما شك في كونه رافعاً، ألا ترى أنه لو قيل في صورة الشك في وجود الرافع إن النقض بما هو متيقن من سبب الشك لا بنفسه لا يسمع.

من كون النقض في الموارد التي منع عن اعتبار الاستصحاب فيها بالشك لا باليقين. وحاصله: أن الباعث على عدم الأخذ بالحالة السابقة في صورة الشك في بقائها من جهة طرؤ ما يشك في كونه رافعاً لها والبناء على غيرها من التوقف والعمل بسائر الأصول لا يمكن أن يكون غير الشك في حق الشاك إذ لولاه لم يبن علي غيرها قطعاً إذ مجرد وجود ما لا دخل له باليقين السابق ولا ينافيه لا يمكن أن يكون سبباً لرفع اليد عن الحالة السابقة فالروايات لا يمكن أن يراد منها غير الشك.

(١) لا يخفى عليك صحة ما استظهره دام ظلّه من الروايات ضرورة أنها ليست في صدد جعل الغاية لعدم جواز نقض اليقين مطلق اليقين ولو لم يكن له تعلّق باليقين المفروض أصلاً، وإلا لم يبق مورد للعمل بالروايات، لأنّ في كلّ مورد يشك في بقاء الحالة السابقة يقطع بوجود شيء لا محالة وأقلّه نفس سبب الشك، فإنّ الشك من حيث كونه من الموجودات يحتاج إلى سبب قطعاً حتّى في الشك في وجود الرافع فيلزم اللّغوية، بل ما هو أشدّ منها على الإمام عليه السلام.

وبالجملة: فهذا القول ضعيف في الغاية، بل يمكن دعوى الإجماع المركب، بل البسيط على خلافه<sup>(١)</sup>.

وقد يتوهم أن مورد صحيحة زرارة الأولى مما أنكر المحقق المذكور الاستصحاب فيه، لأن السؤال فيها عن الخفقة والخفتين من نقضهما للوضوء.

وفيه ما لا يخفى فإن حكم الخفقة والخفتين قد علم من قوله عليه السلام: «قد تنام العين ولا ينام القلب والأذن»، وإنما سئل فيها بعد ذلك عن حكم ما إذا وجدت أماراة على النوم مثل تحريك شيء إلى جنبه وهو لا يعلم فأجاب بعدم اعتبار ما عدا اليقين. بقوله عليه السلام: «لا حتى يستيقن أنه قد نام حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلا، فإنه على يقين» إلخ.

نعم يمكن أن يلزم<sup>(٢)</sup> المحقق المذكور كما ذكرنا سابقاً بأن الشك في

(١) لا يخفى عليك أن ما ذكره لا ينافي ما ادعاه سابقاً من وجود الخلاف والتزاع في جميع أقسام الاستصحاب إذ انعقاد الإجماع على بطلان التفصيل الذي ذكره لا دخل له بالإجماع في أصل أقسام الاستصحاب.

نعم دعوى الإجماع البسيط في المقام لا يخلو عن إشكال، ولكن قد يستشكل فيما أفاده الأستاذ من الإجماع المركب أيضاً بأن مع هذه الاختلافات الكثيرة في الاستصحاب كيف يمكن دعوى الإجماع المركب بالمعنى النافع الميّن المحرر في محلّه، فإنه لا بدّ من أن يرجع إلى إجماع بسيط على نفي القول الحادث مستقلاً لا من حيث كونه لازماً لما اختاره المختلفون كما هو ظاهر.

(٢) لا يخفى عليك أن هذا الإيراد ممّا لا مساس له بكلامه أصلاً، فإن الشك في كلّ مورد، وإن كان محتاجاً إلى سبب إلا أن الشك في وجود الرافع دائماً متأخّر عن الأمر اليقيني فيكون جزءاً أخيراً بخلاف الشك في غيره، فإنه يكون

أصل النوم في مورد الرواية مسبب عن وجود ما يوجب الشك في تحقق النوم فالنقض به لا بالشك فتأمل.

### حجة القول الحادي عشر

ما ذكره المحقق الخوانساري قدس سره في شرح الدروس بما قال عند قول الشهيد قدس سره: «ويجزى ذو الجهات الثلاثة ما لفظه حجة القول بعدم الإجزاء الروايات الواردة بالمسح بثلاثة أحجار والحجر الواحد لا يسمى بذلك، واستصحاب حكم النجاسة حتى يعلم لها مطهر شرعي وبدون الثلاثة لا يعلم المطهر الشرعي، وحسنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب<sup>(١)</sup> لا يخرجان عن الأصل لعدم صحة مستندهما خصوصاً مع معارضتهما

حاصلاً قبل وجود السبب أيضاً، مع أن سبب الشك في الشك في الوجود لا يحتمل كونه ناقضاً بخلاف غيره، ومن هنا أمر دام ظلّه العالي بالتأمل.

(١) لا يخفى عليك أن مجرد عدم صحة سندهما لا يقدر في حجيتهما بناء على كفاية الوثوق في حجية الأخبار حسب ما عليه المحققون. نعم هاهنا كلام في تعارضهما مع ما دلّ بالمسح بثلاثة أحجار حيث إنهما أعمان منه فيتعين تخصيصهما به، فإن في حسنة ابن مغيرة بعد سؤال أن للاستنجاء حدّ قال لا حتى ينقى ما ثمة وفي موثقة ابن يعقوب بعد السؤال عن الوضوء الذي فرضه الله على العباد لمن جاء من الغائط، أو بال قال يغسل ذكره ويذهب الغائط الحديث ولا ريب في أعميتهما ممّا دلّ على المسح بثلاثة أحجار، اللهم إلا أن يقال إنهما وإن كانا أعمين إلا أنهما ليسا من العمومات التي يرفع اليد بمجرد ورود المخصّص فإنهما وردا في مقام التحديد المانع عن تخصيصهما مهما أمكن، أو يقال بأن ما دلّ على اعتبار المسح بالثلاثة إنما هو من جهة عدم حصول النقاء بالواحد في

بالروايات الواردة بالمسح بثلاثة أحجار وأصل البراءة بعد ثبوت النجاسة<sup>(١)</sup> ووجوب إزالتها لا يبقى بحاله» إلى أن قال بعد منع حجية الاستصحاب.

«اعلم أن القوم ذكروا أن الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه وهو ينقسم على قسمين باعتبار الحكم المأخوذ فيه إلى شرعي وغيره.

فالأول: مثل ما إذا ثبت نجاسة ثوب، أو بدن في زمان فيقولون بعد ذلك الزمان يجب الحكم بنجاسته إذا لم يحصل العلم برفعها.

والثاني: مثل ما إذا ثبت رطوبة ثوب في زمان ففي ما بعد ذلك الزمان يجب الحكم برطوبته ما لم يعلم الجفاف.

فذهب بعضهم إلى حجتيه بقسميه وذهب بعضهم إلى حجية القسم الأول واستدل كل من الفريقين بدلائل مذكورة في محلها كلها قاصرة عن

الأغلب لا من جهة اعتبار خصوص الثلاثة تعديدا هذا ما ذكره الفريد البهبهاني في تعليقه على المدارك لرفع التعارض بينهما وتحقيق القول في أصل المسألة في الفقه.

(١) أراد أن المورد من موارد أصالة الاشتغال لا أصالة البراءة، لأن الشك في حصول المكلف به بعد القطع بثبوت التكليف فيتعين إجراء قاعدة الاشتغال حتى بناء على القول بجريان البراءة فيما كان الشك في المكلف به من جهة تردد مفهومه وإجماله حسب ما عرفت تفصيل القول فيه في الجزء الثاني من التعليقة، وهذا وإن كان مخالفا لما ستعرف من المحقق المذكور بإطلاقه، إلا أنه في كمال المتانة والجودة على ما عرفت تفصيل القول في مسألة أصالة البراءة ويمكن أن يكون المقصود التمسك بالاستصحاب لا قاعدة الاشتغال، لكنه بعيد في الغاية كما لا يخفى.

إفادة المرام كما يظهر بالتأمل فيها ولم نتعرض لذكرها هنا، بل نشير إلى ما هو الظاهر عندنا في هذا الباب فنقول: إن الاستصحاب بهذا المعنى لا حجية فيه أصلاً بكلاً قسميه، إذ لا دليل عليه تاماً لا عقلاً ولا نقلاً. نعم الظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر<sup>(١)</sup> وهو إن يكون دليل شرعي على أن الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت إلى زمان حدوث حال كذا، أو وقت كذا مثلاً معين في الواقع بلا اشتراطه بشيء أصلاً، فحينئذ إذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره إلى أن يعلم وجود ما جعل مزيلاً له ولا يحكم بنفيه بمجرد الشك في وجوده.

والدليل على حجتيه أمران:

أحدهما: أن هذا الحكم إما وضعي، أو اقتضائي، أو تخييري، ولما كان الأول عند التحقيق يرجع إليهما فينحصر في الأخيرين وعلى التقديرين فيثبت ما رمناه.

أما على الأول فلائه إذا كان أمر، أو نهى<sup>(٢)</sup> بفعل إلى غاية معينة مثلاً فعند

(١) الوجه في مغاييرته إما لأجل كون المراد به مجرد الحكم على طبق الحالة السابقة ولو بقاعدة الاشتغال والبراءة، وأما لكون الحكم فيما ذكره ليس من جهة التعويل على الحالة السابقة حسب ما نسبته إلى القوم، بل لشيء آخر دلّ على اعتبار الاستصحاب في بعض أقسامه هذا وستقف على التعرض لهذه الفقرة من كلامه في الكتاب.

(٢) جريان قاعدة الشغل بالنسبة إلى الإيجاب فيما فرضه ظاهر لا ستره فيه كما ستقف عليه وبالنسبة إلى التحريم يتكلم فيه عند تعرض شيخنا له، أما بالنسبة إلى الاستحباب والكراهة فلا إشكال في عدم جريان القاعدة الميّنة على لزوم دفع الضرر والعقاب المحتمل، إلا أنه يمكن أن يقال بحكم العقل بحسن الاحتياط

الشك في حدوث تلك الغاية لو لم يمثل التكليف المذكور لم يحصل الظن بالامتنال والخروج عن العهدة، وما لم يحصل الظن لم يحصل الامتنال فلا بد من بقاء التكليف حال الشك أيضاً وهو المطلوب، وأما على الثاني فالأمر أظهر كما لا يخفى.

وثانيهما: ما ورد في الروايات من أن اليقين لا ينقض بالشك.

فإن قلت: هذا كما يدل على المعنى الذي ذكرته كذلك يدل على المعنى الذي ذكره القوم، لأنه إذا حصل اليقين في زمان فلا ينبغي أن ينقض في زمان آخر بالشك نظراً إلى الروايات وهو بعينه ما ذكره.

قلت: الظاهر أن المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنه عند التعارض لا ينقض، والمراد بالتعارض أن يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك وفيما ذكره ليس كذلك، لأن اليقين بحكم في زمان ليس مما يوجب حصوله في زمان آخر لولا عروض الشك وهو ظاهر.

فإن قلت: هل الشك في كون الشيء مزيلاً للحكم مع العلم بوجوده كالشك في وجود المزيل أولاً.

قلت: فيه تفصيل، لأنه إن ثبت<sup>(١)</sup> بالدليل أن ذلك الحكم مستمر إلى

بالنسبة إليهما على نحو حسنهما فيكون حكم العقل الإرشادي بالاحتياط من سنخ الحكم الشرعي المولوي المتعلق بالفعل، أو الترك فإن كان إلزامياً كان حكمه إلزامياً أيضاً، وإن كان غير إلزامي كان حكمه أيضاً كذلك، فلعلّ ظهور هذا المعنى ووضوحه دعا شيخنا دام ظلّه لعدم التعرض له عند الكلام في فقرات كلامه، ولعلّه يأتي الإشارة إلى ذلك من بعيد هذا.

(١) المعروف في لسان غير واحد، بل قد عرفته من الأستاذ العلامة أيضاً عدم إلحاق المحقق بالشك في وجود الغاية إلا الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه



غاية معينة في الواقع، ثم علمنا صدق تلك الغاية على شيء وشككنا في صدقها على شيء آخر فحيثئذ لا ينقض اليقين بالشك، وأما إذا لم يثبت ذلك، بل ثبت أن ذلك الحكم مستمر في الجملة ومزيله الشيء الفلاني وشككنا في أن الشيء الآخر مزيل له أم لا.

فحيثئذ لا ظهور في عدم نقض الحكم وثبوت استمراره إذ الدليل الأول غير جارٍ فيه لعدم ثبوت حكم العقل في هذه الصورة خصوصاً مع ورود بعض الروايات الدالة على عدم الموازنة بما لا يعلم، والدليل الثاني الحق أنه لا يخلو عن إجمال وغاية ما يسلم منها ثبوت الحكم في صورتين اللتين ذكرناهما وإن كان فيه أيضاً بعض المناقشات، لكنه لا يخلو عن تأييد للدليل الأول فتأمل<sup>(١)</sup>. فإن قلت: الاستصحاب الذي يدعونه فيما نحن

المصداقي دون المفهومي، وأنت خير بأن ظاهر كلامه هذا إلحاق الشك في المصداق مطلقاً بالشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقي دون المفهومي، وأنت خير بأن ظاهر كلامه هذا إلحاق الشك في المصداق مطلقاً بالشك في وجود الغاية، سواء كان سبب الشك الأمور الخارجيّة، أو إجمال مفهوم الغاية وإنما لم يلحق الشك في كون الشيء غاية مستقلة مع تبين مفهوم الغاية المعلوم بتقدير الحكم بها فتدبر.

(١) لعل الوجه فيه المنع من الثانية أيضاً بعد تطرق المناقشة إن كانت مانعة عن الظهور العرفي للروايات، وإلا لم يمنع من الاستدلال بها على ما صار إليه وإن كانت إرادة الأعمّ محتملة والاعتراف بالإجمال، وإن كان ظاهراً في الاحتمال الأول إلا أن قوله بعده وغاية ما يسلم إلخ ظاهر في الاحتمال الثاني، والحق أن كلامه هذا لا يخلو عن إجمال، وأما الروايات فلا إجمال فيها أصلاً كما لا يخفى، ويمكن أن يكون إشارة إلى عدم قبح المناقشات في دلالة الرواية على حجة الاستصحاب فيما ذكره فتدبر.

فيه وأنت منعه الظاهر أنه من قبيل ما اعترفت به، لأن حكم النجاسة ثابت ما لم يحصل مطهر شرعي إجماعاً وهنا لم يحصل الظن المعتبر شرعاً بوجود المطهر، لأن حسنة ابن المغيرة وموثقة ابن يعقوب ليستا حجة شرعية خصوصاً مع معارضتهما بالروايات المتقدمة، فغاية الأمر حصول الشك بوجود المطهر وهو لا ينقض اليقين.

قلت: كونه من قبيل الثاني ممنوع إذ لا دليل على أن النجاسة باقية ما لم يحصل مطهر شرعي وما ذكر من الإجماع غير معلوم، لأن غاية ما أجمعوا عليه أن التغوط إذا حصل لا يصح الصلاة بدون الماء والتمسح رأساً لا بالثلاثة ولا بشعب الحجر الواحد، فهذا الإجماع لا يستلزم الإجماع على ثبوت حكم النجاسة حتى يحدث شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهراً فلا يكون من قبيل ما ذكرنا.

فإن قلت: هب أنه ليس داخلاً تحت الاستصحاب المذكور، لكن نقول قد ثبت بالإجماع وجوب شيء على المتغوط في الواقع وهو مردد بين أن يكون المسح بثلاثة أحجار، أو الأعم منه ومن المسح بجهات حجر واحد فما لم يأت بالأول لم يحصل اليقين بالامتنال والخروج عن العهدة فيكون الإتيان به واجباً. قلت: نمنع الإجماع على وجوب شيء معين في الواقع مبهم في نظر المكلف بحيث لو لم يأت بذلك الشيء المعين لاستحق العقاب، بل الإجماع على أن ترك الأمرين معاً سبب لاستحقاق العقاب فيجب أن لا يتركهما.

والحاصل: أنه إذا ورد نص، أو إجماع على وجوب شيء معين مثلاً معلوم عندنا، أو ثبوت حكم إلى غاية معينة عندنا فلا بد من الحكم بلزوم تحصيل اليقين، أو الظن بوجود ذلك الشيء المعلوم حتى يتحقق الامتنال

ولا يكفي الشك في وجوده، وكذا يلزم الحكم ببقاء ذلك الحكم إلى أن يحصل العلم، أو الظن بوجود تلك الغاية المعلومة ولا يكفي الشك في وجودها في ارتفاع ذلك الحكم.

وكذا إذا ورد نص، أو إجماع على وجوب شيء معين في الواقع مردد في نظرنا بين أمور ونعلم أن ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلاً أو على ثبوت حكم إلى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين أشياء، ويعلم أيضاً عدم اشتراطه بالعلم مثلاً وعلى ثبوت حكم إلى غاية معينة في الواقع مرددة عندنا بين أشياء، ويعلم أيضاً عدم اشتراطه بالعلم مثلاً يجب الحكم بوجود تلك الأشياء المرددة في نظرنا وبقاء ذلك الحكم إلى حصول تلك الأشياء أيضاً، ولا يكفي الإتيان بشيء واحد منها في سقوط التكليف وكذا حصول شيء واحد في ارتفاع الحكم، وسواء في ذلك كون الواجب شيئاً معيناً في الواقع مجهولاً عندنا، أو أشياء كذلك، أو غاية معينة في الواقع مجهولة عندنا، أو غايات كذلك، وسواء أيضاً تحقق قدر مشترك بين تلك الأشياء والغايات، أو تباينها بالكلية، وأما إذا لم يكن الأمر كذلك، بل ورد نص مثلاً على أن الواجب الشيء الفلاني، ونص آخر على أن ذلك الواجب شيء آخر، أو ذهب بعض الأمة إلى وجوب شيء، وبعض آخر إلى وجوب شيء آخر، فالظاهر بالنص والإجماع في الصورتين أن ترك ذينك الشئين معاً سبب لاستحقاق العقاب فحيث لم يظهر وجوب الإتيان بهما معاً حتى يتحقق به الامتثال، بل الظاهر الاكتفاء بواحد منهما سواء اشتركا في أمر أم تباينا كلية، وكذلك الحكم في ثبوت الحكم الكلي إلى الغاية. هذا مجمل القول في هذا المقام وعليك بالتأمل في خصوصيات الموارد واستنباط أحكامها عن هذا الأصل ورعاية جميع

ما يجب رعايته عند تعارض المتعارضات والله الهادي إلى سواء الطريق\* انتهى كلامه رفع مقامه.

وحكى عنه السيد الصدر في شرح الوافية عنه قدس سره حاشية أخرى له عند قول الشهيد رحمه الله ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه إلخ ما لفظه، «وتوضيح الكلام: أن الاستصحاب لا دليل على حجته عقلاً وما تمسكوا لها ضعيف وغاية ما تمسكوا فيها ما ورد في بعض الروايات الصحيحة أن اليقين لا ينقض بالشك، وعلى تقدير تسليم صحة الاحتجاج بالخبر في مثل هذا الحكم وعدم منعها بناء على أن هذا الحكم الظاهر أنه من الأصول ويشكل التمسك بالخبر في الأصول إن سلم التمسك به في الفروع.

نقول أولاً: إنه لا يظهر شموله للأمر الخارجية مثل رطوبة الثوب ونحوها إذ يبعد أن يكون مرادهم بيان الحكم في مثل هذه الأمور التي ليست أحكاماً شرعية وإن أمكن أن يصير منشأ لحكم شرعي، وهذا ما يقال إن الاستصحاب في الأمور الخارجية لا عبرة به.

ثم بعد تخصيصه بالأحكام الشرعية فنقول الأمر على وجهين، أحدهما: أن يثبت حكم شرعي في مورد خاص باعتبار حال يعلم من الخارج أن زوال تلك الحال لا يستلزم زوال ذلك الحكم، والآخر أن يثبت باعتبار حال لا يعلم فيه ذلك.

مثال الأول إن ثبت نجاسة ثوب باعتبار ملاقاته للبول، فإنه علم من إجماع، أو ضرورة أن النجاسة لا تزول بزوال الملاقة.

ومثال الثاني ما نحن فيه، فإنه ثبت وجوب الاجتناب عن الإناء باعتبار

أنه شيء يعلم وقوع النجاسة فيه بعينه وكل شيء كذلك يجب الاجتناب عنه، ولم يعلم بدليل من الخارج أن زوال ذلك الوصف الذي يحصل باعتبار زوال المعلومية بعينه لا دخل له في زوال ذلك الحكم.

وعلى هذا شمول الخبر للقسم الأول ظاهر فيمكن التمسك بالاستصحاب فيه، وأما القسم الثاني فالتمسك فيه مشكل.

فإن قلت: بعد ما علم في القسم الأول أنه لا يزول الحكم بزوال الوصف فأبي حاجة إلى التمسك بالاستصحاب وأي فائدة فيما ورد في الأخبار من أن اليقين لا ينقض بالشك.

قلت: القسم الأول على وجهين أحدهما أن يثبت أن الحكم أعني النجاسة بعد الملاقاة حاصل ما لم يرد عليه الماء على الوجه المعتبر وحيث أنه عند حصول الشك في ورود الماء لا يحكم بزوال النجاسة، والآخر أن يعلم ثبوت الحكم في الجملة بعد زوال الوصف لكن لم يعلم أنه ثابت دائماً، أو في بعض الأوقات إلى غاية معينة محدودة أم لا وفائده أنه إذا ثبت الحكم في الجملة فيستصحب إلى أن يعلم المزيل.

ثم لا يخفى أن الفرق الذي ذكرنا من أن إثبات مثل هذا بمجرد الخبر مشكل مع انضمام أن الظهور في القسم الثاني لم يبلغ مبلغه في القسم الأول وأن اليقين لا ينقض بالشك، قد يقال إن ظاهره أن يكون اليقين حاصلًا لولا الشك باعتبار دليل دال على الحكم في غير صورة ما شك فيه إذ لو فرض عدم دليل عليه لكان نقض اليقين حقيقة باعتبار عدم الدليل الذي هو دليل عدم لا الشك كأنه يصير قريباً، ومع ذلك ينبغي رعاية الاحتياط في كل من القسمين، بل في الأمور الخارجية أيضاً انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: لقد أجاد فيما أفاد<sup>(١)</sup> وجاء بما فوق المراد إلا أن في كلامه مواقع للتأمل فلنذكر مواقعه ونشير إلى وجهه فنقول.

قوله: «وذهب بعضهم إلى حجيته في القسم الأول».

ظاهره كصريح ما تقدم منه في حاشيته الأخرى وجود القائل بحجية الاستصحاب في الأحكام الشرعية الجزئية كطهارة هذا الثوب والكلية كنجاسة المتغير بعد زوال التغير وعدم الحجية في الأمور الخارجية كرتوبة الثوب وحياة زيد.

وفيه نظر يعرف بالتبع في كلمات القائلين بحجية الاستصحاب وعدمها والنظر في أدلتهم، مع أن ما ذكره في الحاشية الأخيرة دليلاً لعدم الجريان في الموضوع جار في الحكم الجزئي، فإن بيان وصول النجاسة إلى هذا الثوب الخاص واقعاً وعدم وصولها وبيان نجاسته المسببة عن هذا الوصول وعدمها لعدم الوصول كلاهما خارج عن شأن الشارع، كما أن بيان طهارة الثوب المذكور ظاهراً وبيان عدم وصول النجاسة إليه ظاهراً الراجع في الحقيقة إلى الحكم بالطهارة ظاهراً ليس إلا شأن الشارع كما نبهنا عليه فيما تقدم.

قوله: «والظاهر حجية الاستصحاب بمعنى آخر» إلخ.

وجه مغايرة ما ذكره لما ذكره المشهور هو إن الاعتماد في البقاء عند المشهور على الوجود السابق كما هو ظاهر قوله لوجوده في زمان سابق عليه،

(١) أي أجاد في فهم اختصاص دلالة الروايات بالشك في الرفع وعدم شمولها للشك في المقضي، إلا أنه ما أجاد في تخصيصها ببعض أقسام الشك في الرفع كما ستقف عليه إن شاء الله هذا كله بناء على كون الغاية من قبيل الرفع، أو ملحقه به حكماً، وإلا فما أجاد في التفصيل المذكور أصلاً، إلا أنك قد عرفت أن الغاية وإن لم يكن من الرفع موضوعاً إلا أنها ملحقه به في الحكم فراجع.

وصريح قول شيخنا البهائي إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمن الأول وليس الأمر كذلك على طريقة شارح الدروس.

قوله قدس سره: إن الحكم الفلاني بعد تحققه ثابت إلى حدوث حال كذا، أو وقت كذا إلخ.

أقول: بقاء الحكم إلى زمان كذا<sup>(١)</sup> يتصور على وجهين:

الأول: أن يلاحظ الفعل إلى زمان كذا موضوعاً واحداً تعلق به الحكم الواحد كأن يلاحظ الجلوس في المسجد إلى وقت الزوال فعلاً واحداً تعلق به أحد الأحكام الخمسة ومن أمثلته الإمساك المستمر إلى الليل حيث إنه ملحوظ فعلاً واحداً تعلق به الوجوب، أو الندب، أو غيرهما من أحكام الصوم.

الثاني: أن يلاحظ الفعل في كل جزء يسعه من الزمان المغيا موضوعاً مستقلاً تعلق به حكم فيحدث في المقام أحكام متعددة لموضوعات متعددة ومن أمثلته وجوب الصوم عند رؤية هلال رمضان إلى أن يرى هلال شوال فإن صوم كل يوم إلى انقضاء الشهر فعل مستقل تعلق به حكم مستقل.

أمّا الأول: فالحكم التكليفي إما أمر، وأما نهي، وأما تخيير.

فإن كان أمراً<sup>(٢)</sup> كان اللازم عند الشك في وجود الغاية ما ذكره من وجوب

(١) لا يخفى عليك أن ما ذكره كلاً إيراد على الوجه الأول أي التمسك بقاعدة الاشتغال والبراءة، وأما الإيراد على التمسك بالأخبار فسيذكره فيما بعد.

(٢) لا يخفى عليك صحة الرجوع إلى قاعدة الاشتغال في الفرض الذي ذكره حتى على القول بالبراءة في الشك في الجزئية، لأن الشك في المقام من الشك في المصداق وحصول المأمور به بعد تبين مفهومه فلا دخل له بالشك في الجزئية المستلزم لاشتباه المكلف به مفهوماً كما هو واضح على الأوائل فضلاً عن الأواخر.

الإتيان بالفعل تحصيلاً لليقين بالبراءة من التكليف المعلوم، لكن يجب تقييده بما إذا لم يعارضه تكليف آخر محدود بما بعد الغاية كما إذا وجب الجلوس في المسجد إلى الزوال ووجب الخروج منه من الزوال إلى الغروب، فإن وجوب الاحتياط للتكليف بالجلوس عند الشك في الزوال معارض بوجوب الاحتياط للتكليف بالخروج بعد الزوال، فلا بد من الرجوع في وجوب الجلوس عند الشك في الزوال إلى أصل آخر غير الاحتياط مثل أصالة عدم الزوال<sup>(١)</sup>، أو عدم الخروج عن عهدة التكليف بالجلوس، أو عدم حدوث

نعم قد يتأمل فيما ذكره دام ظلّه من التّفيد بما إذا لم يعارضه تكليف آخر محدود بما بعد الغاية بناء على ما حقّقه دام ظلّه في بحث مقدّمة الواجب من رجوع الواجب المعلق إلى المشروط خلافاً لبعض أفاضل معاصريه، فإنه في زمان الشك في الغاية لم يحصل القطع بالاشتغال بالنسبة إلى التكليف المحدود بما بعد الغاية حتّى يجب تحصيل القطع بالبراءة عنه فلا يمكن أن يعارض التكليف المتيقّن سابقاً، هذا ولكنك خير بفساد هذا التأمّل بناء على تحقيقه دام ظلّه، فإنه وإن حقّق في بحث وجوب المقدّمة رجوع الواجب المعلق إلى الواجب المشروط، إلّا أنّه حقّق في ذلك البحث أيضاً أنّه قد يحكم العقل بوجوب مقدّمة الواجب المشروط قبل وجود شرط وجوبه كما إذا كان المكلف غير متمكّن من تحصيلها في زمان وجوده مع القطع بتحقيقه في المستقبل قهراً كما إذا كان زماناً، أو كان الوقت مستغرقاً للفعل بحيث لا يتمكن من إتيان المقدّمة في زمان وجوده كما هو الشأن في الفرض أيضاً.

ثمّ إنّ لا فرق أيضاً في ذلك بين المقدّمة العلميّة وغيرها لاتّحاد المناط وهو حكم العقل ونوّه الفرق بأن وجوب المقدّمة العلميّة تابع لوجوب العلم الغير الواجب إلّا بعد ثبوت الاشتغال فاسد كما لا يخفى على المتأمّل.

(١) قد يقال بأن المراد ممّا ذكره من الرجوع إلى أصل آخر غير الاحتياط هو



الرجوع إليه في الجملة ولو في دفع المعارض، كما أن المراد من عدم الرجوع إلى أصالة الاحتياط لا بد من أن يكون هو عدم الرجوع إليها من دون إعمال أصل موضوعي بأن يرجع إليه مستقلاً ضرورة أن أصالة عدم الزوال لا تقتضي إلا عدم جريان أصالة الاشتغال بالنسبة إلى التكليف المحدود بما بعد الغاية لا التكليف المحدود بما قبل الغاية، فإن الحكم بوجوب العمل بمقتضاه في زمان الشك لا يكون إلا بجريان قاعدة الاشتغال بالنسبة إليه إذ إثبات التكليف في زمان الشك في الغاية بمجرد أصالة عدمها يستلزم التعويل على الأصل المثبت.

هذا ولكن قد يقال إنه لا احتياج إلى إجراء قاعدة الاشتغال، بل لا معنى للرجوع إليها، لأن وجوب الإتيان قبل حصول الغاية من الآثار الشرعية لعدم الغاية وليس مترتباً على أمر وجودي ملازم لعدمها عقلاً حتى يكون إثباته بالأصل مستلزماً للتمسك بالأصل المثبت.

نعم لو كان الحكم مترتباً على أمر وجودي جعل الغاية فيه حصول ضده كما في مسألة الصوم، فإن وجوبه معلق على اليوم لم يجز التمسك بالأصل فيه للحكم المترتب على ما قبل الغاية كما لا يخفى، ففي المثال لا يجوز التمسك بأصالة عدم دخول الليل للحكم بوجوب الصوم، لكن التقيد بالغاية لا يلزم ما ذكر في جميع الموارد فتدبر.

نعم هاهنا إشكالان على ما ذكره دام ظله:

أحدهما: أنه لا معنى للتمسك بأصالة عدم الخروج عن عهدة التكليف في المقام على ما يراه الأستاذ العلامة من عدم جريان استصحاب الاشتغال وكذلك أصالة عدم حدوث التكليف لا يجري مع كون الشك في الحدوث وعدمه مسبباً عن الشك في حصول الغاية وعدمه بناء على ما سمعته مراراً واستسمعه من عدم جريان الأصل في الشك المسبب عن شك مع جريان الأصل فيه.

التكليف بالخروج، أو غير ذلك.

وإن كان نهياً كما إذا حرم الإمساك المحدود بالغاية المذكورة، أو الجلوس المذكور. فإن قلنا: بتحريم الاشتغال كما هو الظاهر<sup>(١)</sup> كان المتيقن

ثانيهما: أنه لا يمكن التمسك بأصالة عدم حدوث التكليف لنفي حكم العقل بوجوب الاحتياط إلا بإثبات الإذن بالنسبة إلى تركه والإذن في تركه، وإن كان لازماً لعدم حدوث التكليف بالنسبة إليه، إلا أنه لازم عقلياً له لا شرعياً حتى يصح إثباته بالأصل فتأمل.

ولكن مقتضى التحقيق عدم جريان أصالة عدم حدوث التكليف في المقام مع قطع النظر عما ذكر أيضاً كما لا يخفى، وجهه على المتأمل.

(١) قد يورد عليه بأن حرمة الاشتغال إن فرض استفادتها من نفس الخطاب فيستلزم خروجه عن محلّ الفرض لاستلزامه تعلّق الحرمة بكلّ جزء، لأن المقصود من الاشتغال ليس هو خصوص الارتكاب في الجزء الأول من الوقت، وإلا لم يكن معنى للرّجوع إلى البراءة بالنسبة إليه في الفرض ولم يكن له دخل بالمقام أصلاً حتى يجعل قسماً له كما لا يخفى.

وإن فرض من باب المقدّمة فإن جعل الدليل عليها ما دلّ على حرمة الإعانة ففيه منع الدلالة أولاً: حسب ما اعترف به دام ظلّه في الجزء الأول من الكتاب ومنع كونه إعانة على الإطلاق. ثانياً: وإن جعل الدليل عليها حكم العقل من باب المقدّمة فإن قصد حكمه بالحرمة مطلقاً، وإن لم يقصد منه التّوصّل إلى الحرام ففيه: أنه ضروري الفساد ولم يلتزم به أحد أصلاً، وإلا لزم أن يحرم أكثر أفعالنا كما لا يخفى، مضافاً إلى أن هذه الحرمة لا يوجب عقاباً أصلاً ولو على مخالفة ذي المقدّمة حتى يصير مورداً لجريان قاعدة الاشتغال، أو البراءة عند الشكّ فيهما. وبالجملّة: لا إشكال في عدم حكم العقل بحرمة مقدّمة المحرّم إذا لم تكن علّة تامّة فيما لم يقصد بها التّوصّل، بل لا خلاف فيه أيضاً كما لا يخفى، وإن قصد مع

التحريم قبل الشك في وجود الغاية، وأما التحريم بعده فلا يثبت بما ذكر في الأمر، بل يحتاج إلى الاستصحاب المشهور<sup>(١)</sup> وإلا فالأصل الإباحة في صورة الشك. وإن قلنا: إنه لا يتحقق<sup>(٢)</sup> الحرام ولا استحقاق العقاب إلا بعد تمام

قصد التوصل به إلى الحرام حسب ما عليه جماعة واعترف دام ظلّه بكونه المراد في مجلس البحث ففيه:

آته إن قصد بحرمتها حينئذ الحرمة التبعيّة التوصلية الناشئة من حرمة ذبيها بحكم العقل ففيه:

منع حكم العقل بذلك كما هو واضح، وإن قصد منها الحرمة النفسية من جهة عنوان التجري ففيه:

أولاً: المنع من حرمة التجري حسب ما عليه الأستاذ العلامة.  
وثانياً: خروجها بهذا الاعتبار عن محلّ الفرض، لأن الكلام فيما لم يتعلق النهي النفسي بكل جزء فتدبر.

(١) قد يورد عليه بأنّه لو أسقط قيد المشهور لكان أولى، لأنه أيضاً يقول بحجّة الاستصحاب في الفرض من جهة الروايات فإن أريد من الاستصحاب المشهور إبقاء الحكم لمجرد الحالة السابقة بحيث يكون العلة نفس الحالة السابقة كما هو الظاهر من كلامه ففيه آته لا احتياج إليه لوجود الروايات.  
اللهم إلا أن يكون الإيراد بناء على ما يظهر من كلامه من عدم تمامية الروايات عنده فتأمل.

(٢) قد يورد على ما ذكره دام ظلّه بإيرادات أحدها آته إن أراد من الرجوع إلى الأصل فيما فرض الاشتغال بالفعل إلى زمان الشك ففيه: أن العقل مستقل حينئذ بالاحتياط لاستقلاله بحرمة المخالفة القطعية بعد عصيان المكلف في حكمه بالنظر إلى وجوب الموافقة القطعية، فإن شئت قلت: بعد توجه الخطاب إلى المكلف وتنجزه لا بدّ من امتثاله في حكم العقل ولو بالموافقة الاحتمالية التي هي

أدون مراتب الامتثال وآخرها، وإن أراد منه الرجوع إليه فيما فرض تركه الاشتغال قبل الزمان المشكوك في الجملة ففيه:

أنه لا معنى لجريان البراءة حيثنذ لقطع العقل بعدم استحقاق العقاب بالنسبة إلى الجزء اليقيني فضلاً عن المشكوك حسب ما هو قضية حرمة المجموع من حيث المجموع.

ثانيها: أن التمسك بالأصلين المذكورين ممّا لا معنى له عند الأستاذ العلامة فلا بد من تبديلهما بأصالة البراءة.

هذا وقد يدفع الإيرادان بأن المقصود الرجوع إلى مقتضى الأصلين المذكورين ولومن جهة الاستناد إلى أصالة البراءة لا إجرائهما والتمسك بهما حتى يورد عليه بالإيراد المذكور، وهذا وإن كان خلاف الظاهر في بادي النظر، إلا أنه لا مناص عنه بعد إمعان النظر في كلامه وطريقه أدام الله ظله العالي فيحمل كلامه على الشك الثاني ممّا ذكر في الإيراد الأول مع حمله على ما ذكرنا فيبقى حكم الشك الأول مسكوتاً عنه في الكتاب.

وقد ذكر في مجلس البحث أن الحكم فيه الرجوع إلى البراءة أيضاً لعدم الدليل على حرمة تحصيل العلم بالمخالفة وإنما المسلم هي حرمة المخالفة والمفروض الشك في حصولها، ولكنك خبير بطرق المناقشة إلى ما أفاده في المقام إن سلم عدم حكم العقل بحرمة تحصيل العلم بالحرام فيما لم يتنجز التكليف به كما في الشبهة الغير المحصورة على القول بعدم إيجاب العلم فيها تنجز التكليف، أو في الشبهة المحصورة فيما لم يوجب العلم تنجز الخطاب على المكلف، وإن شئت تفصيل القول فيه فراجع إلى ما ذكرنا في الجزء الثاني من التعليقة.

ثالثها: أنه دام ظله لم يستقص أقسام النهي، فإنه قد يكون المقصود من النهي ترك الفعل وعدمه المستمر بحيث يكون الفعل في جزء من الزمان موجباً للمخالفة

الإمساك والجلوس المذكورين فيرجع إلى مقتضى أصالة عدم استحقاق العقاب وعدم تحقق المعصية ولا دخل له بما ذكره في، وإن كان تخييراً فالأصل فيه وإن اقتضى عدم<sup>(١)</sup> حدوث حكم ما بعد الغاية للفعل عند الشك

وترك الفعل في جميع أجزاء الزمان امتثالاً واحداً.

وبعبارة أخرى: أنه لاحظ التروك المتعددة بحسب أجزاء الزمان شيئاً واحداً بالمعنى الذي عرفته فطلبها بالنهي كما أنه قد يلاحظ الفعل كذلك فيأمر به فيتعين حينئذ إجراء قاعدة الاشتغال بالنسبة إلى زمان الشك كما في الأمر هذا وأجاب عنه دام ظله في مجلس البحث بأن المطلوب بالنهي، وإن كان هو الترك، لكنه من حيث كونه مرآة لحال الفعل من جهة تعلق الكراهية والمبغوضية به وليس الترك في النهي مطلوباً بنفسه، وإلا لم يبق فرق بين النهي وصيغة اترك وحينئذ يرجع ملاحظة التروك شيئاً واحداً إلى ملاحظة الفعل بإحدى الملاحظتين فيرجع الأمر بالآخرة إلى ما ذكرناه من الأقسام باعتبار الفعل فلا يكون قسم آخر في المقام أهمل ذكره، ولو فرض كون اجتماع التروك مطلوباً مستقلاً فيدخل في الأمر هكذا ذكره دام ظله العالي وأنت بعد التأمل فيه تجده في كمال الجودة، وإن كان قد يورد عليه أيضاً بما هو واضح الاندفاع.

(١) حكم ما بعد الغاية إن لم يكن إلزاماً على المكلف فلا إشكال في الحكم بالجواز عند الشك في الغاية، وإن حكم العقل برجحان الفعل عند الشك في الغاية لو كان حكم ما بعدها استجباً، أو الترك إن كان مكروهاً مع قطع النظر عن إجراء الأصل الموضوعي وهو أصالة عدم تحقق الغاية حسب ما هو المفروض في كلام الأستاذ العلامة ومنه يظهر أنه ليس من الحكم بالإباحة في شيء، وإن كان إلزاماً، سواء كان بالنسبة إلى الفعل، أو الترك فلا إشكال في عدم جواز الحكم بالجواز بمعنى الترخيص في الفعل والترك معاً لاستقلال العقل بوجوب الاحتياط حينئذ على ما عرفت سابقاً أيضاً هذا كله مع قطع النظر عن إجراء الأصل الموضوعي،

فيها إلا أنه قد يكون حكم ما بعد الغاية تكليفاً منجزاً يجب فيه الاحتياط كما إذا أباح الأكل إلى طلوع الفجر مع تنجز وجوب الإمساك من طلوع الفجر إلى الغروب عليه فإن الظاهر لزوم الكف من الأكل عند الشك، هذا كله إذا لوحظ الفعل المحكوم عليه بالحكم الاقتضائي، أو التخييري أمراً واحداً مستمراً.

وأما الثاني: وهو ما لوحظ فيه الفعل أموراً متعددة كل واحد منها متصف بذلك الحكم غير مربوط بالآخر، فإن كان أمراً، أو نهياً فأصالة الإباحة والبراءة قاضية بعدم الوجوب والحرمة في زمان الشك، وكذلك أصالة الإباحة في الحكم التخييري إلا إذا كان الحكم فيما بعد الغاية تكليفاً منجزاً يجب فيه الاحتياط.

فعلم مما ذكرنا أن ما ذكره من الوجه الأول الراجع إلى وجوب تحصيل الامتثال لا يجري إلا في قليل من الصور المتصورة في المسألة.

ومع ذلك فلا يخفى أن إثبات الحكم في زمان الشك بقاعدة الاحتياط كما في الاقتضائي، أو قاعدة الإباحة والبراءة كما في الحكم التخييري ليس قولاً بالاستصحاب المختلف فيه أصلاً، لأن مرجعه إلى أن إثبات الحكم في الزمان الثاني يحتاج إلى دليل يدل عليه ولو كان أصالة الاحتياط، أو البراءة، وهذه عين إنكار الاستصحاب، لأن المنكر يرجع إلى أصول آخر فلا حاجة

وإلا فلا إشكال في الحكم بالجواز. نعم قد يقال بوجوب الفحص في إجراء الأصل في بعض صور الفرض من جهة لزوم المخالفة كثيراً من إجرائه بدون الفحص وهو مشكل وعلى تقديره لا يقدر فيما ذكرناه، وإن كان مردداً بين الإلزام وغيره فلا إشكال في جواز الرجوع إلى أصالة البراءة حينئذ مع قطع النظر عن إجراء الأصل الموضوعي كما لا يخفى.

إلى تطويل الكلام وتغيير أسلوب كلام المنكرين في هذا المقام.

### **بقي الكلام في توجيه ما ذكره من أن الأمر في الحكم التخييري أظهر**

ولعل الوجه فيه أن الحكم بالتخير في زمان الشك<sup>(١)</sup> في وجود الغاية مطابق لأصالة الإباحة الثابتة بالعقل والنقل كما أن الحكم بالبقاء في الحكم الاقتضائي كان مطابقاً لأصالة الاحتياط الثابتة في المقام بالعقل والنقل.

وقد وجه المحقق القمي قدس سره إلحاق الحكم التخييري بالاقتضائي بأن مقتضى التخير إلى غاية وجوب الاعتقاد بشوته في كل جزء مما قبل الغاية، ولا يحصل اليقين بالبراءة من التكليف باعتقاد التخير عند الشك في حدوث الغاية إلا بالحكم بالإباحة واعتقادها في هذا الزمان أيضاً.

وفيه أنه إن أريد<sup>(٢)</sup> وجوب الاعتقاد بكون الحكم المذكور ثابتاً إلى الغاية

(١) لا يخفى عليك أن مقتضى هذا الكلام مساواة الأمر في التخييري للأمر في الاقتضائي لا أظهريته منه والأوجه أن يقال في وجه الأظهرية أن اختلافهم في إجراء قاعدة الاشتغال حتى بالنسبة إلى أمثال المقام حسب ما يظهر من بعض الأفاضل وعدم اختلافهم في إجراء البراءة في محلّ الفرض حتى من الأخباريين فضلاً عن الأصوليين فتدبر. يوجب أظهرية أمر الحكم التخييري عن الاقتضائي، ولعلّ المراد من قوله الثابتة في المقام الإشارة إلى أظهرية أمر البراءة من أمر الاحتياط.

ثم إنه قدس سره وإن لم يشر إلى الوجه في إبقاء الحكم الاقتضائي الغير الإلزامي في صورة الشك كما هو الظاهر من كلامه، إلا أنه يظهر حكمه مما ذكره في الاقتضائي الإلزامي على ما عرفت الإشارة إليه فالكلام فيه تقسيماً ونقضاً يظهر مما ذكره دام ظلّه في الاقتضائي الإلزامي والتخييري.

(٢) لا يخفى عليك صحة ما ذكره دام ظلّه، لأن وجوب الاعتقاد بهذا المعنى

المعينة، فهذا الاعتقاد موجود ولو بعد القطع بتحقيق الغاية فضلاً عن صورة الشك فيه، فإن هذا اعتقاد بالحكم الشرعي الكلي ووجوبه غير مغيا بغاية فإن الغاية للمعتقد لا لوجوب الاعتقاد.

وإن أريد وجوب الاعتقاد<sup>(١)</sup> بذلك الحكم التخيري في كل جزء من الزمان الذي يكون في الواقع مما قبل الغاية، وإن لم يكن معلوماً عندنا ففيه أن وجوب الاعتقاد في هذا الجزء المشكوك بكون الحكم فيه هو الحكم

من فروع التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وآله وموضوعه الحكم الكلي المتعلق بالموضوع الكلي المطلق، أو المقيد ولا إشكال في ثبوته حتى مع القطع بانتفاء القيد، بل ومع ارتفاعه بالنسخ أيضاً في الجملة، لأن هذا الوجوب مما لا غاية له أصلاً كما لا يخفى.

(١) حاصل ما أفاده في المقام هو أن وجوب الاعتقاد بالحكم التخيري في كل زمان تفصيلاً إنما يجيء من ثبوته فيه على سبيل القطع كما فيما قبل الغاية لا من مقتضى ما دلّ على وجوب الاعتقاد بما جاء من النبي صلى الله عليه وآله، ومن المعلوم أنه تابع للقطع بأن الزمان مما قبل الغاية، وأما في الزمان المشكوك فالذي يجب عليه الاعتقاد بما يكون ثابتاً من الحكم للموضوع المشكوك واقعاً على نحو ثبوته النفس الأمري ضرورة كون الدليل على التصديق فيما جاء به صلى الله عليه وآله بمنزلة الكبرى، فلا يمكن الحكم من جهته بوجوب الالتزام بحكم خاص إلا بعد ضم العلم بوروده بخصوصه في قضية خاصة.

وهذا مع كمال ظهوره قد أشير إليه مراراً في مطاوي كلماتنا وكلماته دام ظله، هذا مضافاً إلى ما ذكره دام ظله من المعارضة وعدم الإمكان وإلى ما يخلج بالبال من كون المرجع أصالة البراءة عن هذا الوجوب في زمان الشك لا أصالة الاشتغال ومنافاته لما ثبت بضرورة العقل والنقل من حرمة التشريع.



الأولي، أو غيره ممنوع جداً، بل الكلام في جوازه، لأنه معارض بوجوب الاعتقاد بالحكم الآخر الذي ثبت فيما بعد الغاية واقعاً وإن لم يكن معلوماً، بل لا يعقل وجوب الاعتقاد مع الشك في الموضوع كما لا يخفى.

ولعل هذا الموجه قدس سره قد وجد عبارة شرح الدروس في نسخته كما وجدته في بعض نسخ شرح الوافية، وأما على الثاني فالأمر كذلك كما لا يخفى لكنني راجعت بعض نسخ شرح الدروس فوجدت لفظ أظهر بدل كذلك وحينئذ فظاهره مقابلة<sup>(١)</sup> وجه الحكم بالبقاء في التخيير بوجه الحكم بالبقاء في الاقتضاء فلا وجه لإرجاع أحدهما بالآخر.

والعجب من بعض المعاصرين حيث أخذ التوجيه المذكور عن القوانين ونسبه إلى المحقق الخوانساري فقال: «حجة المحقق الخوانساري أمران: الأخبار وأصالة الاشتغال، ثم أخذ في إجراء أصالة الاشتغال في الحكم

(١) لا يخفى عليك أنه يمكن أن يقال إنه لو كانت النسخة على ما ذكره أيضاً لم يكن له ظهور فيما ذكره قدس سره إذ من المحتمل إرادته كون الأمر في التخييري مثل الأمر في الاقتضائي من حيث الحكم بالبقاء في مورد الشك من حيث دفع احتمال ضده عند الشك في الغاية بأصالة البراءة فلا دلالة له على ما ذكره قدس سره، بل قد يقال بظهوره في ذلك حيث إن الظاهر منه عند التأمل إلحاق الحكم التخييري بالاقتضائي في وجود ما يقتضي الحكم على طبق الحالة السابقة من دون حاجة إلى الاستصحاب، وإن كان الوجه في الاقتضائي أصالة الاشتغال وفي التخييري أصالة البراءة لا الإلحاق في وجه ما يقتضي الحكم على طبقها في الاقتضائي فافهم.

ومنه يظهر أن ما ذكره دام ظله في رد صاحب الفصول من أن غلط النسخة ألجأ إليه لا يخلو عن تأمل فتأمل.

التخيري بما وجهه في القوانين ثم أخذ في الطعن عليه، وأنت خير بأن الطعن في التوجيه لا في حجة المحقق، بل لا طعن في التوجيه أيضاً لأن غلط النسخة ألجأه إليه هذا.

وقد أورد عليه السيد الشارح بجريان ما ذكره من قاعدة وجوب تحصيل الامتثال في استصحاب القوم قال: «بيانه أنا كما نجزم في الصورة التي فرضنا بتحقق الحكم في قطعة من الزمان.

ونشك أيضاً حين القطع في تحققه في زمان يكون حدوث الغاية فيه وعدمه متساويين عندنا فكذاك نجزم بتحقق الحكم في زمان لا يمكن تحققه إلا فيه ونشك حين القطع في تحققه في زمان متصل بذلك الزمان لاحتمال وجود رافع لجزء من أجزاء علة الوجود، وكما أن في الصورة الأولى يكون الدليل محتملاً لأن يراد منه وجود الحكم في زمان الشك وأن يراد عدم وجوده فكذاك الدليل في الصورة التي فرضناها، وحيث قد فنقول لو لم يمثل المكلف لم يحصل الظن بالامتثال إلى آخر ما ذكره» انتهى.

أقول: وهذا الإيراد ساقط<sup>(١)</sup> عن المحقق لعدم جريان قاعدة الاشتغال في

(١) لا يخفى عليك أن صورة الشك في مورد الاستصحاب المشهور الذي لا يقول به المحقق الخونساري ثلاثة:

أحدها: ما لم يثبت تقييد الحكم هناك بالغاية أصلاً.

ثانيها: ما ثبت تقييده بها مع إجمال الغاية مفهوماً وترددها بين الأقل والأكثر، ففي هاتين الصورتين يرجع الشك بالنسبة إلى الزائد إلى الشك في الجزئية وبناء المشهور المنصور حسب ما عرفت في الجزء الثاني من التعليقة والمحقق المذكور فيه على البراءة لا الاشتغال.

ثالثها: ما ثبت تقييده بغاية مبيّنة المفهوم ورافعية أمر له كذلك وشك في رافعية

غير الصورة التي فرضها المحقق مثلاً إذا ثبت وجوب الصوم في الجملة، وشككنا في أن غايته سقوط القرص، أو ميل الحمرة المشرقية فاللازم حينئذ على ما صرح به المحقق المذكور في عدة مواضع من كلماته الرجوع في نفي الزائد وهو وجوب الإمساك بعد سقوط القرص إلى أصالة البراءة لعدم ثبوت التكليف بإمساك أزيد من المقدار المعلوم فيرجع إلى مسألة الشك في الجزئية. فلا يمكن أن يقال إنه لو لم يمثل التكليف لم يحصل الظن بالامتنال، لأنه إن أريد امتثال التكليف المعلوم فقد حصل قطعاً وإن أريد امتثال التكليف المحتمل فتحصيله غير. وهذا بخلاف فرض المحقق فإن التكليف بالإمساك إلى السقوط على القول به، أو ميل الحمرة على القول الآخر معلوم مبين، وإنما الشك في الإتيان به عند الشك في حدوث الغاية، فالفرق بين مورد استصحابه ومورد استصحاب القوم كالفرق بين الشك في إتيان الجزء المعلوم الجزئية والشك في جزئية شيء وقد تقرر في محله جريان أصالة الاحتياط في الأول دون الثاني.

وقس على ذلك سائر موارد استصحاب القوم كما لو ثبت أن للحكم غاية وشككنا في كون شيء آخر أيضاً غاية له فإن المرجع في الشك في ثبوت الحكم بعد تحقق ما شك في كونه غاية عند المحقق الخوانساري قدس سره هي أصالة البراءة دون الاحتياط.

قوله الظاهر أن المراد من عدم نقض اليقين بالشك أنه عند التعارض لا ينقض ومعنى التعارض أن يكون شيء يوجب اليقين لولا الشك.

شيء آخر فالشك فيه يرجع إلى الشك في شرطية عدم المشكوك رافعيته في بقاء الحكم والأصل في الشك في الشرطية عند المشهور وعند المحقق البراءة لا الاحتياط فما ذكره السيد لا ورود له عليه أصلاً.

أقول: ظاهر هذا الكلام<sup>(١)</sup> جعل تعارض اليقين والشك باعتبار تعارض المقتضي لليقين ونفس الشك على أن يكون الشك مانعاً عن اليقين فيكون من قبيل تعارض المقتضي للشيء والمانع عنه.

(١) لا يخفى عليك أن هذا الكلام منه دام ظلّه مسوق للإيراد على الوجه الثاني ولا يخفى أيضاً أن هنا إرادات أهمل التعرض بها في الكتاب، فبالحرى أن نشير إليها أولاً، ثم نتكلم فيما ذكره دام ظلّه في الكتاب.

أحدها: ما ذكره دام ظلّه في مجلس البحث من أن الحكم المشكوك إن كان نفسياً بأن لوحظ كل من أجزاء الزمان بحiale فطلب الفعل فيه، أو تركه فلا إشكال في عدم جواز الرجوع إلى الاستصحاب في صورة الشك لعدم تعقل معنى له في المقام إلا استصحاب الاشتغال الذي لا مجرى له عندنا، بل عند المشهور في خصوص المقام، وإن كان تكليفاً غيرياً، فإن أريد من الاستصحاب حينئذ استصحاب الاشتغال فقد عرفت أنه لا يجري عندنا أصلاً وإن أريد استصحاب الوجوب كما هو ظاهر كلامه، فإن أريد الوجوب النفسي المتعلق بالموضوع الكلّي المغنياً بالغاية ففيه:

أن الشك بالنسبة إليه مسبب عن الشك في بقاء الموضوع فلا معنى لجريان الاستصحاب فيه، وإن أريد الوجوب الغيري الثابت لكل جزء ففيه:

أن إجراء هذا الوجوب الثابت للجزء السابق في مورد الشك في الغاية ممّا لا يعقل له معنى كما لا يخفى، وعلى تقدير تصوّر استصحاب هنا فليس إلا الاستصحاب المشهور هكذا ذكره دام ظلّه، ولا يخفى عليك أنه لا يجري فيما كانت الغاية من قبيل الرفع للحكم الثابت، وإلا فلا مانع عن استصحاب الحكم ظاهراً في التقدير الثاني.

نعم هاهنا كلام قد تقدّم سابقاً أيضاً وهو إن يقال إن ظاهر الغاية كلىة هو مدخليتها في أصل اقتضاء المقتضي، ويمكن أن يقال على تقديره أيضاً أن رجوع

الشك في الغاية إلى الشك في المقتضي لا يضر بعد قضاء دليله باعتبار الاستصحاب فيه وكونه من بعض أقسام الاستصحاب المشهور لا يضر بما هو بصدد، لأنه ليس إلا في مقام المنع عن اعتبار الاستصحاب على سبيل الكلية من جهة التعويل على مجرد الوجود السابق فتأمل، فإن المقام لا يخلو عن إشكال.

ثانيها: ما حكاه الفاضل القمي رحمه الله عن بعض الأصحاب مقررًا إيّاه من أن الأمر في استصحاب القوم أيضاً مثل الأمر في الاستصحاب الذي يقول به، فإنه لو فرض انتفاء الشك في الاستصحاب المشهور أيضاً لحصل اليقين بالحكم وقد طال في القوانين وغيره في بيانه بما لا ثمرة مهمة في نقل كلامه بعد ما عرفت حاصله وفيه ما لا يخفى، لأن الشك فيما فرضه إنما هو بالنسبة إلى الموضوع الذي دلّ الدليل على حكم فيه، فإذا فرض ارتفاع هذا الشك فلا شك في اقتضاء نفس هذا الدليل اليقين بالحكم وهذا بخلاف الحال في الاستصحاب المشهور، فإنه إذا فرضنا الدليل مهماً، أو مجعلاً بالنسبة إلى زمان الشك فلا شك في أنه ليس هنا ما يوجب اليقين ببقاء الحكم لولا الشك، إذ العلم ببقاء الحكم على هذا التقدير لا بدّ من أن يحصل من دليل آخر لا من الدليل الأول، والقول بأن الشك في الحكم لا يمكن إلا من جهة الشك في بقاء علته ففرض ارتفاع الشك معناه فرض وجود علته فيوجب اليقين بالحكم ممّا لا يخفى فساد، لأن مقصوده من الموجب لليقين هو المقتضي والدليل، مضافاً إلى منع أطراد ما ذكره كما لا يخفى، فتبين أن للمورد إن كان كلام في منع دلالة الأخبار على خصوص ما ذكره وعدم جواز تنزيله عليه كما يدّعيه الأستاذ العلامة فهو كلام آخر لا دخل له بالمقام وإن قصد الإيراد على تقدير تسليم كون المراد من الروايات ما ذكره كما هو ظاهر كلامه ففيه: ما عرفت من وضوح فساد.

ثالثها: أن فرض انتفاء الشك في المورد الذي ذكره لا يستلزم اليقين ببقاء الحكم

ولا دلالة الدليل الدال على الحكم المعنى عليه إذ فرض انتفاء الشك قد يكون في ضمن اليقين بكون الزمان المشكوك ممّا قبل الغاية فبدل الدليل على ثبوت الحكم بالنسبة إليه، وقد يكون في ضمن اليقين بكونه ممّا بعد الغاية فيقطع بانتفاء الحكم.

هذا ولكنك خبير بما في هذا الإيراد أيضاً حيث إنه قدس سره ليس في مقام إثبات الملازمة بين حصول اليقين من الدليل وارتفاع الشك بأي معنى وعلى أي تقدير حتى يورد عليه بما ذكر، بل مقصوده من ارتفاع الشك وعدم حصوله هو المعنى الأول ويدعي اختصاص دلالة الأخبار بهذا القسم من الاستصحاب ومعلوم أن هذا المعنى لا يوجد في جميع موارد الاستصحاب فإن كان هنا كلام في منع اختصاص دلالة الأخبار على ما ذكره فهو كلام آخر، وإلا فلا معنى لهذا الإيراد أصلاً كما لا يخفى.

رابعها: ما ذكره دام ظلّه في مجلس البحث أيضاً من أن لازم ما ذكره في معنى النقض هو اعتبار ما اعتبره بالنسبة إلى اليقين بالنسبة إلى الشك أيضاً، لأنه من أحد طرفي التعارض، مع أن هذا المعنى لا معنى له بالنسبة إلى الشك وهذا بخلاف ما ذكرنا في معناه، هذا ولكنك خبير بتطرق المناقشة فيه، هذا ملخص ما لم يتعرّض له الأستاذ العلامة من الإيرادات في الكتاب.

وأما ما تعرّض له فيه وبنى على ورودها عليه فيرجع إلى وجوه:

أحدها: أنه لا وجه لملاحظة التعارض بين الموجب لليقين لولا الشك والشك، بل لا بد من أن يلاحظ بين نفس اليقين والشك، لأنه قضية ملاحظة نسبة النقض بينهما، لأنه لا بد من أن يلاحظ التعارض بين نفس الناقض والمنقوض ليس إلا ولما لم يكن معنى للنهي عن نقض نفس صفة اليقين بالشك ضرورة ارتفاعه به قهراً ولا عن نقض الأحكام المترتبة عليها من حيث هي صفة اليقين من حيث وضوح ارتفاع الحكم بارتفاع موضوعه قهراً وكان النقض ظاهراً فيما كان للمنقوض

استمرار وصلاحيّة للبقاء بعد تعدّر إرادة معناه الحقيقي في أمثال المقام على ما عرفت تفصيل القول فيه في طيّ كلماتنا السابقة فلا بدّ من أن يكون المراد به عدم نقض ما من شأنه الاستمرار من المتيقّن، وإن كان معنى عدم نقضه هو الالتزام بحكمه الشرعي في بعض الموارد كما فيما إذا كان المستصحب من الموضوعات الخارجيّة حسب ما عرفت تفصيل القول فيه سابقاً.

ومن هنا يعرف أنّ ما ذكره الأستاذ العلامة من البيان لا يخلو عن مسامحة، لأنّ المقصود ليس هو عدم نقض الحكم فقط في جميع الموارد وإن شئت توضيح القول في هذا فراجع إلى ما بيّنا لك سابقاً في معنى النّقض.

ثمّ إنّ لا يتوهم أنّ هذا يرجع أيضاً إلى ملاحظة التعارض بين غير الناقض والمنقوض، لأنّك قد عرفت أنّ ما يمكن أن يتعلّق به النّقض الاختياري المراد في المقام ليس إلّا ما ذكرنا فالانتقال إليه إمّا من باب دلالة الاقتضاء، أو غيرها ممّا عرفت تفصيل القول فيه سابقاً فالمنقوض الذي يمكن تعلّق الإرادة به ليس إلّا المتيقّن ونسبة النّقض في ظاهر القضية إلى اليقين، مع أن المراد حقيقة هو المتيقّن إنّما هو باعتبار كشفه عنه كما لا يخفى، فيختصّ الأخبار بما إذا كان للمستصحب اقتضاء للبقاء والاستمرار فيشكّ في وجود الرافع له، سواء كان الشكّ في وجود الرافع، أو رافعيّة الموجد بجميع أقسامها المتصوّرة فلا تدلّ على اعتبار الاستصحاب فيما لا يكون من هذا القبيل ولو كان من قبيل ما ذكره المحقّق أي ممّا دلّ الدليل على استمراره إلى غاية مغيّاه، لأنّ الغاية لا يلزم أن يكون من قبيل الرافع للحكم المغيّاه دائماً، بل قد عرفت أنّ ظاهر القضية المغيّاه هو تماميّة الاقتضاء عند وجود الغاية، وإن كان قد يعلم كونه من قبيل الرافع من الخارج وتدلّ على اعتبار الاستصحاب في الشكّ في الرافع ولو كان ممّا أنكر المحقّق الاستصحاب فيه، ومن هنا تعرف الوجه فيما ذكره دام ظلّه من كون النسبة بين ما ذكر وما ذكره

والظاهر أن المراد بالموّجب في كلامه دليل اليقين السابق وهو الدال على استمرار حكم إلى غاية معينة.

وحينئذ فيرد عليه مضافاً إلى أن التعارض الذي استظهره من لفظ النقض لا بد أن يلاحظ بالنسبة إلى الناقض ونفس المنقوض لا مقتضيه الموجب له لولا الناقض أن نقض اليقين بالشك بعد صرفه عن ظاهره وهو نقض صفة اليقين، أو أحكامها الثابتة لها من حيث هي صفة من الصفات لارتفاع اليقين وأحكامه الثابتة له من حيث هو حين الشك قطعاً ظاهر في نقض أحكام اليقين، يعني الأحكام الثابتة باعتباره للمتيقن أعني المستصحب فيلاحظ التعارض حينئذ بين المنقوض والناقض واللازم من ذلك اختصاص الأخبار بما يكون المتيقن وأحكامه مما يقتضي بنفسه الاستمرار لولا الراجع فلا ينقض

المحقّق تبانياً جزئياً.

ثانيها: أنه لا يعقل معنى لنسبة النّقض إلى المقتضي لليقين والشك لعدم اقتضاء الدليل الدال على الحكم المعيناً ثبوته في حالة الشك في الغاية حتى يكون الشك من قبيل المانع ليتحقّق معنى التعارض، لأن اليقين بالحكم فيما يكون حاصلًا كما في الزّمان الذي يقطع بكونه ما قبل الغاية لم يجرى من نفس الدليل الذي هو الكبرى كما أنه لم يجرى من نفس اليقين بكون الزّمان ما قبل الغاية، بل القطع فعلاً بالحكم إنّما حصل منهما معاً من غير ترجيح لأحدهما على الآخر، لأنّ كلّاً من الكبرى والصغرى في باب القياس في مرتبة واحدة بالنسبة إلى النتيجة فاليقين بها إنّما يكون مستنداً بهما لا بإحدهما فجعل الكبرى مقتضياً للعلم بالحكم ممّا لا معنى له.

ثالثها: ما يستفاد من قوله دام ظلّه، مع أن المراد من الشك هو زوال اليقين بالصغرى إلى آخره وجعله إيراداً برأسه حسب ما هو ظاهر كلامه دام ظلّه لا يخلو عن تأمل غير خفي وجهه.



تلك الأحكام بمجرد الشك في الرفع، سواء كان الشك في وجود الرفع والشك في رافعية الموجود وبين هذا وما ذكره المحقق تباين جزئي.

ثم إن تعارض المقتضي لليقين ونفس الشك لم يكد يتصور فيما نحن فيه، لأن اليقين بالمستصحب كوجوب الإمساك في الزمان السابق كان حاصلًا من اليقين بمقدمتين صغرى وجدانية وهي أن هذا الآن لم يدخل الليل وكبرى مستفادة من دليل استمرار الحكم إلى غاية معينة وهي وجوب الإمساك قبل أن يدخل الليل، ومعلوم أن شيئاً من المقدمتين لا اقتضاء فيه لوجوب الإمساك في زمان الشك لو خلي وطبعه حتى يكون الشك من قبيل المانع عنه، مع أن المراد بالشك زوال اليقين بالصغرى وهو ليس من قبيل المانع عن اليقين والكبرى من قبيل المقتضي له حتى يكونا من قبيل المتعارضين، بل نسبة اليقين إلى المقدمتين على نهج سواء كل منهما من قبيل جزء المقتضي له.

والحاصل: أن مقتضى ملاحظة النقض بالنسبة إلى الشك وأحكام المتيقن الثابتة لأجل اليقين أولى من ملاحظته بالنسبة إلى الشك ودليل اليقين.

وأما توجيه كلام المحقق بأن يراد من موجب اليقين دليل المستصحب وهو عموم الحكم المغيا ومن الشك احتمال الغاية التي من مخصصات العام، فالمراد عدم نقض عموم دليل المستصحب بمجرد الشك في المخصص فمدفوع بأن نقض العام<sup>(١)</sup> باحتمال التخصيص إنما يتصور في الشك في أصل

(١) قد عرفت توضيح ما ذكره دام ظلّه من فساد التوهم المذكور بما لا مزيد عليه في طيّ كلماتنا السابقة، وأما الوجه في الخصوصية التي ذكرها دام ظلّه في التخصيص بالغاية فهو إن الغاية من المخصصات المتصلة التي لها مدخلية في أصل اقتضاء العام للظهور لا أن يكون من قبيل المانع عنه، ولكن هذا الذي ذكره

التخصيص ومعه يتمسك بعموم الدليل لا بالاستصحاب، وأما مع اليقين بالتخصيص والشك في تحقق المخصص المتيقن كما في ما نحن فيه فلا مقتضى للحكم العام حتى يتصور نقضه، لأن العام المخصص لا اقتضاء فيه لثبوت الحكم في مورد الشك في تحقق المخصص خصوصاً في مثل التخصيص بالغاية.

والحاصل: أن المقتضي والمانع في باب<sup>(١)</sup> العام والخاص هو لفظ العام والمخصص، فإذا أحرز المقتضي وشك في وجود المخصص يحكم بعدمه عملاً بظاهر العام، وإذا علم بالتخصيص وخروج اللفظ عن ظاهر العموم ثم شك في صدق المخصص على شيء فنسبة دليلي العموم والتخصيص إليه

وما ذكره بعده من قوله والحاصل إلى آخره مبني على ما قرره في مسألة العام والخاص من كون العام مقتضياً والخاص مانعاً في الجملة أي في المخصص المنفصل، وأنت خير بمنافاته لما ذكره سابقاً من نفي هذا المعنى رأساً وإن كنا قد نظرنا فيه بعض النظر.

ثم إن ما ذكرنا من المنافاة بين كلاميه لا دخل له بدفع التوهم المذكور فاسد على كل تقدير، بل قد يقال بأن اندفاعه على تقدير القول بكون عدم المخصص ممّالاً مدخل في أصل اقتضاء العام للعموم أوضح.

(١) لا يخفى عليك أن المراد من كون الخاص مقتضياً إنما هو بالنسبة إلى ضد الحكم الثابت بالعام، أو نقيضه وحاصل ما ذكره أن كلاً من العام والخاص يقتضي حكماً بالنسبة إلى موضوعي المخصص والمخصص عنه، فإذا تردّد أمر موضوع بينهما، بمعنى أنه لم يعلم دخوله في الأول، أو الثاني فلا معنى للحكم باقتضاء العام دخوله في الثاني كما أنه لا معنى للحكم باقتضاء الخاص دخوله في الأول، بل يصير كل منهما مجملًا بالنسبة إليه.

على السواء من حيث الاقتضاء.

هذا كله، مع أن ما ذكره<sup>(١)</sup> في معنى النقص لا يستقيم في قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة ولكن تنقضه يقيّن آخر، وقوله عليه السلام في الصحيحة المتقدمة<sup>(٢)</sup> الواردة في الشك بين الثلاث والأربع ولكن ينقض الشك

(١) لا يخفى عليك الوجه في عدم استقامة ما ذكره المحقق من معنى النقص بالنسبة إلى قوله في ذيل الصحيحة، ولكن ينقضه يقيّن آخر، لأنه لا يمكن أن يقال إن الدليل الدال على الحكم المعنى يقتضي اليقين لولا اليقين بالخلاف كما لا يخفى، وهذا بخلاف ما ذكره دام ظلّه من معنى النقص، فإنه يستقيم على كلّ تقدير كما لا يخفى، وجهه.

(٢) لا يخفى عليك استقامة ما ذكره دام ظلّه من عدم استقامة ما ذكره للصّحيحة الواردة في بيان حكم الشك بين الثلاث والأربع وغيره صدرأ وذيلاً، أمّا صدرأ فلما ذكره دام ظلّه من أن المستصحب في موردّها إمّا عدم فعل الزائد، وأمّا عدم براءة الذمة من الصلّة إلى آخره، وأمّا ذيلاً فلأنّ من المعلوم أنّه ليس هنا ما يوجب الشك لولا اليقين كما لا يخفى، وهذا بخلاف ما ذكره دام ظلّه في معنى النقص، فإنه يستقيم مع الصّحيحة صدرأ وذيلاً، أمّا صدرأ فلأنّ المستصحب فيه هو العدم وقد بنى دام ظلّه على كونه باقياً ما لم يوجد علّة الوجود، وأمّا ذيلاً فلما ذكره دام ظلّه عند التكلم في الأخبار من أن الشك إذا حصل لا يرتفع إلا برفع.

هذا ملخص القول في بيان عدم انطباق الصّحيحة على ما ذكره المحقق وانطباقها على ما ذكره الأستاذ العلامة دام ظلّه، وإن كان للنظر فيما ذكره في وجه الانطباق على ما ذكره دام ظلّه مجال واسع، هذا ويمكن أن يقال في دفع الإيراد عن المحقق بالنظر إلى الصّحيحة إن متمسك المحقق إنّما هو غير الصّحيحة فلا يرد نقضاً عليه، اللهم إلا أن يقال إن عدم تمسكه بها لا يمنع من جعلها دليلاً على خلاف ما ذكره مع تماميتها في نظرنا فتدبر.

باليقين، بل ولا في صدرها المصرح بعدم نقض اليقين بالشك فإن المستصحب في موردها إما عدم فعل الزائد، وأما عدم براءة الذمة من الصلاة كما تقدم، ومن المعلوم أنه ليس في شيء منهما دليل يوجب اليقين لولا الشك.

قوله في جواب السؤال قلت فيه تفصيل إلى آخر الجواب.

أقول: إن النجاسة فيما ذكره من الفرض أعني موضع الغائط مستمرة وثبت أن التمسح بثلاثة أحجار مزيل لها وشك أن التمسح بالحجر الواحد ذي الجهات مزيل أيضاً أم لا، فإذا ثبت وجوب إزالة النجاسة والمفروض الشك في تحقق الإزالة بالتمسح بالحجر الواحد ذي الجهات فمقتضى دليله هو وجوب تحصيل اليقين، أو الظن المعبر بالزوال، وفي مثل هذا المقام لا يجري أصالة البراءة ولا أدلتها لعدم وجود القدر المتيقن في الأمور به وهي الإزالة، وإن كان ما يتحقق به مردداً بين الأقل والأكثر، لكن هذا التردد ليس في نفس الأمور به كما لا يخفى. نعم لو فرض أنه لم يثبت الأمر<sup>(١)</sup> بنفس

(١) لا يخفى عليك أن حاصل ما ذكره دام ظله هو إنه قد يأمر الشارع بشيء مبين بحسب المفهوم مردد مصداقه وما يحصل به في الخارج بين الأقل والأكثر، وقد يأمر بما هو مردد في نفسه بأحد أسباب التردد بين الأقل والأكثر وأمثلتهما كثيرة ويسمى الشك الأول بالشك في المصداق والثاني بالشك في الحكم الشرعي، وأما ما كان من قبيل الأول فالذي اختاره الأستاذ العلامة وفاقا للمشهور والمحقق المتقدم هو لزوم الاحتياط فيه بإتيان الأكثر وعدم جواز الرجوع فيه إلى البراءة لرجوع الشك فيه إلى الشك في حصول ما تعلق أمر الشارع به مع تبينه ووصول البيان التام بالنسبة إليه والعقل مستقل بوجوب الاحتياط بعد تبين القضية الشرعية في مقام الإطاعة.

وأما ما كان من قبيل الثاني فالمختار عند شيخنا والمحقق فيه وفاقا للمشهور

الحكم بالبراءة على سبيل الجزم والقطع لرجوع العقاب بالنسبة إلى المشكوك إلى العقاب من غير بيان فيحكم العقل بقبحه، وقد تقدّم شرح القول في المسألتين في الجزء الثاني من الكتاب والتعليقة، ففي المقام لو تعلّق الأمر الشرعي بتحصيل التطهير والإزالة فلا إشكال في وجوب الاحتياط بإتيان ما يحصل به العنوان المأمور به يقيناً فلا يكفي الحجر الواحد ذو الجهات بناء على عدم وجود ما يقتضي بكفايته من الأخبار حسب ما هو المفروض وإن تعلّق بالفصل المردّد بين الأكثر فيرجع فيه إلى البراءة فلما كان المستظهر عند شيخنا الوجه الأوّل لما ذكره فأورد على المحقّق بما في الكتاب.

هذا ولكنك خبير بأنّ التردّد في الأقلّ قد يكون في المحصل والمصدق من جهة ما يرجع بيانه إلى الشارع بحيث لا مدخل لغيره فيه أصلاً، وقد يكون من جهة ما لا يرجع بيانه إليه أصلاً كما في الشبهة الموضوعيّة الصّرفة كالشكّ في حصول المرتين في التطهير بعد الفراغ عن اعتبارهما مثلاً والمختار في الأوّل البراءة لا الاحتياط والمقام منه لا من الثاني، وقد أسمعتك شرح ما يتعلّق بالمقام في الجزء الثاني من التعليقة فعليه لا توجّه لما أورده دام ظلّه على المحقّق قدس سره من هذه الجهة.

نعم هنا كلام متعلّق بمفروض البحث في كلام المحقّق وأمثاله من الموارد لا بدّ من التنبيه عليه وهو إن إجراء قاعدة الاشتغال والاحتياط بالنسبة إلى التكليف المقدّمي والخطاب الغيري من حيث هو مما لا معنى له من غير فرق بين كون التردّد في نفس الواجب الغيري، أو بين مصداقه المحصل له في الخارج، سواء كان التردّد على الأخير من جهة ما يرجع إلى الشارع، أو غيره كما لا معنى للرجوع إلى البراءة بالنسبة إليه أيضاً بالملاحظة المذكورة على ما هو الحقّ وعليه المشهور من أنّ الوجوب الغيري لا يترتّب على مخالفته من حيث هو استحقاق

الإزالة وإنما ثبت بالتمسح بثلاثة أحجار، أو بالأعم منه ومن التمسح بذئ  
الجهات أمكن، بل لم يبعد إجراء أصالة البراءة عما عدا. والحاصل: أنه فرق  
بين الأمر<sup>(١)</sup> بإزالة النجاسة من الثوب المرددة بين غسله مرة، أو مرتين وبين

العقوبة، وإن كان أصلياً وإنما يترتب على مخالفة الوجوب النفسي وإن كانت  
مسببة عن مخالفة الوجوب الغيري ضرورة كون ترك المقدمة سبباً لترك ذبيها،  
وفي بعض كلمات المحقق المحكي في الكتاب دلالة على ملاحظة الأصلين  
بالنسبة إلى الصلاة المشروطة بالطهارة لا بالنسبة إلى الطهارة هذا على ما زعمه في  
معنى الاستصحاب.

وأما أمر الاستصحاب المشهوري فلا إشكال في كونه أوسع من الأصلين  
ضرورة جريانه بالنسبة إلى المقدمات كما يجري بالنسبة إلى ذبيها. نعم ما أفاده  
المحقق قدس سره في مطاوي كلماته من منع تعلّق التكليف بالأمر الواقعي، أو  
كونه غاية قد عرفت شرح القول في ضعفه في الجزء الثاني من التعليقة وأنه لا  
يمكن غيره بالنسبة إلى القسم الأول، بل بالنسبة إلى الغاية أيضاً فيما لم يجعل أحد  
الأمرين على سبيل التخيير فراجع، فقد ظهر ممّا ذكرنا كلّ وجوه المناقشة إلى ما  
يستفاد من ظاهر ما أفاده في الكتاب من جريان الأصلين بالنسبة إلى نفس التكليف  
الغيري وليس الأمر بالإزالة المرددة بحسب الخارج، أو الأمر بالفعل المردّد من  
حيث كون المطلوب مرة، أو مرتين إلا غيرتاً.

اللهم إلا أن يفرض البحث في المثال مع قطع النظر عن كون الأمر فيه غيرتاً،  
ومنه يتقدح وجه ما أشرنا إليه من أن مجرد تبين مفهوم المأمور به في الفرض مع  
كون المصداق شرعياً، بمعنى لزوم بيانه على الشارع لا يجدي في جريان الاشتغال  
فافهم وتأمل فيما ذكرنا وحررناه في المقام لعلك تجده حقيقاً بالإدعان والله العالم.  
(١) لا يخفى عليك ما في العبارة من المسامحة فالأولى أن يقول المردّد  
حصولها في الخارج بين المرة والمرتين، هذا ولكن المقصود واضح وكأنه جرى

الأمر بنفس الغسل المردد بين المرة والمرة والذي يعين كون مسألة التمسح من قبيل الأول دون الثاني هو ما استفيد من أدلة وجوب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلاة مثل قوله: ﴿وَيَبَّاكَ فَطَهَّرْ﴾، وقوله عليه السلام في صحيحة زرارة: «لا صلاة إلا بطهور»، بناء على شمول الطهور ولو بقرينة ذيله الدال على كفاية الأحجار من الاستنجاء للطهارة الخبيثة، ومثل الإجماعات المنقولة على وجوب إزالة النجاسة عن الثوب والبدن للصلاة.

وهذا المعنى وإن لم يدل عليه دليل صحيح السند والدلالة على وجه يرتضيه المحقق المذكور بعد رد روايتي ابن المغيرة وابن يعقوب، بل ظاهر أكثر الأخبار الأمر بنفس الغسل إلا أن الإنصاف وجود دليل على وجوب نفس الإزالة وأن الأمر بالغسل في الأخبار ليس باعتباره بنفسه في الصلاة وإنما هو أمر مقدمي لإزالة النجاسة، مع أن كلام المحقق المذكور لا يختص بالمثال الذي ذكره حتى يناقش فيه.

وبما ذكرنا يظهر ما في قوله في جواب الاعتراض الثاني بأن مسألة الاستنجاء من قبيل ما نحن فيه ما لفظه: «غاية ما أجمعوا عليه أن التغوط متى حصل لا يصح الصلاة بدون الماء والتمسح رأساً لا بالثلاث ولا بشعب الحجر الواحد، وهذا لا يستلزم الإجماع على ثبوت النجاسة حتى يحصل شيء معين في الواقع مجهول عندنا قد اعتبره الشارع مطهراً\*»، ويظهر ما

---

عن قلمه الشريف سهواً.

ثم إن ما ذكره دام ظله من التقرير بين الصورتين إنما هو بالنظر إلى جريان الاحتياط والبراءة، وإلا فالحكم في الصورتين في خصوص المقام هو عدم الاكتفاء بالحجر الواحد من جهة استصحاب بقاء النجاسة.

في قوله جواباً عن الاعتراض الأخير: «أنه لم يثبت الإجماع على وجوب شيء معين بحيث لو لم يأت بذلك الشيء لاستحق العقاب» إلخ، وما في كلامه المحكي في حاشية شرحه على قول الشهيد قدس سره: «ويحرم استعمال الماء النجس والمشتبه» إلى آخره.

وأنت إذا أحطت خبراً<sup>(١)</sup> بما ذكرنا في أدلة الأقوال علمت أن الأقوى منها القول التاسع وبعده القول المشهور والله العالم بحقائق الأمور.

### وينبغي التنبيه على أمور:

وهي بين ما يتعلق بالمتيقن السابق وما يتعلق بدليله الدال عليه وما يتعلق بالشك اللاحق في بقاءه.

#### الأمر الأول:

أن المتيقن السابق إذا كان كلياً في ضمن فرد وشك في بقاءه، فأما أن يكون الشك من جهة الشك في بقاء ذلك الفرد، وأما أن يكون من جهة الشك في تعيين ذلك الفرد وتردده بين ما هو باق جزماً وبين ما هو مرتفع، وأما أن يكون من جهة الشك في قيام فرد آخر مقامه مع الجزم بارتفاع ذلك الفرد.

أما الأول: فلا إشكال في جواز استصحاب<sup>(٢)</sup> الكلّي ونفس الفرد وترتيب

(١) لا يخفى عليك الوجه فيما ذكره دام ظلّه إذ قد عرفت عدم وجه للتفاصيل بأسرها فلو أغمضنا عما ذكرنا في الروايات بملاحظة لفظ النقص، وقلنا إنّ المراد منه مجرد عدم الأخذ بالحالة السابقة فيتعين المصير إلى قول المشهور والله العالم بحقائق الأمور.

(٢) لا إشكال في رعاية الحيثية فيما تبه عليه من الأمور فالكلام في هذا الأمر



في أن حيثية الكلية للمتيقن السابق هل هي مانعة عن استصحابه مطلقاً، أو في الجملة، أو غير مانعة مطلقاً كحيثية جزئية، فإنه لم يتوهم مانعيتها فنفي الإشكال في كل من استصحابي الكلّي والفرد في القسم الأول إنّما هو بالملاحظة المذكور فلا ينافي وجود ما يمنع منه من جهة أخرى ككون الشك فيه شكاً في المقتضي مثلاً.

نعم هنا إشكال فيما أفاده من الجمع بين الاستصحابين في الفرض بالنسبة إلى ما يترتب على كل منهما حيث إنّ الشك في بقاء الكلّي في هذا القسم مسبب دائماً عن الشك في بقاء الفرد فلا يجمع استصحابه مع استصحابه حسب ما ستقف على تفصيل القول فيه.

اللهم إلا أن يقال إنّ ما ذكره من نفي الإشكال إنّما هو بالنظر إلى عدم مانعية الموجود في ضمن الفرد عن استصحاب الكلّي في قبال القسمين الأخيرين، وإن كان فيه إشكال من جهة أخرى فتأمل، أو يقال إنّ كلامه مبني على اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار لا العقل، ومن المعلوم أن من الأحكام الشرعية لبقاء الفرد ليس بقاء الكلّي في ضمنه فرفع الشك فيه بحكم الشارع لا يستلزم رفع الشك في بقاء الكلّي فيحتاج الحكم ببقائه إلى حكم ظاهري آخر فيجمع استصحابه مع استصحاب الكلّي على ما سيتلى عليك من أن الأصل في الشك المسبب لا يجري إذا لزم من رفع الشك السببي رفعه.

نعم لو قيل باعتبار الاستصحاب من باب الظن، أو قيل إنّ بناء على الأخبار ثبت جميع لوازم المستصحب من الشرعية والعقلية والعادية وما يترتب عليهما من الآثار الشرعية لكان لتوجه الإشكال وجه للنظر على خلاف التحقيق عند الأستاذ العلامة، ولهذا نفى الإشكال عن جواز استصحاب الكلّي في هذا الفرض، بل ذكر دام ظله في مجلس البحث أن أكثر الاستصحابات الموضوعية يرجع إلى استصحاب الكلّي في ضمن الفرد وإن لم يخل عن مناقشة.

هذا ولكن قد يقال بأن الجمع بين الاستصحابين لا يستقيم على كل تقدير وقول حيث إن الكلّي والفرد على القول بوجود الكلّي في الخارج موجودان بوجود واحد لا بوجودين سواء كانا متقارنين، أو مترتّين، فإذا كان معنى استصحاب الشيء والحكم ببقائه الحكم بوجوده الثانوي الخارجي، فالحكم بوجود الجزئي عين الحكم بوجود الكلّي فلا يتصور هناك استصحابان لشكّين أحدهما مسبّب عن الآخر حتّى يبحث عن اجتماعهما، كما أنّ الحكم بعدم الفروع عين الحكم بعدم ما يوجد بوجوده من الحصّة المتحقّقة في ضمنه ومنه يظهر فساد ما قيل من كون الفرد مقدّمه للكلّي حيث إنّ العينيّة الخارجيّة تنافي المقدّميّة ولا يرد النقص بالجزء الأخير في المركّبات ضرورة عدم كون وجوده عين وجود الكلّ وإن لم ينفك عنه.

وأما ما يقال علي ما ذكرنا من منافاته لما تسالم عليه القائلون بوجود الكلّي من كون وجوده معلولاً لوجود الفرد ومسبّباً عنه فلا يجامع اتّحادهما بحسب الوجود الخارجي على ما ذكر.

مع أن عنوان الجزئية والكلية الملحوظ من حيث الإضافة إلى الجزء والكلّ والانتساب إليهما ينافي الحكم باتّحادهما في الخارج.

اللهم إلا أن يقال بكفاية مغايرتهما من غير جهة الوجود الخارجي فيتوجّه عليه المنع من لزوم المغايرة بين العلّة والمعلول بحسب الوجود دائماً كيف والفصل علّة لوجود الجنس مع كونهما متّحدين بحسب الوجود الخارجي فتأمل.

ودعوى أنّ اتّحادهما بحسب الوجود الخارجي مع اختلاف الإضافة والانتساب يكفي في التفكيك بينهما بحسب الوجود الظاهري الاستصحابي فاسدة بعد الاعتراف بالاتّحاد وكون معنى الاستصحاب الحكم ببقاء الوجود الخارجي فتأمل. في المقام، فإنه حقيق بالتأمّل التام.

أحكام كل منهما عليه.

وأما الثاني: فالظاهر جواز الاستصحاب في الكلّي مطلقاً على المشهور<sup>(١)</sup>. نعم لا يتعين بذلك أحكام الفرد الباقي، سواء كان الشك من جهة الرافع كما إذا علم بحدوث البول، أو المنى ولم يعلم الحالة السابقة<sup>(٢)</sup> وجب الجمع بين

(١) لا يخفى عليك الوجه في تقييده الحكم بالقيد المذكور حيث إنه على مختاره من التفصيل في باب الاستصحاب بما عرفته قد يشكل الحكم بجواز استصحاب الكلّي في الفرض بقول مطلق حتى في الشك في المقتضي فالقيد قيد لإطلاق الحكم لا للحكم في جميع الصور، فإن من بعضها الشك في الرافع كمثال الحدث على ما صرح به في الكتاب لا يقال إنه إذا تردّد المستصحب بين وجوده في ضمن ما هو مرتفع قطعاً وبين ما هو باق فيكون الشك في بقائه من جهة الشك في مقدار استعداده دائماً، لأننا نقول تردّد المستصحب بين ما هو مرتفع وما هو باق إن كان بين ما هو مرتفع من جهة تمامية استعداده كان الشك في بقائه من جهة الشك في المقتضي، وإن كان بين ما هو مرتفع من جهة الرافع كان الشك في بقائه من جهة الشك في الرافع كما لا يخفى، فإطلاق القول المذكور ممّا لا وجه له.

نعم بناء على ما يظهر من الأستاذ العلامة من كفاية إحراز الموضوع ولو بالمسامحة العرفية أمكن القول، بلغوية القيد المذكور فتأمل.

(٢) لا يخفى عليك أنّ التقييد بهذا القيد إنّما هو من جهة تغاير الحكم في صورة العلم بالحالة السابقة لما حكم به من جواز الاستصحاب بالنسبة إلى نفس الكلّي في الجملة، وإن لم يكن كذلك دائماً فحال هذا القيد كحال القيد السابق. توضيح ذلك: أن الأمر لا يخلو من ثلاثة صور:

أحدها: ما لو علم بالطهارة قبل حدوث ما هو المراد بين الموجب لحدث الأكبر والأصغر.

ثانيها: ما لو علم بالحدث قبل حدوثه وهذا على قسمين:

أحدهما: ما لو علم بالحدث الأصغر.

ثانيها: ما لو علم بالحدث الأكبر.

وأما لو علم بالحدث المرّد فلا بدّ من أن يلاحظ الحال قبل العلم به كما لا يخفى.

ثالثها: ما لو جهل الأمر قبله، ففي الصّورة الأولى والثالثة لا إشكال في جريان ما ذكره فيهما، وأما في الصّورة الثانية فلا إشكال في عدم جريانه فيها في كلّ من القسمين، لأنّ بعد العلم بأحد الحدثين لا أثر للعلم الإجمالي بالموجب المرّد في إيجاب العلم بالنسبة إلى القدر المشترك حتّى يجري الاستصحاب بالنسبة إليه، بل يحكم بعد إيجاد الرّافع للمعلوم بنفي القدر المشترك بمقتضى الأصل السليم كما لا يخفى.

وهذا ممّا لا إشكال فيه أصلاً وإن أردت تفصيل القول فيه فراجع إلى ما فصلناه في الجزء الثّاني من التّعليقة في الشّبهة المحصورة.

نعم يمكن إدراج الصّورة في أحد القسمين للقسم الأخير من الأقسام التي ذكرها الأستاذ العلامة وهذا الذي ذكرنا على ما هو المشهور بينهم من تداخل الأحداث من حيث السببية، بمعنى عدم تأثير الحدث ممّا لا إشكال فيه، وأما بناء على ما يظهر من بعضهم من تداخلها من حيث المسبّب فالذي جزم به الأستاذ العلامة هو إلحاق الصّورة بالصّورتين في جريان ما ذكره فيها أيضاً، ولكن يمكن أن يقال بعدم الإلحاق أيضاً، لأنّ العلم الإجمالي بموجب الحدث وإن أوجب العلم الإجمالي بالحدث إلّا أنّ هذا المتيقّن بالفرض لا أثر له شرعاً على تقدير فلا معنى لاستصحابه.

اللّهم إلّا أن يقال إنّ ترتّب الأثر على وجوده حين الشكّ يكفي في استصحابه

الطهارتين<sup>(١)</sup>، فإذا فعل إحداهما وشك في رفع الحدث، فالأصل بقاءه وإن

ولا يشترط ترتب الأثر على وجوده في الزمان السابق على ما ستقف على تفصيل القول فيه في الاستصحاب التعليقي فأمل، فإنه يمكن أن يقال بعدم جريان ما سنختاره في الاستصحاب التعليقي بالنسبة إلى المقام.

(١) قد يستشكل فيما ذكره بأن الغسل من أحكام خصوص الحدث الأكبر فكيف يمكن الحكم بوجوبه بعد الوضوء باستصحاب كلي الحدث، وكذلك الوضوء من أحكام الحدث الأصغر فكيف يمكن الحكم، بلزومه باستصحاب كلي الحدث لو فرض تقديم الغسل، لأن المدعى هو جواز استصحاب الكلي فيما لو ترتب على نفسه حكم شرعي كحرمة مس كتابه القرآن بعد الإتيان بأحد الطهورين، لأنه من أحكام القدر المشترك لا فيما ترتب على فردة حكم شرعي والمفروض أن الوضوء والغسل من أحكام الحدث الأصغر والأكبر لا كلي الحدث، ولكن يمكن أن يقال إن حكمهم بوجوب الجمع بين الطهارتين ليس من جهة اقتضاء نفس استصحاب الحدث ذلك، بل إنما هو من جهة حكم العقل بعد استصحاب الحدث، فإنه باستصحابه يثبت عدم جواز الدخول في الصلاة بعد فعل أحد الطهورين حيث إنه من أحكام كلي الحدث فلو أراد الدخول فيها في هذه الحالة فلا مناص له عن فعل الطهور الآخر ليقطع بالطهارة حتى يجوز له الدخول في الصلاة ولا يمكن له الرجوع إلى الأصل بالنسبة إلى كل من الطهورين، لأن معه يقطع بعدم جواز الدخول في الصلاة فالأصلان بالنسبة إلى هذا الحكم متعارضان كما لا يخفى.

ثم إن ما ذكره من الحكم بوجوب الجمع بين الطهارتين في دوران الأمر بين ما يقتضي الغسل، أو الوضوء مما لا إشكال فيه، وأما لو كان الدوران في الخارج بين ما يقتضي الوضوء، أو هو مع الغسل كما في المردد بين البول ودم الاستحاضة فقد يقال إن هذا النحو من العلم الإجمالي لا أثر له من جهة أن الأصل بالنسبة إلى

كان الأصل عدم تحقق الجنابة فيجوز له ما يحرم على الجنب أم كان الشك من جهة المقتضي كما لو تردد من في الدار بين كونه حيواناً لا يعيش إلا سنة، وكونه حيواناً يعيش مائة سنة فيجوز بعد السنة الأولى استصحاب الكلبي المشترك بين الحيوانين ويترتب عليه آثاره الشرعية الثابتة دون آثار شيء من الخصوصيتين، بل يحكم بعدم كل منهما لو لم يكن مانع<sup>(١)</sup> من إجراء الأصلين

وجوب الغسل سليم عن المعارض لفرض تيقن وجوب الوضوء على كل تقدير، لكن التحقيق أن يقال إنه لو أريد الحكم بالوجوب من جهة أصالة الاشتغال، فالحق ما ذكر إن لم نقل بأن مقتضى قوله عليه السلام لا صلاة إلا بطهور هو وجوب تحصيل الطهور المشكوك بفعل الوضوء فيجب من باب المقدمة الجمع فتدبر. وإن أريد من جهة استصحاب الحدث كما هو المفروض في محل البحث فلا، لأن الاستصحاب وارد على أصالة البراءة بالنسبة إلى الأكثر كما لا يخفى.

وقد تقدم مجمل هذا الكلام عند التكلّم في كلام المحقق الخونساري وعليك بضغط هذا وحفظه حتّى تكون على بصيرة من الأمر في دوران الأمر بين الأقل والأكثر وإن قولنا بالرجوع إلى البراءة فيه إنّما هو فيما إذا لم يكن هناك استصحاب يقضي بوجوب الإتيان بالأكثر، ولكن يمكن أن يقال بأن المقام من قبيل ما لو شك في خروج المني مع البول، فإنه يرجع إلى استصحاب الطهارة من الحدث الأكبر لا إلى استصحاب الحدث بعد الوضوء لكون انتقاض الطهارة بالحدث الأصغر في المثال بعنوان التفصيل والشك في انتقاض الطهارة من الحدث الأكبر كذلك وهذا بخلاف المقام، فإن المفروض أن تردد الموجود بين البول والدّم لا يؤثر بعد حصول العلم التفصيلي بانتقاض إحدى الحالتين والشك في انتقاض الأخرى كما لا يخفى، فتأمل.

(١) لا يخفى عليك أن حاصل ما ذكره دام ظلّه هو إنه لا إشكال في ترتيب الأحكام المترتبة على نفس الكلّي في الشريعة باستصحابه، وأما الحكم المترتب

على الفرد والخصوصية الذي لا يلزم وجود الكلّي في الزمان الثاني لوجوده عقلاً، فلا يمكن إثباته باستصحاب الكلّي على ما هو قضية التحقيق من عدم جواز التعويل على الأصول المثبتة، بل يرجع في هذا الحكم إلى عدمه بأصالة عدم وجود موضوعه إن لم يكن معارضاً بأصالة عدم وجود الفرد الآخر بأن استلزم من جريانهما طرح حكم شرعي بحسب العمل كما في الشبهة المحصورة حيث إنّه يلزم من الرجوع إلى أصالة الحليّة والطهارة في كلّ من الطرفين، أو الأطراف فيها طرح العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما وحرمة، فالتنظير بالشبهة المحصورة إنّما هو من حيث استلزام الرجوع إلى الأصل في كلّ من الطرفين طرح العلم الإجمالي لا من حيث جريان الاستصحاب في الكلّي وعدمه، وإلا فلا يجوز الرجوع إلى الأصلين في نفي الفردين بالنسبة إلى هذا الحكم فلو فرض في الشبهة المحصورة أن لوقوع النجاسة في خصوص كلّ من الإناءين مثلاً من حيث الخصوصية حكم شرعي غير وجوب الاجتناب عنه لم يكن هناك مانع من الرجوع إلى الأصل في كلّ منهما بالنسبة إلى نفي هذا الحكم.

وبالجملة: بعد استصحاب الكلّي وترتب الحكم المترتب عليه من حيث هو قد لا يترتب على وجود الفردين حكم أصلاً وقد يترتب على وجودهما حكم شرعي وقد يترتب على وجود أحدهما دون الآخر، ففي الأول لا إشكال في عدم جواز الرجوع إلى الأصل في نفي الفردين إذ الحكم الظاهري بعدم وجود الشيء مع عدم ترتب حكم عليه غير معقول كما لا يخفى، كما أن في الثالث لا إشكال في عدم جواز الرجوع إلى الأصل بالنسبة إلى ما يترتب عليه الأثر الشرعي وفي جواز الرجوع إليه بالنسبة إلى نفي ما يترتب عليه الأثر، وأما الثاني فإن لم يستلزم من الرجوع إلى الأصلين فيه تعارض بينهما وطرح لدليل واجب العمل فلا إشكال في جواز الرجوع إليهما، وإلا فلا إشكال في عدم الرجوع إليهما هذا إذا لوحظ بقول مطلق.

وأما إذا فرض من الرجوع إليهما الطرح من جهة وعدمه من أخرى فيحكم بالتفكيك بينهما وهذا أيضاً لا إشكال فيه إن شاء الله.

هذا كله بناء على القول باعتبار الاستصحاب من باب وعدم اعتبار الأصل المثبت، وإلا فالحكم ليس ما ذكر كما لا يخفى، وستقف على شرح القول فيه إن شاء الله هذا حاصل القول في المسألة على سبيل الإطلاق والكلية، وأما في مثال دوران الخارج بين ما يوجب الغسل والوضوء فإن كان الدوران بين البول والمني فالظاهر كون النسبة بين حكمهما العموم والخصوص مطلقاً، لأن كل ما منع عنه الحدث الأصغر يمنع عنه الحدث الأكبر أيضاً، وإن كان الدوران بين البول وغير المني من الأحداث فالظاهر أنه يوجد فيه ما هو أعم من وجه حكماً من الحدث الأصغر فيختلف الحكم هذا.

ثم هنا إشكال قد يتوهم توجهه على ما ذكره دام ظلّه وهو إن من المحقق عند المحققين ومنهم الأستاذ العلامة أن الأحكام الشرعية إنما تتعلق بالطبائع والماهية باعتبار الوجود، وكذلك المصلحة والمفسدة اللتان تسبب عنهما الأحكام إنما هي في الماهيات باعتبار الوجود الخارجي إذ الماهية من حيث هي ليست إلا هي، وباعتبار الوجود الذهني لا يتعلق به غرض في الشرع ولا يصير معروضاً للحسن والقبح، ومعنى تعلق الحكم بالطبيعة باعتبار الوجود الخارجي هو معنى تعلقه بالفرد فلا يكون في الشرع حكم تعلق بالكلّي من حيث هو حتى يتكلم في جواز استصحابه ليرتب هذا الحكم عليه، ولكنك خبير بفساد هذا الإشكال وعدم توجهه على ما ذكره دام ظلّه إذ تعلق الحكم بالطبيعة باعتبار الوجود المطلق غير تعلقه بها باعتبار وجوده الخاص أعني الفرد.

وبالجملة: فرق واضح بين القول بتعلق الأحكام بالأفراد وبين تعلقها بالطبائع باعتبار الوجود وتحقيق القول فيه يطلب من محله، ثم إنه لا يتوهم رجوع الإشكال



كما في الشبهة، وتوهم عدم جريان الأصل<sup>(١)</sup> في القدر المشترك من حيث دورانه بين ما هو مقطوع الانتفاء وما هو مشكوك الحدوث وهو محكوم الانتفاء بحكم الأصل مدفوع بأنه لا يقدر ذلك في استصحابه بعد فرض الشك في بقاءه وارتفاعه كاندفاع توهم كون الشك في بقاءه<sup>(٢)</sup> مسبباً عن

المذكور إلى ما أشرنا إليه من الإشكال على الجميع بين استصحابي الفرد والكلي في القسم الأول، فإن ذلك الإشكال مبناه على اتحاد الوجودين وما في المقام على تعلّق الحكم الشرعي بالكلي والطبيعة باعتبار الوجود الخارجي فيتوهم كونه عين الفرد في الخارج كما ربما يستظهر من قولهم إن الشيء ما لم يتشخص لم يوجد.

(١) وحاصل هذا التوهم يرجع إلى أن أمر المستصحب في الواقع بعد البناء على عدم وجود الكلي إلا في ضمن الأفراد، بل بناء على القول بوجوده مستقلاً أيضاً إذ لم يقل أحد بوجود الكلي مستقلاً بحيث ينكر الارتباط بين وجوده ووجود الفرد دائر بين ما هو مقطوع الارتفاع على تقدير وجوده في ضمنه، أو جمعه معه في الوجود وبين ما هو مشكوك الوجود ولو كان على تقدير وجوده باقياً قطعاً، فإذا نفينا وجوده بالأصل فلا يبقى مجال للحكم ببقاء الكلي لا يقال إن أصالة عدم وجود أحد الفردين في الزمان السابق معارضة بأصالة عدم وجود الفرد الآخر، لأننا نقول لم نرد بجريان الأصل في أحدهما إثبات وجود الآخر حتى يحكم بانتفاء الكلي، بل نريد منه نفي وجود الكلي في ضمنه فينضم إليه القطع بانتفائه على تقدير وجوده في ضمن الفرد الآخر فيحكم منهما بنفي الكلي.

هذا وحاصل ما ذكره دام ظلّه في دفع هذا التوهم: أن دوران أمر الكلي في الواقع بين الشئيين لا يمنع من استصحابه بالنسبة إلى الأحكام المترتبة عليه لعدم منع هذا الدوران عن الشك في بقاءه عرفاً وهو كاف في جريان الاستصحاب على ما عليه بناء المشهور.

(٢) حاصل هذا التوهم يرجع إلى أن الشك في بقاء الكلي بعد فرض دورانه

بين ما هو مقطوع الارتفاع على تقدير وجوده وما هو مقطوع البقاء كذلك مسبب عن الشك في وجوده في ضمن ما هو مقطوع البقاء قطعاً على تقدير وجوده، فإذا أجرينا الأصل بالنسبة إليه وحكمنا بعدم وجوده ظاهراً فلا مجال لإجراء الأصل بعده بالنسبة إلى الكلّي لما ستقف عليه واعترف به الأستاذ العلامة دام ظلّه من أن الأصل في الشك المسبب لا يجمع الأصل في الشك السببي في الدخول تحت دليل الأصل، بل الداخل هو الشك السببي ويلزمه رفع الشك المسبب، سواء كان الأصلان فيهما متعارضين، أو متعارضين، فإذا أجرى الأصل في المقام بالنسبة إلى الشك في وجود الفرد وحكمنا بعدمه يلزمه رفع الشك عن بقاء الكلّي المسبب عنه على سبيل الحكومة فيحكم بعدمه فلا مجرى لاستصحاب وجوده بعده.

هذا كله على القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبّد، وأما على القول باعتباره من باب الظّن فالأمر واضح كما لا يخفى، وقد تقدّم شطر من الكلام في ذلك أيضاً في طيّ كلماتنا السابقة فراجع. هذا ملخص هذا التّوهم وفيه:

أولاً: منع سببية الشك في الكلّي عن الشك في وجود الفرد وإنما المسبب عنه احتمال بقائه، وأما احتمال ارتفاعه فمسبب عن احتمال وجوده في ضمن الفرد الآخر المشكوك وجوده أيضاً، فالحكم بارتفاعه لا يمكن إلا بعد إثبات كون الموجود في السابق هو الأقلّ استعداداً من الفردين وهو لا يجوز حتّى على القول باعتبار الأصول المثبتة لمكان المعارضة، فإن أصالة عدم وجود الأكثر استعداداً للبقاء حينئذ معارضة بأصالة عدم وجود الأقلّ استعداداً في الزّمان السابق فيحكم بوجود الآخر وبقاء الكلّي أيضاً.

توضيح ذلك: أن الشك في وجود شيء الذي عبارة عن احتمال وجوده وعدمه قد ينشأ طرفاه عن الشك في وجود شيء آخر وعدمه، كما في الشك في طهارة الملاقي للجسم المستصحب نجاسته، وقد ينشأ أحد طرفيه عن احتمال في شيء

والصَّرف الآخر منه ينشأ عن احتمال في الشيء الآخر، أما إذا كان من القسم الأول فلا إشكال في عدم جواز إجراء الأصل بالنسبة إلى الشك المسبب بعد فرض إجراء الأصل بالنسبة إلى الشك السببي لو أمكن رفع الشك عنه برفع الشك عنه على سبيل الحكومة بأن يكون الملازمة ثمة من جانب الشارع، وأما إذا كان من الثاني كما في المقام حيث إن احتمال بقاء الكلّي مسبب عن احتمال وجوده في ضمن أحد الفردين واحتمال ارتفاعه مسبب عن احتمال وجوده في ضمن فرد آخر فلا معنى، لأن يجعل إجراء الأصل بالنسبة إلى أحد الاحتمالين دليلاً على رفع الكلّي وبقائه حتّى على القول باعتبار الأصول المثبتة، فإنه كما يقال إن الأصل عدم وجوده في ضمن الفرد الذي أطول عمراً فلا بد أن يكون موجوداً في ضمن الفرد الآخر فيكون مرتفعاً كذلك يقال إن الأصل عدم وجوده في ضمن الآخر فيكون موجوداً في ضمنه فيكون باقياً، ومنه يظهر اندفاع عكس هذا التوهم أيضاً وهو إن احتمال ارتفاع الكلّي مسبب عن احتمال وجوده في ضمن الأقل عمراً فالأصل عدم وجوده في ضمنه فيحكم بوجوده في ضمن الفرد الآخر فيحكم ببقائه فلا يحتاج إلى استصحاب الكلّي، بل لا معنى له.

وبعبارة أخرى: الشك في الكلّي مسبب عن الشك في كون الحادث أي شيء لا عن الشك في حدوث شيء حتّى يحكم بعدم الكلّي بعدم حدوثه.

وبعبارة ثالثة: انعدام الكلّي وارتفاعه في الواقع محمول ولازم لوجوده في ضمن الأقل عمراً من الفردين لا مجرد عدم وجوده في ضمن غيره فلا يمكن الحكم بارتفاعه ظاهراً إلا بعد إحراز موضوعه ولو بالأصل وهو وجوده في ضمن الأقل عمراً وإثباته بأصالة عدم وجوده في ضمن غيره معارض بأصالة عدم وجوده في ضمنه لفرض الشك فيه أيضاً فيتدافع الأصلان ويبقى الشك في بقاء الكلّي سليماً عن الرافع فيستصحب لا يقال كما أن الارتفاع محمول في الواقع للكلّي في

ضمن الفرد الأقل عيشاً، كذلك البقاء محمول له باعتبار وجوده في ضمن الأكثر عيشاً فإثبات بقاءه في الظاهر بالأصل لا يمكن إلا بعد إحراز موضوعه وهو وجود الكلّي في ضمن الأكثر عيشاً لعدم جواز الحكم بالمحمول ولو ظاهراً، إلا بعد إثبات موضوعه والمفروض عدم إمكانه في المقام.

والحاصل: أن كلاً من الارتفاع والبقاء إذا كان له منشأ مستقل لا يمكن الحكم بأحدهما إلا بعد إحراز منشئه فلا يجوز الحكم ببقاء الكلّي باستصحاب نفسه بعد فرض أن بقاءه في الواقع محمول لوجوده في ضمن الأطول عمراً من الفردين، لأننا نقول الحكم ببقاء الكلّي في زمان الشك ليس إلا الحكم بوجوده في هذا الزمان وليس متفرعاً إلا على القطع بوجوده في الزمان السابق، والمفروض إحرازه من دون أن يتوقف على إحراز وجوده في ضمن أحد الفردين بالخصوص وكون بقاءه في الواقع في زمان الشك ملازماً عقلاً لوجوده في ضمن أحد الفردين بالخصوص، فيكون احتمال بقاءه مسيئاً عنه إنما ينفع إذا أمكن إحراز وجوده في ضمنه ولو بالأصل، فإنه لا يجري الاستصحاب حينئذ في الكلّي، وأما إذا لم يكن فلا مانع عنه وهذا بخلاف الحكم بارتفاعه، فإنه لا معنى له إلا بعد إثبات كون وجوده في الزمان السابق في ضمن الأقل استعداداً للبقاء من الفردين.

نعم لو أريد ترتيب الأحكام المترتبة على وجوده في ضمن الأكثر استعداداً للبقاء بالخصوص لم يكن جائزاً على القول بعدم اعتبار الأصول المثبتة، وأما الأحكام المترتبة على وجوده المطلق المترتب عليه في زمان القطع بوجوده كذلك فلا مانع عنه.

وبالجملة: هذه توهمات واهية.

وثانياً: سلمنا التسبب في المقام أي سبب الشك في الكلّي بطرفيه عن الشك في وجوده في ضمن الأكثر عيشاً، ولكنه لا ينفع أيضاً في الحكم بارتفاع الكلّي، فإن

الشك في حدوث ذلك المشكوك الحدوث، فإذا حكم بأصالة عدم حدوثه لزمه ارتفاع القدر المشترك، لأنه من آثاره فإن ارتفاع القدر المشترك من لوازم كون الحادث ذلك الأمر المقطوع الارتفاع لا من لوازم عدم حدوث الأمر الآخر. نعم اللازم من عدم حدوثه هو عدم<sup>(١)</sup> وجود ما هو في ضمنه من

عدم الكلّي من اللّوازم العقليّة لعدم وجود الفرد وليس من اللّوازم الشرعيّة له حتّى يحكم به بعد الحكم بعدم وجود الفرد. نعم لو قيل باعتبار الأصول بالنسبة إلى غير اللّوازم الشرعيّة أيضاً توجّه الحكم بارتفاعه على هذا القرض، لكنه بمعزل عن التحقيق على ما عرفته مراراً واستعرفه.

ثم إن نظير هذا التوهّم المتوهّم في المقام قد يتوهّم في غيره أيضاً من نظائره كما في الشك في تقدّم الحدث والطهارة بعد العلم بهما فيما لو علم الحالة السابقة، فإنه قد يقال في ردّ القائلين بالأخذ بضدّها بمقتضى استصحاب وجوده المقطوع به بأن احتمال بقائه مسبّب عن احتمال كون وجود ما يقتضيه من الحدث والطهارة أصلاً بعد حصول ما يقتضي نقيضه، فإذا حكم بأصالة عدم حصوله بعده فيحكم بعدم ما هو مسبّب عنه أيضاً هذا ويظهر دفعه ممّا ذكرنا في المقام.

ثم إنّه لا يخفى عليك الفرق بين التّوهّمين، فإنّ الأوّل مستند إلى نفس دوران الأمر في الكلّي بين ما هو مقطوع الارتفاع وما هو مشكوك الحدوث من غير ملاحظة الحكم بعدم حدوثه، وإن كان محكوماً بذلك وفي الثاني إلى تسبّب الشك في البقاء عن الشك في وجوده في ضمن الفرد مع ملاحظة الحكم بعدمه الملازم للحكم بعدم الكلّي وبينهما فرق واضح لا يكاد يخفى.

(١) حاصل ما ذكره هو إن في المقام شيئين: أحدهما: ارتفاع الكلّي الموجود. ثانيهما: عدم وجود الكلّي في ضمن الفرد الأكثر استعداداً للبقاء والأوّل من لوازم وجوده في ضمن الأقلّ استعداداً للبقاء فلا يمكن الحكم به إلا بعد إثباته على ما عرفت تفصيل القول فيه، والثاني من لوازم نفس عدم وجود الفرد الأكثر عيشاً فلو

القدر المشترك في الزمان الثاني لا ارتفاع القدر المشترك بين الأمرين وبينهما فرق واضح، ولذا ذكرنا أنه تترتب عليه أحكام عدم وجود الجنبات في المثال المتقدم.

ويظهر من المحقق القمي رحمه الله في القوانين مع قوله بحجية الاستصحاب على الإطلاق عدم جواز إجراء الاستصحاب في هذا القسم ولم أتحقق وجهه، قال: «إن الاستصحاب يتبع الموضوع وحكمه في مقدار قابلية الامتداد وملاحظة الغلبة فيه فلا بد من التأمل في أنه كلي، أو جزئي، فقد يكون الموضوع الثابت حكمه أولاً مفهوماً كلياً مردداً بين أمور، وقد يكون جزئياً حقيقياً معيناً وبذلك يتفاوت الحال إذ قد يختلف أفراد الكلي في قابلية الامتداد ومقداره فالاستصحاب حينئذ ينصرف إلى أقلها استعداداً للامتداد».

ثم ذكر حكاية تمسك بعض أهل الكتاب لإثبات نبوة نبيه بالاستصحاب ورد بعض معاصريه له بما لم يرتضه الكتابي ثم رده بما ادعى ابتناؤه على ما ذكره وملاحظة مقدار القابلية، ثم أوضح ذلك بمثال وهو: «إنا إذا علمنا أن

ترتب حكم على وجود الكلي في ضمنه من حيث الخصوص توجه الحكم بعدم ترتيبه بنفي الفرد بالأصل مع الغض عما ذكرنا في الإبراد الثاني الذي أهمله الأستاذ العلامة من عدم كون عدم الكلي من اللوازم الشرعية للمستصحب.

نعم يمكن الحكم بعدم ترتيب هذا الأثر عليه على ما ذكرنا أيضاً، لكن لا بإجراء الأصل بالنسبة إلى الفرد، بل بإجرائه في نفس عدم وجود الكلي في ضمنه ولا يعارض بأصالة عدم وجوده في ضمن الفرد الآخر أيضاً لما قد عرفت من أنه لا أثر لهذه المعارضة، بل لا معارضة حقيقة، ولهذا يعمل بكلا الأصلين لو فرض ترتب حكم شرعي على كل من مجرى الأصلين.

في الدار حيواناً لكن لا نعلم أنه أي نوع هو، من الطيور، أو البهائم، أو الحشرات، أو الديدان ثم غبنا عن ذلك مدة فلا يمكن لنا الحكم ببقائه في مدة يعيش فيها أطول الحيوان عمراً، فإذا احتمل كون الحيوان الخاص في البيت عصفوراً، أو فأرة، أو دودة قز فكيف يحكم بسبب العلم بالقدر المشترك باستصحابها إلى حصول زمان ظن بقاء أطول الحيوانات عمراً؟ قال: وبذلك بطل تمسك الكتابي\*.

أقول: إن ملاحظة استعداد المستصحب واعتباره في الاستصحاب مع أنه مستلزم لاختصاص<sup>(١)</sup> اعتبار الاستصحاب بالشك في الرفع موجب لعدم انضباط

(١) حاصل ما ذكره هو إن الالتزام بما ذكره قدس سره من البيان مستلزم للقول باختصاص اعتبار الاستصحاب بالشك في الرفع حيث إن إحراز الاستعداد منحصر فيه، فاعتباره في جريان الاستصحاب يوجب الاختصاص المذكور، وأما في الشك في المقتضي فيرجع إلى الشك في أصل الاستعداد، مع أن الظاهر كونه موافقاً للمشهور في باب الاستصحاب حسب ما يظهر من اختياره القول بالحجية مطلقاً، ولكن قد يقال إن ما ذكره غير ملازم لما ذكره دام ظله.

توضيح ذلك: أن الرجوع إلى الغلبة إنما يكون على رأي الفاضل القمي رحمه الله في مقامات ثلاثة:

أحدها: لإحراز الاستعداد في الجملة.

ثانيها: في تعيين مقداره من جهة دورانه بين الأقل والأكثر كما إذا شك في استعداد حيوان للبقاء عشرة سنين مثلاً أو إنقصر فيرجع في تشخيصه إلى الغلبة في نوعه، أو صنفه فيحكم، بلحوقه بالأغلب فيهما من جهة الغلبة.

ثالثها: في مقام العلم باستعداد الشيء للبقاء والشك في الرفع بالنسبة إلى إثبات

الاستصحاب لعدم استقامة إرادة<sup>(١)</sup> استعداده من حيث تشخصه ولا أبعد

عدم وجود الرفع والأول والثاني إنما هما في الشك في المقتضي فمجرد اعتبار إحراز الاستعداد في نوع المستصحب وصنفه بالغلبة ليلحق المشكوك به لا يقتضي بما ذكره دام ظله، بل هو عين القول بحجية الاستصحاب مطلقاً كما لا يخفى.

نعم لو كان معنى كلامه لزوم اعتبار إحراز الاستعداد في المستصحب بطريق القطع لكان ما ذكره وجهها، لكنه غير مراد قطعاً، هذا ولكنه ذكر دام ظله في ردّ هذا المعنى أنه ليس تمسكاً بالاستصحاب، بل إنما هو تمسك بالغلبة، ولكنك خير بأن هذا الإيراد لا مساس له بالمقام، بل هو كلام على التمسك بالغلبة في باب الاستصحاب بقول مطلق، وقد عرفت تفصيل القول فيه في أدلة القائلين بالاعتبار مطلقاً.

(١) أراد بذلك إحراز استعداد المستصحب من حيث تشخصه وبملاحظته من غير الرجوع إلى الغلبة في نوعه، أو صنفه ولو كان باعتبار الرجوع إلى الغلبة، ومن المعلوم أن إحراز هذا المعنى معتزلاً وقليل في الغاية والفاضل المذكور أيضاً لا يقول به، فإن كلامه إنما هو في إحراز الاستعداد بالغلبة لا إحراز نفس المستصحب ولو باعتبار نوعه كما قد يتوهم من العبارة في بادي النظر، ولكن لا يخفى عليك أن الاستعداد مفروض في جميع موارد الشك في الرفع من غير جهة الغلبة في النوع والصنف.

هذا كله في عدم استقامة إرادة استعداده من حيث تشخصه، وأما عدم استقامة إرادة استعداده بملاحظة الأجناس فلما عرفت سابقاً من أن القدر الحاصل منه، بل وأريد منه مقطوع في باب الاستصحاب في أكثر الموارد فلا معنى للرجوع إليه، وأما عدم استقامة أقرب الأصناف فلا يجابه تخصيص اعتبار الاستصحاب بموارد قليلة، وأما عدم الضابط لتعيين المتوسط من الأصناف فلتعذّره في أكثر الموارد حيث إن كثيراً من الأشياء مندرج تحت أصناف كثيرة فكيف يشخص المتوسط، فالمراد عدم الدليل على تعيين المتوسط لا عدم الدليل على اعتبار الغلبة بالنسبة إليه كما قد يتوهم من العبارة فتدبر.



الأجناس ولا أقرب الأصناف ولا ضابط لتعيين المتوسط، والإحالة على الظن الشخصي قد عرفت ما فيه سابقاً، مع أن اعتبار الاستصحاب<sup>(١)</sup> عند هذا المحقق لا يختص دليhle بالظن كما اعترف به سابقاً فلا مانع من استصحاب وجود الحيوان في الدار إذا ترتب أثر شرعي على وجود مطلق الحيوان فيها. ثم إن ما ذكره من ابتناء جواب الكتابي على ما ذكره سيجيء ما فيه مفصلاً إن شاء الله تعالى، ثم إن ما ذكره من ابتناء جواب الكتابي على ما ذكره ممنوع، لأن النبوة نظير سائر الأمور<sup>(٢)</sup> الشرعية التي اعترف سابقاً بجريان الاستصحاب

(١) ما ذكره في قوة جواب آخر وحاصله أنه لو سلم مانعية تردّد المستصحب بين ما انتفى وما هو باق عن التمسك بالاستصحاب على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن لمنع من حصول الظن ببقاء المردّد حينئذ لما قد عرفت من قضية السببية في شكّه، لكن لا نسلم مانعيته عن استصحابه بناء على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار المتوقّف جريانها في موارده على صدق البقاء عرفاً. (٢) توضيح ما ذكره هو أن نبوة كلّ نبيّ ليس نوعاً من النبوة حتّى يلاحظ في استصحاب نبوة نبيّ من الأنبياء استعداد أغلب النبوات للبقاء، بل هي فرد من النبوة يكون المقضي لمقدار بقائها المصلحة الواقعية التي لا يعلمها إلا علام الغيوب، فالنبوة من هذه الجهة كسائر الأحكام الشرعية يكون المقضي لمقدار بقائها نفس المصلحة الواقعية فابتناء ردّ الكتابي على ما ذكره من الكليّة على فرض تماميّة من أنه لا بدّ في استصحاب نوع من الكليّة ملاحظة استعداد أغلب أنواعه ممّا لا وجه له، وقد يقال إن نسخ النبوة ورفعها ممّا لا معنى له وإنما المنسوخ والمرفع هو الحكم الثابت من النبيّ فتدبر.

وسيجيء تفصيل الكلام في ردّ الكتابي وفي صحة الاستصحاب الذي تمسك به بعد هذا إن شاء الله تعالى وقد صرّح دام ظلّه فيما سيجيء من كلامه في الموضوع المذكور بعدم قابليّته للارتفاع.

فيها وليس لها أنواع مختلفة الاستعداد وإنما المختلف في الاستعداد أشخاص.  
وأما الثالث: وهو ما إذا كان الشك<sup>(١)</sup> في بقاء الكلبي مستنداً إلى احتمال وجود فرد آخر غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه فهو على قسمين، لأن الفرد الآخر إما أن يحتمل وجوده مع ذلك الفرد المعلوم حاله، وأما يحتمل حدوثه بعده إما بتبدله إليه، وأما بمجرد حدوثه مقارناً لارتفاع ذلك الفرد.

(١) لا يخفى عليك أن هذا القسم بناء على ما ذكره دام ظلّه العالي يرجع إلى ثلاثة أقسام:

أحدها: ما لو علم بوجود الكلبي في ضمن فرد مشخص معين وعلم انعدام هذا الفرد أيضاً، لكن يحتمل وجود فرد آخر غير هذا الفرد المعلوم انعدامه مقارناً معه في الوجود، أو قبل انتفائه وانعدامه بحيث يعلم أنه على تقدير الوجود يكون باقياً فيشك من جهته في ارتفاع الكلبي وبقائه.

ثانيها: أن يعلم بوجود الكلبي في ضمن فرد معين وعلم انتفاء ذلك الفرد قطعاً، لكن يحتمل أن يحدث فرد آخر حين انتفائه بتبدله إليه.

ثالثها: هذه الصورة بتغاير كون احتمال وجود فرد آخر بعد انتفائه من جهة مجرد احتمال حدوثه مقارناً لزمان انتفائه لا من جهة احتمال التبدل كما في القسم الثاني.

وذكر الأستاذ العلامة وجوها ثلاثة في حكم هذه الأقسام أحدها عدم جريان الاستصحاب مطلقاً، لأن المستصحب في جميع المقامات إنما هو وجود الشيء لا ماهيته، لأن استصحاب الماهية مع عدم كونها معروضة للحكم الشرعي أصلاً حسب ما تقرّر في محلّه غير معقول لعدم طرؤ الشك بالنسبة إليها أصلاً لاستحالة تغيير الماهية عمّا عليه وانعدامها ضرورة أن العدم إنما يلاحظ بالنظر إلى الوجود.

وهذا مع كمال وضوحه وظهوره بحيث لا يعتره ريب قد أقيم البرهان عليه

في محلّه، ومن المعلوم ضرورة أنّ وجود الكلّي الطبيعي والماهية في ضمن فرد غير وجودها في ضمن فرد آخر والظاهر من الأخبار هو الحكم بإبقاء نفس ما تعلّق به اليقين في الزمان السابق بحيث لا يكون فرق بين ما تعلّق به اليقين وما تعلّق به الشكّ إلاّ تغاير الزمان فالذي تعلّق به اليقين في هذه الصّور هو وجود الكلّي في ضمن أحد الأفراد قد انتفى قطعاً والذي تعلّق به الشكّ وهو وجوده في ضمن فرد آخر غير متيقّن سابقاً فلا معنى لاستصحابه، بل يرجع إلى استصحاب عدمه، فإن قلت: لو كان الأمر كما ذكرت لما جرى الاستصحاب في القسم الثاني إذ ما ذكرته بعينه جار فيه أيضاً إذ لا يفرق في عدم جريان الاستصحاب بين أن يعلم أنّ الوجود المتيقّن غير الوجود المشكوك، أو يشكّ في ذلك إذ معه أيضاً لا يعلم أنّ ما تعلّق به اليقين عين ما تعلّق به الشكّ.

نعم لا إشكال في جريان الاستصحاب بناء على ما ذكرت في القسم الأوّل فلا بدّ أن يختصّ القول بجريان الاستصحاب في الكلّي به.

قلت: قياس القسم الثاني على القسم الثالث قياس مع الفارق لاتحاد ما تعلّق به اليقين مع ما تعلّق به الشكّ في القسم الثاني، لأنّ متعلّق اليقين فيه هو وجود الكلّي في ضمن أحد الفردين لا على التّعيين ومتعلّق الشكّ هو بقاء هذا المتيقّن الذي تعلّق العلم به هكذا ذكره الأستاذ العلامة.

ثانيها: الجريان مطلقاً نظراً إلى أنّ الوجود المتيقّن سابقاً يلاحظ تارة من حيث كونه محقّقاً للفردية وأخرى من حيث تعلّقه بالكلّي والممنوع من استصحابه هو الأوّل لا الثاني، وبعبارة أخرى: المراد إنّما هو استصحاب وجود النوع بالنسبة إلى الأحكام المتعلقة به.

ومن المعلوم أنّ تعدّد الوجودات لا ينافي صدق البقاء بالنسبة إليه، وإن كان منافياً بالنسبة إلى الشخص.

ثالثها: التفصيل بين الأقسام الثلاثة فيجري في القسم الأول دون القسمين الآخرين حيث إن فيهما يعلم بارتفاع الوجود الأول قطعاً وإنما الشك في قيام وجود آخر مقامه وهذا بخلاف القسم الأول، فإن وجود الكلّي على تقدير ثبوته في الزمان اللاحق هو عين وجوده الأولي فيصدق فيه البقاء بخلاف القسمين الآخرين وهذا هو المختار عند الأستاذ العلامة دام ظلّه العالي في الكتاب وفي مجلس البحث وقد صرح دام ظلّه في مجلس البحث بأن هذا التفصيل مبني على المدافّة، بمعنى كون الحكم بالجريان في القسم الأول مبنياً على الدقة العقلية لا المسامحة العرقية حتى يدعى جريانه في القسمين الآخرين أيضاً مع أنها دعوى فاسدة على إطلاقها.

وأنت خير بأن ما ذكره دام ظلّه مناف لتصريحه في الكتاب بأن مرجع الشك فيه إلى الشك في مقدار استعداد الكلّي، لأن مقتضاه كون الشك فيه من قبيل الشك في المقضي لا الشك في الرفع مع العلم بمقدار الاستعداد.

هذا مع أنه لو لم يكن مبني هذا التفصيل على المسامحة العرقية مع دعوى جريانها في القسم الأول وعدم جريانها في القسمين الآخرين لم يستقم ما ذكره قطعاً، وإن كان جريان الاستصحاب في القسم الأول مطلقاً على تقدير البناء عليها أيضاً لا يخلو عن إشكال فإن أردت شرح هذا الكلام فاستمع لما يتلى عليك من التفصيل حسب ما يساعدنا التوفيق من الملك الجليل متقدماً عليه الفرق بين القسم الثالث والقسم الثاني حتى تكون على بصيرة.

فنقول: أما الفرق بين القسم الثاني والثالث فيقع الكلام فيه تارة بالنسبة إلى جريان وجه عدم جريان الاستصحاب فيه بالنسبة إليه، وأخرى بالنسبة إلى توجه الإشكال المدفوع في القسم الثاني من حديث السببية والمسببية بين الشك في بقاء الكلّي ووجود الفرد في المقام وعدمه.

أما الكلام في الجهة الأولى فحاصله أنك قد عرفت في طي الاستدلال على الفرق بينهما، لكنه كان مبنياً على ما ذكره الأستاذ العلامة دام ظلّه والحقّ جريان وجه عدم جريان الاستصحاب في القسم الثالث في القسم الثاني أيضاً، وإن كان أخفى من جريانه فيه، لأنّ المتيقّن سابقاً هو وجود الكلّي في ضمن إحدى الخصوصيّتين لا على التّعين والمشكوك لاحقاً هو وجوده في ضمن إحدى الخصوصيّتين على التّعين فاختلف المتيقّن والمشكوك فتأمل.

اللّهم إلّا أن يبتنى الاستصحاب على حكم العرف بالبقاء مع دعوى حكمهم به في القسم الثاني دون الثالث، ولكنه خارج عن الفرض فتأمل.

وأما الكلام في الجهة الثانية فالحقّ هو ثبوت الفرق بينهما حيث إنّ الشكّ في بقاء الكلّي في القسم الثاني لم يكن مسبباً عن الشكّ في وجود الفرد بخلاف المقام، فإنّ الشكّ في بقاء الكلّي مسبّب عن الشكّ في وجود الفرد بأقسامه الثلاثة كما لا يخفى، لأنّ وجود الكلّي في ضمن أحد الفردين معيّناً وارتفاعه بالنسبة إليه قطعيّ وإنما الشكّ فيه بطرفيه مسبّب عن الشكّ في وجود الفرد الآخر فأصالة عدمه حاکمة على استصحاب بقاء الكلّي، هذا ولكن لا يخفى عليك أنّ هذا السببيّة إنّما ينفع بناء على رأي المشهور من كون اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ، أو بناء على رأي بعض من لم يفرق على القول باعتباره من باب الأخبار بين لوازم المستصحب، فإنه بأصالة عدم وجود الفرد على هذين القولين يمكن إثبات عدم وجود الكلّي، وإن كان من لوازمه العقليّة، ولهذا لم يظهر من كلماتهم استصحاب الكلّي في أمثال الفرض.

وأما بناء على القول باعتباره من باب الأخبار مع القول باختصاصه بإثبات الآثار الشرعيّة فلا إشكال في أنّ هذه السببيّة لا ينفع أصلاً، لأنّ انعدام الكلّي بانعدام الفرد ليس من اللّوازم الشرعيّة، بل من اللّوازم العقليّة وهذا بخلاف القسم الثاني،

فإنه على القول باعتبار الأصول المثبتة أيضاً لم ينفع الاستصحاب هناك لمكان المعارضة.

نعم على القول بعدم اعتبار الأصول المثبتة أيضاً يمكن القول بعدم جريان الاستصحاب في الكلّي في القسم الثالث حتّى بالنسبة إلى الصّورة الأولى فتدبر. هذا مجمل القول فيما ينبغي تقديمه أمّا الكلام في أصل المسألة فنقول: إنّ الحقّ عدم جريان استصحاب الكلّي في جميع أقسام هذا القسم حتّى بالنسبة إلى القسم الأوّل منها بالنظر إلى الدّقة العقلية لعدم وجود المتيقّن سابقاً في جميعها.

توضيح ذلك: أنّه لا إشكال ولا ريب أنّه على القول بوجود الكلّي الطّبيعي بوجود الفرد كما عليه المحققون يكون وجود الكلّي عين وجود الفرد، وإن كان له اعتباران وإضافتان إحداهما بالنسبة إلى الكلّي وأخرى بالنسبة إلى الفرد فبعد القطع بانتفائه لا يعقل احتمال وجود الكلّي وإن احتمل وجوده بوجود فرد آخر ولا ريب أيضاً، بل لا خلاف في تعدّد وجود الكلّي بتعدّد الحصص والأشخاص وتغاير الوجودات جميعاً، ولهذا يصير مورداً للضّدين باعتبار شخصين ولا ريب أيضاً أنّ ما يتعلّق بالطّبايع باعتبار الوجود من الأحكام والآثار الشرعيّة فإنّما يتعلّق بها باعتبار مصداق الوجود لا مفهوم الوجود، وإلّا لعاد المعذور إذا عرفت ذلك فنقول إنّّه لا إشكال في أنّ الذي تعلّق به اليقين في السابق هو وجود الكلّي في ضمن أحد الفردين بخصوصه، فإذا قطع بانعدام الفرد فيقطع بارتفاع هذا الوجود للكلّي لما عرفت من قضيّة الاتحاد وما يشكّ فيه هو وجود الطّبيعة في ضمن فرد آخر وهذا المشكوك غير ذلك المتيقّن لما عرفت من تغاير وجودات الكلّي بتعدّد الأشخاص والحصص، فلا بدّ أن يرجع مع هذا الشكّ إلى الاستصحاب العدمي والمفروض أنّ الحكم المتعلّق بالكلّي باعتبار الوجود إنّما تعلّق به باعتبار شخص الوجود، فإذا لا متيقّن سابقاً حتّى يستصحب مع أنّه لو قيل بتعلّق الحكم بالطّبيعة

من حيث هي هي، أو بها باعتبار مفهوم الوجود لم يعقل طرؤ الشك لاستحالة انعدام المفهوم حسب ما عرفت سابقاً فيتعين حينئذ الرجوع إلى استصحاب عدم الكلّي فتيّن من جميع ما ذكرنا أنّ الحقّ عدم جريان الاستصحاب في جميع الأقسام وفساد القول بجريان الاستصحاب مطلقاً، وكذلك القول بالتفصيل كما اختاره دام ظلّه، لأنّه إن لاحظ في القسم الأوّل وجود النوع مع الغضّ عن جهة الوحدة نظراً إلى بقاء الكلّي بقاء الحصص فذلك جار بعينه في القسمين الأخيرين أيضاً، وإن لاحظ فيهما وجوده الشّخصي من حيث الوحدة فذلك جار بعينه في الأوّل أيضاً.

ثمّ إنّ هذا الذي ذكرنا كلّهُ إنّما هو على القول باعتبار الاستصحاب من باب الدّقة العقليّة، وأما على القول باعتباره من باب المسامحة العرفيّة فقد يستشكل في الحكم بمساعدة العرف بالحكم بالبقاء في جميع صور القسم الأوّل أيضاً فتأمل.

ثمّ إنّ هنا فروعاً لم يلزم أحد بجريان الاستصحاب فيها مع أنّه قد يقال إنّ لازم ما اختاره الأستاذ العلامة من التفصيل هو جريانه فيها لا بأس بذكر بعضها. فمنها: ما لو علم المكلف بوجود الحدث في ضمن الأصغر منه ويشكّ في وجود الحدث الأكبر أيضاً، سواء كان قبل القطع بحدوث الحدث الأصغر، أو بعده مع عدم إتيانه بما يرفعه، أو مقارناً مع العلم بوجوده ثمّ أتى بما يقتضي رفع الحدث الأصغر فمقتضى ما ذكره دام ظلّه حينئذ هو الرجوع إلى استصحاب بقاء الحدث الكلّي القدر بين الحدثين والحكم بعدم جواز دخوله في الصّلاة، وعدم جواز مسّه لخطّ المصحف وأسماء الله وأنبيائه وأوليائه عليهم الصّلاة والسّلام إلى غير ذلك من الأحكام المترتبة على وجود كلّيّ الحدث من غير اعتبار وجود خاصّ فيه مع أنّه لم يلزم به أحد.

نعم ذلك لا يتصور فيما لو علم بوجود الحدث في ضمن الأكبر منه كما لا يخفى.

ومنها: ما لو احتمل خروج ما يحتاج إلى الدّلك مع البول والغائط مع غسل المخرجين بما يوجب تطهيرهما عنهما لو لم يكن معهما غيرهما، وكذا لو احتمل خروج ما يعتبر التعدّد في إزالته كالذّم مثلاً إلى غير ذلك ومنها ما لو علم المكلف بكونه مديوناً بمقدار معيّن وشكّ في اشتغال ذمّته بمقدار آخر في أحد الأزمنة التي عرفت في الفرض السابق، ثمّ أدّى المقدار الذي يعلم به فمقتضى ما ذكره هو استصحاب الدّين وترتيب جميع أحكامه المترتبة عليه من حيث هو، وكذا لو علم اشتغال ذمّته بمقدار من الفوائت معيّن وشكّ في اشتغال ذمّته بالزّائد قبل إتيانه بما يعلم به فبعد الإتيان به لا بدّ من الحكم باستصحاب كلّ الفائتة وترتب أحكامها، وكذا في باب الزكاة والخمس إلى غير ذلك ممّا دار الأمر فيه بين الأقلّ والأكثر الاستقلّيتين، مع أن أحداً لم يلتزم بجريان الاستصحاب في أمثال هذه الموارد.

ثمّ إنّ لا يخفى أنّ هذا إنّما يرد على ما ذكره الأستاذ العلامة، وإلا فقد عرفت أنّ لازم المشهور هو الحكم بعدم جريان الاستصحاب في جميع أقسام القسم الثالث لما قد عرفت من حكومة أصالة عدم وجود الفرد على مذهبه على أصالة بقاء الكلّي، وإن كان يظهر من بعضهم في بعض أمثلة الفرض التمسك بالاستصحاب، ولعلّه مبني على غفلته، بل قد يقال: إنّ لازم القول بعدم اعتبار الأصول المثبتة ذلك أيضاً بالنسبة إلى جميع الصّور، لأنّ عدم الفرد عين عدم وجود الكلّي من حيث تحصله به فتأمل.

وقد أجاب الأستاذ العلامة بمنع الملازمة بين ما ذكره وجريان الاستصحاب في هذه الموارد، أمّا بالنسبة إلى الفرع الأخير فبأنّ جريان الاستصحاب فيه مبني على القول بجريان الاستصحاب بالنسبة إلى الاشتغال ومقتضى التّحقيق فساد هذا القول فيرجع بالنسبة إلى الزّائد إلى البراءة مع جريان ما ذكره في التّفصي عن المثال الأوّل بالنسبة إلى أكثر أمثله أيضاً إن لم يجر بالنسبة إلى كلّها، أمّا بالنسبة



إلى الفرع الأول فإن فرض الكلام في صورة الثّقان، بمعنى أنّه لا يعلم أنّ الحادث هل هو خصوص الحدث الأصغر، أو هو مع الأكبر فيدخل في القسم الثاني من الأقسام في أصل إجراء الاستصحاب في الكلّي، لأنّ الحدث الأصغر لا أثر له في صورة الاجتماع مع الحدث الأكبر فيرجع الأمر بالآخرة إلى الدوران بين الفصل والوضوء بالدوران التّباني فيلتزم حينئذ باستصحاب القدر المشترك كما في القسم الثاني، وإن فرض في صورة كون احتمال الحدث الأكبر مقدّماً على العلم بالحدث الأصغر فيرجع الشكّ إلى وجود المانع عن تأثير الحدث الأصغر، والمفروض أنّه لا استصحاب حينئذ لعدم الحالة السّابقة فيحكم بأصالة عدمه وأنّ الأحكام المترتبة على المتطهّر وغير المحدث غير مشروط بغير الوضوء فبعد الوضوء لا معنى لاستصحاب القدر المشترك ليرتّب أحكام الحدث الكلّي عليه إذ معناه عدم الاكتفاء بالوضوء وقد فرضنا حكم الشارع بالاكتفاء به، وإن فرض في صورة تأخّر احتمال الحدث الأكبر، فمقتضى الحكم برافعة الوضوء شرعاً بالاستصحاب الثّابتة في صورة عدم احتمال الحدث وعدم اشتراط جواز الدخول في الصّلاة ومسّ المصحف وغيرهما من أحكام الحدث بغير الوضوء هو عدم الاعتناء باحتمال وجود القدر المشترك بعد الوضوء فمعنى حكم الشارع باستصحاب وجوب الوضوء إذا فرضنا كون وجوده مطلوباً من جهة كونه محصّلاً للطّهارة المشروطة بها صحّة أمور في الشريعة كما هو المفروض كون الوضوء رافعاً للحدث بحكم الشارع فلا يبقى مجال لاستصحابه بعد الوضوء، فقبل الوضوء يحكم بعدم اشتراط الأمور المشروطة بالطّهارة بغير الوضوء فاستصحاب الكلّي إنّما يستقيم فيما لم يكن الفرد المحتمل رافعاً لأثر الفرد المتيقن الوجود كما في مثال الحيوان ونظائره، وإلا فلا يجوز استصحاب الكلّي إلا في صورة احتمال الثّقان حسب ما عرفت.

وفي جريان استصحاب الكلّي في كلا القسمين نظراً إلى تيقنه سابقاً وعدم العلم بارتفاعه وإن علم بارتفاع بعض وجوداته وشك في حدوث ما عداه، لأن ذلك مانع من إجراء الاستصحاب في الأفراد دون الكلّي كما تقدم نظيره في القسم الثاني.

أو عدم جريانه فيهما لأن بقاء الكلّي في الخارج عبارة عن استمرار وجوده الخارجي المتيقن سابقاً وهو معلوم العدم وهذا هو الفارق بين ما نحن فيه والقسم الثاني، حيث إن الباقي في الآن اللاحق بالاستصحاب هو عين الوجود المتيقن سابقاً.

أو التفصيل بين القسمين فيجري في الأول لاحتمال كون الثابت في الآن اللاحق هو عين الموجود سابقاً فيتردد الكلّي المعلوم سابقاً بين أن يكون وجوده الخارجي على نحو لا يرتفع بارتفاع الفرد المعلوم ارتفاعه، وأن يكون على نحو يرتفع بارتفاع ذلك الفرد فالشك حقيقة إنما هو في مقدار استعداد ذلك الكلّي واستصحاب عدم حدوث الفرد المشكوك لا يثبت تعيين استعداد الكلّي وجوه أقواها الأخير.

ويستثنى من عدم الجريان في القسم الثاني ما يتسامح فيه العرف فيعدون الفرد اللاحق مع الفرد السابق كالمستمر الواحد مثل ما لو علم السواد الشديد

هذا محصل ما أفاده دام ظله، ولكنك قد عرفت أن الحق هو عدم جريان الاستصحاب في الكلّي في جميع الأقسام الثلاثة إلا فيما يساعد العرف على الحكم بأن عدم ترتب الأثر على الكلّي في الزمان اللاحق يكون نقضاً لليقين كما فيما فرضه الأستاذ العلامة من الأمثلة في الكتاب للقسم الثاني لو بني على كفاية صدق البقاء عرفاً في باب الاستصحاب حسب ما صرح به الأستاذ العلامة هنا وستقف على تفصيل القول فيه منه ومنا فيما بعد إن شاء الله تعالى.

في محل وشك في تبدله بالبياض، أو بسواد أضعف من الأول، فإنه يستصحب السواد وكذا لو كان الشخص في مرتبة من كثرة الشك ثم شك من جهة اشتباه المفهوم، أو المصداق في زوالها، أو تبدلها إلى مرتبة دونها، أو علم إضافة المانع ثم شك في زوالها، أو تبدلها إلى فرد آخر من المضاف. وبالجملة: فالعبرة في جريان الاستصحاب عد الموجود السابق مستمراً إلى اللاحق ولو كان الأمر اللاحق على تقدير وجوده مغايراً بحسب الدقة للفرد السابق، ولذا لا إشكال في استصحاب الأعراض<sup>(١)</sup> حتى على القول فيها بتجدد الأمثال وسيأتي ما يوضح عدم ابتناء الاستصحاب على المدافعة، ثم إن للفاضل التوني كلاماً يناسب المقام مؤيداً لبعض ما ذكرنا وإن لم يخل بعضه عن النظر، بل المنع، قال في رد تمسك المشهور في نجاسة الجلد المطروح باستصحاب عدم التذكية: «إن عدم المذبوحية لازم لأمرين الحياة والموت حتف الأنف والموجب للنجاسة ليس هذا اللازم من حيث هو، بل ملزومه الثاني أعني الموت حتف الأنف فعدم المذبوحية لازم أعم لموجب النجاسة فعدم المذبوحية اللازم للحياة مغاير لعدم المذبوحية العارض للموت حتف أنفه، والمعلوم ثبوته في الزمان السابق هو الأول لا الثاني،

(١) لا بد من أن يستثنى من ذلك ما كان من الأعراض من مقولة الحركة والزمانيات التي تنصرم وجودها فيوجد شيئاً فشيئاً كالزمان كالمشي والتكلم ونحوهما، فإنه ربما لا يساعد العرف في الحكم بالبقاء في بعض الموارد حتى على القول بكونها من مقولة الكم المتصل، فكل مقدار يتحقق في الخارج يكون شيئاً واحداً على ما ستقف عليه.

نعم ما لا يكون منها من مقولة الحركة فلا إشكال في استقامة ما أفاده بالنسبة إليه، بل الأمر كذلك بالنسبة إلى الجواهر أيضاً على القول بالحركة الجوهرية.

وظاهر أنه غير باق في الزمان الثاني، ففي الحقيقة يخرج مثل هذه الصورة من الاستصحاب إذ شرطه بقاء الموضوع وعدمه هنا معلوم، قال: وليس مثل المتمسك بهذا الاستصحاب إلا مثل من يتمسك على وجود عمرو في الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقق بوجود زيد في الدار في الوقت الأول وفساده غني عن البيان، انتهى.

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد من عدم جواز الاستصحاب<sup>(١)</sup> في المثال المذكور ونظيره، إلا أن نظر المشهور في تمسكهم على النجاسة إلى أن النجاسة إنما رتبت في الشرع على مجرد عدم التذكية كما يرشد إليه قوله

(١) لا يخفى عليك أن حاصل ما ذكره دام ظلّه في بيان عدم مماثلة استصحاب عدم التذكية مع استصحاب الضاحك الموجود في ضمن زيد لإثبات وجود عمرو فيها بعد موت زيد يرجع إلى وجهين:

أحدهما: أن الحكم الذي أراد المشهور ترتيبه على استصحاب عدم التذكية من الحرمة والنجاسة لم يترتب على الموت حتف الأنف حتّى يحتاج إلى إثباته باستصحاب عدم التذكية فيصير من قبيل استصحاب القدر المشترك الموجود في ضمن فرد لإثبات فرد آخر، بل إنما يترتب على الغير المذكى كما في النجاسة أو على أكل غير المذكى كما في الحرمة فيحكم بمقتضى استصحاب عدم تحقق التذكية في اللحم أنه غير مذكى فبالأصل يحكم في الظاهر أن المشكوك من أفراد ما ترتب عليه الحرمة والنجاسة واقعاً وهذا هو مراده دام ظلّه، وإن كان في بعض أجزاء العبارة نوع تسامح، لكن المراد معلوم من ملاحظة تمامها.

فإن قلت: إذا فرضت ترتب الحكم الشرعي على لحم لم يكن خروج الروح منه بطريق التذكية كيف يمكن إثبات هذا الموضوع باستصحاب عدم التذكية مع أنه ليس نفس المستصحب هب أن الحكم لم يترتب على الموت حتف الأنف،

إلا أن المحذور الذي يلزم على تقديره يلزم على التقدير الذي ذكرته أيضاً فإن المفروض أن نفس عدم التذكية ليس موضوعاً للحكم الشرعي لاستحالة تعلق الحكم بالأمر العدمي مستقلاً، بل ولا تبعاً لاستحالة التأثير في الأعدام.

قلت: ما ذكرته من عدم ترتب الحكم على عدم التذكية من حيث هو هو مما لا شبهة فيه إلا أن ما جزمتم به من أنه لو كان الحكم مترتباً على غير المذكى لم يمكن إثباته بالأصل، لأنه تعويل على الأصل المثبت جزم في غير محله، لأن المحتاج إلى إثباته بعد فرض تعلق الحكم الشرعي بغير المذكى لا يكون إلا عدم التذكية فلا نريد من إثباته إثبات موضوع آخر مشكوك حتى يكون تعويلاً على الأصل المثبت.

نعم لو أريد إثبات المعنى المذكور بنفس استصحاب عدم التذكية من غير إضافته إلى الأمر الوجودي المشكوك تذكته لم يكن له معنى أصلاً، وأما لو أريد إثباته باستصحاب عدم تذكته فلا شبهة فيه لعدم وجود واسطة أخرى حيث ولو بني على عدم اعتبار الاستصحاب في أمثال المقام لزم عدم جريان الاستصحاب في كثير من المقامات التي لا شبهة في جريانه فيها والحاصل أن ما ذكرنا واضح في الغاية، وأما شبهة استحالة مدخلية العدم في التأثير فهي مندفة بأن عدم المانع من أجزاء العلة التامة المؤثرة في الوجود فكيف يقال مع ذلك باستحالة مدخلية الأمر العدمي في التأثير.

نعم العدم بقول مطلق من دون إضافته إلى شيء لا أثر له أصلاً، لكنه لا تعلق له بالمقام كما لا يخفى.

فإن قلت: إن أردت بعدم التذكية المستصحب هو المجامع مع الحياة فلم يترتب عليه شرعاً ما أريد ترتيبه في الزمان الآحق، وإن أريد عدم التذكية حين خروج الروح فلا يكون له حالة سابقة مع أنه معارض بالمثل، فإنه كما يقال الأصل

عدم كون خروج روح هذا الغنم بطريق التذكية، كذلك يقال الأصل عدم خروج روحه بغير طريق التذكية.

قلت: أولاً: لا يشترط في الاستصحاب ترتب الحكم الذي أراد منه المستصحب في الزمان السابق، بل يكفي ترتبه عليه ولو في الزمان اللاحق حسب ما ستقف على تفصيل القول فيه في الاستصحاب التعليقي.

وثانياً: أن الحكم بعدم تحقق الحالة السابقة على التقدير الثاني ممّا لا معنى له، فإنّ العدم الأزلي مستمر دائماً إلا إذا فرض قطعه بالوجود في زمان.

وثالثاً: أن المعارضه التي ذكرتها على التقدير الثاني ممّا لا معنى لها لعدم ترتب الأثر الشرعي على الأصل المعارض وما يترتب عليه أثر لا يمكن إثباته بالأصل، لأنه بأصالة عدم خروج الروح بغير التذكية لا يمكن إثبات كونه بطريق التذكية، وإلا فيلزم التعويل على الأصل المثبت وما لم يثبت ذلك لم يترتب عليه أثر كما لا يخفى، وهذا بخلاف أصالة عدم كون خروج الروح عن المشكوك بطريق التذكية، فإنه لا يريد بها إثبات موضوع آخر، لأن الحكم الشرعي مترتب على نفس كونه غير مذكى وهذا أصل يجري في كلّ ما قطع بحدوث شيء وشك في الحادث.

نعم لو ترتب الأثر الشرعي على كلّ من مجرى الأصلين على وجه يفضي إلى التعارض، أو لم يترتب عليهما أثر أصلاً كان الحكم عدم اعتبار الأصلين هذا، وقد عرفت الإشارة إلى ذلك سابقاً وستقف على تفصيل القول فيه إن شاء الله تعالى بعد هذا.

فإن قلت: ما ذكرته إنّما يصحّ على تقدير إجراء الأصل في نفس عدم التذكية، وأما لو أجري في شرط من شروطها مشكوك وجوده كما يظهر من الأستاذ العلامة في الكتاب فلا، لأن استلزام عدم الشرط عدم المشروط عقلياً لا

يمكن إثباته بالأصل.

قلت: ما ذكره الأستاذ العلامة دام ظلّه مبنيّ على ما بنى عليه الأمر في الجزء الثاني من الكتاب وغيره من أنّ عدم الشرط عين عدم المشروط وعدم الجزء عين عدم الكلّ، وإن كان الحقّ فيه التفصيل بالنظر إلى ملاحظة الذات والوصف. والحاصل: أن هذه الإيرادات غير واردة على المشهور قطعاً فالإشكال في المسألة من جهتها ممّا لا ينبغي لأحد.

نعم هنا شيء لم يتعرّض له الأستاذ العلامة في الكتاب ولا في مجلس البحث قد ينتصر به للقاتل بعدم اعتبار الاستصحاب المذكور من جهة المعارضة وهو إن التفصيل الذي ذكرنا في مسألة الشكّ في الحادث إنّما يستقيم على القول بعدم اعتبار الأصول المثبتة حسب ما هو قضيّة التحقيق، وأما على القول باعتبارها كما عليه المشهور من جهة ذهابهم إلى كون اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ كما عن الأكثرين أو من باب التّعبد مع عدم الفرق بين الأصول المثبتة وغيرها كما عن جماعة ممّن تأخّر فلا وجه للتفصيل المذكور، بل يجوز إجراء الأصل في المقام وأمثاله من كلّ من الطرفين فكما يقال الأصل عدم كون خروج الرّوح بطريق الموت حتف الأنف فيثبت كون المشكوك وقع عليه التذكية إذ لا يلزم عليه شيء إلاّ كونه من الأصول المثبتة والمفروض الالتزام باعتبارها.

والحاصل: أنّ ترتّب الأحكام في الشريعة على التذكية وعدمها لا يمنع من المعارضة التي ذكرها المانع على القول باعتبار الأصول المثبتة ولم يظهر لي ما يدفع هذا الإشكال على هذا التقدير.

نعم بناء على القول بأنّ الميتة عبارة عن غير المذكى كما ستقف عليه في الوجه الثاني لم يكن معنى للمعارضة المذكورة كما لا يخفى، وأما ما يقال من أنّه إذا بني على أنّ الموت عبارة عن خصوص خروج الرّوح عن الأنف كما هو ظاهر

كلام المانع يوجد هنا واسطة بين المذكى والميتة فأصالة عدم الموت لا يمكن إثبات التذكية ضرورة أن نفي أحد الضدين إنما يستلزم ثبوت ضد الآخر فيما لم يكن لهما ثالث فمدفوع بأن للمانع أن يتمسك حينئذ بنفي جميع الأضداد بالأصل فيثبت التذكية.

اللهم إلا أن يقال إنه غير مطلب المانع، فإن الظاهر من كلامه المعارضة بين أصالة عدم الموت والتذكية لا بين أصالة جميع الأضداد وأصالة عدم التذكية، ولكن يدفعه أن ما ذكرنا من جانب المانع لم يكن مستفاداً من كلامه، بل ظاهر كلامه خلافه حيث إنه ظاهر في كون الحرمة والنجاسة من أحكام الميتة وإنما هو كلام ذكرناه من قبله على تقدير غير مسلم عنده فلا مانع من أن يلتزم على هذا التقدير بما ذكرنا من إجراء الأصل في جميع الأضداد فتدبر، مع احتمال كون مراده من الموت حتف الأنف كل خروج روح لم يكن بعنوان التذكية فتأمل.

قال الفاضل التوحي رحمه الله في ذيل كلامه المحكي: «واستدل بعض آخر على النجاسة بأن للذبح أسباباً حادثة والأصل عدم الحادث فيكون نجساً، وقد عرفت أيضاً أن أصالة العدم مشروطة بشروط منها أن لا يكون مثبتاً لحكم شرعي مع أنه معارض بعدم أسباب الموت أيضاً» انتهى كلامه، ولكنك خير بأن هذه المعارضة على تقدير ترتب الأحكام في الشريعة على المذكى وغيره على ما عليه الأستاذ العلامة وجماعة وهو الحق الذي لا محيص عنه من عدم اعتبار الأصول المثبتة فاسدة جداً، فالأولى نقل الكلام إلى إثبات هذا التقدير فنقول: إن من المعلوم الذي لا يرتاب فيه ظهور جملة من الآيات وكثير من الأخبار، بل صراحتها في أن الحرمة والنجاسة رتبنا على غير المذكى الواقعي وضدّهما رتب على المذكى الواقعي.

نعم قد يقوم على إثباتهما طرق شرعية من التعبدية وغيرها كما هو الشأن في



سائر الموضوعات الواقعية التي رتب عليها أحكام في الشريعة ومنه يظهر أن ما ذكره الأستاذ العلامة لا يخلو عن تسامح إلا أن يكون مراده كما هو الظاهر ما هو المحصل بعد ملاحظة ما دلّ على اعتبار الأمانة أو الأصل فتأمل. بل أقول: إن الأخبار الدالة على ترتب الأحكام على المذكي وغيره قد بلغت حد التواتر كما يعلم من الرجوع إلى ما ورد في باب الصيد والذبابة، وما ورد في جواز ترتب أحكام المذكي على المأخوذ من سوق المسلمين والصلاة في جلده، فإنه وإن استدّل به بعض الأصحاب على أن الحكم في المشكوك مطلقاً هو الإلحاق بالمذكي، لكنك خير بفساد هذا الاستدلال ودلائلها على خلاف المدعى وما ورد في جواز الصلاة في جلد الحيوان الذي ذكي وعدم جوازها في جلد الحيوان الذي لم يعلم تذكّيته كموثقة ابن بكير قال: سأل زرارة أبا عبد الله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر فأخرج كتاباً زعم أنه إملاء رسول الله صلى الله عليه وآله: «أن الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكلّ شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلّي في غيره ممّا أحلّ الله أكله، وإن كان ممّا يؤكل لحمه، فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وكلّ شيء منه جائزة إذا علمت أنّه ذكي قد ذكاه الذابح الحديث. ومثل ما روي في الوافي بسنده إلى علي بن أبي حمزة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام وأبا الحسن عليه السلام عن لباس الفراء والصلاة فيها فقال: «لا تصلّ فيها إلا فيما كان منه ذكياً»، إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا الباب ولا يتوهم أن الظاهر من جملة من الأخبار كون العلم بالتذكية شرطاً في ترتب الأحكام على المذكي ومأخوذاً في الموضوع وكون الحرمة والنجاسة مترتبتين في الواقع على المشكوك كما في جملة من الأحكام التي تكون كذلك كحرمة العمل بما وراء العلم وغيرها فيكون ثبوتها في مورد الشك واقعياً فلا

معنى لإجراء الأصل، لأن من الواضح المعلوم لكل من تتبع تلك الأخبار كون الحكم المترتب على صورة الشك وعدم العلم حكماً ظاهرياً وإن لم يعلم كونه من جهة الاستصحاب لاحتمال كونه حكماً ظاهرياً في عرضه كقاعدة الطهارة واستصحابها والقياس بمسألة حرمة العمل بما وراء العلم فاسد جداً، لأن لم يترتب فيه على نفس الشك، بل على عنوان موجود في صورة الشك أيضاً وهذا بخلاف المقام، فإن الحكم فيه مترتب على نفس الشك وعدم العلم ولا نعني بالحكم الظاهري إلا هذا المعنى مع أنه لو سلم كون الحرمة والنجاسة في صورة الشك واقعياً لم ينفع الخصم أيضاً في الحكم بالطهارة والحلية في اللحم المشكوك، بل يدل على خلاف مدعاه كما لا يخفى.

هذا ولكن من المعلوم أيضاً دلالة جملة من الآيات والأخبار على ترتب الحرمة والنجاسة على الميتة كما في آية قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً الآية وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ﴾ الآية إلى غير ذلك والروايات الدالة عليه كثيرة مثل ما ورد في عدم جواز الصلاة في شيء من الميتة وفي جلده وإن دُبغ سبعين مرة وفي بعض الأخبار تعليل الحكم بحرمة الطعام الذي مات فيه فأرة بأن الله حرّم الميتة من كل شيء فنقول إن هذه لا تنافي ما ذكرنا، لأن الميتة عبارة عند الشارع عن كل ما خرج روحه بغير التذكية وليس عند الشارع واسطة بين المذكى والميتة بأن يكون الميتة خصوص ما خرج روحه بحتف الأنف، وإلا لكانت النجاسات زائدة على ما عدوها ويدل على ما ذكرنا كثير من الأخبار الناطقة بأن القطعة المبانة من الحي ميتة وغير ذلك مما ورد في غيره، ومن أقوى ما يشهد لما ذكرناه وقوع التعبير في جملة من الآيات والأخبار عن معروض الحرمة بغير المذكى وفي جملة بالميتة لا يقال: إن عدم الواسطة بين المذكى والميتة لا يثبت كون الميتة غير المذكى حتى يكون على وفق الأصل لم لا يكونا من

الضّدين لا ثالث لهما، لأنّا نقول هذا الكلام ممّا لا يرضى به اللّيب، لأنّ العنوان الجامع لجميع أقسام خروج الرّوح بغير التّذكية ليس إلّا نفس هذا القيد وليس هنا شيء آخر يجعل ميزانا للفرق بين المذكّي والميتة فتدبر.

وممّا ذكرنا كلّ ظهر فساد ما ذكره دام ظلّه في الجزء الثّاني من الكتاب وما ربما يظهر من هذا الجزء أيضاً من الجواب عن المعارضة المذكورة تارة بأنّ الحكم لم يترتب على الميتة في الشّريعة، بل على غير المذكّي وأخرى بتسليم ترتّب الحكم عليها، ودعوى كونها عبارة عن غير المذكّي ضرورة أنّ الجواب الآخر لا يتمّ إلّا بضميمة الجواب الأوّل كما عرفت ممّا إذ إنكار ترتّب الحكم في الشّريعة على الميتة مكابرة محضّة، ودعوى أنّ الجواب الأوّل مبنيّ على ما يراه الخصم من كون الميتة أمراً وجودياً لم يؤخذ فيه عدم التّذكية أصلاً، بل هي خصوص الموت حتف الأنف ممّا لا يجدي في نفي ما هو المشاهد بالعيان من تعليق الأحكام على الميتة أيضاً.

ثانيهما: أن يقال إنّ الميتة عبارة عن كلّ ما زهق روحه فيشمل المذكّي وغيره، إلّا أنّه خرج المذكّي عنه وحكم بحليّته وطهارته فالمذكّي، وإن كان ميتة واقعاً، إلّا أنّه خارج عنها حكماً وحينئذ إذا شكّ في تحقّق عنوان المخصّص ف يرجع إلى العام ويحكم بترتب أحكام الميتة، وإن كان مرجع الشكّ إلى الشكّ في المصادق إذ قد عرفت غير مرّة أنّه إنّما يحكم بالإجمال ولا يرجع إلى حكم العموم في الشكّ في المصادق فيما لم يكن هناك أصل موضوعي يثبت عدم وجود المخصّص ولا إشكال في وجوده في المقام، لأنّ عدم تحقّق التّذكية موافق للأصل فتدبر.

ولا يتوهم أنّ هذا يرجع إلى التمسك بالعموم فلا دخل له بالاستصحاب، لأنك قد عرفت أنّ التمسك بالعموم فيه إنّما هو بمعونة الاستصحاب، بل قد يقال بأنّ

ثم إن الموضوع للحل والطهارة<sup>(١)</sup> ومقابلتهما هو اللحم، أو المأكول فمجرد تحقق عدم التذكية في اللحم يكفي في الحرمة والنجاسة. لكن الإنصاف أنه لو علق حكم النجاسة على من مات حتف الأنف لكون الميتة عبارة عن هذا المعنى كما يراه بعض أشكال إثبات الموضوع بمجرد أصالة<sup>(٢)</sup> عدم التذكية الثابتة حال الحياة.

المستند حقيقة هو الاستصحاب ليس إلا، لأنَّ الشك في الحكم بمقتضى الفرض إنما هو من جهة الشك في المصادق فحكم الشارع بعدم الاعتناء بالشك فيه والبناء على عدم وجود المخصّص هو الالتزام بحكم العموم بمقتضى الاستصحاب، بل التحقيق عدم إمكان جعل الاستصحاب ضميعة للتمسك بالعموم كما هو ظاهر، ولكنك خير بأن الوجه الأول أوجه من الثاني فتبين ممّا ذكرنا كلّ فساد قياس الاستصحاب في مشكوك التذكية على استصحاب الضّاحك الموجود في ضمن زيد لإثبات وجود عمرو في الدّار بعد خروج زيد عن الدّار هذا ملخّص ما أفاده دام ظلّه في بيان الفرق، ولكن مع ذلك لا بدّ من التكلّم في بعض فقرات كلامه لعدم تبيّن وضوح المراد منه.

(١) أراد بذلك دفع ما ربما يتوهمه المتعسف الخالي عن التأمل من استلزام الرجوع إلى أصالة عدم التذكية التّحويل على الأصل المثبت، لأنّ المقصود إثبات الحرمة والنّجاسة في اللحم فإثباتهما لا يمكن إلّا بإثبات كونه غير مذكّي باستصحاب عدم التذكية وهو معنى الأصل المثبت وحاصل ما ذكره في دفعه ما عرفته في طيّ كلمائنا السابقة من أن أصالة عدم التذكية إنّما يجري في نفس اللحم المشكوك، ومعنى عدم تذكّيته هو كونه غير مذكّي فليس هنا واسطة تثبت باستصحاب عدم التذكية حتّى يلزم التّحويل على الأصل المثبت كما لا يخفى.

(٢) لا يخفى أن المتعيّن أن يقول دام ظلّه بدل قوله أشكل لم يجز، لأنّ عدم اعتبار أصل المثبت عنده ممّا لا شك فيه.

لأن عدم التذكية السابق حال الحياة المستصحب إلى زمان خروج الروح لا يثبت كون الخروج حتف الأنف فيبقى أصالة عدم حدوث سبب نجاسة اللحم<sup>(١)</sup> وهو الموت حتف الأنف سليمة عن المعارض وإن لم يثبت به التذكية كما زعمه السيد الشارح للوافية، فذكر أن أصالة عدم التذكية تثبت الموت حتف الأنف وأصالة عدم حتف الأنف تثبت التذكية فيكون وجه الحاجة إلى إحراز التذكية، مع أن الإباحة والطهارة لا تتوقفان عليه، بل يكفي استصحابهما أن استصحاب عدم التذكية حاكم على استصحابهما<sup>(٢)</sup>

(١) لا يخفى عليك عدم بقاء الأصل المذكور سليماً عن المعارض، لأنه بعد العلم الإجمالي بعدم كون الحكم في اللحم خارجاً عن الحلية والطهارة والحرمة والنجاسة يعارض الأصل المذكور بأصالة عدم التذكية المقتضية لنفي الحلية والطهارة فيصير حال الأصلين كالأصلين الجارين في المشتبهين في الشبهة المحصورة.

نعم لو ترتب حكم غير ما ذكر على الموت فلا إشكال في نفيه بأصالة عدم الموت كما أنه لو ترتب حكم على خصوص المذكى غير الطهارة والحلية لم يكن ريب في نفيه بأصالة عدم التذكية وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً فيرجع بعد تعارض الأصلين حينئذ إلى أصالة الحلية والطهارة، فلو قال بدل ما قال فيبقى أصالة الحل والطهارة سليمتين عن الرفع الشرعي لكان في غاية الجودة، فتبين مما ذكرنا أن أصالة عدم الموت حتف الأنف وإن لم يثبت بها التذكية من جهة استلزامه التعويل على الأصل المثبت لكنّها لا يكون سليمة عن المعارض بعد ملاحظة العلم الإجمالي.

(٢) لا يخفى عليك أن حكومة استصحاب عدم التذكية على الأصلين مع كون الحرمة والنجاسة من أحكام الميتة إنما هي مبنية على فرض السيد كما هو مفروض الكلام من إثبات أصالة عدم التذكية للموت، وإلا فقد عرفت عدم حكومته عليهما على القول بعدم اعتبار الأصل المثبت.

فلولا ثبوت التذكية بأصالة عدم الموت<sup>(١)</sup> حتف الأنف لم يكن مستند للإباحة والطهارة.

وكان السيد قدس سره ذكر هذا لزعمه أن مبني تمسك المشهور على إثبات الموت حتف الأنف بأصالة عدم التذكية فيستقيم حينئذ معارضتهم بما ذكره السيد قدس سره فيرجع بعد التعارض إلى قاعدة الحل والطهارة واستصحابهما.

لكن هذا كله مبني على ما فرضناه من تعلق الحكم على الميتة والقول

(١) لا يخفى عليك أنه لا حاجة إلى إحراز التذكية بأصالة عدم الموت في الرجوع إلى الأصلين، لأن مجرد إثبات عدم الموت المقتضي لعدم الحرمة والنجاسة بالأصل المعارض، لأصالة عدم التذكية يكفي في الرجوع إليهما ضرورة أن مجرد عدم قيام الدليل الشرعي السليم على الحرمة والنجاسة يكفي في الرجوع إلى أصالة الحلّية والطهارة لتحقق موضوعهما بذلك وهو الشك في الحلّية والطهارة مع عدم قيام ما يقتضي بحكم الشارع خلافهما وهذا أمر واضح لا يعتريه ريب إن شاء الله تعالى.

ثم إن ما وقع في طي كلماته دام ظلّه من ذكر استصحاب الحلّية والطهارة وقاعدتهما معاً لا يخلو عن مناقشة للمنع من جريان استصحاب الحلّية في المقام لعدم وجود الحالة السابقة له كما لا يخفى على من له أدنى دراية، وأما استصحاب الطهارة فلا إشكال في جريانه بناء على المسامحة في موضوع الاستصحاب، وأما بناء على الدقة فلا، لأن الطهارة المعلومة سابقاً إنما كانت من عوارض الحيوان والمقصود إثباته في اللاحق هي الطهارة في الجسم، هذا ولكن يمكن أن يقال: إن ذكر الأستاذ العلامة لاستصحاب الحلّية إنما هو من قبل السيد والظاهر وجود هذا الاستصحاب وأمثاله في كلماته وكلمات غيره، وإن كان مقتضى التحقيق خلاف ما ذكره فتأمل.

بأنها ما زهق روحه بحتف الأنف.

أما إذا قلنا: بتعلق الحكم على لحم لم يذك حيوانه، أو لم يذكر اسم الله عليه، أو تعلق الحل على ذبيحة المسلم، أو ما ذكر اسم الله عليه المستلزم لانتفائه بانتفاء أحد الأمرين ولو بحكم الأصل ولا ينافي ذلك تعلق الحكم في بعض الأدلة الآخر بالميتة ولا ما علق فيه الحل على ما لم يكن ميتة كما في آية ﴿قُلْ لَا أَجِدُ الْآيَةَ﴾، أو قلنا: إن الميتة هو ما زهق روحه مطلقاً خرج منه ما ذكي، فإذا شك في عنوان المخرج فالأصل عدمه، فلا محيص عن قول المشهور.

ثم إن ما ذكره الفاضل التوني من عدم جواز إثبات عمرو باستصحاب الضاحك المحقق في ضمن زيد صحيح، وقد عرفت أن عدم جواز استصحاب نفس الكلّي وإن لم يثبت خصوصيته لا يخلو عن وجه وإن كان الحق فيه التفصيل كما عرفت.

إلا أن كون عدم المذبوحية من قبيل الضاحك محل نظر من حيث إن العدم الأزلي مستمر مع حياة الحيوان<sup>(١)</sup> وموته حتف الأنف فلا مانع من استصحابه

(١) أراد بذلك الفرق بين المستصحب الوجودي إذا كان كلياً وبين المستصحب العدمي إذا كان كذلك حيث إن وجود الكلّي في ضمن فرد غير وجوده في ضمن فرد آخر وهذا بخلاف العدم، فإن العدم المقارن لموجود ليس غيره إذا كان مقارناً لموجود آخر والوجه فيه أن العدم ليس مستنداً إلى وجود ما هو مقارن له وليس له علة حتى يقال إن انتفاء أحد الوجودين يستلزم انتفاء العدم المقارن له إذ كلّ عدم مقارن لجميع الوجودات ولا يتغير بتغيرها.

نعم قد يكون انتفاء بعض الوجودات مقتضياً لوجود المعدوم كما في الضدين اللذين لا ثالث لهما، لكنه لا دخل له بما نحن في صدد من عدم تغير العدم

وترتيب أحكامه عليه عند الشك وإن قطع بتبادل الوجودات المقارنة له، بل لو قلنا بعدم جريان الاستصحاب<sup>(١)</sup> في القسمين الأولين من الكلّي كان الاستصحاب في الأمر العدمي المقارن للوجودات خالياً عن الإشكال إذا لم يرد به إثبات الموجود المتأخر<sup>(٢)</sup> المقارن له نظير إثبات الموت حتف الأنف

بتبادل الموجودات المقارنة له كما لا يخفى، هذا ولكن لا يخفى عليك أنه يمكن المناقشة فيما ذكره بأن عدم التذكية الأزلي من غير إضافة إلى الموضوع المشكوك ممّا لا يعقل عروض الحكم له ولا صيرورته قيد الموضوع عرض له الحكم والذي يصحّ قيداً إنّما هو العدم المضاف إلى الموضوع الخاص وهذا المعنى لا يجري فيه ما ذكره دام ظلّه كما لا يخفى، بل لا بدّ من المشي فيه على المسلك الذي قدّمناه لك.

(١) لا يخفى عليك أنه لا بدّ أن يكون المراد من القسمين هو القسمين الأولين من القسم الأخير، فإنه لا أولوية لإجراء الاستصحاب في العدمي بالنسبة إلى القسم الأوّل من الأقسام الثلاثة لأصل استصحاب الكلّي، وهذا الذي ذكرنا وإن كان خلاف ظاهر العبارة إلا أنه لا بدّ أن يكون هو المراد.

(٢) حاصل ما ذكره هو إنه قد يقصد بالاستصحاب في الأمر العدمي ترتّب الأحكام المترتبة على نفسه في الشرع أو على أمر وجودي هو قيده فيه كما في الحرمة العارضة على اللحم الذي لم يذكّر وهذا ممّا لا إشكال في صحته، وقد يقصد به ترتيب الأحكام المترتبة على أمر وجودي مقارن له، أو ملازم لما أخذ قيداً له كالموت بالنسبة إلى اللحم الذي لم يذكّر بناء على كونها أمراً وجودياً وهذا لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب بالنسبة إليه لاستلزامه التعويل على الأصل المثبت مع كونه معارضاً بعدم هذا الأمر الوجودي دائماً، وقد يقصد باستصحاب العدم في موضوع إثبات اتّصاف الموضوع الآخر به كما في استصحاب عدم حيض المرأة المقصود به إثبات كون الدّم الخارج منها غير حيض فيترتّب عليه



أحكام دم الاستحاضة من جهة ما دلّ على أنّ كلّ دم لا يكون حيضاً فهو استحاضة، وهذا أيضاً لا إشكال في عدم صحته لوجود المحذور الذي عرفته في سابقه فيه أيضاً.

ثمّ إنّ لا يخفى الفرق بين هذا وبين أصالة عدم تحقّق التذكية في المشكوك، فإنّ موضوعها نفس اللحم المرّدّد فلا يحتاج إلى إثبات واسطة وهذا بخلاف استصحاب عدم الحيض، فإنّ الموضوع فيه المرأة غاية الأمر ثبوت الملازمة بين عدم حيضها وكون الدّم الخارج منها غير حيض فهذا الاستصحاب نظير استصحاب الكرية من غير إضافة إلى الماء المشكوك لإثبات اتّصافه بها واستصحاب عدم التذكية في اللحم نظير استصحاب الكرية باعتبار إضافتها إلى الماء فيقال إنّ الأصل بقاء الماء المشكوك على كريته المعلومة في السابق، وهذا الاستصحاب وإن لم يجر بناء على المدافعة في إحراز الموضوع، إلاّ أنّه بناء على المسامحة يكون كاستصحاب عدم التذكية في المقام ومثل هذين الاستصحابين استصحاب القلّة بالاعتبارين فيما كان الماء المشكوك مسبوqاً بالقلّة.

نعم أصالة عدم كون الدّم الخارج حيضاً مع الإغماض عمّا يتوجّه عليه من عدم الحالة السابقة للدّم المرّدّد يكون من قبيل أصالة عدم التذكية بالمعنى الذي عرفت إلاّ أنّها معارضة بأصالة عدم كونه استحاضة فلا يجوز التّعويل عليها إلاّ بالنسبة إلى نفي الأحكام المترتبة على هذين العنوانين من حيث الخصوص، فيحكم بوجوب الصلّاة عليها وجواز لبثها في المساجد وقراءة سور العزائم إلى غير ذلك من الأحكام التي ثبتت مانعية الحيض لها، وأيضاً يحكم بعدم وجوب خصوص أعمال المستحاضة عليها من جهة أصالة عدم الاستحاضة هذا.

اللهم إلاّ أن يقال إنّ بعد العلم الإجمالي بعدم خروج الدّم الخارج عن أحدهما يقطع بارتفاع الطّهارة السابقة ولزوم إجراء حكم أحد الذّمين عليها،

بعدم التذكية، أو ارتباط الموجود المقارن له به كما إذا فرض الدليل على أن كل ما تقذفه المرأة من الدم إذا لم يكن حيضاً فهي استحاضة، فإن استصحاب عدم الحيض في زمان خروج الدم المشكوك لا يوجب انطباق هذا السلب على ذلك الدم وصدقه عليه حتى يصدق ليس بحيض على هذا الدم فيحكم عليه بالاستحاضة إذ فرق بين الدم المقارن لعدم الحيض وبين الدم المنفي عنه الحيضية.

وسيجيء نظير هذا الاستصحاب في الفرق بين الماء المقارن لوجود الكر وبين الماء المتصف بالكرية والمعيار عدم الخلط بين<sup>(١)</sup> المتصف بوصف

فالحكم برجوعها إلى الأصل بالنسبة إلى كل من الحكمين لا يخلو عن تأمل، بل مقتضى ما ذكره دام ظله في القسم الثاني من استصحاب الكلّي هو الرجوع إلى استصحاب الحدث بعد إتيانها بمقتضى أحد الدّمين بمقتضى القاعدة الأولى حيثئذ هو الجمع بين أعمالهما بحكم العقل من جهة قاعدة الشغل فتأمل.

(١) لا يخفى عليك أنّ ما ذكره معيار متين حسن يجب البناء عليه في الوجوديات والعدميات معاً فكلّ ما كان الشيء متصفاً بوصف عنواني ثم شك في زوال هذا الوصف عنه في اللاحق فيرجع إلى استصحاب بقاء هذا الموصوف على وصفه وكلّما كان الشيء محلاً لوصف واقعاً ثم شك بعد العلم بثبوت هذا الوصف في المحلّ في زواله فلا يرجع إلى استصحاب بقاء هذا الوصف لإثبات كون المحلّ مشغولاً به، لأنه يلزم التعويل على الأصل المثبت بخلاف الأوّل فهذه قاعدة كلية لا ريب ولا إشكال فيها أصلاً.

نعم قد يقع الإشكال في المصاديق الخارجة من أنّها من أيّ القسمين فلا بدّ من التأمل حتّى لا يقع في خلاف الواقع، ثم إنّ هذا كلّهُ إنّما هو مبنيّ على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار، وأما على القول باعتباره من باب الظنّ فلا

عنواني وبين قيام ذلك الوصف بمحل، فإن استصحاب وجود المتصف، أو عدمه لا يثبت كون المحل مورداً لذلك الوصف العنواني فافهم.

### الأمر الثاني:

أنه قد علم من تعريف الاستصحاب<sup>(١)</sup> وأدلته أن مورده الشك في البقاء

فرق بين القسمين كما لا يخفى، بناء على ما عرفت الإشارة إليه مراراً واستعرفه تفصيلاً من كون اللازم على القول باعتبار الاستصحاب من باب الضن عدم الفرق بين ما يترتب شرعاً على المستصحب، بلا واسطة أمر عقلي، أو عادي وما يترتب عليه بتوسط أحدهما وإن لم يلتزم القائل به بهذا اللازم في جميع الموارد على ما سيمر عليك.

(١) لا يخفى عليك أن الكلام في هذا الأمر أيضاً متعلق بالمتيقن سابقاً وما عرفته في الأمر الأول من الحيثية ملحوظ فيه وفي سائر ما سيمر عليك من الأمور فمجمال القول فيه أنه إما أن يكون من الزمان، أو غيره وعلى الثاني لا يخلو أيضاً إما أن يكون متصرم الوجود كالزمان فيتجدد شيئاً فشيئاً كالتكلم والكتابة والمشي، بل مطلق ما يكون من قبيل الحركة ويسمى بالزماناني من حيث كون التميز بين أشخاصه بالزمان أولاً يكون كذلك، وعلى الثاني لا يخلو أيضاً إما أن يؤخذ أحد القسمين في موضوع حكمه أولاً، لا إشكال في جريان الاستصحاب في القسم الأخير فلا ينبغي التكلم فيه، إنما الإشكال في جريان الاستصحاب في سائر الأقسام فنقول: أما القسم الأول فالذي يقتضيه التحقيق عدم جريان الاستصحاب فيه بالنظر إلى الدقة العقلية، لأنك قد عرفت غير مرة أن الشرط في تحقق الاستصحاب موضوعاً هو اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك بها حيث لم يكن الفارق بينهما إلا باليقين والشك، وإلا لم يصدق البقاء على الالتزام بالحكم في زمان الشك ولا النقض على عدم الالتزام به فيه، لأن معنى البقاء هو وجود ما كان

موجوداً في الزمان الأول في الزمان الثاني بعينه.

ومن المعلوم أن هذا المعنى لا يتصور بالنسبة إلى الزمان، لأن وجود كل قطعة منه يتوقف على انعدام ما قبله فيكون وجود جزئه بحسب التدرج والتصرم بحيث لا استقرار لها في الوجود فكل ما شك في وجود جزء منه فيرجع إلى الشك في الوجود ابتداء فيكون من الشك في الحدوث حقيقة ولازمه عدم صدق البقاء مثلاً إذا شك في جزء في أنه من الليل، أو النهار فلا ريب في أن العلم بكون ما قبله نهائياً لا ينفع بالنسبة إلى الزمان المشكوك، لأنه غير قطعاً هذا ما التحقيق في المقام، ولكن يظهر من جماعة، بل الأكثرين جريان الاستصحاب في هذا القسم، بل قد عرفت فيما تقدم أن المحدث الأستريادي حكى اتفاق الأمة، بل الضرورة على اعتبار استصحاب الليل والنهار ولعله مبني على ما ستعرفه هذا بناء على اشتراط إحراز الموضوع في باب الاستصحاب بالدقة العقلية، وأما بناء على المسامحة في موضوع الاستصحاب فيمكن توجيه استصحاب الليل والنهار ونحوه بأحد وجهين:

أحدهما: أن يتصرف في المستصحب فيجعل النهار مثلاً أمراً خارجياً واحداً ويجعل بقاءه وارتفاعه عبارة عن عدم وجود جزئه الأخير ووجوده، أو عن عدم تجدد جزء مقابله وتجديده بإدعاء كون النهار عند العرف عبارة عن هذا المعنى، فالنهار عند العرف مثلاً عبارة عن قطعة من الزمان وهو ما بين الطلوع والغروب له استقرار بحسب الوجود، فإذا شك في تجدد جزء الأخير منه فيحكم ببقائه ومرجع هذا الوجه كما ترى إلى التصرف في المستصحب مع بقاء لفظ البقاء على حاله.

ثانيهما: أن يتصرف في لفظ البقاء ويدعى شموله للمقام تسامحاً، ولعل ما عليه الأكثر من إجراء استصحاب الليل والنهار في باب الصوم وغيره مبني على ذلك، ولكن لا يخفى عليك أن بناء على أحد هذين الوجهين إنما ينفع استصحاب

النَّهَار مثلاً بالنسبة إلى الأحكام المترتبة على نفس بقاء النَّهَار، وأما الحكم المترتب على كون الجزء المشكوك من النَّهَار فلا ينفع فيه الاستصحاب إذ إثباته إنما هو بإثبات كون الجزء المشكوك من النَّهَار وهو مما لا يجوز بناء على عدم التَّعْوِيل على الأصل المثبت فتأمل.

نعم بناء على جواز التَّعْوِيل عليه فلا ريب في جواز إثباته وعليه ليس التَّخَلُّص عن الإشكال منحصراً فيما ذكر، لأنَّ هنا استصحابات أخرى بالنسبة إلى الأمور المتلازمة مع الزَّمان كطلوع الشَّمْس وغروبها وذهاب الحمرة ونحوها فيستصحب أعدامها الملازمة مع اللَّيْل، أو النَّهَار فيمكن من إجراء الاستصحاب فيها إثبات الزَّمان المشكوك ولا يحتاج إلى ما عرفت من الوجهين بالنسبة إلى الزَّمان بعد هذه الملاحظة كما لا يخفى، وإن كُنَّا محتاجين بالنسبة إلى ما يريد استصحابه من الأمور المتجددة حيث إنَّ وجودها كوجود الزَّمان ممَّا يتجدد شيئاً فشيئاً هذا مقتضى ما ذكره دام ظلُّه في ردِّ المحدث الأسترآبادي عند التَّكَلُّم في الأقوال، ولكن مقتضى ما صرَّح به في مجلس البحث ويظهر ممَّا ذكره في المقام عدم الاحتياج فيها إلى الالتزام بأحد الوجهين، لأنَّ المراد بالطلوع مثلاً هو طلوع الشَّمْس من الأفق والغروب هو غروبها عنه وهذا ليس ممَّا يوجد تدريجاً هكذا ذكره في مجلس البحث وتحقيق أحد المسلكين ممَّا يحتاج إلى التَّأَمُّل في الجملة فتأمل.

ثمَّ إنَّه يظهر من بعض أفاضل من تأخَّر للتَّخَلُّص عمَّا ذكرنا في استصحاب الزَّمان التَّعلُّق باستصحابات أخرى فذكر ما حاصله: أننا لا نحتاج إلى استصحاب نفس الزَّمان، لأنَّ هنا استصحابات أخرى يستغنى بها عن استصحاب الزَّمان أحدها ما عرفته من استصحاب الأمور الملازمة مع الزَّمان، وقد عرفت أنَّ التَّشَبُّث باستصحابها لإثبات الزَّمان لا يجوز على ما يقتضيه التَّحْقِيق.

نعم لو فرض ترتب حكم على نفس عدم الغروب مثلاً ترتب عليه باستصحاب عدمه على ما صرح به الأستاذ العلامة في مجلس البحث. ثانيها: استصحاب عدم ضد الزمان المشكوك، فإذا شك في بقاء النهار يتمسك باستصحاب عدم الدليل وإذا شك في بقاء الليل يتمسك باستصحاب عدم النهار وهكذا، وهذا ليس كراً على ما فر لأن المحذور الذي كان يرد بالنسبة إلى استصحاب نفس الزمان لا يرد بالنسبة إلى استصحاب عدم ضده، لأنه لا يعقل الحكم بأن العدم يتجدد شيئاً فشيئاً كما لا يخفى، وفيه:

أولاً: أن هذا إنما يتم بالنسبة إلى نفس الحكم المترتب على عدم الضد، وأما الحكم المترتب على وجود ضده كما هو محل الكلام فلا ينفع فيه هذا الاستصحاب إلا على القول بجواز التعميل على الأصل المثبت الغير الجائز عندنا. وثانياً: أن المحذور اللازم على تقدير استصحاب نفس الزمان يلزم على هذا التقدير أيضاً.

توضيح ذلك: أن القطع بعدم الدليل في الزمان الذي يقطع بكونه من النهار إنما هو من حيث انطباق عدمه على النهار لا بمعنى كون النهار موجوداً في زمان لم يوجد فيه الليل لاستحالة أن يصير الزمان مظروفاً وظرفاً كما يحكم به ضرورة العقل، ولا بمعنى كونه مصداقاً له ضرورة بطلان صيرورة الوجود مصداقاً للعدم، بل بمعنى اعتباره ممّا يقارنه حقيقة فمعنى القطع بعدم الليل في ذلك الزمان هو القطع بعدم كونه ليلاً ولازم هذا المعنى كما لا يخفى، أن يكون الشك في الزمان المشكوك في أنه من الليل، أو النهار كما هو المشاهد بالعيان لا أن الليل وجد فيه أم لا ضرورة أنه لو كان ليلاً يكون نفسه لا ظرفه، فالقطع بعدم كون الزمان السابق ليلاً لا ينفع في صدق البقاء بالنسبة إلى الزمان المشكوك، فيكون حال المستصحب العدمي في الزمان كحال المستصحب الوجودي، فلا مسرح للاستصحاب في

العدمي أيضاً إلا بالالتزام بأحد الوجهين اللذين عرفتهما بالنسبة إلى الاستصحاب الوجودي.

هذا ملخص ما أفاده شيخنا الأستاذ العلامة دام ظله في مجلس البحث وهو لا يخلو عن بعض المناقشات.

ثالثها: استصحاب الحكم المترتب على الزمان كوجوب الصوم وجواز الإفطار إلى غير ذلك، لأنه كان متيقناً قبل الشك في انقضاء الزمان فلا يحتاج حينئذ إلى استصحاب الزمان أصلاً، لأن المقصود من استصحاب الزمان هو ترتيب الآثار الشرعية عليه، فإذا أُجري الاستصحاب في نفسها فلا يحتاج إلى استصحاب الزمان.

فإن قلت: الشك في بقاء الحكم المفروض مسبب عن الشك في بقاء الزمان فكيف يمكن رفع الشك عنه بإجراء الاستصحاب في نفسه.

قلت: قد عرفت غير مرة وستعرف أيضاً أن الأصل في الشك المسبب لا يجري فيما أمكن إجراء الأصل بالنسبة إلى الشك السببي بحيث يرفع الشك المسبب حكماً، وأما إذا لم يمكن ذلك فلا مانع عنه وهذا التوجيه يظهر من الأستاذ العلامة في الكتاب أيضاً فانظر إلى قوله: (فالأولى التمسك في هذا المقام) إلخ حتى تعلم حقيقة الحال، وإن كان صريح في رد المحدث المقدم ذكره في ذلك المقام بعدم تعقل ذلك.

هذا ولكنك خبير بفساد هذا الوجه أيضاً، لأنك قد عرفت غير مرة أنه مع الشك في بقاء الموضوع لا يمكن إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم لا مع استصحاب الموضوع ولا بدونه، وأما ما قرع سمعك من أنه مع عدم إمكان إجراء الاستصحاب في الشك السببي لا مانع من إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الشك المسبب فإنما هو في غير الشك في الموضوع والحكم، وأما بالنسبة إليهما فلا

وهو وجود ما كان موجوداً في الزمان السابق، ويترتب عليه عدم جريان الاستصحاب في نفس الزمان ولا في الزماني الذي لا استقرار لوجوده، بل يتجدد شيئاً فشيئاً على التدرج وكذا في المستقر الذي يؤخذ قيداً له إلا أنه يظهر من كلمات جماعة جريان الاستصحاب في الزمان فيجري في القسمين الأخيرين بطريق أولى، بل تقدم من بعض الأخباريين أن استصحاب الليل والنهار من الضروريات.

والتحقيق أن هنا أقساماً ثلاثة:

أما نفس الزمان فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لتشخيص كون الجزء المشكوك فيه من أجزاء الليل، أو النهار، لأن نفس الجزء لم يتحقق في السابق فضلاً عن وصف كونه نهاراً، أو ليلاً.

نعم لو أخذ المستصحب مجموع الليل مثلاً، أو النهار ولو حظ كونه أمراً خارجياً واحداً وجعل بقاءه وارتفاعه عبارة عن عدم تحقق جزئه الأخير وتجده، أو عن عدم تجدد جزء مقابله وتجده أمكن القول بالاستصحاب بهذا المعنى فيه أيضاً، لأن بقاء كل شيء في العرف بحسب ما يتصور فيه العرف من الوجود فيصدق أن الشخص كان على يقين من وجود الليل فشك فيه فالعبرة بالشك في وجوده العلم بتحقيقه قبل زمان الشك، وإن كان تحققه بنفس تحقق زمان الشك وإنما وقع التعبير بالبقاء في تعريف الاستصحاب بملاحظة هذا المعنى في الزمانيات حيث جعلوا الكلام في استصحاب الحال، أو لتعميم البقاء لمثل هذا مسامحة.

معنى له وهذا مع وضوحه قد أقمنا عليه البرهان فيما مضى وستقيم عليه فيما سيأتي أيضاً إن شاء الله هذا وبالبحري أن نشير إلى شرح بعض أجزاء ما وقع من الأستاذ العلامة من الكلام في هذا القسم قبل الخوض في بيان حكم القسمين الأخيرين.



إلا أن هذا المعنى على تقدير صحته والإغماض عما فيه لا يكاد يجدي في إثبات كون الجزء المشكوك فيه متصفاً بكونه من النهار أو من الليل حتى يصدق على الفعل الواقع فيه أنه واقع في الليل، أو النهار إلا على القول بالأصل المثبت مطلقاً أو على بعض الوجوه الآتية ولو بنينا على ذلك أغنانا عما ذكر من التوجيه.

ثم إن هنا استصحابات أخر وأموراً متلازمة مع الزمان كطلوع الفجر وغروب الشمس وذهاب الحمرة وعدم وصول القمر إلى درجة يمكن رؤيته فيها.

فالأولى التمسك في هذا المقام باستصحاب الحكم المرتب على الزمان لو كان جارياً فيه كعدم تحقق حكم الصوم والإفطار عند الشك في هلال رمضان، أو شوال، ولعله المراد بقوله عليه السلام في المكاتب المتقدمة في أدلة الاستصحاب<sup>(١)</sup>: «اليقين لا يدخله الشك صم للرؤية وأفطر للرؤية»، إلا أن جواز الإفطار للرؤية لا يتفرع على الاستصحاب الحكمي إلا بناء على جريان استصحاب الاشتغال والتكليف بصوم رمضان، مع أن الحق في مثله التمسك بالبراءة لكون صوم كل يوم واجباً مستقلاً.

(١) المراد من مرجع الضمير هو الاستصحاب الحكمي، وتوضيح تفريع قوله عليه السلام: «صم للرؤية وأفطر للرؤية» على قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك» بناء على إرادة الاستصحاب الحكمي كما هو المفروض هو إنه لما جاز فعل المفطر بمقتضى استصحاب الجواز فيما لو شك في دخول رمضان ووجب الصوم بمقتضى استصحاب وجوبه فيما شك في دخول الشوال فلا بد من أن يكون وجوب الصوم للرؤية، وإلا كان نقض اليقين بالشك ومن أن يكون وجوب الإفطار بناء على كونه حكم يوم العيد لا حرمة الصوم، أو جوازه للرؤية، وإلا كان

نقضاً لليقين بوجوب الصّوم بالشك.

هذا ولكنك خير بما فيه من المناقشة سواء أريد من استصحاب وجوب الصّوم استصحاب الحكم التّكليفي كما هو الظاهر على ما عرفته، أو استصحاب الشغل مسامحة أمّا لو أريد منه الأوّل فيتوجّه عليه:

أولاً: كون التّكليف بالصّوم في كلّ يوم تكليفاً مستقلاً غير مربوط بالتّكليف به في الآخر فلا يعقل صيرورة اليقين بوجوب الصّوم في يوم موجباً لصدق دخول الشك بالنسبة إليه فيما لو لم يصم في اليوم المشكوك كونه من الرّمضان فلا يصلح لتفريع قوله عليه السلام وأفطر للرّؤية على قوله اليقين لا يدخله الشك، فيتعيّن حينئذ الرّجوع إلى أصالة عدم الوجوب والبراءة لا إلى أصالة الوجوب.

وثانياً: أنّ التعلّق باستصحاب الحكم مع الشك في موضوعه قد عرفت فساده مراراً هذا إذا أريد استصحاب الوجوب، وأمّا إذا أريد استصحاب الشغل فيتوجّه عليه أيضاً:

أولاً: أنّنا ذكرنا مراراً أنّه لا معنى لاستصحاب الاشتغال حتّى فيما كان المورد مورد قاعدة الاشتغال ووجوب الاحتياط.

وثانياً: أنّه يتمّ على فرض تسليم ما هو المشهور بينهم من إجراء الأصليين أعني استصحاب الاشتغال وقاعدة الاشتغال فيما لو كان المورد مورد قاعدة الاشتغال لا في مثل المقام، لأنك قد عرفت أنّه بناء على كون التّكليف بالصّوم في كلّ يوم تكليفاً مستقلاً لا مسرح لجريان قاعدة الاشتغال، بل المتعيّن هو الرّجوع إلى البراءة على تقدير كون صوم يوم العيد حراماً تشريعياً كما هو المفروض، وإلاّ فالحكم التّخيير لدوران الأمر بين المحذورين.

نعم لو قلنا إنّ التّكليف بالصّوم في شهر رمضان تكليف واحد بحيث يكون صوم كلّ يوم جزءاً من المكلّف به كما ربما يتوهم من بعض كلماتهم في باب ثبوت

صوم الشهر، وإن كان خلاف الإجماع كان المتعين حينئذ الرجوع إلى قاعدة الاشتغال والحكم بوجوب صوم يوم الشك، وإن قلنا: بالبراءة في الشك في الجزئية في الشبهة الحكمية، لأن المفروض من الشبهة الموضوعية كما هو ظاهر وهذا ليس من الاستصحاب في شيء، فيتعين حينئذ أن يكون المراد هو عدم جواز رفع اليد عن اليقين باشتغال الذمة بالشك في البراءة، بل يلزم تحصيل القطع به وأين هذا من استصحاب الشغل ومما ذكرنا كله يظهر تطرق المناقشة إلى استصحاب الجواز فيما تردد بين شعبان ورمضان.

ثم إن ما ذكره الأستاذ العلامة هنا ينافي ما ذكره في طي الاستدلال بالرواية عند التكلم في الأخبار، فإنه جعلها هناك من أدلة المختار بتقريب كون المراد منها هو استصحاب الاشتغال لا قاعدته، وهذا كما ترى ينافي ما ذكره في المقام وإن أردت الوقوف على تفصيل الكلام في الرواية فارجع إلى ما ذكره دام ظله وذكرناه ثمة هذا مجمل القول في حكم القسم الأول، وأما الكلام في القسم الثاني فمجمله أن حكمه حكم القسم الأول بالنظر إلى الدقة العقلية لجريان ما عرفت من وجه المنع فيه في هذا القسم أيضاً بعينه، وأما بالنظر إلى المسامحة العرقية فالأمر فيه أوضح لوجودها بالنسبة إلى أكثر أمثله ولا يلزم فيه التعويل على الأصل المثبت ولا غيره من المحاذير كما لا يخفى.

ثم قد يناقش في بعض أمثلة الفرض لا من جهة ما ذكر، بل من جهة أخرى كما في استصحابي الحيض على ما في الكتاب سيما المثال الأخير، فإن استصحاب بقاء اقتضاء الطبيعة لا يثبت خروج الدم من المرأة، كما أنه لا يثبت اتصاف الدم الخارج بالحيضية عند الشك في اليأس ومن هناك لم يذكرهما في الكتاب على وجه الجزم فتأمل.

وتوهم كون الشك في بقاء المستصحب ناشئاً من وجود جزء آخر والأصل

عدمه فيكون حاكماً على الاستصحاب الوجودي مانعاً عن جريانه مندفِع، مضافاً إلى عدم إمكان إثبات ارتفاع الكلّي بنفي الفرد بما ذكره دام ظلّه من الوجهين في الكتاب فلا يكون إذا مانع عن جريان الاستصحاب في هذا القسم حيثما يساعد العرف على الحكم بالاتّحاد فيه وجعل الموجودات المتعدّدة الغير المجمعة موجوداً واحداً حتّى يتعلّق الشكّ ببقائه وارتفاعه فاسد، فإنّ حكم الدافع بذلك ليس دائماً، فإنه كثيراً ما يحكمون بتعدّد الموجودات وتباينها من جهة تعدّد الدواعي الموجبة للفعل المستمرّ، أو لطول الفصل وعدم الاشتغال بالفعل، وإن كان الداعي واحداً، أو لغيرهما من الأمور، فإذا شكّ في بقاء القاري على صفة القراءة من جهة الشكّ في حصول الصّارف مع اقتضاء الداعي قراءته في زمان الشكّ أيضاً فلا إشكال في جواز الاستصحاب بناء على المسامحة ولو مع تخلّل فصل قصير لا يعتدّ به، وأما لو شكّ في قراءته من جهة الشكّ في حصول داع آخر لاشتغاله بعد القطع بانتفاء الداعي الموجود أولاً، أو شكّ في قراءته بعد رفع يده عنها في زمان طويل، وإن كان الداعي متّحداً فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب وهذا الذي ذكرنا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً وليس مختصّاً بالمقام أيضاً، لأنّ مسامحة العرف في موضوع الاستصحاب غير مختصّة بالمقام، ولكنك عرفت عدم اطّراد فكلّما قطع بمساعدة العرف على الحكم بالوحدة فلا إشكال بناء على كون المناط هو الصّدق العرفيّ المبني على المسامحة وكلّما لم يقطع بذلك فيرجع فيه إلى استصحاب العدم سواء قطع بعدم المساعدة، أو شكّ في ذلك، لأنّ معه أيضاً لا يعلم صدق النّقض على عدم الالتزام بآثار الوجود والقول بأنّ الشكّ في مساعدة العرف موجب لإلغاء الاستصحاب بالنسبة إلى العدم أيضاً فيتميّن الرجوع إذا إلى أصل آخر غير استصحاب الوجود والعدم فاسد جدّاً، لأنّ المانع من استصحاب العدم مع كون المورد مورده بحسب الدقّة لم يكن إلّا

استصحاب الوجود بمساعدة العرف وشمول حكم الشارع بعدم جواز نقض اليقين بالشك له الحاكم على استصحاب العدم، فإذا لم يجر استصحاب الوجود من جهة الشك في بقاء الموضوع، أو القطع بانتفائه لم يكن المانع موجوداً قطعاً فيتعين الرجوع إلى استصحاب العدم وليس هنا استصحاب وجودي واقعي يحتمل وجوده في صورة الشك في بقاء الموضوع حتى يشك في وجود المانع لاستصحاب العدم، لأن مع الشك في الموضوع لا يجري الاستصحاب واقعاً لأنه محتمل الوجود والجريان لكننا لا نعلم به هذا حاصل ما أفاده دام ظلّه العالي في مجلس البحث وهو كما ترى لا يخلو عن مناقشة، لأن الغرض منه إن كان القطع بانتفاء الدلالة مع الشك في بقاء الموضوع عند العرف فهو جيد لا محيص عنه، وإن كان القطع بانتفاء الإرادة على ما يقتضيه ظاهره فتطرق المنع إليه جلي فافهم هذا مجمل القول في القسم الثاني.

وأما الكلام في القسم الثالث وهو ما إذا كان الزمان، أو الزماني قيد الحكم فملخصه: أنه إن كان الشك في الحكم من جهة الشك في انقضاء الزمان، أو الزماني وعدمه فيرجع إلى القسم الأول، أو الثاني فهو خارج عن مفروض البحث، وإن كان الشك في بقاء الحكم مع القطع بارتفاع الزمان والزماني الذي هو محل البحث فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه، لأن المقيّد مع فرض كونه مقيّداً لا يعقل بقاؤه مع فرض انتفاء القيد، بل ربما يقال إن قضية التقييد هي الدلالة على انتفاء الحكم عند انتفاء القيد بالدلالة اللفظية من باب المفهوم، لكنه توهم فاسد ليس المقام مقام التكلم فيه والحاصل أن البقاء عبارة عن الوجود الثانوي لما كان موجوداً في الزمان الأول وهذا لا يعقل في المقيّد بعد انتفاء قيده ومما ذكرنا يظهر أن ما ذكره دام ظلّه سابقاً في حكم القسم الأول من قوله دام ظلّه العالي فيجري في القسمين الأخيرين بطريق أولى لا يخلو عن مناقشة إلا أن يكون مبيّناً

وأما القسم الثاني: أعني الأمور التدريجية الغير القارة كالتكلم والكتابة والمشي ونوع الماء من العين وسيلان دم الحيض من الرحم، فالظاهر جواز إجراء الاستصحاب فيما يمكن أن يفرض فيها أمراً واحداً مستمراً نظير ما ذكرناه في نفس الزمان فيفرض التكلم مثلاً مجموع أجزائه أمراً واحداً والشك في بقاءه لأجل الشك في قلة أجزاء ذلك الفرد الموجود منه في الخارج وكثرتها فيستصحب القدر المشترك المردد بين قليل الأجزاء وكثيرها.

ودعوى أن الشك في بقاء القدر المشترك ناش عن حدوث جزء آخر من الكلام والأصل عدمه المستلزم لارتفاع القدر المشترك فهو من قبيل القسم الثالث من الأقسام الثلاثة المذكورة في الأمر السابق مدفوعة بأن الظاهر كونه من قبيل الأول تلك الأقسام الثلاثة، لأن المفروض في توجيه الاستصحاب جعل كل فرد من التكلم مجموع ما يقع في الخارج من الأجزاء التي يجمعها رابطة توجب عدها شيئاً واحداً وفرداً من الطبيعة لا جعل كل قطعة من الكلام الواحد فرداً واحداً حتى يكون بقاء الطبيعة بتبادل أفرادها غاية الأمر كون المراد بالبقاء هنا وجود المجموع في الزمان الأول بوجود فرد منه ووجوده في الزمان الثاني بوجود جزء آخر منه.

والحاصل: أن المفروض كون كل قطعة جزء من الكل لا جزئياً من الكلي هذا مع ما عرفت في الأمر السابق من جريان الاستصحاب فيما كان من القسم الثالث فيما إذا لم يعد الفرد اللاحق على تقدير وجوده موجوداً آخر مغايراً للموجود الأول كما في السواد الضعيف الباقي بعد ارتفاع القوي وما نحن فيه من هذا القبيل، ثم إن الرابطة الموجبة لعد المجموع أمراً واحداً

---

على جريان الاستصحاب في الزمان بناء على الدقة، لكنه مع ذلك لا أولوية في البين، مضافاً إلى عدم وجود قائل بهذه المقالة ظاهراً.

موكولة إلى العرف فإن المشتغل بقراءة القرآن لداع يعد جميع ما يحصل منه في الخارج بذلك الداعي أمراً واحداً، فإذا شك في بقاء اشتغاله بها في زمان لأجل الشك في حدوث الصارف، أو لأجل الشك في مقدار اقتضاء الداعي، فالأصل بقاءه أما لو تكلم لداع، أو لدواع ثم شك في بقاءه على صفة التكلم لداع آخر فالأصل عدم حدوث الزائد على المتيقن.

وكذا لو شك بعد انقطاع دم الحيض في عوده في زمان يحكم عليه بالحيضية أم لا، فيمكن إجراء الاستصحاب نظراً إلى أن الشك في اقتضاء طبيعة الرحم لقذف الدم في أي مقدار من الزمان، فالأصل عدم انقطاعه.

وكذا لو شك في اليأس فرأت الدم، فإنه قد يقال باستصحاب الحيض نظراً إلى كون الشك في انقضاء ما اقتضته الطبيعة من قذف الحيض في كل شهر.

وحاصل وجه الاستصحاب ملاحظة كون الشك في استمرار الأمر الواحد الذي اقتضاه السبب الواحد وإذا لوحظ كل واحد من أجزاء هذا الأمر حادثاً مستقلاً، فالأصل عدم الزائد على المتيقن وعدم حدوث سببه ومنشأ اختلاف بعض العلماء في إجراء الاستصحاب في هذه الموارد اختلاف أنظارهم في ملاحظة ذلك المستمر حادثاً واحداً، أو حوادث متعددة.

والإنصاف وضوح الوحدة في بعض الموارد وعدمها في بعض والتباس الأمر في ثالث والله الهادي إلى سواء السبيل فتدبر.

وأما القسم الثالث: وهو ما كان مقيداً بالزمان فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه ووجهه أن الشيء المقيد بزمان خاص لا يعقل فيه البقاء، لأن البقاء وجود الموجود الأول في الآن الثاني وقد تقدم الاستشكال<sup>(١)</sup> في

(١) وقد تقدم أيضاً منه دام ظله ما يدفع الاستشكال المذكور من جهة بناء الاستصحاب على المسامحة العرقية فيصدق معها البقاء على وجود الحكم في

جريان الاستصحاب في الأحكام التكليفية لكون متعلقاتها هي الأفعال المتشخصة بالمشخصات التي لها دخل وجوداً وعدمًا في تعلق الحكم ومن جملة الزمان.

ومما ذكرنا يظهر فساد ما وقع لبعض المعاصرين من تخيل جريان استصحاب عدم الأمر الوجودي المتيقن سابقاً، ومعارضته مع استصحاب وجوده بزعم أن المتيقن وجود ذلك الأمر في القطعة الأولى من الزمان، والأصل بقاؤه عند الشك على العدم الأزلي الذي لم يعلم انقلابه إلى الوجود إلا في القطعة السابقة من الزمان. قال في تقريب ما ذكره من تعارض الاستصحابين: «إنه إذا علم أن الشارع أمر بالجلوس<sup>(١)</sup> يوم الجمعة وعلم أنه

---

الزّمان الثّاني فيما ساعد العرف على المسامحة كما أنّك عرفت اختصاصه بالشك في المقضي، وأما الشك في الرافع سواء فرض في وجوده، أو رافعيته فلا يرد عليه الإشكال المذكور أصلاً إلا أن الشك في وجود الرافع في الأحكام الشرعية لا يتصور إلا من جهة الشك في النسخ، وقد عرفت خروج استصحاب عدم النسخ عن الاستصحاب الاصطلاحي وإن أدرجوه فيه من باب التسامح كاستصحاب العموم والإطلاق ونحوهما والشك في رافعية الموجد إنما يتصور غالباً بالنسبة إلى الأحكام الوضعية كالطهارة والتنجاسة والملكية والزوجية إلى غير ذلك، إلا أن يقال إنه بناء على القول بعدم جعلها يرجع الشك إلى الشك في رافعية الموجد للأحكام التكليفية التي انتزعت منها الأحكام الوضعية، لكن ظاهر كلام الأستاذ العلامة في المقام تخصيص الكلام بالشك في الحكم التكليفي ابتداء فتدبر. وإن كان كلامه في السابق في مطلق الحكم الشرعي فراجع.

(١) حاصل ما ذكره على ما يستفاد من مطاوي كلماته هو إن المستصحب إما من الأمور الشرعية، أو غيرها مما تعلق به الحكم الشرعي، وعلى الأول: إما أن



يكون الشك في بقاء المستصحب من جهة الشك في المقتضي بأقسامه أو من جهة الشك في الرفع بأقسامه، فإن كان الشك في بقاء الحكم الشرعي من حيث المقتضي فلا يعتبر الاستصحاب فيه من جهة تعارض استصحابي الوجود السابق والعدم الأزلي في زمان الشك فيتساقطان كما لو علم من دليل مهمل وجوب الجلوس في مكان إلى الزوال وشك بعده في وجوب الجلوس، فإن مقتضى استصحاب وجوب الجلوس الثابت قبل الزوال هو وجوب الجلوس بعد الزوال أيضاً، ومقتضى استصحاب عدم وجوب الجلوس الأزلي الذي لم يقطع بانقلابه إلى الوجود بعد الزوال هو عدم وجوبه فيه، لأن انقلاب عدم إلى الوجود في الجملة لا يستلزم انقلاب مطلق عدم الأزلي وإنما يستلزم انقلاب عدم المطلق، لأن الموجبة الجزئية إنما تناقض السالبة الكلية لا السالبة الجزئية فوجوب الجلوس قبل الزوال لا يناقض عدم وجوبه بعده، فإذا لم يناقضه والمفروض أيضاً عدم دلالة الدليل على الوجود فيه فيرجع إلى استصحاب عدم الأزلي الذي لم يعلم بانتفاذه إلا قبل الزوال فهنا شك واحد وهو الشك في وجوب الجلوس بعد الزوال مسبوق بيقينين أحدهما اليقين بوجوب الجلوس قبل الزوال. ثانيهما: اليقين بعدم وجوب الجلوس بعد الزوال في الأزل ولا ترجيح لأحد اليقينين على الآخر.

فإن قلت: المرجح هو اتصال اليقين الأول بالشك دون الثاني لفصل اليقين الأول بينهما.

قلت: هذا غلط لأن كلا من اليقين متصل بالشك، لأن اليقين الأول إنما صار فصلاً بين اليقين بعدم المطلق والشك لا بين عدم المقيّد بالزمان المشكوك والكاشف عن ذلك، مضافاً إلى وضوحه وظهوره هو إن هذا الشك موجود في زمان اليقين بالوجود أيضاً، فإن الشك في وجوب الجلوس بعد الزوال موجود قبل الزوال أيضاً، وكذا الشك في وجوب صوم يوم الجمعة موجود في يوم الخميس

أيضاً الذي يقطع بوجوب الصّوم فيه فلو كان اليقين بالوجود متصلاً وفاصلاً دون اليقين بالعدم الأزلي لما جامع الشك اليقين بالوجود والملازمة ظاهرة، فما ذكره في العبارة من قوله: واليقين المتصل به هو عدم التكليف فيستصحب إلى وقت الزوال لا يكون المقصود منه نفي جريان استصحاب الوجود من جهة عدم الاتصال، بل إثبات اتصال اليقين بالعدم بالشك أيضاً فتدبر.

هذا إذا كان الشك من حيث المقتضي، وأما إذا كان الشك من حيث الشك في الرافع للحكم الشرعي، سواء كان في وجوده، أو وصفه كما إذا شك بعد خروج المذي في بقاء الطهارة، أو شك بعد الغسل مرة في بقاء النجاسة في المحل فالذي يقتضيه القاعدة بالنظر إلى ما ذكرنا في الشك في المقتضي هو الحكم بتعارض الاستصحابين في المقام أيضاً أعني استصحاب الطهارة قبل المذي مثلاً واستصحاب عدمها الأزلي الذي لم يقطع بانقلابه إلى الوجود إلا قبل مجيء المذي، إلا أن استصحاب عدم وجود الرافع للحكم الشرعي حاكم على الأصلين المتعارضين لتسبب الشك فيهما عن الشك فيه فلا يرجع إذا أصل آخر، بل يؤخذ حينئذ بمقتضى الاستصحاب الوجودي، وإن كان المستند فيه استصحاب عدم الرافع ولولاه لما حكم به، بل يحكم بالرجوع إلى سائر الأصول وفرض المتعارضين كأن لم يكونا، وما ذكرنا في بيان الاستصحابين المتعارضين في المقام أولى مما ذكره الفاضل التراقي من استصحاب الطهارة، وعدم سببية الوضوء بعد المذي لسلامة ما ذكرنا عما أورد عليه الأستاذ العلامة ثانياً وثالثاً، مضافاً إلى عدم استقامته من جهة عدم التقابل.

نعم لو جعل الاستصحاب الوجودي استصحاب السببية والعدمي عدم السببية لاستقام من حيث التقابل، إلا أنه لم يسلم عما أورد عليه الأستاذ العلامة كما لا يخفى، هذا كله فيما لو كان المستصحب من الأمور الشرعية، وأما لو كان من

الأمر الغير الشرعي فالذي يقتضيه النظر هو حجة الاستصحاب الوجودي فيها لسلامته عن المعارضة بالاستصحاب العدمي، لأن الوجود فيها ليس بجعل الشارع حتى يقال إن المتيقن من انقلاب العدم إلى الوجود قبل كذا، أو بعد كذا، بل الوجود بقول مطلق مناقض فيها لمطلق العدم، وهذا معنى ما ذكره من عدم استصحاب حال العقل في الأمور الغير الشرعية، وإلا فأصل الاستصحاب العدمي موجود فيها قطعاً كما في غير المسبوق بالوجود المشكوك وجوده هذا ملخص ما ذكره قدس سره، ولكنك خير بفساده لعدم إمكان الجمع بين استصحاب وجود الشيء وعدمه في زمان واحد مع بقاء الاستصحاب وهو ثبوت ما كان ثابتاً في الزمان الأول بعينه في الزمان الثاني بالمعنى الأعم من بقاء الوجود، أو العدم حتى يشمل الاستصحاب العدمي أيضاً توضيح ما ذكرنا من عدم إمكان الجمع هو إنه لا إشكال ولا ريب أن الوجود المطلق والعدم المطلق نقيضان لا يمكن اجتماعهما أصلاً، كما أن الوجود المطلق مع العدم في الجملة والعدم المطلق مع الوجود في الجملة أيضاً نقيضان، لأن السالبة الجزئية نقيض للموجبة الكلية كما أن الموجبة الجزئية نقيض للسالبة الكلية وإنما الذي يمكن اجتماعه هو مطلق الوجود مع مطلق العدم.

وبعبارة أخرى: الوجود المقيّد والعدم المقيّد وبعد ذلك نقول إن الحكم الشرعي الذي فرض ثبوته في الزمان الأول الذي يريد استصحابه في الزمان الثاني كوجوب صوم يوم الخميس مثلاً، أو وجوب الجلوس إلى الزوال مثلاً لا يخلو أما أن يؤخذ الزمان قيداً له، أو ظرفاً له، أو يهمل من الجهتين، بمعنى أننا لا ندري أن الزمان قيد له، أو ظرف له، وإن كان الأمر لا يخلو عن أحدهما في الواقع فإن فرض الزمان قيداً له فلا مجال لاستصحابه بعد الزمان المفروض لما عرفت من عدم تعقل بقاء المقيّد من حيث إنه مقيّد مع فرض انتفاء القيد، فلو كان موجوداً

في الزمان الثاني فهو وجود آخر غير ما كان ثابتاً فلا دخل له بالاستصحاب كما لا يخفى، فالمتعین حينئذ الرجوع إلى استصحاب العدم الأزلي فإن فرض ظرفاً له، بمعنى كون الزمان ظرفاً للطلب لا للمطلوب فإن فرض في دليل الحكم إذا إطلاق، أو عموم فيرجع إليهما ولا معنى للاستصحاب أصلاً لا الوجودي ولا العدمي كما هو واضح، وإن لم نفرض له إطلاق واحتملنا اختصاص مصلحة الحكم بالزمان الأول إن لم يوجب الخروج عن الفرض فلا معنى للاستصحاب العدمي، بل يتعين حينئذ الرجوع إلى الاستصحاب الوجودي، لأن جريان استصحاب العدمي مبني على احتمال اختصاص الوجود بالزمان الأول، وإلا فلا يجامع العدم معه على ما عرفت والمفروض أن الشارع حكم بإهمال هذا الاحتمال فلا معنى لاستصحاب العدم بعده المبني على الاحتمال المذكور، وإن فرض مهملاً فلا يجري استصحاب الوجود للشك في بقاء الموضوع وإن فرض حكم العرف بالبقاء مسامحة فلا معنى لاستصحاب العدم، لأن حكم العرف مبني على البناء على أخذ الزمان ظرفاً، وقد عرفت أنه لا يجري بالملاحظة المذكورة استصحاب العدم.

نعم هنا كلام على تقدير مساعدة العرف على الحكم بالبقاء بالنسبة إلى الوجود في صورة إهمال القضية في أنه هل يوجب الإهمال في الوجود من حيث كون الزمان ظرفاً، أو قيلاً القدر في استصحاب العدم أيضاً أم لا لكنك قد عرفت أن الحق عدم قدحه فيه، لأن القادر فيه هو حكم الشارع بالبناء على تعميم الوجود بالنسبة إلى زمان الشك، فإذا لم يمكن ذلك في المقام حسب ما هو قضية الفرض فلا مانع من إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى العدم فتأمل.

ومما ذكرنا كله يظهر أن ربط نقل كلام الفاضل المذكور بما ذكره من القسم الثالث إنما هو من جهة كون ما ذكره منه على بعض التقادير، ولكن مقتضى التأمل

واجب إلى الزوال ولم يعلم وجوبه فيما بعده، فنقول: كان عدم التكليف بالجلوس قبل يوم الجمعة وفيه إلى الزوال وبعده معلوماً قبل ورود أمر الشارع وعلم بقاء ذلك عدم قبل يوم الجمعة وعلم ارتفاعه والتكليف بالجلوس فيه قبل الزوال وصار بعده موضع الشك فهنا شك وبقينان وليس إبقاء حكم أحد اليقينين أولى من إبقاء حكم الآخر.

فإن قلت: يحكم ببقاء اليقين المتصل بالشك وهو اليقين بالجلوس قلنا إن الشك في تكليف ما بعد الزوال حاصل قبل مجيء يوم الجمعة وقت ملاحظة أمر الشارع فشك في يوم الخميس مثلاً حال ورود الأمر في أن الجلوس غداً هل هو مكلف به بعد الزوال أيضاً أم لا؟ واليقين المتصل به هو عدم التكليف فيستصحب ويستمر ذلك إلى وقت الزوال\* انتهى.

ثم أجرى ما ذكره من تعارض استصحابي الوجود والعدم في مثل وجوب الصوم إذا عرض مرض يشك في بقاء وجوب الصوم معه وفي الطهارة إذا حصل الشك فيها لأجل المذي وفي طهارة الثوب النجس إذا غسل مرة.

فحكم في الأول بتعارض استصحاب وجوب الصوم قبل عروض الحمى واستصحاب عدمه الأصلي قبل وجوب الصوم، وفي الثاني بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذي واستصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، وفي الثالث حكم بتعارض استصحاب النجاسة قبل الغسل

في كلامه يعطي كون مراده هو الفرض الثالث الذي أهمله الأستاذ العلامة ولم يتعرض لحكمه أصلاً لكنك عرفت أنه لا ينفعه أيضاً.

واستصحاب عدم كون ملاقة البول سبباً للنجاسة بعد الغسل مرة فينساقط الاستصحابان في هذه الصور إلا أن يرجع إلى استصحاب آخر حاكم على استصحاب العدم وهو عدم الرافع وعدم جعل الشارع مشكوك الرافية رافعاً. قال: «ولو لم يعلم أن الطهارة مما لا يرتفع إلا برفع لم نقل فيه باستصحاب الوجود، ثم قال: 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» انتهى.

أقول: الظاهر التباس الأمر عليه.

أما أولاً: فلأن الأمر الوجودي المجعول إن لوحظ الزمان قيدا له، أو لمتعلقه بأن لوحظ وجوب الجلوس المقيد بكونه إلى الزوال شيئاً والمقيد بكونه بعد الزوال شيئاً آخر متعلقاً للوجوب فلا مجال لاستصحاب الوجوب للقطع بارتفاع ما علم وجوده والشك في حدوث ما عداه، ولذا لا يجوز الاستصحاب في مثل صم يوم الخميس إذا شك في وجوب صوم يوم الجمعة وإن لوحظ الزمان ظرفاً لوجوب الجلوس فلا مجال لاستصحاب العدم، لأنه إذا انقلب العدم إلى الوجود المردد بين كونه في قطعة خاصة من الزمان وكونه أزيد والمفروض تسليم حكم الشارع بأن المتيقن في زمان لا بد من إبقائه فلا وجه لاعتبار العدم السابق.

وما ذكر قدس سره من أن الشك في وجوب الجلوس بعد الزوال كان ثابتاً حال اليقين بالعدم يوم الخميس مدفوع بأن ذلك أيضاً حيث كان مفروضاً بعد اليقين بوجوب الجلوس إلى الزوال مهمل بحكم الشارع بإبقاء

كل حادث لا يعلم مدة بقائه كما لو شك قبل حدوث حادث في مدة بقائه.  
والحاصل: أن الموجود في الزمان الأول إن لوحظ مغايراً من حيث القيود  
المأخوذة فيه للموجود الثاني فيكون الموجود الثاني حادثاً مغايراً للحادث  
الأول، فلا مجال لاستصحاب الموجود إذ لا يتصور البقاء لذلك الموجود  
بعد فرض كون الزمان الأول من مقوماته وإن لوحظ متحداً مع الثاني لا  
مغايراً له، إلا من حيث ظرفه الزماني فلا معنى لاستصحاب عدم ذلك  
الموجود، لأنه انقلب إلى الوجود.

وكان المتوهم ينظر في دعوى جريان استصحاب الوجود إلى كون  
الموجود أمراً واحداً قابلاً للاستمرار بعد زمان الشك، وفي دعوى جريان  
استصحاب العدم إلى تقطيع وجودات ذلك الموجود وجعل كل واحد منها  
بملاحظة تحققه في زمان مغاير للآخر فيؤخذ بالمتيقن منها ويحكم على  
المشكوك منها بالعدم.

وملخص الكلام في دفعه أن الزمان إن أخذ ظرفاً للشيء فلا يجري إلا  
استصحاب وجوده، لأن العدم انتقض بالوجود المطلق وقد حكم عليه  
بالاستمرار بمقتضى أدلة الاستصحاب وإن أخذ قيداً له فلا يجري إلا  
استصحاب العدم، لأن انتقاض عدم وجود المقيد لا يستلزم انتقاض المطلق  
والأصل عدم الانتقاض كما إذا ثبت وجوب صوم يوم الجمعة ولم يثبت غيره.  
وأما ثانياً: فلأن ما ذكره <sup>(١)</sup> من استصحاب عدم الجعل والسيبة في صورة

(١) لا يخفى عليك أن ما ذكره دام ظلّه من الجواب الثاني والثالث لا دخل له  
بالجواب عن أصل المطلب وإنما هو مناقشة في بعض الأمثلة من حيث التطبيق  
على ما ذكره من الكلية وفيما ذكره من الرجوع إلى أصل الحكم في بعضها،  
وملخص ما ذكره في الجواب الثاني هو إنه لا يخلو أما أن يجعل الشك في المذبي

من قبيل الشك في الرفع بعد القطع بإطلاق سببية السبب ووجود المقتضي كما هو الواقع ومقتضى كلامه أيضاً، فلا معنى لاستصحاب عدم السببية بعد المذي للقطع بوجودها على فرض القطع برافعية المذي فضلاً عن الشك فيها، لأن معنى السبب ما يقتضي الوجود ويؤثر فيه لولا المانع فمرجهه إلى قضية شرطية يصدق مع صدق الشرط وكذبه والشك فيهما.

نعم لو جعل معارض استصحاب الطهارة الثابتة قبل المذي استصحاب عدمها الأزلي بعد المذي كان هذا الإيراد مدفوعاً عنه كما عرفت سابقاً أيضاً، وأما إن يجعل الشك فيه من قبيل الشك في المقتضي كما في الموضوعات المفيدة لمجرد الإباحة لا الطهارة كوضوء المستحاضة ومن به السلس والمبطون وفي حالة التقيّة في وجه فهو، وإن كان موجباً لدخول ما ذكره في أمثلة الفرض، إلا أنه لا معنى حينئذ لاستصحاب عدم جعل الشيء رافعاً، لأن المفروض كون الشك من حيث المقتضي وفي استعداد الموضوع لا في الرفع بعد القطع ببقاء الاستعداد حتى يرجع إلى استصحاب عدم جعل الشيء رافعاً، فقله دام ظله: (لأن المتيقّن تأثير السبب مع عدم ذلك الشيء) إلى آخره بيان لما ذكره في سابقه من عدم معنى لاستصحاب عدم جعل الشيء رافعاً لا أنه أراد بذلك بيان عدم جواز الرجوع إلى أصالة بقاء السببية من جهة الشك في موضوعها وتعيّن الرجوع إلى أصالة عدم التأثير والسببية حتى يقال إنه رجوع إلى الجواب الأول فعده جواباً ثانياً ممّا لا معنى له.

هذا ولكن ما ذكره دام ظله بعده من الاستدراك بقوله إلا أن يتمسك باستصحاب وجود المسبب إلى آخره لم يعلم له معنى محصل:

أما أولاً: فلأن أصل فرضه هو إيقاع المعارضة بين الأصل في المسبب وأصالة عدم تأثير السبب بعد وجود ما يشك في رافعيته فلم يكن فرضه غير ما ذكره دام



ظَلَّه حَتَّى يَبْقَى مَجَالٌ لِلِاسْتِدْرَاكِ.

وَأَمَّا ثَانِيًا: فَلَأَنَّ الشَّكَّ فِي بَقَاءِ الْمُسَبِّبِ عَلَى هَذَا التَّقْدِيرِ مُسَبِّبٌ عَنِ الشَّكِّ فِي تَأْثِيرِ السَّبَبِ فَمَعَ جَرِيَانِ الْأَصْلِ بِالنِّسْبَةِ إِلَيْهِ تَبَيَّنَ حَالُ الْمُسَبِّبِ وَجُودًا وَعَدَمًا، فَلَا مَجْرَى لِلْأَصْلِ فِيهِ عَلَى مَا هُوَ الْأَصْلُ فِي كُلِّ شَكٍّ سَبَبِيٍّ وَشَكٍّ مُسَبِّبِيٍّ، هَذَا وَلَكِنْ يُمْكِنُ الذَّبُّ عَنِ الْأَوَّلِ حَسَبَ مَا صَرَّحَ بِهِ دَامَ ظَلُّهُ فِي مَجْلِسِ الْبَحْثِ بِأَنَّ الْإِيرَادَ لَمْ يَكُنْ مَبْنِيًّا عَلَى فَرْضِ جَعْلِ التَّعَارُضِ بَيْنَ الْأَصْلِيِّينَ فِي تَأْثِيرِ السَّبَبِ حَتَّى يَكُونَ عَلَى خِلَافِ فَرْضِ الْفَاضِلِ التَّرَاقِي وَيَكُونُ الْاسْتِدْرَاكِ فِي غَيْرِ مَحَلِّهِ، بَلِ الْمَقْصُودُ مِنَ الْإِيرَادِ الْأَوَّلِ هُوَ إِنَّهُ إِذَا فُرِضَ الشَّكُّ فِي مَقْدَارِ تَأْثِيرِ السَّبَبِ وَاسْتَعْدَادِهِ، فَلَا يَعْقِلُ تَسَبُّبَ الشَّكِّ عَنِ الشَّكِّ فِي الرَّافِعِ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَى اسْتِصْحَابِ عَدَمِهِ الْحَاكِمِ عَلَى الْأَصْلِ الْعَدَمِيِّ فَاصَالَةَ عَدَمِ تَأْثِيرِ السَّبَبِ سَلِيمٍ عَنْ مَعَارِضَةِ أَصَالَةِ عَدَمِ الرَّافِعِ فَمَنْ هَذِهِ الْجِهَةِ لَا مَانِعَ لَهَا، إِلَّا أَنَّ الْمَانِعَ لَهَا اسْتِصْحَابُ نَفْسِ الْمُسَبِّبِ كَمَا هُوَ الْمَفْرُوضُ فِي كَلَامِ الْفَاضِلِ الْمَعَاصِرِ فَقَوْلُهُ إِلَّا أَنْ يَتِمَّسَكَ الْخُ اسْتِثْنَاءً عَنْ عَدَمِ الْمَانِعِ عَنْ أَصَالَةِ عَدَمِ التَّأْثِيرِ.

وَعَنِ الثَّانِي:

أَمَّا أَوَّلًا: فَبِأَنَّ الْكَلَامَ مَبْنِيٍّ عَلَى الْغَمُضِ عَنْ مِلَاخِظَةِ الْحَاكِمِ وَالْمَحْكُومِ. وَأَمَّا ثَانِيًا: فَبِأَنَّ مَجْرَدَ تَسَبُّبِ الشَّكِّ فِي بَقَاءِ الْمُسَبِّبِ عَنِ الشَّكِّ فِي مَقْدَارِ تَأْثِيرِ السَّبَبِ لَا يُوْجِبُ رَفْعَ الْيَدِ عَنِ الْأَصْلِ فِي الْمُسَبِّبِ، لِأَنَّ إِثْبَاتَ رَفْعِ الْمُسَبِّبِ بِأَصَالَةِ عَدَمِ تَأْثِيرِ السَّبَبِ فِي الزَّمَانِ الْمَشْكُوكِ تَأْثِيرُهُ فِيهِ حَتَّى يَتَرْتَّبَ عَلَيْهِ الْحُكْمُ الشَّرْعِيُّ الْمَتَرْتَّبُ عَلَى عَدَمِهِ تَعْوِيلٌ عَلَى الْأَصْلِ الْمُثْبِتِ إِذْ عَدَمُ الْمُسَبِّبِ الْمَتَرْتَّبُ عَلَى عَدَمِ السَّبَبِ فِي زَمَانِ الشَّكِّ مِنَ اللَّوْازِمِ الْعَقْلِيَّةِ لَا الشَّرْعِيَّةِ، وَقَدْ عُرِفَتْ وَاسْتَعْرِفَ أَيْضًا أَنَّهُ لَا يَجُوزُ التَّعْوِيلُ عَلَى الْأَصُولِ الْمُثْبِتَةِ بِنَاءً عَلَى حُجَّةِ اسْتِصْحَابِ مَنْ بَابِ الْأَخْبَارِ.

الشك في الرافع غير مستقيم، لأننا إذا علمنا أن الشارع جعل الوضوء علة تامة لوجود الطهارة وشككنا في أن المذي رافع لهذه الطهارة الموجودة المستمرة بمقتضى استعدادها فليس الشك متعلقاً بمقدار سببية السبب، وكذا الكلام في سببية ملاقة البول للنجاسة عند الشك في ارتفاعها بالغسل مرة.

فإن قلت: إنا نعلم أن الطهارة بعد الوضوء قبل الشرع لم تكن مجعولة أصلاً وعلمنا بحدوث هذا الأمر الشرعي قبل المذي وشككنا في الحكم بوجودها بعده والأصل عدم ثبوتها بالشرع.

قلت: لا بد من أن يلاحظ حينئذ أن منشأ الشك في ثبوت الطهارة بعد المذي الشك في مقدار تأثير المؤثر وهو الوضوء وأن المتيقن تأثيره مع عدم المذي لا مع وجوده، أو إنا نعلم قطعاً تأثير الوضوء في إحداث أمر مستمر لولا ما جعله الشارع رافعاً فعلى الأول لا معنى لاستصحاب عدم جعل الشيء رافعاً، لأن المتيقن تأثير السبب مع عدم ذلك الشيء والأصل عدم التأثير مع وجوده إلا أن يتمسك باستصحاب وجود المسبب فهو نظير ما لو شك في بقاء تأثير الوضوء المبيح كوضوء التقية بعد زوالها لا من قبيل الشك في ناقضية المذي، وعلى الثاني لا معنى لاستصحاب العدم إذ لا شك في مقدار

نعم على القول باعتباره من باب العقل لا فرق بين الآثار كما أنك قد عرفت وستعرف أيضاً أن تسبب أحد الشككين عن الآخر إنما يمنع عن العمل بالأصل في الشك المسببي إذا أمكن إعمال الأصل في الشك السببي بحيث يقتضي رفع الشك المسبب شرعاً، وأما لا مع ذلك فيتعين الرجوع إلى الأصل في الشك المسببي إلا بالنسبة إلى الأصل الموضوعي والحكمي.

هذا ملخص ما ذكره دام ظلّه في مجلس البحث للذب عن الإيرادين وأنت خير بآنه لا يخلو عن تأمل.

تأثير المؤثر حتى يؤخذ بالمتيقن.

وأما ثالثاً: فلو سلم<sup>(١)</sup> جريان استصحاب العدم حينئذ لكن ليس استصحاب عدم جعل الشيء رافعاً حاكماً على هذا الاستصحاب، لأن الشك في أحدهما ليس مسبباً عن الشك في الآخر، بل مرجع الشك فيهما إلى شيء واحد وهو إن المجعول في حق المكلف في هذه الحالة هو الحدث، أو الطهارة. نعم يستقيم ذلك فيما إذا كان الشك في الموضوع الخارجي، أعني وجود المزيل، أو عدمه، لأن الشك في كون المكلف حال الشك مجعولاً في حقه الطهارة، أو الحدث مسبب عن الشك في تحقق الرفع إلا أن الاستصحاب مع هذا العلم الإجمالي يجعل أحد الأمرين في حق المكلف غير جار.

(١) ذكر دام ظلّه في مجلس البحث أن هذا التسليم والجواب مبنيان على كون المراد من عدم التأثير هو عدم التأثير الفعلي لا عدم التأثير الشائني، ومعنى رافعية الشيء للطهارة هو حكم الشارع عقبيه بالحدث كما أن معنى عدم رافعيته هو حكم الشارع عقبيه بالطهارة، ولا نعني بعدم تأثير الوضوء بعد المذي إلا حكم الشارع عقبيه بكون المكلف محدثاً، كما أنه لا نعني ببقاء تأثير الوضوء بعد خروج المذي إلا حكم الشارع بالطهارة في هذه الحالة وهو معنى عدم رافعية المذي على ما عرفت فالشك في تأثير الوضوء بالمعنى المذكور عين الشك في رافعية المذي، وإن كان قد يضاف إلى الوضوء وقد يضاف إلى المذي، إلا أنّهما عبارتان عن معنى واحد فمرجع الشك في المقام إلى الشك في أن المجعول في حق المكلف أي شيء الطهارة الموافقة لاحتمال عدم رافعية المذي وبقاء تأثير الوضوء، أو الحدث الموافق لاحتمال رافعيته وعدم تأثير الوضوء فاحتمال تأثير الوضوء ورافعية المذي كلاهما مسببان عن الشك في المجعول الشرعي بعد خروج المذي وليس الأوّل مسبباً عن احتمال عدم الثاني على ما تخيله الفاضل المتقدم ذكره.

نعم ذلك يستقيم فيما إذا كان الشك في بقاء الحكم الشرعي من جهة الشك في وجود الرافع المعلوم الرافعية كما إذا شك في خروج البول، أو كون الخارج بولا، أو مديا مع فرض معلومية حكم المذي في الشريعة، فإن الشك في بقاء الطهارة وعدمه حينئذ مسبب عن الشك في وجود البول وعدمه، أو كون الخارج بولا وعدمه وليس أحد الشكين عين الآخر ولا مسبين عن أمر ثالث لعدم معقولية أمر ثالث في المقام، لأن الشك ليس في المجمول الشرعي كما هو المفروض حتى يقال إن احتمال وجود الطهارة واحتمال وجود الرافع مسبيان عن الشك في المجمول الشرعي وأنه الطهارة، أو الحدث فما ذكره من فرض وجود الحاكم إنما يستقيم في هذه الصورة إلا أن التعارض فيها لا يمكن أن يجعل بين استصحاب الطهارة واستصحاب عدم تأثير الوضوء، بل لا بد أن يجعل بين استصحاب الطهارة قبل زمان وجود ما يشك في بوليته واستصحاب عدمها الأزلي، ولكن لا بد من التأمل في أن كلامه هل يشمل مطلق الشك في الرافع حتى في وجوده، أو مختص بالشك في رافعية الموجود والإنصاف أن كلامه مشبه المراد فيظهر من بعض مواضعه شموله له ومن بعض مواضعه الآخر عدم الشمول فراجع إلى ما ذكره في المناهج، فإن المقام يطول بذكر كلامه، فإنه قد أظن في المقام غاية الإطناب، هذا ولكنك خيرير بأن الشك في بقاء الطهارة وعدمه في الحكم الجزئي، وإن كان مسبباً عن الشك في وجود الرافع وعدمه إلا أنه ليس المقام مقام جريان الأصلين أي استصحابي الوجود والعدم حتى يرجع إلى استصحاب عدم الرافع ويجعل حاكماً على الاستصحابين، لأن العلم الإجمالي بأن حالة الشخص في صورة الشك ليست بخارجة عن الحدث والطهارة مانع عن جريانهما فيكون هنا استصحاب واحد ليس إلا، وهو استصحاب عدم وجود الرافع فإن ترتب حكم شرعي عليه، وإلا فلا يعمل به أيضاً لعدم التعويل على ما لا يترتب عليه أثر شرعي من الأصول

وهذا هو المراد من قوله دام ظله: (إلا أن الاستصحاب مع هذا العلم الإجمالي) إلى آخره، أعني استصحابي الوجود والعدم لا الاستصحاب الحاكم وهو مبني على ما ذكره دام ظله في مسألة العلم الإجمالي من أن العلم الإجمالي مانع عن أصل جريان الأصول في أطرافها لا أنها جارية مع العلم الإجمالي، ويكون الوجه في عدم العمل بها بعد التعارض كما هو أحد المسلكين اللذين عرفتهما في الجزء الثاني من التعليقة في الشك في المكلف به في الشبهة المحصورة لا يقال إن هذا العلم متحقق على قول المشهور أيضاً، فإنه لا يعقل الفرق في وجوده بين القولين كما لا يخفى، لأننا نقول العلم المذكور، وإن كان موجوداً على كل تقدير، إلا أن من المعلوم أنه لا أثر له على ما ذهب إليه المشهور، لأن المفروض على قولهم وقولنا عدم وجود الحالة السابقة لاستصحاب العدم في أمثال الفرض، بل المتحقق على المشهور والمختار استصحاب واحد وحالة سابقة واحدة، ومن الواضح أن العلم الإجمالي إذا لم يكن له أثر على كل تقدير لم يكن قادحاً في اعتبار الأصل وحال العلم بوجود أحد من الحدث والطهارة في زمان الشك بالنسبة إلى ما اخترناه من هذا القبيل، لأنه على تقدير كون الموجود هو الطهارة لا يكون هناك ما ينافي الحالة السابقة كما لا يخفى.

هذا ولولا ما ذكرنا لزم سد باب اعتبار الاستصحاب في جميع المقامات، لأن في جميع موارد الشك يعلم المكلف بأنه إما أن يكون المستصحب باقياً واقعاً على ما كان، أو معدوماً ويكون المحل مشغولاً بضده وهذا بخلاف البناء على ما ذكره الفاضل المتقدم ذكره، فإن العلم الإجمالي على ما ذكره يكون مؤثراً على كل تقدير، فإنه على أحد التقديرين مناف للاستصحاب الوجودي وعلى الآخر مناف للاستصحاب العدمي كما لا يخفى، فإذا بني على أن اليقين الناقض لليقين السابق أعم من اليقين الإجمالي والتفصيل كان اللازم الحكم بعدم جريان كلا الاستصحابين كما

أنه إذا بني على أن العلم بالحرمة، أو القذارة الذي جعل غاية للحلية الظاهرية والطهارة الظاهرية أعم من الإجمالي والتفصيلي لم تجر أصالة الحلية والطهارة بالنسبة إلى شيئين علم بحرمة أحدهما، أو نجاسته، هذا ولكن لا بد من أن يعلم أن ما ذكره دام ظلّه هنا مبني على ما أطلق القول به في بعض كلماته من أن العلم الإجمالي رافع لاعتبار الأصل مطلقاً، سواء كان استصحاباً، أو غيره، وأما بناء على ما تقدّم منه دام ظلّه في الجزء الأول من التعليقة عند التكلم في دليل الانسداد من الفرق في هذا المعنى بين الاستصحاب وغيره من الأصول حسب ما عرفت تفصيل القول في وجهه من ثمة في الجزء الأول من التعليقة، فلا هذا وربما يقال بالفرق بين الفرض في المقام وما ذكره هنا من جريان أحد الاستصحابين وهو لا يخلو عن تأمل فراجع وتأمل.

هذا ملخص ما ذكره دام ظلّه مع توضيح منّا ولكن لا يخفى عليك أنه بقي هنا أمور لم يتّبه عليها دام ظلّه لا بأس بالتنبيه عليها:

الأول: أن ما أورده دام ظلّه العالي على الفاضل المتقدم ذكره أخيراً من أن الاستصحاب مع هذا العلم الإجمالي غير جار ليس مختصاً بالشك في الحكم الجزئي، بل يجري في الشبهات الحكمية الكلية والشبهات الموضوعية أيضاً بناء على ما ستعرف إثباته منّا عن قريب من جريان ما ذكره من تعارض الاستصحابين في الشبهات الموضوعية.

الثاني: أن ما ذكره الفاضل المتقدم ذكره من أن الاستصحاب الوجودي في غير الأمور الشرعية جار وسليم عن المعارض بعدم جريان استصحاب حال العقل فيه لم يعلم له معنى محصل، إذ غاية توجيه ما عرفت منّا في وجهه من أن الوجود فيه ليس جعليّاً حتّى يجعل له حدّ وزمان، فيكون رافعاً لعدم بقول مطلق ويتنقض عدمه به كذلك وهو كما ترى خال عن التحصيل، لأنه إن أريد به أن الأمر الغير الشرعي ممّا لا يقبل الانعدام، بل إذا وجد يبقى أبد الأباد ففيه، مضافاً إلى أنه

مصادمة للضرورة والوجدان أنه لو كان الأمر كذلك لما جرى الاستصحاب فيه، لأن الاستصحاب مختص بما يشك في بقاءه القابل للانعدام، وإلا لم يعقل معنى للشك فيه كما لا يخفى.

وبالجملة: لم يظن بمن دونه في المرتبة أن يقول بهذه المقالة فضلاً عنه، وإن أريد أن الأمر الغير الشرعي قابل للانعدام أيضاً، تارة من جهة تمامية استعداده للبقاء، وأخرى من جهة وجود الرفع له مع بقاء الاستعداد قطعاً، إلا أنه فرق بين الوجودين في كيفية ارتفاع العدم الأزلي بهما ففيه أنه لم يعقل الفرق بينهما بعد تسليم جريان ما ذكره في الأمر الغير الشرعي أيضاً، فإذا شك في بقاء الأمر الخارجى من جهة الشك في تمامية استعداده فيقال في مورد الشك أن القدر المتيقن من انتقاض عدمه بالوجود إنما هو في هذا المقدار، وأما في غيره فالأصل بقاء العدم الأزلي، وكذا إذا شككنا في بقاء ما كان موجوداً في السابق من الأمور الغير الشرعية من جهة الشك في وجود الرفع لها يقال بالنسبة إليه بما عرفته في الحكم الجزئي، ومنه يظهر ورود الإيراد عليه على تقدير القول بأن الشك في بقاء الأمور الغير الشرعية لا بد أن يكون قائماً من جهة الشك في وجود الرفع لها حسب ما هو قضية ميل الأستاذ إليه في طي كلماته في مجلس البحث مع كون فساده من الأمور الواضحة كما لا يخفى.

وبالجملة: كلما نتأمل لم نعقل الفرق بين الأمور الشرعية وغيرها في جريان ما ذكره في الأمور الشرعية من التعارض والرجوع إلى الأصل الحاكم في بعض الصور فتدبر.

الثالث: أن الفاضل المذكور ذكر في طي كلماته إيراداً على نفسه يرجع حاصله إلى أنه إذا بني على عدم اعتبار الاستصحاب في الأمور الشرعية، فما وجه ذهابك إلى اعتبار الاستصحاب مطلقاً واختيارك القول باعتباره كذلك مع أنك في

### الأمر الثالث:

أن المتيقن السابق إذا كان<sup>(١)</sup> مما يستقل به العقل كحرمة الظلم وقبح التكليف بما لا يطاق ونحوهما من المحسنات والمقبحات العقلية فلا يجوز استصحابه، لأن الاستصحاب إبقاء ما كان والحكم العقلي موضوعه معلوم تفصيلاً للعقل الحاكم به، فإن أدرك العقل بقاء الموضوع في الآن الثاني حكم به حكماً قطعياً كما حكم أولاً، وإن أدرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم ولو ثبت مثله بدليل لكان حكماً جديداً حادثاً في موضوع جديد.

الحقيقة من المفصلين، ثم أجاب عنه بما يرجع حاصله إلى: أن قوله بعدم اعتبار الاستصحاب في الأمور الشرعية إنما هو من جهة التعارض لا من جهة عدم شمول أصل الدليل له، فإن الأول غير مناف للاعتبار، بل مثبت له حيث إن التعارض والتساقط فرع الاعتبار إذ لا تعارض إلا بين الدليلين كما لا يخفى، فعدم العمل بالاستصحاب لمكان المعارضة عين الالتزام بحجية المتعارضين كما أن عدم العمل بخبر من جهة تعارضه عين القول بحجتيته، وإلا لزم عدم وجود القول بحجية الاستصحاب مطلقاً، لأنه لم يقل أحد بحجية الاستصحاب، بمعنى وجوب العمل به فعلاً حتى في مورد التعارض، بل لزم القول بعدم حجية شيء من الأمارات والأصول بقول مطلق إذ لا أقل من تعارضها ولو في مورد نادر.

هذا ملخص ما ذكره في الجواب عن الإيراد المذكور مع توضيح منّا، ولكنه لا يخفى عليك أنه لا يخلو عن مناقشة واضحة ضرورة وضوح الفرق بين التعارض الدائمي والاتفاقي فتدبر.

(١) قد عرفت شطراً من الكلام فيما يتعلق بالمقام في طي كلماتنا السابقة عند التكلم في أقسام الاستصحاب باعتبار الأمور المأخوذة فيه، ولا بأس في أن نتكلم



فيه بعض التكلّم في المقام أيضاً تبعاً لشيخنا دام ظلّه لعلّ به يحصل توضيح المرام فنقول: إنّ الثّابت أولاً: قد يكون من مقولة الموضوع، وقد يكون من مقولة الحكم، وعلى الثّاني قد يكون عقلياً، وقد يكون شرعياً، وعلى الثّاني قد يكون مستكشافاً عن عقلي، وقد لا يكون كذلك لا كلام في جريان الاستصحاب في الأوّل، وفي الثّاني من قسمي الأخير إلا على إشكال يأتي دفعه، وفي خروجهما عن محلّ الكلام في المقام وإنما الكلام في جريان الاستصحاب في الحكم العقلي وفي الحكم الشرعي التّابع له المتّحد معه موضوعاً المستند إليه في الاستكشاف، ثمّ الكلام فيهما قد يقع في جريان الاستصحاب في أنفسهما، وقد يقع في إجراء الاستصحاب في موضوعهما فيما كان الشكّ فيهما من جهة الشكّ في الموضوع على ما هو الشّأن في استصحاب الموضوع، فبالحرّي أن نحرر البحث في مقامات أربع:

الأوّل: في إمكان جريان الاستصحاب في نفس الحكم العقلي كحرمة الظلم العقلية أي إلزام العقل بتركه وتقبّحه ارتكابه مع قطع النّظر عن حكم الشرع به. الثّاني: في إمكان جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي المستكشف بقاعدة التّطابق.

الثّالث: في إمكان الاستصحاب في موضوع الحكم العقلي فيما علم به سابقاً وشكّ في بقائه ليرتّب عليه الحكم العقلي.

الرّابع: في إمكان جريانه فيه ليرتّب عليه الحكم الشرعي المشارك للحكم العقلي في الموضوع بالفرض.

فنقول: أمّا الكلام في المقام الأوّل: فالحقّ عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي وعدم إمكانه، سواء كان من مقولة الإنشاء على ما هو محلّ البحث، أو الإدراك والتّصديق بأنّهما وأقسامهما وجودياً كان، أو عديمياً قطعياً كان، أو ظنيّاً، أمّا عدم إمكان جريانه في حكمه الإنشائي فلا لأنّ الاعتبار في الاستصحاب

موضوعاً على ما هو من الأمور الجلية التي لا يعترها ريب الشك في بقاء ما ثبت، ومن المعلوم بالضرورة والوجدان عدم تعقل الشك في بقاء الحكم لنفس الحاكم بشيء، سواء كان عقلاً، أو شرعاً، أو غيرهما، لأنه بعد الرجوع إلى نفسه إما أن ينشأ ما أنشأ أولاً في الزمان الثاني فلا معنى للاستصحاب أولاً ينشؤه فلا معنى للاستصحاب أيضاً للقطع بعدم الحكم واقعاً، إذ واقعه إنما هو بنفس إنشاء الحاكم ولا يعقل شك المنشي في إنشائه، بمعنى شكه في بقاء ما أنشأ أولاً إذ لا يعقل بالنسبة إلى نفس الحاكم الثبوت النفس الأمري حتى يعقل شكّه فيه نظير سائر الأمور الثابتة بحسب الواقع، فالشك إنما يتعقل بالنسبة إلى ما يتصور له واقعية مع قطع النظر عن حكم الشاك وعدم حكمه، سواء كان من الموضوع، أو حكم حاكم آخر، فإنه يمكن عروض الشك في بقاءه نظير سائر المحمولات الثابتة للموضوعات الواقعية، فتبين مما ذكرنا أن ما قررنا لا يختص بالاستصحاب في الحكم العقلي، بل يجري بالنسبة إلى جميع الأحكام بالنسبة إلى الحاكم بها فإنهم إن علموا بوجود ما كان علة تامة في حكمهم في الزمان الأول يحكمون في الزمان الثاني أيضاً وإن لم يعلموا سواء قطعوا بعدمها، أو شكوا فيها لم يحكموا قطعاً كما لا يخفى، وإن كنت في ريب مما ذكرنا لك فافرض نفسك حاكماً بشيء وانظر هل ترى منها الشك في الحكم في زمان والوجه في ذلك أن الحاكم بشيء لا يستقل في الحكم به إلا بعد إحراز جميع ما له مدخل في حكمه فإن وجده في الزمان الثاني يحكم به كما حكم في الزمان الأول، وإلا فلا يحكم به قطعاً، سواء كان قاطعاً بعدمه، أو شاكاً، أو ظاناً، لأن حكمه تابع لإنشائه ومن مقولات أفعال نفسه لا التحقق الموضوع واقعاً حتى يستلزم احتمال وجوده احتمال وجود الحكم على ما هو قضية التبعية، فالحكم من الحاكم بالنسبة إلى موضوعه مترتب عليه ما دام معلوماً.

ومن المعلوم أنَّ الحكم العارض للموضوع بوصف العلم به يرتفع واقعاً في صورة الشك بحيث لو فرض ثبوت الحكم في صورة الشك لم يعقل أن يكون هو هذا الحكم، بل لا بد أن يكون حكماً آخر في موضوع آخر.

ومن هنا يعلم أنه ليس للعقل حكمان واقعيَّ يحكم به في الموضوع الواقعي وحكم ظاهريَّ يحكم به عند الشك في حكمه الواقعي كما ربما تخيله بعض من لا خبرة له.

نعم حكم العقل على موضوع يوجد في صورة القطع بشيء وفي صورة الشك فيه ممّا لا ينكر، لكنه لا دخل له بالحكم الظاهري للعقل كحكمه بقبح التشريع مثلاً على القول بكونه إدخال ما لم يعلم كونه من الذين سواء علم بعدم كونه من الذين، أو شك في ذلك على ما أسعناك شرح القول فيه في الجزء الأول من التعليقة هذا كله، مضافاً إلى أنه لو فرض شك للعقل في بقاء حكمه فلا يتصور إلا من حيث الشك في بقاء الموضوع من حيث ارتفاع وجود ما يحتمل مدخليته، أو الشك في ارتفاع ما علم مدخليته، أو وجود ما يحتمل مدخلية عدمه، أو الشك فيه مع القطع بمدخليته وسيجيء اشتراط بقاء الموضوع في إجراء الاستصحاب وإلى أنه لا معنى لإجراء الاستصحاب في الحكم العقلي مع قطع النظر عما ذكر أيضاً لعدم ترتب أثر شرعي عليه حتى يجري الاستصحاب فيه بناء على ما عرفت غير مرة وستعرف إن شاء الله من أن استصحاب ما لم يترتب عليه أثر شرعي إذا لم يكن نفسه حكماً شرعياً ممّا لا معنى له.

هذا محصل الكلام في الحكم العقلي، بمعنى الإنشاء ومنه يعرف الكلام في عدم إمكان جريان الاستصحاب في حكمه، بمعنى الإدراك أيضاً لعين ما عرفت سابقاً من عدم تعقل الشك في بقاءه، لأنه في الزمان الثاني إمّا أن يدرك ما أدركه أولاً أولاً يدرك قطعاً ولا يعقل الشك في أنه يدرك أولاً يدرك. نعم المدرك ممّا

يشك في بقاءه، سواء كان من مقولة الحكم، أو الموضوع، لكنه لا دخل له بالإدراك الذي نتكلم فيه فتدبر.

هذا مجمل القول في المقام الأول، وأما الكلام في المقام الثاني: وهو إمكان جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي التابع للحكم العقلي أي المستكشف منه بقاعدة التلازم بينهما، فالذي صرح به الأستاذ العلامة إمكان جريان الاستصحاب فيه مع قطع النظر عن تسبب الشك فيه عن الشك في الموضوع وتردده بين ما هو باق واقعاً قطعاً وبين ما هو مرتفع كذلك، لأن الحاكم به ليس هو المكلف حتى لا يمكن وقوع الشك فيه، بل غيره، وقد عرفت أنه لا شبهة في طريان الشك في بقاء حكم الغير فمع قطع النظر عما هو قضية التحقيق من لزوم إحراز الموضوع في الاستصحاب لا ضير في الاستصحاب المذكور لا يقال إذا فرض كون حكم الشرع تابعاً لحكم العقل فكيف يمكن احتمال بقاء الحكم الشرعي مع القطع بانتفاء الحكم العقلي المتبوع له، لأننا نقول معنى تبعية الحكم الشرعي للحكم العقلي هو اتحاد موضوعهما لا كون الحكم العقلي موضوعاً للحكم الشرعي، فلو فرض إذا شك في ما هو الموضوع في القضية العقلية واحتمل كونه مما يتنفي في الزمان اللاحق لم يكن هناك مانع عن استصحاب الحكم الشرعي مع القطع بعدم وجود الحكم العقلي لإمكان الشك في بقاء الحكم الشرعي، واحتمال بقاءه من جهة احتمال بقاء ما هو الموضوع له لا يقال إذا فرضت كون الموضوع في حكم العقل هو الشيء بوصف كونه معلوماً فلا بد أن يكون هو الموضوع في حكم الشرع أيضاً، لأن حكم الشرع المستكشف من حكم العقل لا يمكن أن يكون موضوعه غير ما هو الموضوع في حكم العقل فكما لا يعقل الشك في بقاء الحكم العقلي من جهة أخذ العلم في موضوعه جزءاً، كذلك لا يعقل الشك في بقاء الحكم الشرعي أيضاً لا من جهة أن الموضوع في الحكم الشرعي هو حكم العقل

حتى يمنع عنه، بل من جهة وحدة الموضوع فيهما، لأننا نقول:

أما أولاً: فلأن وحدة الموضوع في حكم العقل والشرع لا يقتضي عدم احتمال بقاء الحكم الشرعي في موضع الدوران، فإن العلم الذي يكون معتبراً في الحكم والإنشاء إنما هو علم الحاكم لا علم غيره، فإذا كان الحاكم العقل فلا بد في حكمه من علمه بما هو المناط له في زمان الحكم، وإن كان الحاكم الشرع فالمعتبر هو علمه لا علم المكلف، ومن المعلوم أن تحقق الموضوع وبقائه عنده مما هو محتمل قطعاً فيحتمل وجود حكمه أيضاً فكون العلم مأخوذاً في موضوع حكم العقل لا ربط له بالمقام ولا يمنع من الشك في بقاء الحكم الشرعي كما هو ظاهر.

وأما ثانياً: فلأن الكلام إنما هو بعد فرض عروض الشك في الموضوع للعقل من أول الأمر وأنه لا يدري بأي موضوع تعلق حكمه، وإلا فقد عرفت أن الشك في معروض الحكم وأنه أي شيء مما لا يعقل عند العقل فتدبر.

لا يقال كيف يدعى أخذ العلم في موضوع حكم العقل وأنه لا واقعية له حتى يشك في بقاءه وعدمه، مع أن من المشاهد المحسوس شكنا كثيراً في وجود المصالح والمفاسد في الأفعال المقتضية لحكم الشارع، لأننا نقول قد اشتبه عليك الأمر في حكم العقل، فإن المراد من حكم العقل في المقام ليس هو المصالح والمفاسد الكامنة في الأشياء الباعثة على حكم الشارع فإنها من ذاتيات الأشياء، ومن الأمور الثابتة في الواقع بحيث لا ربط للعقل فيها أصلاً وإنما المراد من حكم العقل في المقام هو ما ذكروه في مسألة التحسين والتفيع وجعلوه محلاً للنزاع ثبوتاً وعدمًا، وكونه دليلاً على حكم الشارع على تقدير الثبوت أم لا الذي قسموه إلى أقسام خمسة من الاقتضائي والتخييري.

ومن المعلوم أن هذا إنشاء محض من العقل لا واقعية له أصلاً فتيين مما ذكرنا كله أن الشك، وإن كان متصوراً في بقاء الحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل

من جهة قاعدة الملازمة، إلا أن الشك فيه يرجع دائماً إلى الشك في بقاء موضوعه فلا يجري الاستصحاب فيه من هذه الجهة لا يقال لو كان الأمر كما ذكرت من عدم تعقل جريان الاستصحاب في الأحكام ولا في الأحكام الشرعية المستندة إليها لزم عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية الغير المستندة إليها المستكشفة من الطريق الشرعي بناء على ثبوت عكس قاعدة التطابق حسب ما هو قضية التحقيق الذي عليه المحققون، بل العدلية قاطبة، لأنه بناء على هذا لا بد من أن يكون الموضوع في جميع القضايا الشرعية هو الموضوع في القضايا العقلية الثابتة في مواردنا، لأن هذا هو معنى التطابق ضرورة أن الحكم بشيء في موضوع من حاكم وفي موضوع آخر من حاكم آخر لا يسمى تطابقاً.

هذا مضافاً إلى أن قضية دليل التطابق هو ذلك، فإذا حكمت بجريان الاستصحاب في المفروض يلزمك الحكم بجريانه في الحكم الشرعي مطلقاً، بل في الحكم العقلي أيضاً.

وبعبارة أخرى: لو فرض تسليم انعكاس قضية التطابق إما أن تقول بأن الموضوع في حكم الشارع غير الموضوع في حكم العقل، وأما أن تقول بالتفصيل في جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية بين الثابت في موضوع أولاً وبالذات وبين الثابت فيه ثانياً وبالعرض بواسطة حكم الشارع، وأما أن تقول بالجريان مطلقاً، أو عدمه مطلقاً لا سبيل لك إلى أحد الأولين أما الأول فظاهر، وأما الثاني فلوجود مناط المنع في كلا القسمين، لأننا نقول لا ملازمة بين منع جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية مطلقاً والأحكام الشرعية المستندة إليها وبين منع جريانه في الأحكام الشرعية الغير المستندة إليها من غير فرق بين القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبد وبين القول باعتباره من باب الظن، أما على الأول فلأننا نختر تغاير الموضوع في القضيتين لا بمعنى افتراق أحد الموضوعين عن الآخر بحيث يلزم

وجود الحكم الشرعي في مورد دون الحكم العقلي حتى ينافي قضية التطابق بين العقل والشرع، بل بمعنى كون الموضوع في القضية الشرعية ما هو مشتمل على الموضوع في القضية العقلية ويتصادق معه، لأن هذا المقدار يكفي في التطابق إذ لم يدل دليل لا من العقل ولا من النقل على أنه يجب على الشارع أن يجعل الموضوع في القضية نفس ما هو الموضوع في القضية العقلية، بل قد قيل وصرح به الأستاذ العلامة في مجلس البحث أن الموضوع في القضايا الشرعية التي لا يستقل فيها العقل على ما هو مفروض البحث لا بد أن يكون غير الموضوع في القضية العقلية دائماً، فإن الموضوع في القضايا العقلية ليس إلا الموضوع الأولي والعلّة التامة ضرورة إلقاء الوسائط في نظر العقل، فلو كان الموضوع في القضية الشرعية هو ذلك أيضاً لزم حكم العقل به ولم يعقل الاحتياج إلى توسيط حكم الشارع في الاستكشاف، وإن كان فيه ما فيه ضرورة إمكان الجهل تفصيلاً بالعلّة عند العقل مع علم الشارع بها من حيث إحاطته بجميع الأشياء، فعلى ما ذكرنا يمكن أن يحكم الشارع على شيء بحكم كان مشتملاً على ما هو الموضوع في حكم العقل بحيث كان المناط في حكمه ما هو الموضوع في حكم العقل ويقطع ببقاء ما هو الموضوع في حكمه في الزمان الثاني مع الشك في بقاء نفس حكمه من جهة احتمال زوال ما هو المناط له الذي يكون موضوعاً في القضية العقلية، حيث إنك قد عرفت أن الموضوع في القضية الشرعية لا يلزم أن يكون موضوعاً أولياً وعلّة تامة حتى يمتنع اجتماع القطع به مع الشك في الحكم كما هو حال الموضوع في القضية العقلية، فإذا يمكن القطع ببقاء الموضوع في القضية الشرعية مع الشك في بقاء الحكم من جهة الشك في بقاء ما هو الموضوع في القضية العقلية ضرورة أن الموضوع العقلي وإن لم يكن موضوعاً في القضية الشرعية، إلا أن الحكم وجوداً وعدماً بحسب الواقع تابع له إذ هو العلة فيه بالفرض فالشك فيه

مع القطع ببقاء الحكم ممّا لا يمكن اجتماعهما على هذا الفرض فمعنى أعميّة الموضوع الشرعي عن الموضوع العقلي كما في الكتاب أعميته من حيث الذات، فإذا يمكن إجراء الاستصحاب في الحكم الشرعي والحكم بشمول الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك له، لأن الالتزام بالحكم المشكوك في الزمان الثاني التزام بالحكم في موضوعه فيصدق على عدمه أنّه نقض للحكم الثابت أولاً، وعلى وجوده أنّه إبقاء للحكم الثابت أولاً فيشملة أخبار الباب.

نعم قد يشكّ في مورد في بقاء الحكم الشرعي من جهة الشكّ في بقاء موضوعه فلا يجري الاستصحاب فيه، لكنه لا دخل له بقاعدة التّطابق، ولهذا قد يفرض مثله في استصحاب الموضوع الخارجي أيضاً، فإنه قد يكون الشكّ فيه مسبباً عن الشكّ في بقاء موضوعه فلا يجري الاستصحاب فيه ولا نقول بجريان الاستصحاب في الحكم الشرعي الغير المستند إلى الحكم العقلي مطلقاً حتّى يكون عدم جريانه في بعض الموارد نقضاً علينا، بل المدعى أنّه لا مانع من إجراء الاستصحاب في الحكم الشرعي المذكور من جهة قاعدة التّطابق لا أنّه لا مانع عنه مطلقاً وهذا بخلاف الحكم الشرعي المستند إلى القضية العقلية، فإنّ الموضوع فيه لا يمكن أن يكون غير ما هو الموضوع في القضية العقلية على ما عرفت تفصيل القول فيه، فالشكّ في الحكم الشرعي الكلّي لو فرض لا يمكن أن يكون من غير جهة الشكّ في الموضوع فلا معنى لإجراء الاستصحاب فيه، هذا كلّه على القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبد.

وأما على القول باعتباره من باب الظنّ، سواء كان من باب الظنّ الشّخصي، أو النّوعي بقسميه فالحق عدم الفرق بين القسمين من الحكم الشرعي على تقدير فرض الشكّ في موضوع حكم العقل كما ربما يتوهمه من لا خبرة له، لأنّ مع الشكّ في المناط لا يمكن الظنّ بالحكم، سواء كان هو الموضوع له كما في



الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي، أو ما كان متصادقاً معه كما في الحكم الشرعي الغير المستند إليه وإن فرض الظن ببقاء المناط من جهة الغلبة ونحوها، وإن كان في غير محلّه لم نعقل الفرق أيضاً بين القسمين.

هذا كله على فرض إمكان الشك للعقل فيما هو الموضوع لحكمه، وإلا فثبوت الفرق أيضاً جليّ على تقدير حصول الظن بالمناط هذا كله بالنسبة إلى الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي، وأما نفس الحكم العقلي فلا يمكن استصحابه ولو على تقدير القول بإمكان الشك في موضوع حكم العقل مع الظن ببقائه، إذ قد عرفت أنّ الحكم العقلي إنّما يتبع القطع بالموضوع فحال الشك فيه والظن به سواء في نظره فلا حكم له معهما قطعاً هذا مجمل القول في المقام الأول والثاني.

وأما الكلام في المقام الثالث: وهو إجراء الاستصحاب في موضوع الحكم العقلي ليرتب عليه الحكم العقلي حيث إنّ الشك في بقاء ما هو الموضوع في القضية العقلية وارتفاعه ممّا لا ستره فيه كما إذا حكم العقل بشرب مائع من حيث كونه مضرّاً ومهلكاً ثم شك في زمان في بقاء الضرر فيه، فالحقّ أنّه أيضاً ممّا لا يعقل سواء على القول باعتبار الاستصحاب من باب التّعبد، أو الظن لا من جهة عدم تعقل الشك في بقاء الموضوع كيف، وقد عرفت أنّه من الأمور الواضحة التي لا ستره فيها، بل من جهة ما عرفت في طيّ كلماتنا السابقة من أنّ الحكم العقلي إنّما يتبع القطع بالموضوع، ففي صورة عدم القطع به لا يحكم قطعاً سواء شك في الموضوع، أو ظنّ به فتعبد الشارع حينئذ ممّا لا نعقل له معنى أصلاً من جهة أنّ أمره ظاهراً ببقاء الموضوع إنّما ينفع بالنسبة إلى الأحكام المحتملة للبقاء في زمان الشك ولو لم يكن من الآثار الشرعية بناء على القول بحجية الاستصحاب بالنسبة إلى غير الأمور الشرعية أيضاً.

هذا مضافاً إلى ما عرفت غير مرة وستعرف أيضاً تفصيلاً من عدم حجّة الاستصحاب بالنسبة إلى غير الآثار الشرعيّة إذا لم يكن المستصحب من الأحكام الشرعيّة، وكذا الظن ببقاء الموضوع لا يمكن أن يكون ظناً ببقاء الحكم العقلي لما عرفت من القطع بعدم الحكم له عند عدم القطع بالموضوع هذا ما يقتضيه النظر الجلي.

وأما ما يقتضيه النظر الدقيق فهو إن الموضوع في القضايا العقلية دائماً هو الشيء بوصف كونه معلوماً فالعلم دائماً جزء للموضوع في القضايا العقلية فالشك في الموضوع، أو الظن به ممّا لا يعقل بالنسبة إليها، وإلاّ لزم انفكاك الظن بالعلّة عن الظن بالمعلول لما عرفت غير مرة من أن العقل يحكم دائماً على الموضوع الأولي.

ويمثل هذا فليحرز المقام ومن التأمل فيه يظهر فساد التفصيل في المقام بين القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن، أو التّعبّد بتوهم أنّه على الأول يحكم بترتب الحكم العقلي عليه نظراً إلى عدم الفرق على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن بين الآثار الشرعيّة والعقلية، وعلى الثاني يحكم بعدم ترتبه لعدم حجّة الاستصحاب بالنسبة إلى غير الآثار الشرعيّة المترتبة على المستصحب. توضيح الفساد: أن مع الظن ببقاء المستصحب إن أمكن الظن ببقاء ما هو لازمه، ولو كان غير شرعيّ لا بدّ من القول باعتبار الاستصحاب فيه، وأما إذا لم يمكن ذلك كما في المقام على ما عرفت تفصيل القول فيه فلا يعقل القول بوجوب الالتزام به بواسطة الظن بالموضوع.

نعم قد يحكم العقل حكماً قطعياً جزمياً بشيء في صورة الظن ببعض الموضوعات كما في الضرر الأخروي المظنون، أو الدّتيوي بناء على القول بأنّه يحكم العقل بوجوب دفعه مع قطع النظر عن دليل الاسداد، بل في صورة احتمال

بعض الموضوعات ولو كان موهوماً كما في الضرر الموهوم الأخروي، لكنه لا دخل له بحديث الظن بحكم العقل، لأنك قد عرفت أنه يحكم حكماً قطعياً في صورة الظن، أو الوهم مثل ما يحكم به في صورة القطع لا أنه يظن بحكمه الثابت في موضوع القطع، فكل من الظن والوهم حينئذ موضوع لحكمه وإنشائه كالقطع، فهذا لا دخل له بما نحن في صدده من إثبات الظن بالحكم العقلي من جهة تعلق الظن بموضوعه من جهة الاستصحاب، وكذا يظهر فساد ما قيل من تسليم تعبد الشارع بحكم العقل في الفرض وخروجه عن كونه عقلياً كما ربما يستظهر من الكتاب من حيث عدم امتناع إلزام الشارع بالالتزام بالحكم العقلي الثابت أولاً في صورة الشك في بقاء موضوعه ضرورة امتناع تعبد الشارع بالحكم العقلي مع القطع بانتفائه، وإن كان من باب التعبد بموضوعه إذ تعبد الشارع إنما هو مع احتمال التعبد به للوجود، وإلا فلا معنى للتعبد فافهم، هذا مجمل القول في المقام الثالث.

وأما الكلام في المقام الرابع: وهو إجراء الاستصحاب في موضوع الحكم العقلي ليرتب عليه الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي فالظاهر أنه لا إشكال فيه، لأن الشك في بقاء الموضوع مستلزم للشك في بقاء الحكم الشرعي أيضاً من حيث إن الحاكم فيه غير المكلف الشاك فيعقل الشك في بقاء الحكم على ما عرفت في المقام الثالث وليس فيه مانع آخر أيضاً لما عرفت سابقاً من فساد ما يتوهم من أن مقتضى قاعدة التطابق أن يكون الموضوع في الحكم الشرعي نفس حكم العقل، أو كون قطع المكلف بالموضوع معتبراً في حكم الشارع موضوعاً كما أنه معتبر في حكم العقل كذلك.

ثم إنه لا فرق فيما ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي ولا في الشرعي المستند إليه بين أن يكون وجودياً، أو عدمياً لوجود مناط المنع في الثاني أيضاً فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيه كما لا يمكن في الأول أيضاً فلا

يمكن إذا استصحاب عدم وجوب الجزء المنسي على النَّاسي حين التذكر كما لا يمكن استصحاب تحريم التصرف في مال الغير ووجوب رد الأمانة إلى أربابها.

نعم لا إشكال في جريان الاستصحاب في الأمر العدمي الذي لم يكن مستنداً إلى القضية العقلية وإن كانت في موده كما في استصحاب عدم التكليف الأزلي، فإنَّ العدم الأزلي قد يتصادق مع حكم العقل بالعدم أيضاً كما في حقِّ انصغير الغير القابل للتكليف الذي يستقلُّ العقل بعدم ثبوت التكليف عليه من الشارع لقبح التكليف في حقه وليس مستنداً إليه لسبقه بالفرض عليه فحينئذ لا إشكال في جريان الاستصحاب في هذا الأمر العدمي لو لم يكن له مانع من جهة أخرى كعدم العلم بقاء الموضوع، كما قد يدعى بالنسبة إلى الصَّغير حيث إنَّ عدم التكليف الثابت في حقِّ الصَّغير غير عدمه في حقِّ الكبير لثبائنهما موضوعاً كما لا يخفى، وعدم ترتب حكم عليه من حيث كون الحكم المقصود بالإثبات حكماً عقلياً، أو شرعياً مترتباً على الشك، فإنه لا يجوز إجراء الاستصحاب حينئذ إما مطلقاً، أو بالنسبة إلى الحكم المقصود بالإثبات وهذا لا يضر ما نحن بصدده من إثبات عدم إمكان جريان الاستصحاب في الحكم العقلي وما هو مستند إليه من الوجودي والعدمي دون ما لم يستند إليه، بمعنى أنه لا يكون فيه مانع من هذه الجهة، وإن كان له موانع كثيرة من جهات أخرى، وهذا بخلاف الأمر الوجودي، فإنه لا يمكن أن يكون في مورد حكم العقل مستنداً إلى غير حكم العقل ومنه يظهر الوجه في تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب البراءة الأصلية، فإنَّ مرادهم ليس استصحاب حكم العقل بها من حيث الاستناد إليه، بل استصحاب ما حكم العقل به أيضاً في بعض أزمنة ثبوته واندفاع ما أورده عليهم بعض أفاضل من تأخر من أنَّ الحكم العقلي قد يكون وجودياً، وقد يكون عدمياً، وقد يكون وضعياً، وقد يكون تكليفاً فلا معنى لاختصاص جريان الاستصحاب في الحكم

العقلي بالعدمي حيث إنك قد عرفت أن مرادهم ليس استصحاب حكم العقل وإنما هو استصحاب ما ثبت في مورد حكم العقل لا استصحاب حكم العقل حتى يتوجه عليه ما أفاده قدس سره.

نعم لو كان المراد ما هو الظاهر من عبارة الكتب لتوجه عليهم إيراده، لكن عرفت أن مرادهم ليس على طبق ظاهره وأن المعنى المذكور لا يتصور بالنسبة إلى الأمر الوجودي، فلذا خصّوه بالعدمي.

هذا حاصل ما ذكره الأستاذ العلامة في دفع ما أورده الفاضل المذكور على القوم في تخصيصهم استصحاب حكم العقل بالبراءة الأصلية، ولكنه لا يخلو عن تأمل يعرف وجهه من التأمل فيما ذكرناه في طي كلماتنا السابقة المتعلقة بالمقام فلا نعيد فيه الكلام.

ومما ذكرناه كله يظهر لك فساد ما سلكه جماعة من التمسك باستصحاب الحكم العقلي كثيراً في الأصول وفي الفروع، ونحن نشير إلى جملة منها حتى تعرف حقيقة الحال فيما نطوي ذكره في هذا المضمار.

فمنها: استصحاب البراءة الذي قد اشتهر بينهم وقد تمسكوا به في باب البراءة في الأصول لإثبات اعتبار أصالة البراءة في قبال الأخبار به، وفي كثير من الفروع في الفقه يقف عليه من راجع إلى كلماتهم، وأنت خير بفساد التمسك به حيث إن خلو الذمة الذي يحكم به العقل الرجوع إلى حكمه بقبح العقاب من غير وصول البيان إلى المكلف ليس قابلاً للاستصحاب لعدم الشك فيه أصلاً حتى يجري الاستصحاب فيه، بل العقل يحكم به دائماً فلا معنى لأن يقال إنه قبل الشرع، أو العثور عليه كان المكلف عالماً ببراءة ذمته عن الغسل في يوم الجمعة، أو الاستهلال مثلاً فنتصحب البراءة عند الشك في حدوث الاشتغال توضيح الفساد أنه إن أريد من العلم بالبراءة في الزمان السابق هو العلم بعدم استحقاق العقاب كما

هو الظاهر، ففيه: أن هذا المعنى مما لا يعرضه الشك أبدا لاستقلال العقل به في الزمان الثاني أيضاً لوجود ما هو العلة التامة لحكمه به فيه وهو عدم وصول البيان وإن أريد بالمستصحب عدم التكليف الأزلي من حيث عدم الموضوع، أو عدم قابليته كما في غير المميز ففيه أنا نقطع بانتفاء هذا الموضوع في حال الشك فلا معنى لاستصحابه، وإن أريد به عدم التكليف الأزلي المتحقق في حالتي التميز وعدمه والمجامع لموضوعي حكم العقل والشرع، ففيه: أن هذا ليس استصحاباً في حكم العقل حقيقة على ما عرفت الكلام فيه، لأن المراد بالبراءة المستصحية حينئذ هو عدم تعلق التكليف به بحسب الواقع المجامع لحكم العقل، فإن أريد منه ترتيب ما يترتب شرعاً على عدم اشتغال الذمة بالتكليف الواقعي فلا بأس به مع اجتماع شروط الاستصحاب من إحراز الموضوع وغيره، وإن أريد منه الحكم بعدم استحقاق العقاب على مخالفته التكليف المشكوك فلا إشكال في فساده،

أما أولاً: فلما عرفت أن الموضوع في حكم العقل بعدم استحقاق العقاب ليس هو عدم التكليف الواقعي، بل ما هو موجود في صورة العلم بعدم التكليف والشك فيه قطعاً، فلا معنى لإجراء الاستصحاب بالنسبة إليه إذ الاستصحاب إنما يجري بالنسبة إلى الأحكام المترتبة على الأمور الواقعية من الأعدام والوجودات لا ما يترتب على الأمور المعلومة، أو على ما يوجد في صورة الشك قطعاً إذ في الأول لا إشكال في انتفاء الحكم، وفي الثاني لا إشكال في ثبوت الحكم فلا يمكن إذا إجراء الاستصحاب.

وأما ثانياً: فلما عرفت غير مرة أن الاستصحاب لا يثمر بالنسبة إلى غير الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب الغير الشرعي فتدبر.

ثم إنه لا تنافي بين ما ذكرنا هنا من عدم جريان استصحاب البراءة وبين ما ذكرنا سابقاً في توجيه كلماتهم في تخصيص استصحاب حال العقل بالبراءة الأصلية

لما عرفت أنّ من البراءة ثمة هو عدم التّكليف لا حكم العقل بقبّحه، أو المؤاخذه عليها كما هي المراد من البراءة في المقام، وإن أمكنت الخدشة فيما ذكره ثمة أيضاً من غير الجهة المذكورة كعدم العلم ببقاء الموضوع وكون المقصود من استصحاب عدم التّكليف وإثباته هو نفي المؤاخذه وهو ليس من أحكامه إلى غير ذلك، لكن لا تعلق له بمحلّ البحث كما لا يخفى.

ومنه يعلم أنّ البراءة الممنوعة استصحابها من جهة كونها حكماً عقلياً إنّما هو نفي المؤاخذه ليس إلّا، فيمكن أن يقال حينئذ إنّ المراد بالبراءة عندهم في الأصول والفروع هو عدم التّكليف وخلو الذّمة واقعاً فلا يتوجّه عليهم ما ذكرنا وإن توجّه عليهم الإيرادان الأخيران، ولعلّه الظاهر من كلماتهم في موارد استعمال استصحاب البراءة وهذا وإن لم يكن جارياً أيضاً إذا كان المقصود به إثبات عدم المؤاخذه، إلّا أنّ وجه المنع فيه ليس كونه استصحاباً في الأحكام العقلية، بل ما عرفت من عدم كون المؤاخذه من الآثار المترتبة على عدم التّكليف واقعاً فافهم.

ومنها: استصحاب الاشتغال الذي جرى في الاشتغال مجرى استصحاب البراءة كما في موارد العلم الإجمالي بالتّكليف فيما يحكم العقل فيه بوجوب الاحتياط بعد الإتيان ببعض أطراف الشبهة، فإنه قد يتمسك حينئذ لوجوب الإتيان بباقي الأطراف باستصحاب شغل الذّمة بالتّكليف.

وفيه أيضاً: أنّ شغل الذّمة الذي يحكم به العقل الذي يعبر عنه بوجوب الاحتياط أيضاً ليس ممّا يقبل الشك حتّى يجري فيه الاستصحاب، لأنّ العلة في حكم العقل بوجوب الاحتياط في أوّل الأمر، وقبل الإتيان ببعض أطراف الشبهة هو احتمال الضّرر في كلّ محتمل وهو متحقّق بعد الإتيان ببعض المحتملات ضرورة عدم صلاحيته لرفعه مع أنّه على تقديره نقطع بارتفاع الموضوع فيستقلّ العقل بالحكم بوجوب الاحتياط، وعلى تقدير ارتفاع الاحتمال لا يحكم بوجوبه

قطعاً فليس هنا مورد يشك في حكم العقل بوجوب الاحتياط حتى يتمسك باستصحابه. نعم الاشتغال، بمعنى بقاء التكليف الواقعي المتعلق بذمة المكلف وعدم الإتيان به واقعاً مما يمكن وقوع الشك فيه نظير سائر الأمور الواقعية، لكن استصحابه إنما ينفع في ترتيب الآثار الشرعية على بقاء الواجب في ذمة المكلف مثل عدم جواز فعل النافلة ونظيره، وأما بالنسبة إلى الحكم بوجوب الإتيان بباقي الأضراف بالوجوب العقلي الإرشادي فلا لما عرفت من كونه مترتباً على عدم العلم بإتيان الواجب لا على عدم إتيانه في الواقع، مضافاً إلى كونه من الآثار العقلية لا الشرعية.

نعم لو قلنا باعتبار الأصول المثبتة أمكن إثبات وجوب الطرف الباقي بالوجوب الشرعي ولا يقدح فيه كون الحاكم بوجوب الإتيان بعد إثباته أيضاً العقل، لأن الحكم الشرعي الثابت بالاستصحاب يترتب عليه جميع آثاره من العقلية والشرعية وغيرهما حسب ما ستقف على تفصيل القول فيه إن شاء الله تعالى.

وبالجملة: البراءة والاشتغال قد يراد بهما حكم العقل فلا يمكن إجراء الاستصحاب فيهما، وقد يراد بهما عدم التكليف الواقعي وعدم سقوطه في الواقع فحالهما حينئذ حال سائر الموضوعات والأمور التي يراد استصحابها فإن ترتب عليهما حكم شرعي فهو، وإلا فلا معنى لاستصحابهما، سواء كان من جهة ترتيب الحكم على ما هو موجود في صورة الشك قطعاً أو من جهة كونه أثراً غير شرعي، والذي ظهر لي بالتبع في كلماتهم كون مرادهم من استصحابي البراءة والاشتغال هو المعنى الثاني لهما مع إرادتهم لترتيب ما هو مترتب على العنوان الأعم من المؤاخذه على تقدير المصادفة في الثاني وعدمها على تقدير ثبوت التكليف في الأول فيتوجه عليهم حينئذ ما عرفت من عدم جريانه أيضاً، وإن كان المستصحب لا دخل له بالعقل ومما ذكرنا كله ظهر لك أن ما ربما يستفاد من كلام الأستاذ



العلامة من عدم الحاجة إلى استصحابي البراءة والاشتغال المشعر بتسلم جريانهما والغناء عنهما ليس في محله، كما أنه ظهر لك أن ذكر استصحاب البراءة والاشتغال في المقام إنما هو على تقدير كون المراد بهما المعنى الأول لا الثاني والله العالم.

ومنها: ما تمسك به جماعة في مسألة وجوب تقليد الأعلام دليلاً على نفيه من أنا نفرض هناك مجتهدين متساويين في العلم فيستصحب التخيير وجواز الرجوع إلى كل واحد منهما بعد صيرورة أحدهما أفضل وأعلم ويتم المدعى في غير الصورة بالإجماع المركب وعدم القول بالفصل، وفيه: أن حكم العقل بالتخيير وجواز الرجوع إلى كل واحد من المجتهدين في صورة المساواة إنما هو من جهة قبح الترجيح، بلا مرجح وهذا المناط ليس بموجود بعد وجود الأفضلية فلا شك في حكم العقل للقطع بانتفائه فلا مجرى للاستصحاب.

نعم لو كان التخيير بينهما في صورة المساواة شرعياً أمكن استصحابه بعد ارتفاع المساواة مع قطع النظر عن المناقشة فيه بتغير الموضوع، أو احتمال تغيره المانع عن جريان الاستصحاب. ومنها: ما تمسك به جماعة أيضاً في مسألة عدم جواز العدول عن مجتهد إلى غيره اختياراً مع مساواتهما في الفضيلة من حيث العلم والعدالة للقول بعدم الجواز، كما هو المشهور من أنا نفرض أولاً وحدة المجتهد الذي يجوز الرجوع إليه فيستصحب تعيين تقليده بعد فرض وجود غيره أيضاً ويتم المدعى في غير الصورة بالإجماع المركب وعدم القول بالفصل، وفيه أيضاً: أن حكم العقل بالتعيين في صورة وحدة المرجع بالعرض إنما هو من جهة انحصار الكلّي في الفرد وعدم إمكان الرجوع إلى غيره لعدم وجود موضوعه بالفرض، وهذا المناط قد ارتفع في الزمان الثاني قطعاً فكيف يمكن استصحاب التعيين وعدم جواز العدول، مع أنه لو كان المناط موجوداً لم يجز التمسك بالاستصحاب

وأما الشك في بقاء الموضوع فإن كان لاشتباه خارجي كالشك في بقاء الإضرار في السم الذي حكم العقل ببقح شره فذلك خارج عما نحن فيه وسيأتي الكلام فيه، وإن كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلاً واحتمال مدخلة موجود مرتفع، أو معدوم حادث في موضوعية الموضوع فهذا غير متصور

أيضاً للقطع ببقاء الحكم.

ومنها: ما عرفت عن بعض فيما تقدّم من التمسك باستصحاب عدم وجوب الأجزاء المنسية بعد التذكر الثابت في حال النسيان فيكون حكمه حكم الشك في الإتيان بالجزء بعد تجاوز المحلّ لا قبله، هذا وفيه: ما عرفت من أن حكم العقل بعدم وجوب الجزء عليه في حال النسيان وكونه معذوراً في تركه إنما هو من جهة عدم قابليته لتوجه الخطاب إليه، وهذا المناط مرتفع في صورة التذكر قطعاً فمقتضى حكم العقل لزوم الإتيان به عند التذكر ليحصل المطلوب الواقعي. نعم لو قام دليل على اختصاص جزئيته بحال التذكر، أو ادّعى اختصاص الأدلة المثبتة للجزئية بها كما ادّعا بعض، أو احتمل ذلك كان هنا كلام آخر لا دخل له بالاستصحاب، وقد مضى تفصيل القول فيما يتعلّق بالمقام في الجزء الثاني من التعليقة عند التكلّم في فروع مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

ومنها: ما تمسك به بعض الأفاضل ممّن تأخّر لإثبات صحّة عبادة الجاهل المركّب من استصحاب عدم وجوب الواقع عليه بعد الالتفات الذي كان ثابتاً قبله بحكم العقل ببقح تكليفه، وفيه: أن العقل إنّما حكم ببقح توجيه التكليف الواقعي إليه من جهة غفلته عنه وعدم قابليّة له لا رفع التكليف عنه في الواقع، وإلا فيلزم التصويب الباطل عند أهل الصواب، مضافاً إلى ما عرفت مراراً من عدم إمكان أخذ العلم في التكليف الواقعي، فلازم بقاء الأمر الواقعي وجوب امتثاله بعد ارتفاع الغفلة عنه مع أنّه لو حكم العقل برفع التكليف الواقعي عنه لم يكن معنى لاستصحابه أيضاً كما لا يخفى.

في المستقلات العقلية، لأن العقل لا يستقل بالحكم إلا بعد إحراز الموضوع ومعرفته تفصيلاً، لأن القضايا العقلية إما ضرورية لا يحتاج العقل في حكمه إلى أزيد من تصور الموضوع بجميع ما له دخل في موضوعيته من قيوده، وأما نظرية تنتهي إلى ضرورة كذلك فلا يعقل إجمال الموضوع في حكم العقل مع أنك ستعرف في مسألة اشتراط بقاء الموضوع أن الشك في الموضوع خصوصاً لأجل مدخلية شيء مانع عن إجراء الاستصحاب.

فإن قلت: فكيف يستصحب الحكم الشرعي مع أنه كاشف عن حكم عقلي مستقل، فإنه إذا ثبت حكم العقل برد الوديعة وحكم الشارع على وجوب الرد ثم عرض ما يوجب الشك مثل الاضطراب والخوف فيستصحب الحكم مع أنه كان تابعا للحكم العقلي.

قلت: أما الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي فحاله حال الحكم العقلي في عدم جريان الاستصحاب. نعم لو ورد في مورد حكم العقل حكم شرعي من غير جهة العقل وحصل التغير في حال من أحوال موضوعه مما يحتمل مدخليته وجوداً، أو عدماً في الحكم جرى الاستصحاب وحكم بأن موضوعه أعم من موضوع حكم العقل، ومن هنا يجري استصحاب عدم التكليف في حال يستقل العقل بقبح التكليف فيه لكن العدم الأزلي ليس مستنداً إلى القبح وإن كان مورداً للقبح هذا حال نفس الحكم العقلي.

وأما موضوعه كالضرر المشكوك بقاؤه في المثال المتقدم فالذي ينبغي أن يقال فيه إن الاستصحاب إن اعتبر من باب الظن عمل به هنا، لأنه يظن الضرر بالاستصحاب فيحمل عليه الحكم العقلي إن كان موضوعه أعم من القطع والظن كما في مثال الضرر وإن اعتبر من باب التعبد لأجل الأخبار فلا يجوز العمل به للقطع بانتفاء حكم العقل مع الشك في الموضوع الذي كان

يحكم عليه مع القطع، فلا يثبت إلا الآثار الشرعية المجعولة القابلة للجعل الظاهري وتعد الشارع بالحكم العقلي يخرج عن كونه حكماً عقلياً.

غاية ما في الباب كون الحكم العقلي في مورد الشك المذكور ظناً باعتبار ظنية الصغرى وإن اعتبر من باب التعبد لأجل الأخبار لم يجز العمل به لما سيجيء من أن الثابت بالأخبار هي الآثار الشرعية المجعولة القابلة للجعل الظاهري دون الأحكام العقلية والعادية الغير القابلة للجعل.

مثلاً: إذا ثبت بقاء الضرر في السم في المثال المتقدم بالاستصحاب فمعنى ذلك ترتيب الآثار الشرعية المجعولة للضرر على مورد الشك، وأما حكم العقل بالقبح والحرمة فلا يثبت إلا مع إحراز الضرر. نعم يثبت الحرمة الشرعية بمعنى نهى الشارع ظاهراً لثبوتها سابقاً ولو بواسطة الحكم العقلي، ولا منافاة بين انتفاء الحكم العقلي وثبوت الحكم الشرعي لأن عدم حكم العقل مع الشك إنما هو لاشتباه الموضوع عنده وياشتباهه يشبه الحكم الشرعي الواقعي أيضاً إلا أن الشارع حكم على هذا المشتبه الواقعي بحكم ظاهري هي الحرمة.

ومما ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب في الحكم العقلي يظهر ما في تمسك بعضهم لأجزاء ما فعله الناسي لجزء من العبادة، أو شرطها باستصحاب عدم التكليف الثابت حال النسيان، وما في اعتراض بعض المعاصرين على من خص من القدماء والمتأخرين استصحاب حال العقل باستصحاب العدم بأنه لا وجه للتخصيص فإن حكم العقل المستصحب قد يكون وجودياً تكليفاً كاستصحاب تحريم التصرف في مال الغير ووجوب رد الأمانة إذا عرض هناك ما يحتمل معه زوالهما كالاضطرار والخوف، أو وضعياً كشرطية العلم للتكليف إذا عرض ما يوجب الشك في. ويظهر حال المثالين الأولين

مما ذكرنا سابقاً، وأما المثال الثالث فلم يتصور فيه الشك<sup>(١)</sup> في بقاء شرطية العلم للتكليف في زمان. نعم ربما يستصحب التكليف فيما كان المكلف به معلوماً بالتفصيل ثم اشتبه وصار معلوماً بالإجمال، لكنه خارج عما نحن فيه مع عدم جريان الاستصحاب فيه كما سننبه عليه.

(١) لعل المراد هو الشك البدوي، وإلا فقد عرفت أن الشك في حكم العقل غير متصور في مورد من الموارد حتى في المثالين الأولين، لأن العقل إما يحكم بفتح الأول وحسن الثاني مطلقاً، أو يحكم بهما بشرط عدم الاضطرار والخوف وعلى كل تقدير لا معنى للشك كما هو ظاهر، والقول بأنه يحكم بهما في الجملة والمتيقن منه ما لم يكن هناك خوف واضطرار قد عرفت فساد بهما لا مزيد عليه وأنه لا يتصور الإهمال في موضوع الحكم في نظر الحاكم.

نعم قد يتصور الشك في الحكم الشرعي في المثالين من جهة الشك في عروض ما يرتفع معه موضوع الحكم حقيقة كالاضطرار مثلاً، لكنه لا تعلق له بالشك في حكم العقل، بل ولا في حكم الشارع في موضوعه وهكذا الحال في المثال الثالث، فإنه لا يخلو أما أن يقول بأن الشرط في تنجز التكليف عند العقل هو العلم التفصيلي بحيث يكون دائراً مداره، ففي صورة عدم حصوله لا معنى لتنجز التكليف، سواء كان هناك علم إجمالي أولاً، أو يقول بأن الشرط فيه عنده هو الأعم من العلم الإجمالي والتفصيلي حسب ما هو قضية التحقيق فلا يعقل شك في بقاء الشرطية على كل تقدير.

نعم ربما يستصحب نفس التكليف المعلوم بالإجمال بعد الإتيان ببعض أطراف العلم الإجمالي، ولكنه لا دخل له بالاستصحاب في الحكم العقلي، لأنه استصحاب في الحكم الشرعي مع أنك قد عرفت عدم جريانه أيضاً على بعض التقادير والوجوه، وهذا الذي ذكرنا من استصحاب التكليف المعلوم بالإجمال في

ويظهر أيضاً فساد التمسك باستصحاب البراءة والاشتغال الثابتين بقاعدتي البراءة والاشتغال.

مثال الأول: ما إذا قطع بالبراءة عن وجوب غسل الجمعة والدعاء عند رؤية الهلال قبل الشرع، أو العثور عليه، فإن مجرد الشك في حصول الاشتغال كاف في حكم العقل بالبراءة ولا حاجة إلى إبقاء البراءة السابقة والحكم بعدم ارتفاعها ظاهراً، فلا فرق بين الحالة السابقة واللاحقة في استقلال العقل بقبح التكليف فيهما لكون المناط في القبح عدم العلم. نعم لو أريد إثبات عدم الحكم أمكن إثباته باستصحاب عدمه لكن المقصود من استصحابه ليس إلا ترتيب آثار عدم الحكم وليس إلا عدم الاشتغال الذي يحكم به العقل في زمان الشك فهو من آثار الشك لا المشكوك.

ومثال الثاني: إذا حكم العقل عند اشتباه المكلف به بوجوب السورة في الصلاة ووجوب الصلاة إلى أربع جهات ووجوب الاجتناب عن كلا المشبهين في الشبهة المحصورة ففعل ما يحتمل معه بقاء التكليف الواقعي وسقوطه كأن صلى بلا سورة، أو إلى بعض الجهات، أو اجتنب أحدهما فربما

صورة الإتيان ببعض أطرافه هو الذي وقع في كلام جماعة ونبه الأستاذ العلامة على فساده فيما سيأتي لا استصحاب التكليف المعلوم بالتفصيل فيما صار معلوماً بالإجمال، فإنه لم يقع في كلام أحد ولم ينبه الأستاذ العلامة على فساده أيضاً في طي كلامه، وإن كان فساده واضحاً على تقدير وقوع التوهم فيه كما لا يخفى، ضرورة كونه استصحاباً في الحكم الشرعي أيضاً، مع أن المراد به إن كان هو الحكم الواقعي فلا يتصور الشك في بقاءه، وإن كان الحكم الفعلي فيتبع حكم العقل بشرطية العلم للتجز من حيث الإطلاق، أو الاشتراط فلا يتصور الشك فيه أيضاً هذا فالعبارة كما ترى لا تخلو عن مناقشة.

يتمسك حينئذ باستصحاب الاشتغال المتيقن سابقاً.

وفيه: أن الحكم السابق لم يكن إلا بحكم العقل الحاكم بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة عن التكليف المعلوم في زمان هو بعينه موجود في هذا الزمان. نعم الفرق بين هذا الزمان والزمان السابق حصول العلم بوجود التكليف فعلاً بالواقع في السابق وعدم العلم به في هذا الزمان، وهذا لا يؤثر في حكم العقل المذكور إذ يكفي فيه العلم بالتكليف الواقعي آنأماً. نعم يجري استصحاب عدم فعل الواجب الواقعي وعدم سقوطه عنه، لكنه لا يقضي بوجوب الإتيان بالصلاة مع السورة الصلاة إلى الجهة الباقية واجتناب المشتبه الباقي، بل يقضي بوجوب تحصيل البراءة من الواقع لكن مجرد ذلك لا يثبت وجوب الإتيان بما يقتضي اليقين بالبراءة إلا على القول بالأصل المثبت، أو بضميمة حكم العقل بوجوب تحصيل اليقين والأول لا نقول به والثاني بعينه موجود في محل الشك من دون الاستصحاب.

#### الأمر الرابع:

قد يطلق على بعض الاستصحابات الاستصحاب التقديري تارة والتعليقي أخرى باعتبار كون القضية المستصحة قضية تعليلية حكم فيها بوجود حكم على تقدير وجود آخر، فربما يتوهم لأجل ذلك الإشكال في اعتباره، بل منعه والرجوع فيه إلى استصحاب مخالف له.

توضيح ذلك: أن المستصحب قد يكون أمراً موجوداً في السابق بالفعل<sup>(١)</sup>

(١) لا يخفى عليك أن المستصحب قد يكون موضوعاً، وقد يكون حكماً وعلى الأول لا يخلو أما أن يكون الحكم المترتب على استصحابه ممّا كان موجوداً معه في الزمان السابق وجوداً منجزاً فعلياً، وأما أن يكون مترتباً على

وجوده في الزمان الذي أريد استصحابه فيه بحيث يكون للزمان المذكور مدخلية فيه فيمكن فرض وجود تقديري لهذا الحكم في الزمان السابق مع المستصحب وهو كثير جداً، كاستصحاب حياة العبد الغائب مثلاً في عيد رمضان لإثبات وجوب فطرته واستصحاب حياة الوارث عند موت مورثه إلى غير ذلك، وعلى الثاني لا يخلو أيضاً إما أن يكون له وجود فعلي منجز مطلق لا تعليق فيه أصلاً، وأما أن يكون له وجود على بعض التقادير وعلى بعض الوجوه لا إشكال في جريان الاستصحاب في الشق الأول من القسمين، بل لا خلاف فيه إنما الإشكال والخلاف في الشق الثاني من القسمين الذي يسمى استصحابه بالاستصحاب التعليقي والتقديري في لسان جمع من مشايخنا.

هذا ولكن لا يبعد أن يكون هذا الاصطلاح منهم مختصاً بالشق الثاني من القسم الثاني، لأن المستصحب فيه من الشق الأول لا تعليق فيه أبداً غاية ما هناك ترتب الحكم على وجوده الثانوي، وهذا لا تعلق له بالتعليق في المستصحب وإنما هو من التعليق في حكمه على بعض الوجوه وإن توهم منعه أيضاً، بل من حيث إن استصحاب الموضوع لا معنى له إلا ترتيب الحكم المترتب عليه على ما عرفت غير مرة، والمفروض عدم ترتيب الحكم المفروض عليه في السابق إلا على نحو التعليق فيلحق حكماً بالاستصحاب التعليقي وإن لم يكن من أفراد، وكيف كان المشهور على عدم الفرق بين الاستصحاب التعليقي والتنجيزي في الحكم حكاه العلامة الطباطبائي في الرسالة التي صنفها في مسألة العصير الزبيني وغيره بانياً على حجة الاستصحاب التعليقي مفصلاً الكلام فيه غاية التفصيل، وعن السيد السند في المناهل حاكياً له عن والده قدس سرهما في مجلس البحث عدم اعتبار الاستصحاب التعليقي متمسكاً في ظاهر كلامه بأن مجرد قابلية ثبوت الشيء ببعض الاعتبارات لا يكفي في استصحابه، بل يشترط في الاستصحاب القطع بثبوت



المستصحب في الزمان السابق.

وهذا المعنى غير موجود في الاستصحابات التقديرية، هذا ولكن الحق عدم الفرق بين القسمين من الاستصحاب وأن تقديرية الوجود لا يؤثر فرقاً أصلاً على ما عليه الأستاذ العلامة أيضاً.

أما أولاً: فلائه إن أريد مما ذكره في بيان المنع أن الوجود التعليقي ليس قسماً من الوجود، بل هو داخل في العدم وإنما له شأنية الوجود، أو واسطة بين الوجود والعدم، ففيه: ما لا يخفى ضرورة أن الوجود على تقدير أيضاً قسم من الوجود في مقابل العدم المطلق ولا تجمع معه، بل هما متناقضان.

نعم يجامعه العدم على تقدير، ولذا بنينا تبعاً للمحققين في قبال من توهم عدم اجتماع التعليق مع الإنشاء عقلاً فيجعل التنجيز شرطاً عقلياً في أبواب المعاملات من العقود والإيقاعات على عدم كون التنجيز شرطاً عقلياً، إذ الإنشاء على تقدير قسم من الإنشاء يساعده العرف والعقلاء بحيث لا مجال لإنكاره فكيف يمكن القول بعدم اجتماع التعليق مع الإنشاء، ولعل المتوهم توهم أن التعليق في الإنشاء يرجع إلى ترديد المنشي في أصل الإنشاء فلا يمكن أن يصدر منه الإنشاء، وأنت خبير بفساد هذا التوهم وأن التعليق يرجع إلى المنشأ لا الإنشاء كما أفسدنا لما عرفت أيضاً توهم من ذهب إلى أن الواجب المشروط عار عن الطلب وأن الطلب يتحقق بعد وجود الشرط، لأن الطلب على بعض التقادير أمر موجود فعلاً وإن لم يوجد التقدير أصلاً كما يشهد به الوجدان والعيان ضرورة عدم توقف صدق الشرطية على صدق الشرط.

وبالجملة: القول بأن الوجود التقديري ليس له حفظ من الوجود وإنما هو من العدم المحض مما لا يحتاج فساداً إلى إقامة برهان وترتيب قياس، لأنه مما يشهد به الضرورة وإن أراد مما ذكره مع تسليم كون الوجود التقديري أيضاً نحواً من

الوجود أن المعتبر في جريان الاستصحاب الوجود التجيزي ولا يكفي فيه الوجود التعليقي، ففيه: أنه لا شاهد لهذه الدعوى أصلاً، بل الدليل على خلافها، فإنه بعد تسليم أن الوجود التقديري أيضاً نحو من الوجود نظراً إلى أن اختلاف الوجودات وتعددتها من حيث إن وجود كل شيء بحسبه لا يمنع مانع من الحكم ببقائه في زمان الشك في ارتفاعه والالتزام بمقتضاه، فإنه لا فرق في هذا اللحظ بينه وبين الوجود التجيزي أصلاً فيشملة أخبار الباب ودليل العقل أيضاً بناء على القول باعتبار الاستصحاب من باب العقل، إذ لا يعقل الفرق على تقديره أيضاً بين أنحاء الوجود كما لا يخفى.

وأما ثانياً: فلأننا نسلم كون المعتبر في جريان الاستصحاب هو الوجود التجيزي وأنه لا يكفي الوجود التعليقي، إلا أننا نقول: إن في جميع موارد الاستصحابات التعليقية يكون موجود منجز يجري الاستصحاب فيه ويكفي عن إجرائه في الموجود التعليقي. توضيح ذلك: أنه إذا قال الشارع العنب يحرم ماؤه إذا غلى يكون هناك ثلاثة أشياء لازم وهو حرمة ماء العنب على تقدير الغليان وملزوم وملازمة التي تعبر عنها بسببية الغليان للتحرير، أما اللازم فقد عرفت أن له وجود تقديرية يمكن إجراء الاستصحاب فيه إذا شك في ارتفاعه، وأما الملازمة فهي أمر موجود متحقق لاحظاً للتعليق والتقدير فيها أصلاً، لأن مرجعها إلى الشرطية التي تصدق مع صدق الشرط وكذبه، ومن المعلوم أن المنتج فيها بعد فرض صدق الشرط هو صدق المشروط والتالي أيضاً، فإذا أثبتنا وجودها بالاستصحاب في الزمان الثاني وفرضنا صدق الملزوم يلزمه الحكم بثبوت اللازم أيضاً، هذا ملخص ما ذكره الأستاذ العلامة في إثبات عدم الفرق في اعتبار الاستصحاب بين التعليقي منه والتجيزي، وإن كان بإجرائه في موارد الاستصحاب التعليقي فيما يفيد فائدته كالملازمة التي بين المقدم والتالي، هذا ولكن قد يناقش فيما

أفاده دام ظله على كل من التقديرين اللذين ذكرهما ويورد عليه بإيرادين وإشكالين، بل على الثاني بإشكالات أما على الأول، فأما أولاً: فإن مرجع الشك في بقاء اللازم دائماً إلى الشك في بقاء الموضوع، وإلا لم يكن معنى للشك في بقاءه إلا من جهة الشك في ارتفاع الملازمة بالنسخ وهو خارج عن محل الكلام كما لا يخفى، ومنه المثال المشهور المتقدم ذكره، فإن الشك في بقاء الحرمة فيما صار العنب زيبياً إنما هو من جهة الشك في مدخلية وصف العنبية في الحكم المذكور، وإلا لم يكن هنا شك في الحرمة.

وأما ثانياً: فبمعارضة الاستصحاب التعليقي باستصحاب ضده المستصحب الذي منتفياً قبل حصول المعلق عليه كاستصحاب الإباحة قبل الغليان في المثال المذكور، بل ترجيح الثاني في بعض الأمثلة كما في المثال المذكور بالشهرة والعمومات.

هذا ولكن يمكن الذب عنهما أما عن الأول فبالمنع من رجوع الشك في بقاء اللازم دائماً إلى الشك في بقاء الموضوع إذ كثيراً ما يشك في بقاءه من جهة الشك في حدوث ما يرفعه، أو رافعية ما حدث في الخارج مع القطع ببقاء الموضوع كما في الأحكام التنجيزية، إذ الدليل الدال على ثبوت اللازم للملزم لا يلزم أن يكون مطلقاً حتى يرجع إلى إطلاقه بالنسبة إلى المشكوك مع أنه لو سلم رجوع الشك في بقاء اللازم دائماً إلى الشك في بقاء الموضوع فإنما هو بالنظر إلى الدقة العقلية وليس إحراز الموضوع في باب الاستصحاب مبنياً عليها عند المشهور، فإذا أريد استصحاب صحة منجزات المريض وعدم تزلزلها وتوقيفها على إجازة الورثة باستصحاب الصحة الثابتة في حال الصحة لم يكن لمانع المنع من التمسك بالاستصحاب المذكور من جهة تبدل الموضوع وأن الصحيح غير المريض، فإنه وإن كان غيره بالدقة العقلية إلا أن أهل العرف لا ينظرون إلى هذا التغير ويجعلون الموضوع في الحكم الأعم من الصحيح والمريض ويحكمون بأن

الالتزام بصحة معاملة المريض إبقاء للحكم وعدمه نقض له.

نعم لا إشكال في عدم حكمهم باتحاد الموضوع في بعض المقامات كما قد يدعى في المثال المقدم ذكره في مسألة العنب، لكنه لا ينفع الخصم أصلاً إذ مثله قد يوجد في الأحكام التجيزية أيضاً كما بالنسبة إلى الأحكام المترتبة فعلاً على ماء العنب في المثال المذكور. وبالجمله: لا فرق في باب الاستصحاب بين الأحكام التجيزية المترتبة على الموضوع والأحكام التعليقية المترتبة عليه فإن كان تغير الموضوع في الآن الثاني مانعاً عن التمسك بالاستصحاب فلا فرق بينهما، وإلا فلا فرق أيضاً والقول بأن الشك في استصحاب الحكم التعليقي مسبب دائماً عن الشك في بقاء الموضوع دون الحكم التجيزي كما ترى، مع أن لنا أن نستصحب الموضوع في بعض المقامات كاستصحاب حياة العبد الغائب في يوم العيد في الحكم بوجوب فطرته على المولى.

اللهم إلا أن يقال إنه خروج عن الفرض حيث إنه ليس من الاستصحاب التعليقي في شيء هذا كله، مضافاً إلى أنه لو سلم جميع ما ذكر لم يكن له دخل بمطلب الخصم، فإن المانع عنده نفس التعليق من حيث عدم صدق الوجود المحقق معه، وأين هذا من رجوع الشك في بقاء الحكم المعلق إلى الشك في بقاء الموضوع دائماً.

هذا محصل ما استفدنا من كلام الأستاذ العلامة في الذب عن الإيراد الأول وهو كما ترى لا يخلو عن بعض المناقشات والله العالم.

وأما عن الثاني: فبأنه لا معنى للمعارضة المذكورة إذ الأصل في الحكم المعلق حاكم على الأصل في ضده فكيف يعارض معه إذ الشك في ثبوت ضده وعدمه مسبب عن الشك في بقاءه، هذا مع أنه لا معنى للترجيح بالشهرة على تقدير عدم التسبب إذ لا معنى للرجوع إلى المرجحات في تعارض الأصول، وأما الترجيح

بالعمومات فيرد عليه، مضافاً إلى ما عرفت في التّرجيح بالشّهرة أنّ المراد بالعمومات إن كان هي العمومات الاجتهادية على أبعد الاحتمالين، ففيه: أنّه على فرض وجود مثل هذا العموم لا معنى للرّجوع إلى الاستصحاب، فإنّ مجاري الأصول مختصة بما إذا لم يكن هناك دليل اجتهادي، وإن كان المراد بها عمومات الحليّة والبراءة، ففيه: أنّه على فرض القول بالتّرجيح في تعارض الأصول وجعل موافقة العموم من المرجّحات لا معنى للتّرجيح بهذا النّحو من العموم، لأنّه ليس في مرتبة المتعارضين حتّى يربّح أحدهما به، فإنّ الاستصحاب حاكم على أصالة الحليّة كما أنّ الدليل الاجتهادي حاكم عليه.

فالتّحقيق في تعارض الأصلين بعد فرض اتّحاد مرتبتهما هو الحكم بتساقطهما والرّجوع إلى غيرهما من الأصول التي لم يرجع إليها على تقدير عدم ابتلاء أحد الأصلين بالآخر، وستقف على تفصيل القول فيه إن شاء الله هذا مجمل القول فما يرد على التّقرير الأوّل وما يذبّ عنه. وأما ما يرد على التّقرير الثّاني فوجوه:

الأوّل: أنّه لا فائدة في استصحاب الملازمة والسببيّة لإثبات اللّازم في زمان الشّك ولا يفيد فائدة استصحاب نفسه إلّا على تقدير القول باعتبار الأصول المثبتة الممنوع عندنا، لأنّ ملازمة بقاء الملازمة مع صدق الملزوم صدق اللّازم عقليّة لا شرعيّة فإثبات صدق اللّازم باستصحاب الملازمة عين ما أنكره الأستاذ العلّامة غير مرّة على المتمسّكين بالاستصحاب في أمثال المقام.

الثّاني: أنّه لا معنى لاستصحاب الملازمة، لأنّ المراد بها العليّة الثّامّة وهي غير قابلة لوقوع الشّك فيها فكلّما يقع الشّك فلا بدّ من أن يكون من جهة الشّك في بقاء الموضوع.

الثّالث: أنّ الملازمة بالبيان الذي ذكره دام ظلّه اعتباريّة محضة لا يمكن أن تصير مورداً للاستصحاب بنفسها على ما عرفت تفصيل القول فيه في طيّ أدلّة الأقوال.

كما إذا وجب الصلاة فعلاً، أو حرم العصير العنبي بالفعل في زمان ثم شك في بقاءه وارتفاعه، وهذا لا إشكال في جريان الاستصحاب فيه وقد يكون أمراً موجوداً على تقدير وجود أمر فالمستصحب هو وجوده التعليقي مثل أن العنب كانت حرمة مائه معلقة على غليانه فالحرمة ثابتة على تقدير الغليان، فإذا جف وصار زيباً فهل يبقى بالاستصحاب حرمة مائه المعلقة على الغليان فيحرم عند تحققه أم لا، بل يستصحب الإباحة السابقة لماء الزبيب قبل الغليان.

ظاهر سيد مشايخنا في المناهل وفقاً لما حكاه عن والده قدس سره في الدرس عدم اعتبار الاستصحاب الأول والرجوع إلى الاستصحاب الثاني. قال في المناهل في رد تمسك السيد العلامة الطباطبائي على حرمة العصير من الزبيب إذا غلى بالاستصحاب ودعوى تقديمه على استصحاب الإباحة:

هذا وأجاب الأستاذ العلامة عن الوجه الأول: بأن ما ذكر إنما يتم فيما لو كان أصل الملازمة عقلية، وأما إذا كانت شرعية فلا إذ اقتضاء صدق الملزوم لصدق اللازم حينئذ شرعي لا عقلي حتى لا يمكن إثباته بعد إثبات الملازمة بالأصل. وعن الثاني: ببعض ما عرفت من الوجوه في التفصي عن الإيراد الأول على التقرير الأول.

وعن الثالث: بأن المراد من السببية هي تأثير المقدم في التالي لا المعنى المعروف الذي وقع الكلام في جعله في قبال الحكم التكليفي، وهذا المعنى وإن كان أمراً واقعياً كشف عنه الشارع، إلا أنه قابل للاستصحاب فتأمل.

هذا وقد يدعي من لا خبرة له في قبال القائلين بحجية الاستصحاب التعليقي أن الوجود التعليقي، وإن كان نحواً من الوجود إلا أن أخبار الاستصحاب منصرفة إلى الوجود التجيزي ولا يشمل الوجود التعليقي وأنت خير بما فيه.

«أنه يشترط في حجية الاستصحاب ثبوت أمر، أو حكم وضعي، أو تكليفي في زمان من الأزمنة قطعاً، ثم يحصل الشك في ارتفاعه من الأسباب ولا يكفي مجرد قابلية الثبوت باعتبار من الاعتبار فلاستصحاب التقديري باطل، وقد صرح بذلك الوالد العلامة في أثناء الدرس فلا وجه للتمسك باستصحاب التحريم في المسألة» انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: لا إشكال في أنه يعتبر في الاستصحاب تحقق المستصحب سابقاً والشك في ارتفاع ذلك المحقق ولا إشكال أيضاً في عدم اعتبار أزيد من ذلك، ومن المعلوم أن تحقق كل شيء بحسبه، فإذا قلنا العنب يحرم ماؤه إذا غلى، أو بسبب الغليان فهناك لازم وملزوم وملازمة أما الملازمة. وبعبارة أخرى: سببية الغليان لتحريم ماء العصير فهي متحققة بالفعل من دون تعليق، وأما اللازم وهي الحرمة فله وجود مقيد بكونه على تقدير الملزوم وهذا الوجود التقديري أمر متحقق في نفسه في مقابل عدمه وحيثئذ، فإذا شككنا في أن وصف العنبية له مدخل في تأثير الغليان في حرمة مائه فلا أثر للغليان في التحريم بعد جفاف العنب وصيرورته زيبياً فأبي فرق بين هذا وبين سائر الأحكام الثابتة للعنب إذا شك في بقائها بعد صيرورته زيبياً.

نعم ربما يناقش في الاستصحاب المذكور تارة بانتفاء الموضوع وهو العنب، وأخرى بمعارضته باستصحاب الإباحة قبل الغليان، بل ترجيحه عليه بمثل الشهرة والعمومات لكن الأول لا دخل له في الفرق بين الآثار الثابتة للعنب بالفعل والثابتة له على تقدير دون آخر، والثاني فاسد لحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان على استصحاب الإباحة قبل الغليان.

فالتحقيق: أنه لا يعقل فرق في جريان الاستصحاب ولا في اعتباره من

حيث الأخبار، أو من حيث العقل بين أنحاء تحقق المستصحب فكل نحو من التحقق ثبت للمستصحب وشك في ارتفاعه، فالأصل بقاؤه مع أنك عرفت أن الملازمة وسببية الملزوم لللازم موجود بالفعل وجد اللازم أم لم يوجد، لأن صدق الشرطية لا يتوقف على صدق الشرط وهذا الاستصحاب غير متوقف على وجود الملزم.

نعم لو أريد إثبات وجود الحكم فعلاً في الزمان الثاني اعتبر إحراز الملزوم فيه ليرتب عليه بحكم الاستصحاب لازمه، وقد يقع الشك في وجود الملزوم في الآن اللاحق لعدم تعيينه واحتمال مدخلة شيء في تأثير ما يترأى أنه ملزوم.

### الأمر الخامس:

أنه لا فرق في المستصحب بين أن يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة أم حكماً من أحكام الشريعة السابقة إذ المقتضي موجود وهو جريان دليل الاستصحاب، وعدم ما يصلح مانعاً عدا أمور منها ما ذكره بعض المعاصرين من أن الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن إثباته في حق آخرين لتغاير الموضوع، فإن ما ثبت في حقهم مثله لا نفسه، ولذا يتمسك في تسرية الأحكام الثابتة للحاضرين، أو الموجودين إلى الغائبين، أو المعدومين بالاجتماع والأخبار الدالة على الشركة لا بالاستصحاب.

وفيه أولاً: أنا نفرض<sup>(١)</sup> الشخص الواحد مدركا للشريعتين، فإذا حرم في

(١) حاصل ما ذكره دام ظلّه في الجواب عن هذا المانع يرجع إلى وجوه:

الأول: أن ما ذكره على فرض تماميته إنما يمنع عن اعتبار الاستصحاب في حق من لم يدرك الشريعتين، وأما في حق من أدركهما فلا كما لا يخفى، وبه



ينتقض كَلْيَةُ الكبرى المدعاة للخصم حسب ما هو قضية ظاهر كلامه.

ولكن قد يقال إن المدعى منع اعتبار الاستصحاب فيمن لم يدرك الشريعتين لا الأعم منه وممن أدركهما على ما يفصح عنه دليله إذ اعتبار الاستصحاب في حق من أدرك الشريعتين لا ثمرة له بالنسبة إلينا أصلاً وتتميم المدعى فيمن لم يدرك بضميمة أدلة الاشتراك حيث إن مفادها غير مختص بالحكم الواقعي، بل يشمل جميع الأحكام من الواقعية والظاهرية والفروعية والأصولية، أو بالإجماع المركب وعدم القول بالفصل فيه ما سيجيء من التأمل فيه فتأمل.

الثاني: النقض باستصحاب عدم النسخ في شريعتنا، فإنه لو كان مجرد تعدد الأشخاص مانعاً لمنع من جريان استصحاب عدم النسخ في شريعتنا أيضاً إذ استصحاب عدم النسخ ليس مختصاً بمن كان موجوداً في زمان ورود الحكم ومكلفاً به ثم يشك في نسخ الحكم وارتفاعه، بل يجري في حق من كان معدوماً في ذلك الزمان ويشك في نسخ بعض الأحكام في أول أزمنة تكليفه.

اللهم إلا أن يلتزم الخصم في هذه الصورة بعدم جريان الاستصحاب وهو كما ترى.

الثالث: أن المستصحب ليس هو الحكم الشخصي المتعلق بمكلف خاص حتى لا يكون قابلاً للبقاء بعد فرض انعدامه من حيث استحالة بقاء المحمول من حيث هو محمول وعروض مع فرض انتفاء موضوعه ومعروضه، وإنما هو نسخ الحكم ونوعه من حيث وقوع الشك في ارتفاعه في أصل الشريعة بحيث لو فرض وجود جميع المكلفين لم يكن أحد مكلفاً به وبقائه بحيث لو فرض وجود جميعهم فعلاً بشرائط التكليف لم يبق أحد لم يكلف به.

ومن المعلوم أن تعلقه سابقاً بأشخاص معينين مع كون فرض الشك في ارتفاع نوعه مع القطع باشتراك الكل فيه على تقدير بقاءه في الشريعة بحيث لا يحتمل

اختصاص أحد به لا يمنع من جريان الاستصحاب فيه في هذا الفرض فما يجري فيه الاستصحاب لا يجري فيه أدلة الاشتراك، إذ المفروض القطع بثبوت الاشتراك على تقدير ثبوت الحكم وعدم مدخلية خصوصية أحد فيه وما يجري فيه أدلة الاشتراك لا يجري فيه الاستصحاب، لأن التعدي عن مكلف إلى غيره مع اختصاص الحكم والإنشاء به ظاهراً لا يمكن أن يستند إلى الاستصحاب، بل لا بد له من دليل آخر من ضرورة، أو إجماع، أو غيرها من الأدلة.

فإن قلت: التكليف أمر نسبي إضافي له نسبة إلى المكلف بالكسر ونسبة إلى المكلف بالفتح ونسبة إلى المكلف به، ومن المعلوم استحالة تحقق الأمر النسبي بدون المنتسب إليه، لأنه قضية الإضافة والنسبة فكما أنه لا يعقل وجود للحكم بدون الحاكم كذلك لا يعقل له وجود بدون المحكوم، فإذا نقول تحقق الحكم سابقاً بدون تعلقه بمكلف أمر مستحيل عقلاً، فإذا فرض انعدام من كلف بالحكم سابقاً فكيف يستصحب في حق من يشك في كونه مكلفاً بتكليفه وإن هو إلا إجراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر الذي لا يصدق معه الاستصحاب قطعاً، بل يكون من القياس الذي اتفقوا على حرمة العمل به فالقول بأن المستصحب هو الحكم الكلي بعد فرض كونه نسبياً ممّا لا يكون له معنى محصل إذ الكلي في ضمن الفرد عين الفرد.

قلت: التكليف وإن كان أمراً نسبياً إضافياً إلا أن المفروض كون إنشاء الحكم في السابق على نحو يعلم عدم مدخلية مكلف خاص فيه، فلو فرض عدم تكليف شخص به فليس من جهة قصور في الحكم، بل من جهة اجتماع شرائط التكليف فيه بحيث لو فرض اجتماعه لشرائط التكليف كلف به قطعاً، غاية الأمر أنه لما لم يوجد بعض المكلفين في السابق لم يتعلق به الحكم من جهة عدم قابلية المحل لا من جهة قصور الحكم وعدم قابليته وتعلق بمن كان قابلاً، فإذا شك في ارتفاع هذا

المعنى فيحكم بمقتضى الاستصحاب ببقائه وفعليته بالنسبة إلى جميع من كان جامعاً لشرائط التكليف وإن لم يكن موجوداً في السابق فحديث كون التكليف إضافياً لا دخل له بالمقام إذ الكلام ليس مبنياً على إنكاره ولا منافياً له.

فإن قلت: إن ما ذكرته إنما يجري فيما لم نقل باشتراط بقاء الموضوع في جريان الاستصحاب، وإلا كما هو الحق المحقق عند جميع الأصحاب على ما ينادي كلمتهم به بأعلى صوتها فلا إذ الحكم كان متعلقاً سابقاً بأمة عيسى عليه السلام وإجرائه في حق أمة نبينا صلى الله عليه وآله إثبات للحكم في غير موضوعه.

قلت: العنوان المذكور ليس أمراً ثابتاً في الواقع تعلق الحكم بالمكلفين بملاحظته حتى يقال بانتفائه عند انتفائه، سواء كان في حق من أدرك الشريعتين، أو لم يدركهما، بل هو أمر انتزاعي من وجوب إطاعة نبي خاص فيما جاء به من الأحكام فهو أمر متأخر عن الحكم متترع عنه فكيف يمكن أن يؤخذ في موضوعه.

فإن قلت: إن ما ذكرته على فرض صحته إنما يجري فيما إذا كان الشك في النسخ ليس إلا، إذ ما ذكرته من الوجه لجريان الاستصحاب في أحكام الشريعة السابقة لا يجري إلا فيه، وأما إذا كانت القضية الدالة على الحكم في حقهم مهمة محتملة لمدخلية بعض أوصافهم في موضوع الحكم الغير المعلوم وجودها في حقنا، فلا معنى لجريان الاستصحاب لرجوع الشك حينئذ إلى الشك في بقاء الموضوع الذي لا يجري معه الاستصحاب عند المحققين، بل عند الكل، فإذا يختص الاستصحاب بما إذا كان الدليل الدال على الحكم مطلقاً بحيث يشمل جميع الأزمنة لتحقق الشك في النسخ ومعه لا يحتاج إلى الاستصحاب، بل لا يجري الاستصحاب، فإذا لم يعلم أن الدليل الدال على الحكم كان مهماً، أو

مطلقاً فلا بد من الحكم بعدم جريان الاستصحاب مطلقاً وهو المطلوب.

قلت:

أما أولاً: فلأن المعتبر في تحقق النسخ ظهور الحكم في الاستمرار أولاً وإن لم يكن معتبراً في نفسه على ما عرفت تفصيل القول فيه في طي كلماتنا السابقة فلا يلزم أن يكون في مورد الشك في النسخ ظهور معتبر حتى لا يجري معه الاستصحاب. وأما ثانياً: فلأن إطلاق القول بأنه لا يمكن إحراز الشك في بقاء الحكم وارتفاعه بالنسبة إلى الشريعة السابقة أصلاً لاحتمال مدخلة بعض أوصاف أهل الشريعة فيه مما لا معنى له كما لا يخفى.

وأما ثالثاً: فبأن إطلاق القول بعدم اعتبار الاستصحاب فيما إذا كانت القضية مهملة فاسد جدّاً وإنما يصحّ المنع من اعتبار الاستصحاب على التقدير المذكور على القول، بلزوم إحراز الموضوع بالدقة العقلية، وأما بناء على المشهور من كفاية إحرازه ولو بالمساحة العرفية فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه على التقدير المذكور كما لا يخفى.

فتلخص ممّا ذكرنا كلّ أن ما ذكره بعض أفاضل من تأخر من المانع لا توجه له أصلاً، ثمّ إنّ بقي الكلام فيما شبه به المقام وقاسه به بقوله، ولذا يتمسك به في تسرية الأحكام الثابتة للحاضرين إلخ. فنقول: أمّا ما ذكره من عدم جواز استصحاب الحكم الثابت للحاضرين في حقّ الغائبين فحسن متين لا شبهة فيه أصلاً مع الغضّ عن رجوعه إلى إثبات حكم موضوع إلى موضوع آخر ضرورة اعتبار اختلاف الزمان في الاستصحاب فلا يمكن توهم جريان الاستصحاب فيه أصلاً، وهذا بخلاف المقام فاقتباس حكم المقام منه قياساً عليه في غير محله كما أن التقريب به في غير محله أيضاً فذكره في المقام لعله سهو من قلمه الشريف قدس الله نفسه الزكية، وأمّا ما ذكره في عدم جواز استصحاب الحكم الثابت

للموجودين في حقّ المعدومين فإن فرض الشك فيه من حيث الشك في بقاء نوع الحكم وارتفاعه من حيث النسخ بحيث يعلم عدم مدخلة خصوصية مكلف فيه فلا إشكال في جريان الاستصحاب في حقهم على ما عرفت تفصيل القول فيه، وإن فرض الشك فيه من جهة الشك في ثبوت الحكم الثابت للموجودين في حقّ المعدومين بحيث يقطع بتعلق الحكم بالمعدومين على فرض وجودهم مع الموجودين فحينئذ لا مجال للتمسك بالاستصحاب، بل لا بدّ من التثبت بذيل دليل الاشتراك كما ذكرنا بالنسبة إلى الحكم الثابت للحاضر في حقّ الغائب.

هذا ويستفاد من كلام الأستاذ العلامة دامت إفادته في المقام جواب آخر على حذو ما ذكره بالنسبة إلى استصحاب حكم الشريعة السابقة، وهو إجراء الاستصحاب فيمن بقي من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين ويتم الحكم في المعدومين بقيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة الواحدة.

ولكن قد يتأمل فيما ذكره بأن أدلة الاشتراك إنما يثبت اشتراك المعدومين مع الموجودين، وكذا اشتراك أهل الشريعة الواحدة في التكليف سواء كان واقعياً، أو ظاهرياً مع اتحاد الموضوع، فإذا ثبت كون تكليف الموجودين في السفر القصر فيحكم بأن تكليف المعدومين بعد وجودهم القصر في السفر لا مطلقاً وكذلك إذا ثبت أن حكم الموجودين في الشك في التكليف هي الإباحة فيحكم بأن تكليف غيرهم أيضاً الإباحة والبراءة في الشك في التكليف لا في مطلق الشك، وإن كان في المكلف به، وكذا الكلام بالنسبة إلى أهل الشريعة الواحدة، فإذا نقول: إذا ثبت تكليف بعض أهل الشريعة الواحدة بالاستصحاب فلا يجوز أن يحكم باشتراك غيره معه إلا بعد فرض دخوله في موضوع الاستصحاب، فإذا قال الإمام لبعض الموجودين عند السؤال عن حكم المذي بعد القطع بالطهارة بالبناء عليها فيحكم باشتراك غيره معه إذا خرج منه المذي بعد القطع بالطهارة لا مطلقاً، فإذا لا يمكن

حقه شيء سابقاً وشك في بقاء الحرمة في الشريعة اللاحقة فلا مانع عن الاستصحاب أصلاً، وفرض انقراض جميع أهل الشريعة السابقة عند تجدد اللاحقة نادر، بل غير واقع.

وثانياً: أن اختلاف الأشخاص لا يمنع عن الاستصحاب وإلا لم يجز استصحاب عدم النسخ.

وحله أن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لأشخاصهم فيه.

إذ لو فرض وجود اللاحقين في السابق عمهم الحكم قطعاً فإن الشريعة اللاحقة لا تحدث عند انقراض أهل الشريعة الأولى غاية الأمر احتمال مدخلية بعض أوصافهم المعتبرة في موضوع الحكم، ومثل هذا لو أثر في

الحكم باشتراك من لم يوجد مع بعض الموجودين في الحكم الثابت له بالاستصحاب، هذا ولكن يمكن أن يقال إن خصوصية الأممية في الوجود ملغاة بحكم أدلة الاشتراك فكل حكم ثبت في حق بعض الموجودين من حيث وجوده السابق يثبت في حق غيره أيضاً فتدبر.

وكان الأستاذ العلامة في مجلس البحث يتمسك للاشتراك بالإجماع المركب وعدم القول بالفصل فإن كان المراد إثبات حجية الاستصحاب في حق من لم يوجد في الزمان الأول بالاستصحاب فهو مما لا معنى له بعد فرض عدم وجود الحالة السابقة في حقهم، وإن كان المراد إثبات الاشتراك في الحكم المستفاد فقد عرفت حاله مع أنه قد يقال: عليه بأن اتحاد الحكم الواقعي في حقهم لا ينافي التفكيك بحسب الحكم الظاهري حسب ما هو أحد القولين فيما ثبتت ملازمة في حكم بين شيئين، وقد مال إليه الأستاذ العلامة أيضاً على ما هو ببالي عند قراءتي عليه مسألة الإجماع.

الاستصحاب لقدح في أكثر الاستصحابات، بل في جميع موارد الشك من غير جهة الراجع.

وأما التمسك في تسرية الحكم من الحاضرين إلى الغائبين فليس مجرى للاستصحاب حتى يتمسك به، لأن تغاير الحاضرين المشافهين للغائبين ليس بالزمان ولعله سهو من قلمه قدس سره.

وأما التسرية من الموجودين إلى المعدومين فيمكن التمسك فيها بالاستصحاب بالتقريب المتقدم، أو بإجرائه فيمن بقي من الموجودين إلى زمان وجود المعدومين ويتم الحكم في المعدومين بقيام الضرورة على اشتراك أهل الزمان الواحد في الشريعة، ومنها ما اشتهر من أن هذه الشريعة<sup>(١)</sup> ناسخة لغيرها من الشرائع فلا يجوز الحكم بالبقاء.

(١) حاصل ما ذكره دام ظلّه هو أن المراد من كون شريعة خاتم الأنبياء عليه وعليهم الصلوة والسلام ناسخة لجميع الشرائع، أمّا نسخها لجميع الأحكام الثابتة في الشريعة السابقة ولو بتغيير في متعلقاتها شطراً، أو شرطاً، أو بعضها، أو جميعها من حيث كيفية الالتزام، بمعنى وجوب الالتزام بكلّ حكم من حيث إنه جاء نبياً به، وإن كان بعضها ممّا جاء به النبي السابق أيضاً، فإن كان المراد الأول ففيه أن دعوى كون شريعة خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله ناسخة لجميع أحكام الشريعة السابقة فاسدة بالإجماع، بل يمكن دعوى الضرورة على فسادها ويشهد له الآيات والأخبار أيضاً فمن الآيات قوله تعالى: ﴿وَلَأَجَلٌ لَّكُمْ بَعْضُ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ﴾ فتدبر. وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾ الآية فتأمل. وغيرهما ومن الأخبار ما ورد عنهم المروية في الاحتجاج ممّا تدلّ على أن جملة من المحرمات كشرب الخمر واللواط ونكاح المحارم وغيرها كانت محرمة في جميع الشرائع، بل العقل يستقلّ بثبوت بعض الأحكام في جميع الشرائع

كالمستقلّات العقلية.

وبالجملة: لا إشكال في فساد هذه الدّعى، وإن كان المراد الثّاني ففيه: أن الشّبهة إن لم تصل إلى حدّ الشّبهة المحصورة، بل كانت غير محصورة فلا إشكال في عدم قُدح العلم الإجمالي فيها وعدم إيجابه سقوط الأصل عن الاعتبار، وإن كانت محصورة فالمتيقّن من المعلوم بالإجمال ما علم تفصيلاً بالدليل، وأما الزائد عليه فلا يعلم به فيحكم ببقائه بحكم الاستصحاب.

فإن قلت: الزائد عليه وإن لم يتعلّق به العلم بخصوصه، إلّا أنّه من أحد أطراف العلم وهو يكفي في إسقاط الاستصحاب بالنسبة إليه غاية الأمر تردّد الأمر في المعلوم بالإجمال بين الزائد على القدر المعلوم بالدليل وبين ما علم به ومجرّد هذا التردّد لا يخرج الزائد عن أطراف العلم الإجمالي حتّى يعمل فيه بالاستصحاب.

قلت: قد عرفت غير مرّة في الجزء الثّاني من التعلّيق، بل في الجزء الأوّل أيضاً أن تردّد المعلوم بالإجمال بين الزائد والنّاقص لا يؤثّر شيئاً بالنسبة إلى المقدار الزائد، بل لا بدّ من الرّجوع فيه إلى الأصل الموجود فيه من البراءة، أو الاستصحاب لرجوع الشكّ فيه إلى الشكّ البدوي.

فإن قلت: ما ذكر إنّما يستقيم فيما احتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيما علم تفصيلاً وليس الأمر كذلك في المقام، لأنّا نعلم بنسخ كثير من الأحكام السابقة والمعلوم منها تفصيلاً قليل في الغاية فيعلم بوجود المنسوخ في غيره.

قلت:

أولاً: نمنع من كون المعلوم بالإجمال زائداً على ما وقفنا عليه ودعوى العلم بذلك مجازفة لا شاهد لها أصلاً.

وثانياً: سلّمنا كونه زائداً عليه، ولكن من الواضح البديهيّ أنّه ليس بأزيد من جميع الأحكام المعلومة في شرعنا فإنّها من أطراف العلم الإجمالي أيضاً، فإذا



وجب الأخذ بها سواء كانت ناسخة، أو لم يكن ثمة مانع من الرجوع إلى الأصل بالنسبة إلى مشكوك البقاء حيث إنه من أطراف العلم لا من موارده.

وهذا مع وضوحه قد أشبعنا القول فيه في مطاوي كلماتنا في أجزاء التعليقة، وأن العلم الإجمالي إنما يؤثر في سقوط الأصل من الاعتبار فيما لم يجب الالتزام بمقتضاه في بعض الأطراف من جهة أخرى، فالرجوع إلى الأصل في المشكوكات لا مانع عنه بعد فرض وجوب الالتزام بسائر الأطراف من جهة العلم التفصيلي المتعلق بها، والمقام نظير ما إذا علم بطهارة أشياء ثم حصل العلم بنجاسة بعضها الغير المعين الموافق من حيث المقدار للمعلوم بالإجمال واحتمل كونه هو المعلوم بالإجمال، فإنه لا إشكال في جواز الرجوع إلى استصحاب الطهارة في باقي الأطراف، لأن الأصل فيه لا يعارض الأصل فيما علم بنجاسته بعدم الاحتياج في الحكم بنجاسته ووجوب الاجتناب عنه إلى إثبات كون النجاسة الواصلة إليه غير النجاسة التي علم بها إجمالاً.

فإن قلت: قد ذكرت في الجزء الثاني من التعليقة أن حصول العلم بمثل المعلوم بالإجمال في ضمن بعض الأطراف معيّن بعد العلم الإجمالي لا يوجب جواز الرجوع إلى الأصل في غيره من أطراف الشبهة كما إذا علم بوصول النجاسة إلى بعض معين من الأواني التي علم بوصول النجاسة إلى بعضها الغير المعين، لأنه يجب الاجتناب عن غيره، وإلا أمكن التفصي عن وجوب الاحتياط عن الشبهة المحصورة في غالب الموارد بتنجيس بعض معين من أطرافها.

قلت: ما ذكرنا ثمة إنما هو فيما لو علم بوصول النجاسة إلى بعض معين من أطراف الشبهة غير ما علم به إجمالاً لا ما إذا علم بنجاسة بعضها المعين بعد العلم الإجمالي واحتمل انحصار كونها المعلوم بالإجمال فيه، فإنه لا يجب الاجتناب حينئذ عن باقي الأطراف فتأمل، والمقام من هذا القبيل.

وبالجملة: المدعى عدم الاحتياج إلى الأصل في وجوب الالتزام بالنسبة إلى الأحكام المعلومة في شريعتنا لا أننا نقطع بكونها من الأحكام الباقية الغير المنسوخة. فإن قلت: ما ذكر إنما يستقيم فيما لم يترتب هناك أثر بالنسبة إلى ما علم ثبوته في شرعنا من الأحكام من حيث كونها غير منسوخة، وإلا فيحتاج إلى إجراء الأصل بالنسبة إليها لا محالة فيقع التعارض مع الأصل في الأحكام المشكوكة فيتساقطان، أو يحكم بعدم جريانها في هذا الفرض نظراً إلى أحد المسلكين في كيفية تأثير العلم الإجمالي.

قلت: لا معنى لمنع جريان الأصل في الأحكام المعلومة في شريعتنا على تقدير ترتب أثر على كونها من الأحكام الغير المنسوخة، لأن من الالتزام بهذا الأثر لا يلزم شيء أصلاً والعلم الإجمالي لا أثر له بالنسبة إليه جزماً وإنما أثره المنع من إثبات وجوب الالتزام ببعض الأحكام في شريعتنا فيما لو توقف وجوب الالتزام به عليه، وأما إذا لم يكن كذلك فلا مانع من الرجوع إلى الأصل هذا كله لو كان المراد هو المعنى الثاني، وإن كان المراد المعنى الثالث أي نسخ الجميع باعتبار وجوب الالتزام ففيه:

أولاً: المنع من كون مقتضى التدين بدين نبي وجوب الالتزام بكل حكم جاء به من حيث إنه جاء به وإنما الذي يجب على المكلف الالتزام بحكم الله الذي علم به من قول أي نبي كان، لأن قول الرسول طريق إلى الأحكام الواقعية كحكم العقل، ومن المعلوم أن جهة الطريقة لا يقتضي أخذها في الحكم المترتب على ذي الطريق. وبالجملة: مقتضى كون قول الرسول طريقاً عدم وجوب الالتزام به من حيث هو هو وعدم كونه ناسخاً لقول الرسول السابق عليه بهذا الاعتبار، كيف وقد ورد في حق عيسى بن مريم عليه السلام أنه قال لأمتي: إني ما جئت إلا لأكمل شريعة موسى عليه السلام، ولا ينافي ذلك وجوب تصديق النبي صلى الله عليه وآله

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.

فإن قلت: إنا نعلم قطعاً بنسخ كثير من الأحكام السابقة والمعلوم تفصيلاً منها قليل في الغاية فيعلم بوجود المنسوخ في غيره.

قلت: لو سلم ذلك لم يقدح في إجراء أصالة عدم النسخ في المشكوكات،

بالنسبة إلى جميع ما ثبت منه أصلاً وفرعاً والالتزام به من حيث إن الالتزام بكونه حكم الله عين تصديقه كما هو ظاهر.

وثانياً: سلمنا ذلك، لكن نقول إننا ثبت بالاستصحاب كون الحكم عند نبينا صلى الله عليه وآله على طبق الحكم عند النبي السابق، سواء كان اعتبار الاستصحاب من باب الظن، أو التعبد.

أما على الأول فلائنه يظن بالاستصحاب بقاء الحكم السابق في شريعتنا، وأما على الثاني فلائنه المستفاد من الأخبار هو الحكم كلية بإبقاء ما ثبت في السابق فالثابت في الشريعة السابقة حكم ظاهري في شريعتنا بمقتضى الأخبار، هذا ولكن يمكن أن يورد على ما ذكرنا بأن بعد تقيّد جميع الأحكام في الشريعة السابقة بالقيّد المذكور يكون الثابت في شريعتنا مثله لا محالة لا عينه لاستحالة ذلك فلا معنى لإجراء الاستصحاب التغير الموضوع قطعاً، هذا ويمكن التّفصّي عنه بأن المستصحب ليس هو الحكم المقيّد بالقيّد المذكور وإنما هو ذات المقيّد أي حكم الله الكلّي مع قطع النظر عن جميع الخصوصيّات وتقيّده بالقيّد المذكور ليس من خصوصيّاته المقومة له وإنما هو من لوازم العلم به من تبليغ النبي السابق، هذا ملخّص ما ذكره دام ظلّه في مجلس البحث وذكر أنه المراد من قوله، ولكن يدفعه إلى آخره والمقام يحتاج إلى مزيد تأمل.

لأن الأحكام المعلومة في شرعنا بالأدلة واجبة العمل، سواء كانت من موارد النسخ أم لا فأصالة عدم النسخ فيها غير محتاج إليها، فيبقى أصالة عدم النسخ في محل الحاجة سليمة عن المعارض لما تقرر في الشبهة المحصورة من أن الأصل في بعض أطراف الشبهة إذا لم يكن جارياً، أو لم يحتج إليه فلا ضير في إجراء الأصل في البعض الآخر.

ولاجل ما ذكرنا استمر بناء المسلمين في أول البعثة على الاستمرار على ما كانوا عليه حتى يطلعوا على الخلاف.

إلا أن يقال إن ذلك كان قبل إكمال شريعتنا، وأما بعده فقد جاء النبي صلى الله عليه وآله بجميع ما تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة سواء خالف الشريعة السابقة أم وافقها، فنحن مكلفون بتحصيل ذلك الحكم موافقاً أم مخالفاً، لأنه مقتضى الدين بهذا الدين.

ولكن يدفعه: أن المفروض حصول الظن المعتبر من الاستصحاب ببقاء حكم الله السابق في هذه الشريعة فيظن بكونه مما جاء به النبي صلى الله عليه وآله، ولو بنينا على الاستصحاب تعبداً فالأمر أوضح لكونه حكماً كلياً في شريعتنا بإبقاء ما ثبت في السابق.

ومنها: ما ذكره في القوانين: «من أن جريان الاستصحاب مبني على القول بكون حسن الأشياء ذاتياً وهو ممنوع، بل التحقيق أنه بالوجوه والاعتبار».

وفيه: أنه إن أريد بالذاتي<sup>(١)</sup> المعنى الذي ينافيه النسخ وهو الذي أبطلوه

---

(١) توضيح ما ذكره دام ظلّه في الجواب عما ذكره الفاضل القميّ يحتاج إلى

بيان معنى الذاتيّ والمراد منه في كلماتهم فنقول: إنّ الذاتيّ يطلق في لسانهم على معنيين:

أحدهما: ما لا يمكن تخلفه عن الشيء عقلاً بمعنى كون الذات علّة نائمة له وهذا هو المعروف في ألسنتهم.

ثانيهما: ما يكون الذات مقتضياً له وإن أمكن تخلفه عنه من جهة الموانع والمزاحمات.

ولك أن تجعل القسمين قسماً واحداً بتعميم الاقتضاء بالنسبة إلى الفعلي والثاني، إذا عرفت هذا فنقول: إن كان المراد من الذاتيّ في كلامه المعنى الأوّل حسب ما هو ظاهر إطلاقه فلا إشكال في عدم كون الحسن والقيح بالمعنى المذكور مبنى للاستصحاب في الأحكام الشرعيّة، بل وقوع الاستصحاب في الأحكام الشرعيّة مقتضي لبطلان الحسن والقيح بالمعنى المذكور، ولهذا أبطلوا القول به مطلقاً لوقوع النسخ في الأحكام الشرعيّة، مع أن مقتضاء عدم جوازه على القول بعدم إمكان البداء في حقّ الحكيم تعالى كما استقرّ عليه مذهب العدليّة، بل على القول به أيضاً على بعض الوجوه إلّا على القول بعدم وجود الملازمة بين الحسن والقيح والحكم الشرعي مطلقاً الفاسد عند المحقّق القميّ قدس سره وهذا لا ستره فيه أصلاً، وإن أريد به المعنى الثاني ففيه: أنّه لا فرق بين القول به والقول بالوجوه والاعتبار، فإنه إن كان ابتناء الحكم الشرعي على الحكم العقلي وتطابقهما مانعاً عن جريان الاستصحاب بناء على الشبهة التي عرفت اندفاعها، فلا معنى للفرق بينهما، إذ كما يمكن ارتفاع الحسن الثابت في العقل مثلاً ثبوتاً ثانوياً بارتفاع الوجه الذي هو الموضوع الأوّل له الصّادق على الفعل كذلك يمكن ارتفاعه على القول بكونه ذاتيّاً بالمعنى المذكور بواسطة وجود المانع والمزاحم، وإن لم يكن ابتناء الحكم الشرعي على العقلي مانعاً فلا معنى للفرق بينهما أيضاً كما لا يخفى،

هذا وقد يقال إن القول بتبعيتهما للاعتبار أوضح في المانع فتأمل، مع أن إطلاق القول بتبعية الحسن والقبح للوجوه والاعتبار ممّا لا معنى له كما أوضحنا القول فيه فيما كتبناه في سالف الزّمان في مسألة التحسين والتّفجيج العقليّين، وقله أشرنا إليه في الجزء الأوّل من التعليقة عند التّكلم في مسألة التجري مع أنّه لو كان مانعاً لمنع من استصحاب عدم النّسخ في هذه الشّريعة أيضاً.

وبالجملة: ابتناء الاستصحاب على مسألة التحسين والتّفجيج العقليّين والأقوال في كيفة ثبوتها للأفعال ممّا لا معنى له جزءاً، ثمّ إنّ هنا وجهين آخرين للقول بعدم حجّية الاستصحاب بالنّسبة إلى الحكم الثّابت في الشّريعة:

الأوّل: أنّه لو جرى الاستصحاب في أحكام الشّريعة السابقة لوجب الفحص عن حكمها في كلّ مسألة من المسائل بالرجوع إلى الكتب المنزلة على النّبي السّابق وهو خلاف السيرة المستمرة بين العلماء رضي الله عنهم.

الثّاني: أنّه وإن كان الاستصحاب بحسب الموضوع محقّقاً بالنّسبة إلى الأحكام الثّابتة في الشّريعة السابقة، إلّا أنّ الأخبار غير منصرفة إليه فلا يحكم باعتباره من هذه الجهة.

ويمكن الجواب عن الأوّل: بأنّ عدم الفحص عن الحكم في الشّريعة السابقة إنّما هو من جهة عدم وجود ما يرجع إليه في تحصيله لتغير الكتب المنزلة الموجودة في أيدي أهلها فليس ما يتكفّل لبيان ذلك ممّا يجوز الأخذ منه إلّا الكتاب العزيز، والقرآن العظيم والفرقان الكريم المنزل من ربّ العالمين على خاتم الأنبياء والمرسلين، وما ورد من نبيّنا صلّى الله عليه وأهل بيته المعصومين المطهّرين.

ومن المعلوم أنّ كلّ أحد يتفحص عن الدّليل في الكتاب والسّنة، وعن الثّاني بمنع الانصراف فتدبر.

بوقوع النسخ فهذا المعنى ليس مبنى الاستصحاب، بل هو مانع عنه للقطع بعدم النسخ حيثئذ فلا يحتمل الارتفاع، وإن أريد غيره فلا فرق بين القول به والقول بالوجوه والاعتبارات، فإن القول بالوجوه لو كان مانعاً عن الاستصحاب لم يجر الاستصحاب في هذه الشريعة.

ثم إن جماعة رتبوا على إبقاء الشرع السابق في مورد الشك تبعاً لتمهيد القواعد ثمرات.

منها: إثبات وجوب نية الإخلاص في العبادة بقوله تعالى حكاية عن تكليف أهل الكتاب ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾\*.

ويرد عليه: بعد الإغماض<sup>(١)</sup> عن عدم دلالة الآية على وجوب الإخلاص

(١) لا يخفى عليك أنه شاع بين المتأخرين من الأصحاب على ما وقفنا عليه من كلامهم التمسك بالآية بضميمة الاستصحاب على أن الأصل في الواجب أن يكون تعدياً مشروطاً صحته على قصد القرية والامتثال، وبين جماعة من المتقدمين على ما حكاه الأستاذ العلامة دام ظلّه العالي التمسك بها على اشتراط الخلوّص في النية، بمعنى خلوها عن الضمائم من الرياء وغيره، وتقريب الاستدلال بها على اشتراط الخلوّص في النية ظاهر غير محتاج إلى البيان بعد جعل المراد من الإخلاص هو تزكية العمل من الرياء ونحوها وجعل الدّين عبارة عن القصد، وأما تقريب الاستدلال بها على المطلب الأوّل فيكون من وجهين:

أحدهما: استظهار ذلك من لفظ الخلوّص من باب المطابقة أو من باب الأولوية ودلالة الأخص على الأعمّ بعد جعل اللّام للغاية فتدلّ على ثبوت الملازمة في

الشريعة السابقة بين وجوب شيء واشتراط قصد القرية في صحته فيستصحب هذه الملازمة ويحكم ببقائها في شريعتنا أيضاً حسب ما هو المحكي في وجه الاستدلال. ثانيهما: استظهاره من لفظ نفس العبادة مع قطع النظر عن قوله مخلصين له الذين بناء على عدم تحققها بدون التقريب حيث إن الإتيان بالمأمور به على قسمين:

أحدهما: ما يقتضي مجرد رفع العقاب كالإسقاط الذي ليس من إتيان المأمور به في شيء، لكن لا يحصل به الغرض من المأمور به فيقتضي سقوطه ورفع العقاب عن تركه حيث علم أن المقصود أعم من المطلوب، وهذا ليس من الإطاعة والامتثال في شيء وليس المكلف مستحقاً للثواب في شيء، وهذا المعنى لا يحتاج إلى قصد القرية أصلاً، بل يكفي مجرد إتيان المأمور به بأي وجه اتفق وهو لا يتحقق إلا في الواجبات التوصلية.

ثانيهما: ما يقتضي استحقاق الأجر والثواب وهو لا يعقل تحققه بدون قصد الإطاعة كما لا يخفى، والعبادة ما لا ينفك عن هذا المعنى، ففي أصل العبادة مأخوذ قصد التقرب فيكون الحال حيثئذ على تقدير كون معناها قصد التقرب مؤكدة لا منتقلة كما لا يخفى.

هذا بل ربما يقال إن العبادة لا يتحقق مع الضميمة فالاستدلال بها على المطلب الثاني أيضاً لا يحتاج إلى التمسك، بلفظ الإخلاص فالحال مؤكدة مطلقاً، ولكن فيه ما لا يخفى سيما بناء على تعميم الضميمة هذا ملخص ما يستفاد من كلامهم في تقريب دلالة الآية على المدعى، ولكنك خير بما في الاستدلال بها على المطلبين لعدم دلالتها على شيء منهما.

أما أولاً: فلأن الظاهر من اللام في قوله ليعبدوا الله هي لام الإرادة التي تدخل على المفعول به والمراد كما في قوله ليذهب عنكم الرجس وليبين لكم ونحوهما ويشهد له، مضافاً إلى ظهور هذا المعنى منها في أمثال المقام عطف قوله: ﴿يُتَقِيمُوا



### الصَّلَاةُ ﴿الْآيَةُ﴾.

وبالجملة: استعمال اللّام في هذا المعنى كثير في الغاية في الكتاب والسنة والعرف ويشهد له السياق وذيل الآية فلا بدّ من أن يحمل عليه، والمراد من العبادة ليست هي العبادة التي في مقابل المعاملة، بل المراد هي العبوديّة أي وما أمروا إلاّ بجعل عبادتهم لله والمراد من الإخلاص ليس قصد القرية في الواجب ولا تنزيه العمل من الرّياء ونحوه، بل عدم الشّرك به وجعل الشّريك له في العبوديّة فالآية تدلّ على وجوب التّوحيد عليهم لا على وجوب قصد القرية عليهم في كلّ واجب، أو تنزيه القصد من الرّياء ونحوها من الضّمائم، والمراد من الدّين ليس هو القصد إذ لم يثبت استعماله فيه أصلاً، بل المراد منه إمّا خصوص الأصول كما هو الظاهر، أو هي مع الفروع فالآية مشتملة على بيان تكليفهم بأصل الأصول وعمود الفروع فلا دخل لها بالمقام أصلاً كما لا يخفى، ويشهد لما ذكرنا أمور:

أحدها: ظهوره من الآية بالبيان الذي عرفته، مضافاً إلى ملاحظة صدرها.

ثانيها: دلالة كثير من الآيات التي فيها لفظ الإخلاص، بل لم يوجد آية مشتملة عليه وكان المراد منها غيره كما في قوله تعالى: ﴿أَلَا لِلّهِ الدِّينُ الْخَالِصُ﴾، وقوله: ﴿قُلِ اللَّهُ أَغْبَدُ﴾ الآية وغيرهما.

ثالثها: تفسير المفسّرين فإنهم فسروها بما ذكرنا كما يعلم من الرجوع إلى كتب التفسير للخاصّة والعامة.

لا يقال: كون المراد من الإخلاص ما يقابل الشّرك لا يتنافي الاستدلال بها على وجوب خلوص العمل من الضّمائم سيّما الرّياء، فإنه قد ورد أنّه من الشّرك الخفي، لأننا نقول قد عرفت أنّ المراد من الآية بملاحظة صدرها وذيلها ونظائرها وما ورد في تفسيرها ليس وجوب العمل على وجه الإخلاص وعدم الشّرك في العمل حتّى يقال إنّ الرّياء أيضاً نوع من الشّرك بالمعنى الأعمّ، بل المراد منها وجوب التّوحيد

واختيار عبودية الله معتردين بعدم الشريك له حيث إن الأمور فيها هم الكفار المعقدون بأن له جل شأنه وعز اسمه شريكاً يشفع لهم عنده تعالى.

ومن المعلوم أن ضم غير عنوان الأمور به إليه في القصد ولو كان رياء ليس شركاً بالله، بمعنى الاعتقاد بغيره وجعله مستحقاً لأن يعبد كما لا يخفى، وإلا وجب الحكم بكفر من كان هذا شأنه كما في أكثر الناس إن لم يكن جلهم، وإن كان شركاً، بمعنى آخر لا ينافي الإيمان وعليه يحمل ما ورد في بعض الأخبار.

وأما ثانياً: فلائنه على فرض تسليم كون المراد من الإخلاص ما هو الرِّياء ونحوها من الضمائم لا دلالة للآية على وجوب قصد التقرب عليهم في كل واجب، فإن الحصر إنما هو باعتبار القيد لا القيد والمقيد معاً فيصير المحصل منها أنهم ما أمروا بإيقاع العبادة بوجه من الوجوه إلا على وجه الإخلاص، فالآية إنما تدل على وجوب الإخلاص عليهم في كل عبادة لا على كون كل ما أمروا به عبادة يجب فيها قصد التقرب كما هو مراد الأكثر حسب ما نسب إليهم.

نعم الآية بهذا البيان تدل على اعتبار الإخلاص في العبادة على ما عليه الاتفاق ظاهراً في الجملة.

نعم لو كان المراد الحصر بالنسبة إليهما جميعاً، بمعنى عدم أمرهم بشيء إلا بالعبادة وعدم أمرهم بإيقاعها على وجه إلا على وجه الإخلاص لم يكن إشكال في دلالتها على المطلبين مع الغض عما عرفته أولاً، لكن إثبات هذا المعنى في غاية الإشكال، بل الظاهر من الآية خلافه كما لا يخفى.

وأما ثالثاً: فلائنه على فرض تسليم كون اللام للغاية وجعل المراد من العبادة والإخلاص بالمعنى المذكور في تقريب الاستدلال نقول إنه لا دلالة للآية على المدعى أيضاً، لأن المحصل منها على هذا التقدير أنهم ما أمروا في الشريعة السابقة بشيء من الأشياء إلا لغاية عبادة الله على وجه الإخلاص، بمعنى أن الغاية

في نظر الشارع في أمرهم بها هو ترتب عبادة الله على وجه الإخلاص على إتيانهم بها لما فيها من المصالح المقتضية لتكميل نفوسهم الموجبة لذلك.

وهذا المعنى كما ترى لا دخل له بوجوب قصد القربة عليهم في كل واجب، بل لا ينافي كون جميع الواجبات في شريعتهم توصلياً لا يشترط فيها قصد التقرب أصلاً، إذ حاصل المعنى المذكور يرجع إلى أن الفائدة في نظر الشارع في أمر الأمم السابقة بالواجبات هي سببها فعلها للقرب إلى الواجب العقلي وهي عبادة الله بقصد التقرب، وهذا معنى ما تقرّر عند العدلية أن الواجبات السمعية بأسرها لطف في الواجبات العقلية من حيث إن فعلها من جهة ما يترتب عليها يوجب القرب إلى فعل المحسنات العقلية وترك المقبيحات العقلية كما قضى به قوله جل شأنه وعز اسمه: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾ وبما عرفت ينبغي أن يفسر القضية المعروفة لا بما قد يرتكبه المتعسف الخالي عن التأمل من أن معناها كون فعل الواجبات السمعية موجبة للوصول إلى ما فيها من المصالح المقتضية لإيجاب الشارع الفعل بحكم العقل من باب كونه حكيماً لطيفاً، إذ نفس ما في الفعل ليس طاعة ومعصية حتى يكون الفعل المحصل له لطفاً، مع أن معنى اللطف هو القرب لا الوصول كما لا يخفى.

فإن قلت: كيف يجمع هذا المعنى مع قوله تعالى أخيراً وقيموا الصلاة الآية، مع أن إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة ليستا من الواجبات العقلية على أن المقصود من الآية هو الإخبار عن كونهم مأمورين بها لا كونها فائدة للأمر بواجباتهم.

قلت:

أولاً: يمكن القول بكون الصلاة واجباً عقلياً لما فيها من التضمن لشكر المنعم فتدبر.

وثانياً: أنه ليس اللازم فيما ذكرنا كون فعل الواجب أولاً وبالذات موجباً للقرب

إلى الواجب العقلي، بل يكفي فيه مجرد إيجابه القرب إليه ولو بواسطة إيجابه القرب إلى واجب سمعيّ يوجب القرب إلى الواجب العقلي على ما صرح به جماعة هذا، وأما ما ذكر أخيراً من عدم مناسبة جعل اللّام للغاية لذيل الآية ففيه أنّه ردّ لا مخلص عنه، إلّا أنّه لا دخل له بما ذكرنا إذ ما ذكر إيراد على أصل الاستدلال بالآية على ما عرفته منّا وكلامنا مبنيّ على الغضّ عمّا أوردنا أولاً وثانياً.

فإن قلت: إذا فرضت كون التّعبد غاية في كلّ ما وجب عليهم فيجب تحصيلها فيه، لأنّ تحصيل ما هو الغرض للشارع في الأوامر واجب كنفس الإتيان بالواجب، فإذا ثبت وجوب قصد القرية في كلّ واجب ثبت بحكم الإجماع على عدم وجوب قصد القرية مستقلاًّ أنّه كان شرطاً في صحّة كلّ واجب عليهم فيثبت المطلوب.

قلت: ما ذكرته إنّما يصحّ فيما إذا كانت الغاية من الأفعال المقدورة للمكلف المتوقّف حصولها على إتيانها لا ما إذا كانت من الأمور المترتبة عليه قهراً كما في المقام، فإنّ غاية الواجبات ليست نفس التّعبد، بل هو القرب إليه الذي يعبر عنه بالّلطف في لسانهم، ومن المعلوم أنّ ترتب هذا المعنى على فعل الواجبات أمر قهريّ لا دخل لاختيار المكلف فيه أصلاً كما لا يخفى.

فإن قلت: ما ذكرته إنّما يصحّ على تقدير تسليم كون امتثال أمر الله تبارك وتعالى واجباً عقلياً في كلّ واجب حتّى التّوصليّات، ومن المعلوم أنّ العقل لا يحكم بوجوب هذا المعنى في التّعبديّات التي تثبت اشتراط صحّتها بقصد القرية فضلاً عن التّوصليّات غاية الأمر حكمه بوجوب الإتيان بالتّعبديّات بداعي التخلّص عن العقاب والفرار عنه، ومن المعلوم أنّ هذا المعنى غير التّعبّد على وجه الإخلاص.

قلت: الذي يحكم به العقل هو وجوب إطاعة الله تعالى في كلّ واجب على ما

هو قضية قوله تعالى أطيعوا الله وأطيعوا الرسول، فإنه لا اختصاص لحكم العقل والشرع بوجوب الإطاعة بالواجبات التعبدية، بل يشملها والتوصية قطعاً، ومن المعلوم أن الإطاعة والامتثال لا يتحقق بدون التقرب وليس المراد من التقرب هو الإتيان بما أمر به الله تعالى من حيث كونه مستحقاً للعبودية، لأن هذه المرتبة من المراتب التي لا يحكم العقل والشرع بوجوبها قطعاً ولا يشترط في صحة العمل جزماً، لأنه لا يمكن تحصيله إلا للأولياء، بل هو مجرد الإتيان بما أمر به لداعي التقرب إليه ولو من جهة الفرار عن مؤاخذته لكفاية هذا المعنى في تحقق الامتثال وصحة العمل على ما تقرر تفصيل القول فيه في الفقه، فإذا نقول إن الذي يحرك العقل به المكلف إلى فعل الواجبات ليس إلا خوف العقاب على تركها بحيث لا يكون الداعي له في الإقدام على الفعل إلا هذا المعنى، لأنه أمر مركز في أذهان جميع الناس، بل جميع الحيوانات فضلاً عن الإنسان غاية الأمر أنه لو كان الواجب توصلياً يمكن رفع موضوع حكم العقل بوجوب الإطاعة وهو أمر الشارع بغير الامتثال فلا يحكم به من هذه الجهة لا أنه يحصل الامتثال بمجرد الإتيان بالمأمور به، أو يكون حكم العقل بوجوب الإطاعة مختصاً بالواجبات التعبدية هذا ملخص ما ذكره دام ظله العالي، ولكن يمكن المناقشة فيه بأن تحريك العقل إلى فعل الواجب وإن لم يكن إلا من جهة دفع الضرر عن النفس حسب ما هو قضية جبلة العاقل إلا أن مجرد هذا المعنى لا يدل على وجوب ملاحظة هذا المعنى في العمل وقصده فيه بحيث لو فرض إتيانه به لا على الوجه المذكور من جهة علمه بعدم اشتراطه في صحة العمل شرعاً لم يكن آتياً بالواجب، بل فعل فعلاً لغوياً. وبالجملـة: فرق بين حكم العقل بوجوب ملاحظة التقرب وهو إتيان الفعل تخلصاً عن العقاب في العمل بأن يوقعه على هذا الوجه وبين كون العلة في حكمه وتحريكه هو وجود الضرر في الشرك، والذي نسلّمه هو الثاني والذي ينفع في المقام هو المعنى

بمعنى القربة في كل واجب، وإنما تدل على وجوب عبادة الله خالصة عن الشرك. وبعبارة أخرى: وجوب التوحيد كما أوضحنا ذلك في باب النية من الفقه أن الآية إنما تدل على اعتبار الإخلاص لا على وجوب الإخلاص عليهم في كل واجب، وفرق بين وجوب كل شيء عليهم لغاية الإخلاص وبين وجوب قصد الإخلاص عليهم في كل واجب.

وظاهر الآية هو الأول ومقتضاه أن تشريع الواجبات لأجل تحقق العبادة على وجه الإخلاص ومرجع ذلك إلى كونها لطفاً ولا يتنافى ذلك كون بعضها، بل كلها توصلياً لا يعتبر في سقوطه قصد القربة.

ومقتضى الثاني كون الإخلاص واجباً شرطياً في كل واجب وهو المطلوب فتأمل.

هذا كله مع أنه يكفي في ثبوت الحكم في شرعنا قوله تعالى وذلك دين القيمة بناء على تفسيرها بالثابتة التي لا تنسخ.

ومنها قوله تعالى حكاية عن مؤذن يوسف عليه السلام ﴿وَلَمَّا جَاءَ بِهِ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا بِهِ زَعِيمٌ﴾\* فدل على جواز الجهالة في مال الجعالة وعلى جواز ضمان ما لم يجب.

الأول فتدبر.

وأما رابعاً: فلائنه لو بني على كون المراد من الآية ما ذكر في تقريب الاستدلال بها على المدعى لم يحتج إلى الاستصحاب أصلاً، بل لا يجري جزءاً لكفاية قوله تعالى وذلك دين القيمة في إثبات الحكم في شريعتنا من غير أن يتمسك بالاستصحاب بناء على كون المراد منها الثابتة التي لا تنسخ لا الحق المستقيم كما ذكره جماعة منهم الأردبيلي في آيات الأحكام.

وفيه: أن حمل البعير لعله كان معلوم المقدار عندهم مع احتمال كونه مجرد وعد لا جعالة، مع أنه لم يثبت الشرع بمجرد فعل المؤذن، لأنه غير حجة ولم يثبت إذن يوسف عليه السلام في ذلك ولا.

ومنه: يظهر عدم ثبوت شرعية الضمان المذكور خصوصاً مع كون كل من الجعالة والضمان صورياً قصد بهما تلبيس الأمر على إخوة يوسف، ولا بأس بذكر معاملة فاسدة يحصل به الغرض مع احتمال إرادة أن الحمل في ماله وأنه ملتزم به، فإن الزعيم هو الكفيل والضامن وهما لغة مطلق الالتزام ولم يثبت كونهما في ذلك الزمان حقيقة في الالتزام عن الغير، فيكون الفقرة الثانية تأكيداً لظاهر الأولى ودفعاً لتوهم كونه من الملك فيصعب تحصيله.

ومنها قوله تعالى حكاية عن أحوال يحيى على نبينا وعليه السلام ﴿وَسَيِّدًا وَخَصُورًا وَنَبِيًّا مِّنَ الصَّالِحِينَ﴾\* فإن ظاهره يدل على مدح يحيى بكونه حصوراً أي ممتنعاً عن مباشرة النسوان فيمكن أن يرجح في شريعتنا التعفف على التزويج.

وفيه: أن الآية لا تدل إلا على حسن هذه الصفة لما فيه من المصالح والتخلص عما يترتب عليه ولا دليل فيه على رجحان هذه الصفة على صفة أخرى، أعني المباشرة لبعض المصالح الأخروية، فإن مدح زيد بكونه صائم النهار متهجداً لا يدل على رجحان هاتين الصفتين على الإفطار في النهار وترك التهجد في الليل للاشتغال بما هو أهم منها.

ومنها قوله تعالى: ﴿وَاِذَا جَاءَ نَصْرُكَ فَصَلِّ فَاُضْرِبْ بِكَ﴾\* الآية دل على جواز بر اليمين على ضرب المستحق مائة بالضرب بالضغث.

\* سورة آل عمران: الآية ٣٩.

\* سورة ص: الآية ٤٤.

وفيه ما لا يخفى.

ومنها قوله تعالى: ﴿أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ﴾\* إلى آخر الآية، استدلل بها في حكم من قلع عين ذي العين الواحدة.

ومنها قوله تعالى حكاية عن شعيب: ﴿إِنِّي أُرِيدُ أَنْ أُنْكِحَكَ إِخْدَى ابْنَتِي هَاتَيْنِ عَلَى أَنْ تَأْجُرَنِي ثَمَانِيَ حِجَجٍ فَإِنْ أَتَمَمْتَ عَشْرًا فَمِنْ عِنْدِكَ﴾\*.

وفيه: أن حكم المسألة قد علم من العمومات والخصوصات الواردة فيها فلا ثمرة في الاستصحاب. نعم في بعض تلك الأخبار إشعار بجواز العمل بالحكم الثابت في الشرع السابق لولا المنع عنه فراجع وتأمل.

### الأمر السادس:

قد عرفت أن معنى عدم نقض اليقين<sup>(١)</sup> والمضي عليه هو ترتيب آثار اليقين

(١) لا يخفى عليك أن هذا الأمر لا تعلق له بأحد الأمور التي ذكره دام ظلّه من أر كان الاستصحاب إلّا بتكلف ركيك، ثم إنك قد عرفت غير مرّة في طي كلماتنا السابقة بعد استحالة إرادة ما هو الظاهر من الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك أن المراد بدلالة الاقتضاء، أو بحكم العرف عدم نقض المتيقّن بالشك، سواء كان من الموضوعات، أو الأحكام لا بمعنى إبقائه واقعاً لاستحالة ذلك أيضاً، بل بمعنى الالتزام بمقتضى بقاءه على حسب اختلاف الاقتضاء باختلاف المتيقّن فعلم نقض كلّ شيء بحسبه وله معنى يحصل من النسبة لا أن يكون اللفظ مستعملاً في أكثر من معنى واحد.

وبعبارة أخرى: المراد من الأخبار وجوب معاملة المكلف مع المشكوك المتيقّن سابقاً معاملة الباقي واقعاً، وهذا المعنى كما ترى جعل من الشارع وإنشاء

\* سورة المائدة: الآية ٤٥.

\* سورة القصص: الآية ٢٧.



لجميع الأحكام الشرعية الواقعية المترتبة على المتيقن واقعاً في الظاهر إن لم يكن قابلاً لتعلق الجعل بنفسه، كما إذا كان من الموضوعات وجعل نفس المتيقن السابق في مرحلة الظاهر مع ما يترتب عليه من الأحكام إن كان قابلاً لتعلق الجعل الظاهري به، فالمجموع في هذه الأخبار من الشارع ليس إلا الحكم الظاهري على طبق الحكم الثابت في السابق على ما هو شأنه من حيث إنه شارع في جميع ما يصدر عنه، فإنه ليس إلا جعل الحكم والمقصود من المكلف في الموضوعين ليس إلا العمل كما هو الشأن في جميع موارد تعلق الحكم بالمكلف، فهذا الاختلاف ليس من جهة استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد، بل هو أمر ينشأ من النسبة باعتبار طرفيه فالحياة الظاهرية مثلاً ما جعل الشارع لها أحكاماً في صورة الشك فيها وهو معنى الحكم بثبوتها ظاهراً وفي مقام الشك وهذا بخلاف الوجوب الظاهري مثلاً، فإنه ليس معناه إلا جعل نفسه في مرحلة الظاهر فمعنى عدم نقض كل شيء في حكم الشارع، بمعنى وإن لم يكن المطلوب من المكلف في جميع المقامات إلا الالتزام والعمل، وبمثل ما ذكرنا فليحرر المقام لا بمثل ما حرره الأستاذ العلامة دام ظله العالي، فإنه لا يجري فيما إذا كان المستصحب حكماً شرعياً كما لا يخف.

ثم إنك بعد ما عرفت أن مرجع حرمة نقض اليقين بالشك إلى جعل أحكام شرعية ظاهرية على طبق الحكم الثابت سابقاً من حيث كون عدم الالتزام به نقضاً له يظهر لك أن الذي يعقل الحكم بكونه مجعولاً إنما هي الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب كما في الموضوع، أو هي مع نفسه كما في الحكم، وأما غيرها من اللوازم العقلية والعادية ونحوهما فلا يعقل جعلها قطعاً كجعل نفس الموضوع، لأن الشارع من حيث هو شارع لا يمكن له إلا جعل الحكم الشرعي، وأما غيره فلا. نعم الشارع من حيث إنه خالق له إيجاد كل شيء، لكنه لا دخل له بالمقام،

لأن الكلام من حيث التشريع لا من حيث الخلق، وأما ما يترتب على تلك الأمور الغير الشرعية الملازمة مع المستصحب في الوجود فلا معنى للحكم بثبوتها أيضاً، لأن المفروض أن موضوعها لم يكن قابلاً للجعل حتى يحكم بجعله بعموم الأخبار فترتب عليه تلك الآثار وعدم الالتزام بها مع هذا الفرض ليس نقضاً لليقين بما صار مورداً للاستصحاب حتى يحكم بجعلها أيضاً، وموضوعها لم يجعل مورداً للتزويل الشرعي حتى يحكم بأن معنى الحكم بثبوتها في مقام الشك هو جعل ما يترتب عليه عند الشارع في الظاهر.

نعم لو كان المستصحب مما يقبل الجعل كالحكم الشرعي ثبت بجعله في مقام الظاهر جميع ما يترتب عليه من اللوازم سواء كانت شرعية، أو غيرها إذا كان موضوعها الأعم من الحكم الواقعي والظاهري لا ما كان خصوص الواقعي من حيث هو واقعي بحيث يكون مناطه مختصاً به.

فلتخصّص ممّا ذكرنا أن الثابت بالاستصحاب إذا قلنا باعتباره من باب التعبد ليس إلا الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب ترتباً أولياً، بلا توسط غيره إذا كان المستصحب من الموضوع. وبعبارة أخرى: الكبريات والمحمولات المترتبة على المستصحب في الشريعة من غير واسطة وجميع الآثار إذا كان المستصحب من الحكم الشرعي بالشرط الذي عرفته، وهذا معنى ما اشتهر أن الأصل المثبت لا اعتبار به على القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبد إذا كان مجراه الموضوع الخارجي وأول من عنون الأصل المذكور بهذا العنوان على ما حكاه شيخنا دام ظلّه في مجلس البحث فقيه عصره وشاع بين مشايخ ولده وتلامذته وتلامذتهم والمراد ما عرفت، وقد غفل عنه غير واحد ممّن ذهب إلى اعتبار الأصول المثبتة فزعم كون القول بعدمه نقصاً على الشارع من حيث لزوم قصر قدرته على جعل الحكم دون غيره، لأن لازم نفي اعتبار الأصول المثبتة عدم إمكان إرادة مطلق

الأحكام ممّا ورد في المقام من الأخبار هذا، وإن أردت شرح الكلام في ذلك وتفصيل القول فيه فاستمع لما يتلى عليك، فنقول: المستصحب لا يخلو أما أن يكون من الأحكام الشرعية، أو الموضوعات، وعلى كلّ تقدير إمّا أن يريد باستصحابه ترتيب ما رتب عليه شرعاً من الآثار واللوازم، بلا توسط أمر عقلي، أو عادي، وأمّا أن يريد باستيضاحه ترتيب غيره عليه وإثبات غيره به وهو على أقسام، لأنه قد يكون أمراً عقلياً، وقد يكون أمراً عادياً، وقد يكون أمراً شرعياً غير ما عرفت وعلى التقادير إمّا أن يكون بين الأمر المذكور والمستصحب علقه ولزوم أولاً يكون بينهما لزوم، بل يكون اجتماعهما من باب مجرد الاتفاق لمكان العلم الإجمالي وعلى التقدير الأول إمّا أن يكون لازماً للمستصحب، أو ملزوماً له، أو ملازماً معه لأمر ثالث وعلى جميع التقادير، إمّا أن يريد بإثبات ذلك الأمر إثبات تمامه، أو إثبات قيده، سواء كان وجودياً، أو عديماً، وعلى جميع التقادير إمّا أن يكون المستصحب مع الأمر المذكور متحدين في الوجود كالكلي والفرد، أو متغايرين في الوجود، وعلى تقدير كون الأمر المقصود بالإثبات لازماً شرعياً مترتباً على المستصحب بواسطة أمر عقلي، أو عادي إمّا أن يكون الوساطة من الوسائط الخفية، أو غيرها وعلى جميع التقادير إمّا أن نقول باعتبار الاستصحاب من باب التعبد، أو نقول به من باب الظن، سواء كان المدرك فيه غير الأخبار، أو هي بناء على كون المقصود منها إثبات حجة الاستصحاب من باب الطريقة والكشف، ونحن نتكلّم أولاً على القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبد والحكم الظاهري، ثم نعبه بالكلام على القول باعتباره من باب الظن والطريقة وليعلم قبل الخوض في المسألة أن المقصود بالبحث من الأمر الغير الشرعي في الشق الثاني من الشقين الأولين هو الذي لم يكن مجامعاً مع المستصحب في الوجود في الزمان السابق، وإلا فيخرج عن محلّ البحث، لأن نسبة الاستصحاب

إليه وإلى المستصحب على حدّ سواء بناء على ما جرى عليه ديدنهم واستقرّت عليه طريقتهم من الجمع في الاستصحاب بين اللازم والملزوم.

وأما بناء على ما عرفت من غير مرة من عدم جواز الجمع بين الاستصحاب في اللازم والاستصحاب في الملزوم، سواء كان اللازم من اللوازم العقلية، أو الشرعية فيعمّ النزاع اللازم الموجود مع المستصحب سابقاً، فإذا نقول أما لو كان المستصحب حكماً شرعياً فيترتب عليه في زمان الشك جميع لوازمه من الشرعية والعقلية والعادية بأقسامها، لأنك قد عرفت أنّ المجعول في زمان الشك إذا كان المستصحب حكماً شرعياً نفسه في الظاهر فلا بدّ من أن يترتب عليه جميع ما يترتب على الحكم الواقعي المستصحب دون ما يكون ملزوماً له، أو ملازماً معه لأمر ثالث، وإن كان شرعياً أيضاً، لأن المجعول بالأخبار على ما مرّت الإشارة إليه ليس إلاّ الكبريات هكذا ذكره الأستاذ العلامة دام ظلّه العالي وقد اشتهر ما ذكره دام ظلّه بين تلامذته، بل بين جميع أهل العصر ومن قاربه، ولكنك خبير بأنّه في كمال الإجمال وغاية الاضطراب.

توضيح ذلك: أنّ كلاً من الأثر الشرعي وغيره الثابت للحكم الشرعي المستصحب قد يكون لازماً لمطلق الحكم الشرعي الشامل للواقعي والظاهري، بمعنى أنّه الموضوع فيه كوجوب الإطاعة وقبح المعصية في التكليف الإلزامي وقبح العقاب مع الإذن في الفعل فيما لو كان المستصحب حكماً غير إلزامي، ووجوب المقدّمة وحرمة الضدّ إلى غير ذلك من الآثار العقلية المترتبة على مطلق الحكم الشرعي في حكم العقل، وكجواز النافلة لمن أتى بالفريضة بناء على كون المراد منها الأعمّ من الفريضة الواقعية والظاهرية، وقد يكون لازماً لخصوص الحكم الواقعي ومرتّباً عليه في حكم العقل، أو الشرع كحكم العقل بالإجزاء المترتب على امتثال التكليف الواقعي على ما هو عليه وحكمه باستحالة عدمه، فإن

كان اللازم من الأول فلا إشكال في الحكم به باستصحاب الحكم الواقعي للقطع بتحقق موضوعه لا لجعله في مرحلة الظاهر كالمستصحب ومنه يظهر لزوم الحكم بملزومه أيضاً إن كان ملزوماً له مطلقاً، وإن كان من الثاني فلا إشكال في استحالة الحكم بثبوت اللازم الغير الشرعي لاستحالة تعلّق الجعل به على ما عرفت سابقاً وفي الحكم بثبوت اللازم الشرعي عليه المترتب عليه، بلا توسيط، لأن معنى استصحاب الحكم الشرعي جعله وجعل جميع ما يترتب عليه ممّا يمكن تعلّق الجعل به ظاهراً، فالحكم الشرعي من هذه الجهة الخارجي من غير فرق بينهما، لأن دليل استحالة جعل الأمر الغير الشرعي لا يعقل الفرق فيه بين الصّور وجعل نفس الحكم الواقعي المشكوك بهذه الأخبار أيضاً غير معقول، لأنه مستلزم للخلف كما لا يخفى، والمفروض أيضاً عدم ترتيب اللازم على الحكم بالمعنى الأعمّ حتّى يحكم بوجوده واقعاً عند وجود الحكم الظاهري، فعلم ممّا ذكرنا كلّهُ أنّ الموضوع للأمر العقلي والعادي لو كان المستصحب في مرحلة الواقع لم يعقل الفرق في استحالة وجودهما بالاستصحاب بين أن يكون المستصحب حكماً شرعياً، أو غيره، ولو كان الحكم الأعمّ من المجعول بالاستصحاب لم يعقل الحكم بعدم ترتيبه لو كان المستصحب حكماً شرعياً فثبت أنّه لا فرق بين موارد الاستصحاب أصلاً، إلّا أنّه قد يجعل به الوجود الظاهري فيمكن تعلّق اللازم العقلي للأعمّ به كما في الحكم الشرعي على ما عرفت تفصيل القول فيه، وقد لا يكون كذلك كما في الموضوع الخارجي، فإنه لا ظاهريّة له حتّى يعقل ترتيب الحكم العقلي على وجوده الأعمّ، لأنك قد عرفت أنّ معنى تنزيل الموضوع هو جعل الأحكام الشرعيّة المترتبة عليه في الظاهر، فإن أراد الأستاذ العلامة من اللازم هو المعنى الثاني ففيه ما عرفت من عدم إمكان تعلّق الجعل بالأمر الغير الشرعي مطلقاً، وإن أراد منه المعنى الأول إلى اللازم الأعمّ فهو وإن كان ممّا لا محيص

عنه، إلا أنه خلاف الظاهر من كلامه كما لا يخفى، إذ الظاهر سيما بقرينة المقابلة هو إرادة المعنى الثاني فتأمل.

هذا مجمل القول فيما لو كان المستصحب حكماً شرعياً، وأما لو كان غيره من الموضوع الخارجي، أو المستنبط على تقدير تعميم الاستصحاب بالنسبة إليه فاللزام الشرعي المترتبة عليه بلا واسطة متيقنة الجعل في الظاهر بمقتضى أخبار الاستصحاب. نعم قد يقال إن الموضوع المستنبط ليس له أثر كذلك أبداً، وأما غيرها، فالحق عدم اقتضاء الأخبار تعلق الجعل بالنسبة إليها وإن كانت من اللوازم الشرعية المترتبة على المستصحب بواسطة إلا في الوسائط الخفية أو من الملزومات الشرعية للمستصحب، وإن كانت بلا واسطة فلنا في المقام دعويان عدم الحجية بالنسبة إلى غير الآثار الشرعية الثابتة للمستصحب بواسطة خفية مطلقاً، وإن كان ملزوماً شرعياً له والحجية بالنسبة إلى الآثار الشرعية المترتبة عليه بواسطة خفية لنا على الأولى أنك قد عرفت أن معنى وجوب العمل على طبق الحالة السابقة والالتزام بثبوت المتيقن ليس إلا جعل ما كان المستصحب صغرى له في الشريعة ويكون عدم الالتزام به نقضاً للمتيقن بحكم العرف من حيث اليقين به.

ومن المعلوم أن هذا المعنى غير موجود بالنسبة إلى محلّ الفرض أما غير اللازم الشرعي، أو ملزومه من الأمور العقلية والعادية فلاستحالة تعلق الجعل الشرعي بالنسبة إليه على ما عرفت تفصيل القول فيه، وأما بالنسبة إلى الأمر الشرعي فلو ضوح ظهور الأخبار في الاختصاص بالأمر الشرعي المترتب على المستصحب، بلا توسط أمر آخر، وأما بالنسبة إلى الملزوم، وإن كان شرعياً فلما عرفت من رجوع الجعل إلى جعل المحمولات والآثار ليس إلا فلا ظهور له بالنسبة إلى الملزوم، وإن كان شرعياً فضلاً عما يلزم معه لملزوم ضرورة عدم صدق النقض بالنسبة إلى اليقين بشيء لو لم يلتزم المكلف في زمان الشك فيه بما

لا دخل له به أصلاً، أو له دخل، لكن لا من حيث كونه معروضاً له، بل من حيث كونه معروضاً له بعنوان له علاقة وريط مع المستصحب، فإن المتيقن بحياة زيد مثلاً لو لم يلتزم بالآثار المترتبة على بياض لحيته في زمان الشك الذي هو ملازم لبقاء حياته في ذلك الزمان والتزم بجميع ما يترتب على بقائها شرعاً، بلا واسطة لم يصدق في حقه قطعاً أنه نقض اليقين بالحياة، فالحكم المترتب على المستصحب بواسطة ليس مشمولاً لأخبار الباب.

نعم لو فرض وقوع الوسطة مورداً للتزويل الشرعي كان مقتضى تنزيلها جعل أحكامها الشرعية، لكن المفروض خلاف هذا فالقائل بحجية الاستصحاب بالنسبة إلى هذا الأمر إن التزم بتعلق الجعل بالنسبة إلى الوسطة ومن جهته يلتزم بترتيب آثارها الشرعية فقد عرفت أن جعل غير الحكم الشرعي للشارع من حيث هو شارع مما لا يعقل، وإن التزم بأن نفس الوسطة مورد للتزويل الشرعي فقد عرفت أن الكلام في الوسطة التي لم تكن لها حالة سابقة وموجودة مع المستصحب في الزمان السابق، والمفروض أنه ليس هنا دليل آخر غير أخبار الاستصحاب يحكم من جهته بوقوع الوسطة مورداً للتزويل الشرعي، وإن التزم بتعلق الجعل بنفس الحكم الشرعي من دون التزام بجعل الوسطة، أو وقوعها مورداً للتزويل الشرعي ففيه أن هذا الالتزام مما لا وجه له مع عدم صدق النقض على تركه وعدم وجود دليل يدل على جعله غير الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك.

هذا مضافاً إلى ما يقال من أن تعلق الجعل بالحكم الشرعي ظاهراً مع كون الشك فيه مسبباً عن الشك في موضوعه مما لا يعقل من دون تنزيل في الموضوع، وأما ما ورد في الشريعة مما يدل بظاهره على تعلق الجعل بالحكم الشرعي مع كون الشك فيه مسبباً عن الشك في الموضوع مثل ما دل على حلية المشكوك في الموضوع الخارجي وطهارة المشكوك فيه فمؤول بإرادة تنزيل الموضوع فتأمل.

فلنخصّ ممّا ذكرنا: أنّه لا وجه للقول باعتبار الاستصحاب في إثبات الآثار الشرعيّة المترتبة على المستصحب بواسطة أمر عقليّ، أو عاديّ الذي يسمّى بالأصل المثبت في السنة من عاصرنا وقارب عاصرنا وفي إثبات الملزومات الشرعيّة للمستصحابات.

نعم لا إشكال في أنّه لو صرّح الشارع باستصحاب أمر لم يكن له إلا الأثر الشرعي المترتب عليه مع الوساطة حكم بترتبه عليه، وهذا بخلاف حكمه بعموم الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك، فإنه لا يشمل الموضوع الذي لا يترتب عليه حكم شرعيّ بغير واسطة ولا يثبت الحكم الشرعي المترتب على الموضوع بواسطة إذا كان مشمولاً للأخبار من جهة ترتيب بعض الأحكام الشرعيّة من دون واسطة عليه.

فإن قلت: ما الفرق بين حكم الشارع في مورد خاصّ باستصحاب ما له حكم شرعيّ بواسطة وتصريحه به وبين حكمه عموماً باستصحاب كلّ ما تعلق به اليقين سابقاً وشكّ في بقائه لاحقاً حيث قلت في الأوّل باعتبار الاستصحاب فيه، وقلت في الثاني بعدم شموله للموضوع الذي لم يترتب عليه الحكم الشرعي من دون واسطة وعدم دلالة على جعل الأثر المترتب عليه بواسطة فإن جعل الأمر الغير الشرعي إن كان ممكناً لم يعقل الفرق بين الحكمين وجعل الحكم الشرعي مع الشكّ في موضوعه من دون تنزيل في الموضوع إن كان ممكناً لم يعقل الفرق أيضاً وإن لم يكونا ممكنين لم يعقل الفرق أيضاً، وأيضاً ما الفرق بين الوسائط الخفيّة وغيرها في المعنى المذكور.

قلت: الفرق بين الحكمين في غاية الوضوح والظهور بحيث لا ينبغي الارتياب فيه، فإن في صورة التصريح بعدم جواز نقض اليقين بما له حكم شرعيّ مع الوساطة لا بدّ من أن يلتزم بارتكاب خلاف ظاهر صوتاً لكلام الحكيم عن اللغوّة



والهزلية إما بإرجاع تنزيل الموضوع إلى تنزيل ما يلازمه أي الوسطة والموضوع الأولي للحكم الشرعي إن قلنا بعدم إمكان تعلق الجعل بالحكم مع كون الشك فيه مسبباً عن الشك في موضوعه من دون تنزيل في الموضوع، وأما برفع اليد عن الحيثية المعبرة في عدم جواز نقض اليقين بشيء بالشك في بقائه، وهذا بخلاف حكمه عموماً بمقتضى الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك، فإن الحكم بخروج ما لا يترتب عليه أثر شرعي من دون واسطة عنها لا يلزم فيه محذور أصلاً حتى التخصيص الذي يقدم ارتكابه على غيره من أقسام ارتكاب خلاف الظاهر على تقدير لزومه، فإنك قد عرفت عدم شمول الأخبار بالنظر إلى أنفسها ما له أثر شرعي مع الوسطة لا أنه خرج عنه بمخرج خارجي، وأما الفرق بين الوسائط الخفية وغيرها فستقف عليه إن شاء الله عن قريب.

فإن قلت: الظاهر من أخبار الباب هو عدم الاعتناء بالشك وتنزيله منزلة عدمه وفرض المتيقن السابق موجوداً واقعاً والمعاملة معه معاملة صورة اليقين به، والمفروض أنه لو فرض اليقين به كان على المكلف الالتزام بجميع ما كان مترتباً على المتيقن مطلقاً من غير فرق بين ذي الوسطة وغيره، فلا بد من أن يقال إنه في صورة الشك أيضاً لا بد من أن يعامل هذه المعاملة مع المتيقن سابقاً.

قلت: قد عرفت أن الظاهر من الأخبار وجوب الالتزام بما كان المكلف ملتزماً به في حالة اليقين بالمستصحب من حيث يقنه به، لأن عدم الالتزام بغيره لا يسمى نقضاً له، ومن المعلوم أن الالتزام بالحكم المترتب على المستصحب بالوسطة على فرض وجود اليقين به لا يكون من جهة اليقين به، بل من جهة اليقين بما يلازمه، والمفروض عدم تعلق التنزيل به حتى يرجع إلى جعل الأحكام الشرعية المترتبة عليه وعدم صدق نقض اليقين المتعلق بالملزوم بالشك على ترك الالتزام به فلا معنى للحكم بتعلق الجعل بالنسبة إليه.

هذا مجمل القول في تقرير الدليل على الجزء الأول من المدعى، ولنا على الثاني أي الحجية بالنسبة إلى الآثار المترتبة على المستصحب بواسطة خفية سواء كانت عقلية، أو عادية صدق النقص على ترك الالتزام بها عرفاً بحيث لا يعتربه شك، وهذا هو الفارق بين ما له الوساطة الخفية والجلية، إذ لا ملازمة بين صدق النقص على ترك الالتزام بالأول وبين صدقه على ترك الالتزام بالثاني ضرورة اختلاف الصدق العرفي بحسب المقامات.

نعم لو قيل بأن جعل الحكم المترتب على موضوع وجوب الالتزام به لا يعقل إلا بعد وجود واقعي لموضوعه، أو جعلي بأن يقع مورداً للتزويل الشرعي حسب ما ربما يستفاد من كلام الأستاذ العلامة في طي الجواب عن السؤال بقوله، فإن قلت: الظاهر من الأخبار وجوب أن يعمل الشاك إلخ كان سؤال الفرق بين القسمين متوجهاً إلا بأن يلتزم برجوع الجعل فيما كان له واسطة خفية إلى نفس الوساطة أيضاً فتأمل.

وهذا الذي ذكرنا هو عمدة الوجه في اعتبار الاستصحاب بالنسبة إلى الوسائط الخفية، وقد ذكر بعض أفاضل مقاربي عصرنا وجوهاً آخر لاعتبار الاستصحاب بالنسبة إلى جملة من أمثلة الفرض، حيث قال بعد جملة كلام له ساقها في بيان إثبات عدم اعتبار الأصل المثبت ما هذا لفظه: «وأما التعميل على أصالة عدم حدوث الحائل على البشرة في الحكم بوصول الماء إليها في الوضوء والغسل وعلى أصالة عدم خروج رطوبة لزجة كالودي بعد البول في إزالة عينه بالصَّب مع كون الأصل في المقامين مثبتاً لأمر عادي فليس لأدلة الاستصحاب، بل لقضاء السيرة والخرج به مضافاً في الأخير إلى إطلاق الأخبار الدالة على كفاية الصَّب مطلقاً» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه، وأنت خير بضعف هذه الوجوه كلها، أما السيرة فلائها ناشئة من عدم المبالاة على تقدير تسليمها، وأما لزوم الحرج

فلتوجه المنع إليه سيمًا في المثال الأخير، وأما التمسك بالإطلاق فلأن الإطلاق في المقام وارد لبيان حكم آخر كما هو غير خفي على المتأمل.

ثم إنه لما كان الدليل على اعتبار الاستصحاب فيما كان له واسطة خفية دعوى صدق النقض على ترك الالتزام به، فيمكن أن يدعي مدّع بملاحظته صدق النقض بالنسبة إلى كل ما كان بين واسطته والمستصحب ملازمة عقلية ويقول بمنع اعتباره بالنسبة إلى ما لم تكن واسطته كذلك على ما استظهره الأستاذ العلامة من كلام بعض من منع من اعتبار الأصول المثبتة، أو يدعي صدق النقض بالنسبة إلى كل ما يكون بين واسطته والمستصحب ملازمة مطلقاً سواء كانت عادية، أو عقلية فيمنع من اعتباره في صورة واحدة وهي ما إذا كان عدم الانفكاك بينهما من باب مجرد الاتفاق من غير أن يكون ثمة لزوم على ما يستفاد من كلام بعض، إلا أن هذا كله خلاف التحقيق على ما عرفت تفصيل القول فيه.

هذا ملخص ما يقتضيه التحقيق في الاستدلال على المرام من عدم اعتبار الأصل المثبت بناء على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار.

وهاهنا مسلطان آخران سلكتهما بعض مشايخنا الأعلام في المقام للحكم بعدم جواز الاعتماد على الأصول المثبتة في التوصل إلى الأحكام الأول معارضة الأصل في الملزوم، أو أحد المتلازمين لأمر ثالث مع الأصل في اللازم، أو الملازم الآخر. وبعبارة أخرى: معارضة الأصل في المستصحب مع الأصل في عدم الواسطة فكما أن مقتضى الأول ترتيب الحكم المترتب بالواسطة، كذلك مقتضى الثاني عدم ترتيبه فيساقطان فيرجع إلى أصالة عدم ثبوت الحكم الثاني كون الأخبار مسوقة لإثبات الأمور الشرعية دون غيرها، وإن استتبعت أحكاماً شرعية حيث قال بعد جملة كلام له في بيان عدم اعتبار الأصول المثبتة ما هذا لفظه وما ذكره بعض المحققين من أن الأصول المثبتة ليست بحجة، فالوجه فيه تنزيله على ما ذكرنا

فيكون المراد أن الأصول المثبتة لأمر عادية ليست حجة على إثباتها وذلك لتعارض الأصل في جانب الثابت والمثبت، فكما أن الأصل بقاء الأول كذلك الأصل عدم الثاني وليس في أخبار الباب ما يدل على حجته بالنسبة إلى ذلك، لأنها كما ترى مسوقة لتفريع الأحكام الشرعية دون العادية، وإن استبعت أحكاماً شرعية انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه، فإن جعلنا قوله أخيراً وليس في أخبار الباب دليلاً مستقلاً يرجع إلى الوجه الثاني وكان دليلاً مستقلاً، وإن جعلناه متمماً للوجه الأول ودفعاً لما قد يورد عليه بأن مقتضى الأصلين، وإن كان بالنظر إلى أنفسهما هو التعارض إلا أن مقتضى الأخبار تحكيم الأصل في المثبت حسب ما ذكره في دفع التعارض بين استصحاب الموضوع واستصحاب عدم الحكم المترتب عليه بلا واسطة، فلا معنى لأن ينسب إليه أنه جعل ذلك دليلاً كما هو واضح على هذا الفرض وهذا هو الظاهر بعد ملاحظة ما ذكره قبل هذا الكلام، فإنه قال في طيه:

«وبالجملة: فالذي يثبت بالاستصحاب على ما يستفاد من أخبار الباب بقاء مورده وحدث ما يترتب عليه أولاً من أحكامه الشرعية فيثبت باستصحاب الطهارة بقاؤها فيترتب عليه صحة الصلاة المأني بها معها، وحصول البراءة بها وباستصحاب الكربة بقاؤها ويترتب عليه طهارة ما يرد عليه من المتنجس إلى أن قال: فإن هذه الأمور وإن كانت حادثة ومقتضى الاستصحاب عدمها وقضية ذلك تعارض الاستصحابين، إلا أن المستفاد من الأخبار الواردة في المقام ثبوت تلك الأمور بالاستصحاب ألا ترى أن قوله عليه السلام في صحيحة زرارة السابقة: (ولا تنقض اليقين بالشك) بعد قوله: (فإنه على يقين من وضوئه) يعطي البناء على يقينه السابق وإثبات ما يترتب عليه من أحكامه الشرعية كصحة الصلاة إذا أتى بها، وبراءة ذمته منها في مسألة الشك في بقاء الطهارة كما هو مورد الرواية

وإن كانت مخالفة للاستصحاب، انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه، وأنت خير بآته لا مجال للريب بعد التأمل في هذا الكلام أن مقصوده مما ذكره أخيراً هو ما ذكرنا من ثاني شقي التردد، وأنه ليس مقصوده ما ذكره الأستاذ العلامة من كونه تنميماً للدليل الأول بملاحظة القولين في مدرك الاستصحاب، ومنه يعلم أن كلامه أخيراً مناقض لما ذكره أولاً من فرض التعارض، لأنه إذا لم يثبت حجّة الأصل في الوساطة كيف يمكن إيقاع التعارض بينه وبين الأصل في الملزوم، ومع ثبوته لا معنى لما ذكره أخيراً كما لا يخفى.

نعم لو جعل ما ذكره أخيراً دليلاً مستقلاً لم يرد عليه إيراد التناقض كما هو واضح، لكنه بعيد غاية البعد، هذا ولكنك خير بنظر مناقشة إلى كلا الوجهين: أما الوجه الأول: فلائه لا معنى للحكم بوقوع التعارض كلبية وفيما يصح الحكم بوقوع التعارض لا ينفع المستدل. توضيح ذلك: أنك قد عرفت أنه إذا كانت بين المستصحب والواسطة علة ولزوم سواء كانت الوساطة عقلية، أو عادية لا يخلو الأمر بحكم العقل في ثلاث صور الأولى أن تكون الوساطة لازمة للمستصحب الثانية أن تكون ملزومة له الثالثة أن تكون ملازمة معه لأمر ثالث، أما الصورة الأولى فلا إشكال في عدم تعارض الأصل في الوساطة مع الأصل في المستصحب على فرض القول بإمكان تعلق الجعل بها باستصحابه على ما هو لازم القول بالتعارض، لأن الشك فيها مسبب عن الشك فيه وسيجيء أن الأصل في الشك المسبب لا يعارض الأصل في الشك السببي.

نعم على ما بنينا عليه من عدم إمكان جعل الوساطة لا في جريان الأصل في الوساطة وحجّيته وسلامته عن الأصل الحاكم عليه. نعم هنا مسلك آخر للقول باعتبار الأصول المثبتة يمكن أن يحكم بناء عليه بوقوع التعارض بين الأصل في الملزوم والأصل في الوساطة وهو الحكم بحجّة الاستصحاب بالنسبة إلى الأثر

المرتّب على المستصحب بالواسطة من جهة دعوى صدق التّقض على ترك الالتزام به على ما عرفت في الأثر المرتّب على المستصحب بالواسطة الخفيّة من دون أن يلتزم بتعلّق الجعل الظاهري بنفس الواسطة، فإنه بناء على هذا يمكن أن يحكم بوقوع التعارض بين الأصل في الملزوم المقتضي لجعل الآثار المرتّبة عليه بالواسطة والأصل في الواسطة المقتضي لعدم جعل تلك الآثار وليس الأصل في الأوّل حاكماً على الأصل في الثاني حتّى يقال بتقدّمه عليه، فإن المفروض عدم إمكان إثبات الواسطة بالأصل في الملزوم، وإن كان الشك فيها مسبباً عن الشك فيه، فإن مجرد تسبّب الشك لا يكفي في تحكيم الأصل في الشك السببي على الأصل في الشك المسبّب ما لم يقتض الأصل في الأوّل رفع الثاني كما لا يخفى.

وأما الأثر المرتّب على الملزوم بالواسطة فهو، وإن كان الشك فيه مسبباً عن الشك في الملزوم، إلا أنه ليس المقصود إجراء استصحاب العدم فيه، بل في نفس الواسطة التي يكون الشك في الأثر مسبباً عن الشك فيها أيضاً أولاً وبالذات، هذا ولكن يمكن أن يتفصّى عما ذكرنا بوجهين:

أحدهما: ادعاء وجود مناط تقديم الحاكم على المحكوم في المقام أيضاً، لأنّ الشك في الأثر الشرعي مسبّب أولاً وبالذات عن الشك في الملزوم لتقدّمه بحسب الرتبة، فإذا حكم الشارع بثبوته بمقتضى الأصل في الملزوم ثبت كون الأصل في الواسطة ممّا لا يترتب عليه أثر فيكون خروجه عن أخبار الاستصحاب من باب التخصّص لا التخصيص بناء على ما عرفت من عدم جريان الأصل الذي لا يترتب عليه أثر فتأمل.

ثانيهما: أن الواسطة وإن لم يكن مجعولة بناء على هذا المسلك إلا أنّها ممّا يتعلّق به التّنزيل بالواسطة فلا معنى أيضاً لجريان الأصل فيها كما لا يخفى. هذا كلّ مع أنّه لو بني على معارضة الأصل في اللازم مع الأصل في الملزوم

في اللّوازم العقلية والعادية لعروض بمعارضته معه في اللّوازم الشرعية فيلزم الحكم بسقوط الاستصحاب عن الاعتبار مطلقاً، ودعوى الفرق بين اللّوازم مع القول بإمكان تعلّق الجعل بالنسبة إلى اللّوازم العقلية والعادية فاسدة جداً كما هو واضح على الأوائل فضلاً عن الأواخر، أمّا في الصّور الثّانية: فلا إشكال أيضاً في عدم تعارض الأصل في اللّازم مع الأصل في الملزوم وإن كانت الملازمة شرعية أيضاً، لأن الأصل في الملزوم حاكم على الأصل في اللّازم كاستصحاب النّجاسة في الملاقي الحاكم على استصحاب الطّهارة في الملاقي بالكسر، وكاستصحاب الكرية في الماء الحاكم على استصحاب النّجاسة في المغسول به وكاستصحاب بقاء الطّهارة الحاكم على استصحاب بقاء الاشتغال إلى غير ذلك.

هذا كلّه لو كان المقصود من الأصل في اللّازم هو ترتيب الأثر المترتب على مورده، وأمّا لو قيل بأن المقصود من القول بحجية الأصل المثبت في اللّازم هو إثبات الملزوم به على ما يظهر من كلمات بعض فيثب استصحاب الطّهارة في المثال الأوّل طهارة الملاقي بالفتح أيضاً، وفي المثال الثّاني نجاسة الماء أيضاً من حيث تسبّب النّجاسة في المغسول به على تقدير ثبوتها عن نجاسته قطعاً كما هو المفروض، وفي المثال الثّالث كون المكلّف محدثاً من حيث تسبّب بقاء الاشتغال واقعاً عن كون المكلّف محدثاً، فستعرف الحال فيه من الكلام في حكم الصّورة الآتية، هذا ولكن صرّح الأستاذ العلامة بأن مراد القائل بتعارض الأصلين في المقام ليس هو تعارضهما من حيث اقتضاء الأصل في اللّازم إثبات الملزوم، بل من حيث اقتضائه ترتّب الأثر المترتب على مورده فيكون تعارضهما من حيث كون الأصل في الملزوم منافياً لما يلزمه من حكم الواسطة، وأمّا الصّورة الثّالثة: وهي ما لو كان كلّ من المستصحب والواسطة لازماً لأمر ثالث كما في موارد العلم الإجمالي بوجود أحد الحادّين، فإنّ عدم كلّ منهما مع وجود الآخر متلازمان

للعلم الإجمالي بوجود أحدهما، فإنَّ الشكَّ في أحدهما ليس مسبباً عن الشكِّ في الآخر كما لا يخفى.

فمقتضى التحقيق وإن كان تعارض الأصلين فيها مع الغضِّ عما عرفت في طيِّ كلمائنا السابقة في هذا الجزء والجزء الثاني من عدم جريان الأصول في صورة العلم الإجمالي، إلا أنَّ مجرد لزوم التعارض من القول باعتبار الأصول المثبتة في بعض الموارد لا يوجب الحكم بعدم اعتبارها كلية، وإلاَّ لجرى المنع إلى اعتبار أكثر الأمارات، بل كلُّها كما لا يخفى.

هذا مع أنَّه لا ثمة بين القول باعتبار الأصول المثبتة والقول بعدم اعتبارها، لأنَّه إن فرض الكلام بالنسبة إلى الأثر الذي ترتب على مجرى كلِّ من الأصلين من غير تعارض بينهما لعدم لزوم مخالفة عملية للعلم الإجمالي فلا معنى للقول بعدم اعتبار الأصلين بالنسبة إلى هذا الأثر، وإن فرض الكلام بالنسبة إلى الأثر الذي يلزم من الالتزام به مخالفة العلم الإجمالي فلا معنى للقول بجواز الالتزام به ولو على القول باعتبار الأصول المثبتة، بل لا بدَّ حينئذ من القول بتساقط الأصلين والرجوع إلى أصل آخر، هذا كلُّه على تقدير القول باعتبار الاستصحاب من باب التَّعَبُّد، وأما على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظَّنَّ فعدم التعارض بين الأصلين فيما حكمنا بعدم التعارض بينهما من الأقسام الثلاثة أوضح لاستحالة تعلق الظَّنَّ بعدم اللزوم مع الظَّنَّ ببقاء الملزوم من حيث هو ولو كان بالظَّنَّ النوعي لمنافاته بالضرورة، لفرض قضية اللزوم بينهما وتسبب الشكِّ في أحدهما عن الشكِّ في الآخر كما أنَّه يستحيل أن تصير الحالة السابقة في طرف المحكوم مانعة من حصول الظَّنَّ من الحالة السابقة في الملزوم هذا.

وقد عرفت جملة من الكلام في ذلك في طيِّ كلمائنا السابقة وستقف على تفصيل القول فيه إن شاء الله في باب تعارض الاستصحابين.



هذا ملخص الكلام على الوجه الأول، وأما الوجه الثاني فلائه لا معنى للحكم بكون الأخبار مسوقة لبيان جعل الآثار الشرعية فقط مع تسليم إمكان تعلق الجعل بغيرها أيضاً هذا مجمل القول في المقام على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار والتعبد الظاهري، وأما على القول باعتباره من باب الظن فالذي صرح به الأستاذ العلامة في مجلس البحث وفي الكتاب والمعروف في الألسنة ويقتضيه فتاوي الاستصحاب في الجملة في المسائل الفرعية، والنظر الدقيق هو عدم الفرق بين الأصول المثبتة وغيرها سواء كانت في الأحكام الشرعية، أو الموضوعات الخارجية وسواء كانت الواسطة عادية، أو عقلية لا بمعنى تعلق الجعل الشرعي بنفس الواسطة على هذا التقدير حتى يرجع إلى التفصيل في إمكان تعلق الجعل الشرعي بغير الأمر الشرعي بين القولين كيف وهو ما لا يقول به أحد إذ ضرورة العقل قاضية بعدم الإمكان مطلقاً واستحالة الفرق، بل لأن الظن باللائم لما يكون ظناً بالملزوم قهراً لقضية الملازمة فيحكم الشارع بحجية الظن من حيث كشفه ومرآيته على الإطلاق وإيجابه الالتزام بمقتضاه بالحجية المذكورة جعل ظاهري لجميع آثار ما تعلق الظن به فبضميمة استحالة الانفكاك بين الظن بالملزوم والظن باللائم يحكم بتعلق الجعل بآثار كل منهما.

وهنا وجه آخر للحكم بحجية الأصل المثبت على هذا التقدير وهو أن يقال بتعلق الجعل أولاً وبالذات بنفس الحكم الشرعي المترتب على المستصحب بالواسطة من حيث إن الظن بالمستصحب كما يكون ظناً بنفس الواسطة، كذلك يكون ظناً بالحكم الفرعي المترتب عليه في الشريعة أيضاً لقضية الترتب، ثم إن هذا الذي ذكرنا من عدم اعتبار الأصول المثبتة على القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبد الظاهري واعتباره من باب الظن ليس مختصاً بالمقام، بل يجري في جميع ما كان حكماً ظاهرياً محضاً ومعتبراً من باب الظن كأصالة البراءة والاحتياط

وقاعدة الشك بعد الفراغ وأصالة الصحة في فعل المسلم ونحوها، فإن في اعتبار المثبت منها وعدمه وجهان مبينان على اعتبارها من باب التبعيد والحكم الظاهري والظن. نعم على القول باعتبار أصالة الصحة من باب ظهور حال المسلم أيضاً يمكن أن يقال بعدم اعتبار المثبت منها لعدم دليل على اعتبارها من حيث كشفها بقول مطلق، إذ عمدة الدليل عليها عندنا الإجماع وهو ليس له إطلاق يؤخذ بمقتضاه ويحكم باعتبارها مطلقاً.

والحاصل: أنه إذا قام دليل على اعتبار أمانة بقول مطلق لم يعقل الفرق فيه بين الظن بنفس موردها وما يلزمه ولو بوسائط عديدة، وهذا هو المدعى، إذ لسا في صدد ادعاء الملازمة بين اعتبار الظن بشيء ولازمه في جميع المقامات كيف والتفكيك والتخلف قد شوهد في جملة من المقامات كما في المسألة الأصولية والفرعية والقبلة والوقت والمسألة اللغوية والفرعية ولا ضير فيه أصلاً، لأن التفكيك بين المتلازمين في الظاهر فوق حدة الإحصاء في الشرعيات بحيث لا يحتاج من كثرة الوضوح إلى المثال وحكاية السودة والسمنة معروفة، إلا أن الحكم فيها محمول على الاستصحاب والذي يجمع موارد التفكيك على سبيل الضابطة يرجع إلى أمور الأول أن يكون الدليل مقتصرًا فيه على ترتيب بعض الأحكام المترتبة على مورد الظن كما فيما دلّ على وجوب الصوم عند الشك في هلال رمضان بشهادة عدل واحد فلا يحكم حينئذ بترتيب جميع الآثار عليه فلا يلزم منه جواز الإفطار بعد مضي ثلاثين من ذلك اليوم، لأنه لم يحكم بثبوت الهلاية بشهادة العدل الواحد حتى يلزم منه الحكم المذكور الثاني أن يقوم الدليل من الخارج على عدم اعتبار الظن باللازم كما في الظن بالمسألة الفرعية المستلزم للظن بالمسألة الأصولية إن فرض تسبب الأولى من الثانية على القول بأن عدم اعتبار الظن في الأصول، إنما هو من حيث الخصوص لا من حيث الاندراج تحت

ما دلّ عموماً على حرمة العمل بالظنّ الثالث أن يكون الدليل الدالّ على اعتبار الظنّ في الملزوم مهملاً حاكماً باعتبار الظنّ في الجملة، فيكون الحكم بعدم اعتبار الظنّ في اللازم حينئذ من حيث عدم قيام الدليل على اعتباره لا من حيث قيام الدليل على اعتباره، وهذا قد يكون في الأحكام الكلّية والشبهات الحكمية كما في الظنّ بالمسألة الفرعية المستلزم للظنّ بالمسألة الأصولية، أو اللغوية بناء على كون حرمة العمل بالظنّ في الأول من حيث عدم قيام الدليل على الاعتبار، وقد يكون في الموضوعات الخارجية كما في الظنّ بالقبلة المستلزم للظنّ بالوقت ولو في بعض الأوقات.

فإن قلت: بعد البناء على جواز التفكيك بين اعتبار الظنّ بالملزوم والظنّ باللازم في الشريعة فما يحملك على الحكم بالتعميم في المقام، مع أن المتيقن من اعتبار الظنّ الاستصحابي إنما هو بالنسبة إلى ما يترتب على المستصحب من الأحكام الشرعية أولاً وبالذات، لأن عمدة الدليل على اعتباره من باب الظنّ هو بناء العقلاء والمتيقن من بنائهم إنما هو بالنسبة إلى تلك الآثار وليس له إطلاق حتى يتمسك به، وكذلك إذا قلنا باعتباره من باب دليل الانسداد الذي أقاموه لحجية مطلق الظنّ، فإنه لا إطلاق له يقتضي بالحجية مطلقاً سيما إذا قلنا بكون النتيجة مهمة.

قلت: دعوى اختصاص بناء العقلاء على العمل بالظنّ الاستصحابي في خصوص الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب بدون واسطة، أو كون القدر الثابت منه ذلك فاسدة جداً إذ بناء العقلاء على الظنّ إنما هو من حيث الطريقة المحضة التي لا يفرقون فيها بين أنحاء الانكشاف، ومجرد كون الدليل ليياً لا يقتضي المصير إلى إهماله كما هو واضح على الأوائل هذا بالنسبة إلى بناء العقلاء، وأمّا دليل الانسداد فالأمر فيه أوضح، لأن نتيجة مقدماته على ما عرفت تفصيل القول فيه في الجزء الأول من التعليقة هي حجية الظنّ المتعلق بالحكم

السابق الثابتة بواسطته للمتيقن ووجوب ترتيب تلك الآثار من جانب الشارع لا يعقل إلا في الآثار الشرعية المجعولة من الشارع لذلك الشيء، لأنها القابلة

الشَّرعي الكَلبي سواء كان بلا واسطة، أو بواسطة، هذا ولكن الذي استقرَّ عليه بناء القائلين باعتبار الاستصحاب من باب الظَّن عدم الالتزام باعتبار الأصول المثبتة في جميع الفروع، وإن كان يظهر منهم الاعتماد عليها في جملة منها كما يف عليه المتَّبِع في كلماتهم، ويكفي شاهدًا ما ذكره الأستاذ العلامة في الكتاب من موارد التخلُّف وهذا كما ترى لا يجامع ما ذكرنا، لأنه إن كان الدليل على اعتبار الظَّن الاستصحابي مهملاً فلا بدَّ من إلقائه والقول بعدم اعتبار الأصول المثبتة مطلقاً وفي جميع المقامات، وإن كان الدليل عليه دالاً على اعتبار جهة طريقيته بقول مطلق فلا بدَّ من الالتزام باعتبارها في جميع الموارد فما وجه التَّفكيك، وأمّا ما يقال في توجيه كلماتهم من أن موارد عدم التزامهم بها إنما هي فيما يكون الوسطة فيها من المقارنات لا اللّوازم ويمكن دعوى الفرق في بناء العقلاء بين اللّوازم والمقارنات فيدفعه أن المعلوم للمتَّبِع في كلماتهم التزامهم في بعض المقامات بآثار المقارنات وعدم التزامهم في بعضها بآثار اللّوازم، مع أن دعوى الفرق في بناء العقلاء بين الوسائط ضعيفة جداً.

نعم قد عرفت أنه بناء على القول باعتبار الاستصحاب من باب التَّعَبُّد يمكن التَّفصيل بين الوسائط واللّوازم ولم يظهر لي عاجلاً ما يدفع الإشكال عنهم، إلا بأن يدعى اختصاص موارد التزامهم بما يكون الوسطة فيه خفية مع اختصاص بناء العقلاء على العمل بالظَّن الاستصحابي بالنسبة إلى هذا المورد، لأن عدم التزامهم بالحكم المترتب على الوسائط البعيدة معلوم بالوجدان، هذا ولكن الدَّعويين غير نقيين عن الإشكال والله العالم بحقيقة الحال هذا مجمل ما يخطر بالبال في توضيح المقام.

لجعل دون غيرها من الآثار العقلية والعادية، فالمعقول من حكم الشارع بحياة زيد وإيجابه ترتيب آثار الحياة في زمان الشك هو حكمه بحرمة تزويج زوجته والتصرف في ماله لا حكمه بنموه ونبات لحيته، لأن هذه غير قابلة لجعل الشارع.

نعم لو وقع نفس النمو ونبات اللحية موردا للاستصحاب، أو غيره من التنزيلات الشرعية أفاد ذلك جعل آثارهما الشرعية دون العقلية والعادية لكن المفروض ورود الحياة موردا للاستصحاب.

والحاصل: أن تنزيل الشارع المشكوك منزلة المتيقن كسائر التنزيلات إنما يفيد ترتيب الأحكام والآثار الشرعية المحمولة على المتيقن السابق فلا دلالة فيها على جعل غيرها من الآثار العقلية والعادية لعدم قابليتها للجعل ولا على جعل الآثار الشرعية المترتبة على تلك الآثار، لأنها ليست آثار نفس المتيقن ولم يقع ذوها موردا لتنزيل الشارع حتى ترتب هي عليه.

إذا عرفت هذا فنقول: إن المستصحب إما أن يكون حكماً من الأحكام الشرعية المجعولة كالوجوب والتحريم والإباحة وغيرها، وأما أن يكون من غير المجعولات كالموضوعات الخارجية واللغوية فإن كان من الأحكام الشرعية فالمجعول في زمان الشك حكم ظاهري مساو للمتيقن السابق في جميع ما يترتب عليه، لأنه مفاد وجوب ترتيب آثار المتيقن السابق ووجوب المضي عليه والعمل به وإن كان من غيرها فالمجعول في زمان الشك هي لوازمه الشرعية دون العقلية والعادية ودون ملزومه شرعياً كان، أو غيره ودون ما هو ملازم معه لملزوم ثالث.

ولعل هذا هو المراد بما اشتهر على ألسنة أهل العصر من نفي الأصول المثبتة فيريدون به أن الأصل لا يثبت أمراً في الخارج حتى يترتب عليه حكمه

الشرعي، بل مؤداه أمر الشارع بالعمل على طبق مجراه.

فإن قلت: الظاهر من الأخبار وجوب أن يعمل الشاك عمل المتيقن بأن يفرض نفسه متيقناً ويعمل كل عمل ينشأ من تيقنه بذلك المشكوك سواء كان ترتبه عليه بلا واسطة، أو بواسطة أمر عادي، أو عقلي مترتب على ذلك المتيقن.

قلت: الواجب على الشاك عمل المتيقن بالمستصحب من حيث تيقنه به، وأما ما يجب عليه من حيث تيقنه بأمر يلزم ذلك المتيقن عقلاً، أو عادة فلا يجب عليه لأن وجوبه عليه يتوقف على وجود واقعي لذلك الأمر العقلي، أو العادي، أو وجود جعلي بأن يقع مورداً لجعل الشارع حتى يرجع جعله الغير المعقول إلى جعل أحكامه الشرعية، وحيث فرض عدم الوجود الواقعي والجعلي لذلك الأمر كان الأصل عدم وجوده وعدم ترتب آثاره، وهذه المسألة تشبه ما هو المشهور<sup>(١)</sup> في باب الرضاع من أنه إذا ثبت بالرضاع عنوان ملازم لعنوان محرم من المحرمات لم يوجب التحريم، لأن الحكم تابع لذلك العنوان الحاصل بالنسبة، أو بالرضاع فلا يترتب على غيره المتحد معه وجوداً.

(١) لا يخفى عليك أنه ليس للمسألة كثير دخل بالمقام وليست نظيراً له أصلاً. نعم يمكن أن يقال بوجود أدنى مناسبة بينهما من حيث إنه يجب أن يلاحظ في التزليل الشرعي نفس الموضوع الذي صار مورداً للحكم لا ما يلازمه من العنوانات. توضيح ذلك: أن المشهور بين الأصحاب أن المحرم بالرضاع هي نفس العنوانات التي صارت موردة للتحريم في الكتاب والسنة، فإن حصلت بالرضاع حكم بالحرمة وإن لم تحصل بالرضاع تلك العنوانات، بل حصل ما يلازمها لم يحكم بالحرمة فأم الأخ من الرضاع ليست محرمة على الشخص، فإن المحرم من

النَّسَب هي الأمّ وزوجة الأب لا أمّ الأخ، وإن كانت لازمة الحصول مع أحد العنوانين في النسب والمفروض عدم حصولهما وصدقهما على أمّ الأخ من الرضاع، وإذا لم تكن رضية للشخص أيضاً، لأنّ دليل التزويل وهو قوله عليه السلام: «يحرم بالرضاع ما يحرم من النسب»، وكذا قوله: «الرضاع لحمه كلحمه النسب» لا يقتضي إلاّ تحريم ما ذكر ويحكى عن غير واحد منهم المحقق المير داماد أنّ المحرّم بالرضاع هو كلّ عنوان يحكم بحرمة في النسب وإن لم يكن بنفسه مورداً للحرمة في الكتاب والسنة، بل كانت حرمة باعتبار تحقّق بعض العنوانات الكتابيّة في ضمنه ولم يتحقّق فيه في الرضاع، لأنّ الموصول للعموم وحمله على العهد على خلاف الأصل فيقال إنّ أمّ الأخ، مثلاً: كانت محرّمة في النسب ولو من جهة تصادفه مع عنوان آخر وكلّ ما كان محرّماً في النسب يحرم بالرضاع للحديث الشريف فيحكم بحرمة أمّ الأخ من الرضاع.

فإن قلت: إنّ أمّ الأخ، أو أمّ الأخت مثلاً لم تكونا محرّمين في النسب فقد كابرت، لأنّ صدق الأكبر على الأصغر لا يلازم أن يكون صدقاً أولياً ومن دون واسطة، وإلّا لكذبت أكثر القضايا كما لا يخفى.

وإن قلت: إنّهما وإن صارتا موردتين للحرمة في النسب إلّا أنّا نمنع من تكرّر الأوسط بالنسبة إلى الرضاع، لأنّ المحرّم في النسب هو أمّ الأخ التي كانت أمّاً، أو زوجة أب وهذا المعنى لم يحصل بالرضاع بالفرض فقد ادّعت ما ليس لك، لأنّه إن كان المراد أنّ المحرّم هو أمّ الأخ على وجه التقييد كما هو الظاهر من الكلام المذكور فتمنع من ذلك، لأنّ الواسطة في العروض ليس قيداً للمعروض، وإن كان المراد أنّ المحرّم في النسب هو أمّ الأخ لعلّة كونها أمّاً، أو زوجة للأب وهو غير حاصل بالرضاع،

ففيه: أنّه لا معنى لاشتراط وجود في فردية بعض أفراد الكبرى بالنسبة إلى

جميع الأفراد في عروض الأكبر لها، فإذا قلت: الخمر حرام لكونه مسكراً وكلّ ما كان حراماً حكمه كذا لا يتوهم أحد اشتراط وجود الإسكار في عروض الحكم لجميع أفراد المحرّمات.

هذا ملخص ما قيل بتوضيح منّا في وجه ما قال به الجماعة خلافاً لما عليه المشهور، ولكنك خبير بفساده:

أما أولاً: فلما عرفت أن المراد بالموصول العهد لا العموم، وأما ما ذكر في وجه تقريب دليل الجماعة من أن الموصول للعموم حيث لا عهد فلا معنى لحمله على العهد مع عدم العهد كما هو ظاهر، ففيه: أنا وإن ذكرنا في محله تبعاً للمحقّقين أن الموصول للعموم ومقتضاه مع قطع النظر عن قيام القرينة هو الحكم بالعموم في المقام إلاّ أنّنا ندّعي كون المراد منه في المقام العهد لوجهين أحدهما ذكر كلمة ما في القضية، فإنه وإن قلنا بكونه موضوعاً للأعمّ ممّن يعقل، إلاّ أنّه لا إشكال في ظهوره عند الإطلاق وعدم القرينة فيما لا يعقل فذكره في المقام من جهة الإشارة إلى نفس العنوانات التي صارت مورده للتّحريم في الشريعة وهي ممّا لا يعقل كما هو واضح. ثانيهما: قوله عليه السلام في المروي الرّضاع لحمه كلحمه النّسب فإن الظاهر منه كون معروض الحرمة في الرّضاع هو معروض الحرمة في النّسب شرعاً فتأمل.

وأما ثانياً: فلأنّ الظاهر من القضية بالنظر إلى الوضع هو تحقّق نفس ما كان في النّسب في الرّضاع، فإذا تعذّر الحمل عليه فلا بدّ من أن يحمل على ما كان مثله من جميع الجهات إلاّ ما يعلم إلقاؤه كما في اللون والقامة وغيرهما، فإذا كان أمّ الأخ في النّسب موصوفاً بكونها أمّاً فلا بدّ أن يكون في الرّضاع أيضاً كذلك للعلم بمدخلته في الحرمة في النّسب، بل وإن لم يعلم بذلك حكم باعتباره أيضاً، فالحكم بكون الموصول للعموم، وإن كان مسلماً، إلاّ أنّه لا ينفع في المقام على ما عرفت.



ومن هنا يعلم أنه لا فرق في الأمر العادي بين كونه متحد الوجود مع المستصحب بحيث لا يتغايران إلا مفهوماً كاستصحاب بقاء الكر في الحوض<sup>(١)</sup> عند الشك في كرية الماء الباقي فيه وبين تغايرهما في الوجود كما

وأما ثالثاً: فلأن من الواضح المعلوم لكل أحد أن عموم الموصول وغيره إذا قيس بالنسبة إلى العنوان فإنما هو باعتبار العنوانات المختلفة بحسب المصداق لا العنوانات المتحدة بحسبه فيما يكون متحداً بحسب المصداق من العنوانات لا يمكن أن يكون مشمولاً للموصول بجميع أفرادها، بل لا بد من أن يكون الداخر بعضها ليس إلا، فحينئذ نقول: إنه لا إشكال أن للأعم في النسب عنوانات كثيرة منتزعة كأم الأخ وأم الأخت وأخت الخالة و بنت الجدّة وزوجة الأب و عرس الجدّ من الأب، أو الجدّة منه وأخت الخال إلى غير ذلك من العنوانات المنتزعة ولا يمكن الحكم بإرادة الجميع من الموصول لما قد عرفت، فلا بد من أن يحكم بأن الداخر أحدها بشرط لا ولما لم يمكن الحكم بخروج الأم باتفاق من الخصم حيث إنها الوسط في التحريم لسائر العنوانات، ومن حيث صيرورتها مودة للتحريم في الكتاب تعين الحكم بعدم دخول غيرها من العنوانات المتحدة معها بحسب المصداق.

فتلخص ممّا ذكرنا كلّ: أنه لا مجال لما توفقه الجماعة من الحكم بالتعميم والله العالم هذا بعض الكلام في المسألة، وتفصيل القول فيه يطلب من الفقه وقد خرجنا عن وضع التعليقة، بل عن الفنّ إجابة لالتماس من لا أستطيع رده.

(١) قد يجعل المستصحب في المثال الماء باعتبار الكرية فيقال إن الماء قبل أخذ جزء منه وطرو النقص عليه كان كراً والأصل بقاؤه على كريته وهذا خارج عن المقام ولا دخل له بالأصل المثبت، لأنه من استصحاب الوصف حقيقة لا المتصف، لكن إجراؤه وعدمه مبنيان على المسامحة في إحراز الموضوع وعدمها، وقد يجعل نفس الكرية من غير اعتبار تعلّقها بماء خاص فيقال إن الكرية كانت

لو علم بوجود المقتضي لحادث على وجه لولا المانع حدث وشك في وجود المانع.

وكذا لا فرق بين أن يكون اللزوم بينه وبين المستصحب كلياً لعلاقة وبين أن يكون اتفاقاً في قضية جزئية كما إذا علم لأجل العلم الإجمالي الحاصل بموت زيد، أو عمر، وإن بقاء حياة زيد ملازم لموت عمرو وكذا بقاء حياة عمرو ففي الحقيقة عدم الانفكاك اتفاقي من دون ملازمة.

وكذا لا فرق بين أن يثبت بالمستصحب تمام ذلك الأمر العادي كالمثالين، أو قيد له عديمي، أو وجودي كاستصحاب الحياة للمقطوع<sup>(١)</sup> نصفين

موجودة في السابق في الحوض مثلاً بطريق الظريقة والأصل بقاؤها فيثبت به كرية الماء الموجود من باب انطباق الكلّي على الفرد، لأن بقاء الكرية في الحوض ملازم عقلاً لكرية الماء الموجود فيه، ومن هنا يعلم أن جعل الأستاذ العلامة اللزوم عادياً في المثال لا يخلو عن تأمل، وكذلك في المثال الثاني للشق الثاني، بل في جميع ما مثله للأمر العادي، فإن عدم المانع الثابت بالاستصحاب ملازم عقلاً لوجود الحادث المفروض وجود المقتضي له وعدم مانع له إلا المشكوك فتدبر.

(١) ما ذكره من الأمثلة إنما هو على طريق اللّف والنشر المشوّش، فالأوّل مثال للثاني والأخيران مثالان للأوّل إن جعل التّوالي عديمياً فباستصحاب الحياة إلى زمان وقوع السّيف على المقطوع يثبت كون التّنصيف والسّيف واقعاً على الحيّ فيثبت بذلك إزهاق الحياة الذي هو عبارة عن القتل، فالمقصود ليس إثبات نفس التّنصيف للعلم بحصوله، بل التّنصيف الخاص باعتبار ترتيب الأثر على الخصوصية فهي المقصودة بالإثبات ليس إلا، كما أن باستصحاب عدم خروج دم الاستحاضة عن المرأة في المثال الثاني للقسم الأوّل ثبت اتّصاف الدّم الموجود بأنّه ليس باستحاضة فيترتب عليه أنّه حيض بالملازمة الشرعيّة فاستصحاب عدم خروج دم

فيثبت به القتل الذي هو إزهاق الحياة، وكاستصحاب عدم الاستحاضة المثبت لكون الدم الموجود حيضاً بناءً على أن كل دم ليس باستحاضة حيض شرعاً، وكاستصحاب عدم الفصل الطويل المثبت لاتصاف الأجزاء المتفصلة بما لا يعلم معه فوات الموالاة بالتوالي.

وربما استدل بعض تبعاً لكاشف الغطاء على نفي الأصل المثبت بتعارض الأصل في جانب الثابت والمثبت فكما أن الأصل بقاء الأول كذلك الأصل عدم.

الثاني: قال: «وليس في أخبار الباب ما يدل على حججه بالنسبة إلى ذلك، لأنها مسوقة لتفريع الأحكام الشرعية دون العادية وإن استبعت أحكاماً شرعية» انتهى.

أقول: لا ريب في أنه لو بني على أن الأصل في الملزوم قابل لإثبات اللزوم العادي لم يكن وجه لإجراء أصالة عدم اللزوم، لأنه حاكم عليها فلا معنى للتعارض على ما هو الحق واعترف به هذا المستدل من حكومة الأصل في الملزوم على الأصل في اللزوم فلا تعارض أصالة الطهارة لأصالة عدم التذكية، فلو بني على المعارضة لم يكن فرق بين اللوازم الشرعية والعادية،

الاستحاضة يثبت أمراً غير شرعي وهو كون الدم الموجود ليس باستحاضة ويترتب عليه الحكم الشرعي بأنه حيض، لكن المقصود من إثبات الوسطة هو إثبات قيد العدمي وهو عدم استحاضته لا كونه دماً، لأنه حسي ولا يمكن إثبات ذلك بجريان الاستصحاب في الدم لعدم العلم بالحالة السابقة كما لا يخفى، ولا يعارض باستصحاب عدم خروج دم الحيض فيثبت كون الدم غير حيض وهو استحاضة، لأنه لم يثبت من الشارع أن كل دم ليس بحيض فهو استحاضة وإنما ثبت أن كل دم ليس باستحاضة فهو حيض فتأمل.

لأن الكل أحكام للمستصحب مسبقة بالعدم.

وأما قوله: (ليس في أخبار الباب) إلخ إن أراد بذلك عدم دلالة الأخبار على ترتب اللوازم الغير الشرعية فهو مناف لما ذكره من التعارض، إذ يبقى حينئذ أصالة عدم اللازم الغير الشرعي سليماً عن المعارض.

وإن أراد تميم الدليل الأول بأن يقال إن دليل الاستصحاب إن كان غير الأخبار، فالأصل يتعارض من الجانبين وإن كانت الأخبار فلا دلالة فيها، ففيه: أن الأصل إذا كان مدركه غير الأخبار وهو الظن النوعي الحاصل ببقاء ما كان على ما كان لم يكن إشكال في أن الظن بالملزوم يوجب الظن باللازم ولو كان عادياً ولا يمكن حصول الظن بعدم اللازم بعد حصول الظن بوجود ملزومه، كيف ولو حصل الظن بعدم اللازم اقتضى الظن بعدم الملزوم فلا يؤثر في ترتب اللوازم الشرعية أيضاً.

ومن هنا يعلم أنه لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن لم يكن مناص عن الالتزام بالأصول المثبتة لعدم انفكاك الظن بالملزوم عن الظن باللازم شرعياً كان، أو غيره إلا أن يقال إن الظن الحاصل من الحالة السابقة حجة في لوازمه الشرعية دون غيرها، لكنه إنما يتم إذا كان دليل اعتبار الظن مقتصراً فيه على ترتب بعض اللوازم دون آخر، كما إذا دل الدليل على أنه يجب الصوم عند الشك في هلال رمضان بشهادة عدل فلا يلزم منه جواز الإفطار بعد مضي ثلاثين من ذلك اليوم، أو كان بعض الآثار مما لا يعتبر فيه مجرد الظن، إما مطلقاً كما إذا حصل من الخبر الوارد في المسألة الفرعية ظن بمسألة أصولية، فإنه لا يعمل فيه بذلك الظن بناء على عدم العمل بالظن في الأصول، وأما في خصوص المقام كما إذا ظن بالقبلة مع تعذر العلم بها فلزم منه الظن بدخول الوقت مع عدم العذر الموسوغ للعمل بالظن في، ولعل ما

ذكرنا هو الوجه في عمل جماعة من القدماء والمتأخرين بالأصول المثبتة في كثير من الموارد.

منها: ما ذكره جماعة منهم المحقق في الشرائع وجماعة ممن تقدم عليه وتأخر عنه من أنه لو اتفق الوارثان على إسلام أحدهما المعين في أول شعبان والآخر في غرة رمضان واختلفا، فادعى أحدهما موت المورث في شعبان والآخر موته في أثناء رمضان كان المال بينهما نصفين لأصالة بقاء حياة المورث\*.

ولا يخفى أن الإرث مترتب على موت المورث عن وارث مسلم وبقاء حياة المورث إلى غرة رمضان لا يستلزم بنفسه موت المورث في حال إسلام الوارث.

نعم لما علم بإسلام الوارث في غرة رمضان لم ينفك بقاء حياته حال الإسلام عن موته بعد الإسلام الذي هو سبب الإرث، إلا أن يوجه بأن المقصود في المقام إحراز إسلام الوارث<sup>(١)</sup> في حياة أبيه كما يعلم من الفرع الذي ذكره قبل هذا الفرع في الشرائع، ويكفي في ثبوت الإسلام حال الحياة المستصحبة في تحقق سبب الإرث وحدث علاقة الوارثية بين الولد والوالده في حال الحياة.

(١) حاصل ما ذكره دام ظلّه من التوجيه هو إن الإرث لو كان مرتباً على موت الشخص عن وارث مسلم فهو معنى الأصل المثبت، وأما لو لم يكن كذلك، بل كان المقضي للتوريث هو وجود الولد المسلم للشخص في حال حياته، لأن مقتضى التوريث هي القرابة.

نعم من أحد أجزاء العلة الثامة للحكم بالتّوريث الفعلي حصول الموت أيضاً، فإذا أحرزت الحياة في حال الإسلام ولو بالأصل يجب الحكم بالتّوريث بعد القطع بالموت الحاصل بالفرض فحياة المورث في حالة إسلام وارثه ممّا يترتب عليها شرعاً التّوريث عند الموت فلم يرد باستصحاب الحياة إثبات الآثار الغير الشرعية حتّى يدخل في الأصول المثبتة، وممّا يدلّ على كون نظر هؤلاء إلى ما ذكرنا أخيراً لا إلى الأصل المثبت الفرع الذي ذكره المحقّق قدس سره في الشرائع قبل هذا الفرع حيث قال: «لو مات المسلم عن اثنين فتصادقاً على تقدّم إسلام أحدهما على موت الأب وادّعى الآخر مثله فأنكر أخوه فالقول قول المتفق على تقدّم إسلامه مع يمينه أنّه لا يعلم أنّ أخاه أسلم قبل موت أبيه» انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه، فإنه لو كان المدرك للحكم بالتّصنيف في الفرع الذي ذكره بعده هو الأصل المثبت تعيّن الحكم به في هذا الفرع أيضاً، لأنّه يثبت باستصحاب بقاء حياته إلى زمان الإسلام كون موت مورثه بعد الإسلام وكون الإسلام قبله وهذا بخلاف ما لو لم يكن المدرك فيه الأصل المثبت، بل ما ذكرنا أخيراً، فإنه لا يمكن إثبات حياة المورث في حال إسلام وارثه من غير أن يتمسك بالأصل المثبت.

هذا ملخص ما يستفاد من كلامه دام ظلّه في توجيه الاستصحاب في المقام بحيث لا يرجع إلى الأصل المثبت، ولكنك خير بتطرّق المناقشة فيه:  
أما أولاً: فللمنع من كون المقتضي للإرث ما ذكره دام ظلّه، بل الذي يقتضيه الدليل هو ما ذكره أولاً إذ لا معنى لجعل الحياة في حال إسلام الوارث مقتضياً للإرث،

وأما ثانياً: فلاّنه على تقدير البناء على التّوجيه المذكور أيضاً لا يمكن إثبات التّصنيف إلا بالتّعويل على الأصل المثبت غاية الأمر كون الوسطة خفية على ما

ومنها: ما ذكره جماعة تبعاً للمحقق في كره وجد فيه نجاسة لا يعلم سبقها على الكرية وتأخرها، فإنهم حكموا بأن استصحاب عدم الكرية قبل الملاقاة الرجوع إلى استصحاب عدم المانع عن الانفعال حين وجود المقتضي له معارض باستصحاب عدم الملاقاة قبل الكرية.

ولا يخفى أن الملاقاة معلومة<sup>(١)</sup> فإن كان اللازم في الحكم بالنجاسة إحراز

اعترف به دام ظله في مجلس البحث فتدبر.

وأما ثالثاً: فلأن الفرع المذكور قبل هذا الفرع لا شهادة له على ما ذكر سيمًا إذا فرض العلم بتاريخ موت الأب، لأنه إنما هو من جهة استصحاب بقاء الكفر في غير المتفق على إسلامه قبل الموت إلى زمان الموت فإن كان تاريخ الموت معلوماً فهو، وإلا فيتعارض الأصلان من جانبين فيرجع إلى عدم استحقاق الغير المتفق على إسلامه ولا يعارض بأصالة عدم استحقاق المتفق على إسلامه قبل الموت مقدار الزيادة، لأن الشك فيه مسبب بعد فرض كون نسبته مقتضية لاستحقاق التمام عن الشك في استحقاق الآخر، فإذا حكم بعدم استحقاقه بحكم الأصل ارتفع الشك عن الأول فتدبر.

ثم إنه ذكر الأستاذ العلامة دام ظله في مجلس البحث أن الفاضل في القواعد قد صرح بما وجهنا كلام المتمسكين بالأصل في المقام فراجع إليه وعليه يتعين إرادتهم لما أفاده دام ظله.

(١) لا يخفى عليك أنه بناء على اشتراط سبق الكرية في الاعتصام وكون الملاقاة في نفسها مقتضية للتنجس على ما يستفاد من قوله إذا بلغ الماء قدر كره لم ينجسه شيء، أو لم يحمل خبثاً كما في بعض الروايات وعليه المشهور، ولذا حكموا بتنجس المتم كراً بنجس لم يكن وجه للقول باحتياج الحكم بتنجس الماء إلى إثبات القلة فيكون إثباته بالأصل من باب الأصل المثبت، لأن مجرد حصول

وقوعها في زمان القلة وإلا فالأصل عدم التأثير لم يكن وجه لمعارضة الاستصحاب الثاني بالاستصحاب الأول، لأن أصالة عدم الكرية قبل الملاقة لا يثبت كون الملاقة حين الكرية، وفي زمان القلة حتى يثبت النجاسة إلا من باب عدم انفكاك عدم الكرية حين الملاقة عن وقوع الملاقة حين القلة نظير عدم انفكاك عدم الموت حين الإسلام لوقوع الموت بعد الإسلام فافهم. ومنها: ما في الشرائع والتحرير تبعاً للمحكي عن المبسوط من أنه لو ادعى

---

الملاقة في حالة عدم حصول الكرية حينئذ علة لتنجس الماء فاستصحاب عدم الكرية إلى زمان الملاقة يقتضي تنجس الماء من غير احتياج إلى إثبات القلة. والحاصل: أن ملاقة غير الكر الاستصحابي بمقتضى الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك كملاقة الغير الكر الواقعي في كون مقتضاه انفعال الماء الملاقي فلا دخل له بالأصل المثبت في شيء لعدم ترتب الحكم على غير المستصحب من الوسائط حتى يكون الالتزام به بإثبات الوسطة من الأصول المثبتة، ولئن سلم وجود الوسطة كانت من الوسائط الخفية قطعاً. نعم لو كانت القلة شرطاً في التأثير والتنجس في الشريعة كما يظهر من جماعة كان ما ذكره دام ظلّه وجيهاً فالأولى على التقدير الأول الحكم بكون المعارضة مبنية على الأصل المثبت من طرف العكس، فإن عدم الملاقة إلى زمان حصول الكرية لا يثبت الطهارة حتى يعارض استصحاب عدم الكرية إلى حين الملاقة إلا بأن يثبت كون الملاقة بعد الكرية فيكون من الأصل المثبت كما لا يخفى، إلا أن يقال بكون الوسطة خفية فلا معنى حينئذ للحكم بالطهارة لاستصحابها، أو قاعدة الطهارة بناء على عدم الاعتبار بالأصل المثبت كما أنه على الأول لم يكن معنى للحكم بالتنجس على هذا البناء. نعم المعارضة بناء على أن هذا البناء إنما يستقيم على القول برجوع ما دلّ على عدم تنجس الكر بالملاقة وما دلّ على تنجس القليل بالملاقة إلى التوزيع فتدبر.



الجاني أن المجني عليه شرب سماً فمات بالسّم وادعى الولي أنه مات بالسراية فالاختمالان فيه سواء، وكذا الملفوف في الكساء إذا قده بنصفين فادعى الولي أنه كان حياً والجاني أنه كان ميتاً فالاختمالان متساويان، ثم حكى عن المبسوط التردد.

وفي الشرائع رجح قول الجاني، لأن الأصل عدم الضمان وفيه احتمال آخر ضعيف.

وفي التحرير أن الأصل عدم الضمان من جانبه واستمرار الحياة من جانب الملفوف فيرجح قول الجاني وفيه نظر\*.

والظاهر أن مراده النظر<sup>(١)</sup> في عدم الضمان من حيث إن بقاء الحياة بالاستصحاب إلى زمان القدر سبب في الضمان فلا يجري أصالة عدمه وهو الذي ضعفه المحقق لكن قواه بعض محشيه.

(١) عدم جزمه بإرادة ما أفاده في وجه النظر من حكومة استصحاب الحياة على أصالة عدم الضمان لو أريد منها الاستصحاب ووروده عليها لو أريد منها أصالة البراءة في وجه إنما هو من جهة ما شوهد في هذا الفرع وفي نظائره منهم من عدم التفاتهم إلى هذه الحكومة، بل ترجيحهم المحكوم على الحاكم كما صرح به المحقق وغيره فيحتمل أن يكون وجه النظر تضعيف المعارضة من جهة عدم مساعدة الاستصحاب لإثبات القتل فأصالة عدم الضمان سليمة عن المعارض في المقام لا راجحة على استصحاب الحياة حتى يطالب وجه الترجيح، أو يضعف الترجيح بناء على الإغماض عن الحكومة فيكون الأصلان في مرتبة واحدة وإن حكم بمقتضى استصحاب عدم الضمان من جهة الرجوع إلى أصالة البراءة بعد تساوقهما فتدبر.

والمستفاد من الكل نهوض استصحاب الحياة لإثبات القتل الذي هو سبب الضمان، لكنه مقدم على ما عداه عند العلامة وبعض من تأخر عنه ومكافئ لأصالة عدم الضمان من غير ترجيح عند الشيخ في المبسوط، ويرجح عليه أصالة عدم الضمان عند المحقق والشهيد في المسالك.

ومنها: «ما في التحرير بعد هذا الفرع ولو ادعى الجاني نقصان يد المجني عليه بإصبع احتمال تقديم قوله عملاً بأصالة عدم القصاص وتقديم قول المجني عليه إذ الأصل السلامة هذا إن ادعى الجاني نفي السلامة أصلاً، وأما لو ادعى زوالها طارئاً، فالأقرب أن القول قول المجني عليه»<sup>\*</sup> انتهى.

ولا يخفى صراحته في العمل بأصالة عدم زوال الإصبع في إثبات الجناية على اليد التامة.

والظاهر أن مقابل الأقرب ما يظهر من الشيخ رحمه الله في الخلاف في نظير المسألة وهو ما إذا اختلف الجاني والمجني عليه في صحة العضو المقطوع وعييه، فإنه قوى عدم ضمان الصحيح.

ومنها: ما ذكره جماعة تبعاً للمبسوط والشرائع في اختلاف الجاني والولي في موت المجني عليه بعد الاندمال، أو قبله.

إلى غير ذلك مما يقف عليه المتبع في كتب الفقه خصوصاً كتب الشيخ والفاضلين، ولكن المعلوم منهم ومن غيرهم<sup>(١)</sup> من الأصحاب عدم العمل

(١) لا يخفى عليك أن موارد عدم تمسكهم بالأصول المثبتة في جنب موارد تمسكهم بها كالبحر والقطرة إنما الإشكال على ما عرفت في وجه اختلاف حكمهم بحسب الموارد مع أنك قد عرفت أنه مما لا وجه له ولا يستقيم بحسب الظاهر أصلاً.

بكل أصل مثبت.

فإذا تسالم الخصمان في بعض الفروع المتقدمة على ضرب اللفاف بالسيف على وجه لو كان زيد الملفوف به سابقاً بقاءً على اللفاف لقتله، إلا أنهما اختلفاً في بقاءه ملفوفاً، أو خروجه عن اللف فهل تجد من نفسك رمي أحد من الأصحاب بالحكم بأن الأصل بقاء لفه فيثبت القتل إلا أن يثبت الآخر خروجه، أو تجد فرقاً بين زيد على اللف وبقائه على الحياة لتوقف تحقق عنوان القتل عليهما.

وكذا لو وقع الثوب النجس في حوض كان فيه الماء سابقاً ثم شك في بقاءه فيه فهل يحكم أحد بطهارة الثوب بثبوت انفساله بأصالة بقاء الماء. وكذا لو رمى صيداً، أو شخصاً على وجه لو لم يطرأ حائل لأصابه فهل يحكم بقتل الصيد، أو الشخص بأصالة عدم الحائل.

إلى غير ذلك مما لا يحصى من الأمثلة التي تقطع بعدم جريان الأصل لإثبات الموضوعات الخارجية التي يترتب عليها الأحكام الشرعية.

وكيف كان فالمتبع هو الدليل، وقد عرفت أن الاستصحاب إن قلنا به من باب الظن النوعي كما هو ظاهر أكثر القدماء فهو كإحدى الأمارات الاجتهادية يثبت به كل موضوع يكون نظير المستصحب في جواز العمل فيه بالظن الاستصحابي، وأما على المختار من اعتباره من باب الأخبار فلا يثبت به ما عدا الآثار الشرعية المترتبة على نفس المستصحب.

نعم هنا شيء وهو أن بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة بين المستصحب وبين الحكم الشرعي من الوسائط الخفية بحيث يعد في العرف الأحكام الشرعية المترتبة عليها أحكاماً لنفس المستصحب، وهذا المعنى يختلف وضوحاً وخفاءً<sup>(١)</sup> باختلاف مراتب خفاء الوسائط عن أنظار العرف.

---

(١) لا إشكال فيما أفاده من اختلاف مرتبة الوسائط فالمعلوم حاله من حيث

منها: ما إذا استصحب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، فإنه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أن تنجسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً، بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجسة، ومن المعلوم أن استصحاب رطوبة النجس الراجع إلى بقاء جزء مائي قابل للتأثير لا يثبت تأثر الثوب وتنجسه بها فهو أشبه مثال بمسألة بقاء الماء في الحوض المثبت لانغسال الثوب به.

وحكى في الذكرى عن المحقق تعليل الحكم بطهارة الثوب الذي طارت الذبابة عن النجاسة إليه بعدم الجزم ببقاء رطوبة الذبابة وارتضاه، فيحتمل أن يكون لعدم إثبات الاستصحاب لوصول الرطوبة إلى الثوب كما ذكرنا، ويحتمل أن يكون لمعارضته باستصحاب طهارة الثوب إغماضاً عن قاعدة حكومة بعض الاستصحابات على بعض كما يظهر من المحقق حيث عارض استصحاب طهارة الشاك في الحدث باستصحاب اشتغال ذمته بالعبادة».

ومنها: أصالة عدم دخول هلال شوال في يوم الشك المثبت لكون غده يوم العيد فيترتب عليه أحكام العيد من الصلاة والغسل وغيرهما، فإن مجرد عدم الهلال في يوم لا يثبت آخرية ولا أولية غده للشهر اللاحق، لكن العرف لا يفهمون من وجوب ترتيب آثار عدم انقضاء رمضان وعدم دخول

الوضوح والخفاء لا إشكال في حكمه، وما لم يعلم حاله من الرجوع إلى العرف يحكم بعدم اعتبار الاستصحاب بالنسبة إليه نظراً إلى الشك في صدق النقض على عدم ترتب الآثار بالنسبة إليه فلا ظهور للأخبار بالنسبة إليه فلا بد من الرجوع إلى سائر الأصول.

شوال إلا ترتيب أحكام آخريّة ذلك اليوم لشهر وأولية غده لشهر آخر، فالأول عندهم ما لم يسبق بمثله والآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر.

وكيف كان فالمعيار خفاء توسط الأمر العادي والعقلي بحيث يعد آثاره آثاراً لنفس المستصحب.

وربما يتمسك في بعض موارد الأصول المثبتة بجريان السيرة، أو الإجماع على اعتباره هناك مثل إجراء أصالة عدم الحاجب عند الشك في وجوده على محل الغسل، أو المسح لإثبات غسل البشرة ومسحها المأمور بهما في الوضوء والغسل، وفيه نظر<sup>(١)</sup>:

### الأمر السابع:

لا فرق في المستصحب بين أن يكون<sup>(٢)</sup> مشكوك الارتفاع في الزمان

(١) وجه النظر ظاهر، لأن دعوى السيرة مع الالتفات والشك على عدم الالتفات من دون فحص من الكل في جميع الأزمنة ممنوعة كدعوى الإجماع القولي من العلماء مع عدم عنوان المسألة في كلماتهم، بل هي أولى بالمنع كما لا يخفى. نعم يمكن القول بعدم الالتفات بدعوى كون الوسطة خفية بناء على ما بنى الأمر عليه شيخنا دام ظلّه العالي من اعتبار الاستصحاب فيما علم كون الوسطة فيه خفية. نعم على القول باعتباره من باب الظنّ تعيّن المصير إليه من دون حاجة إلى الفحص نظراً إلى كون الشبهة في الموضوع، وإن كان سؤال الفرق بينه وبين نظائره متوجّهاً.

(٢) من الواضحات التي لا ينبغي الارتياح فيها عدم الفرق في جريان الاستصحاب، بل عدم تعلّقه بعد فرض إحراز ما يعتبر في تحقّق الاستصحاب موضوعاً في زمان الاستصحاب وهو القطع بوجود الشيء في زمان والشك في وجوده في زمان آخر

بين أن يقطع بوجود شيء قبل زمان وجوده ثم يشك في بقاء وجوده بعد هذا الزمان، كأن يقطع بوجود ولد لزيد يوم الجمعة في يوم الخميس مثلاً ويشك في زمان القطع في بقاءه يوم السبت وأن يقطع بوجوده في زمان وجوده ثم يشك فيه فيما بعد ذلك الزمان سواء حصل في زمان واحد، أو في زمانين وسواء كان الزمان الذي يشك في بقاءه فيه موجوداً بالفعل، أو موجوداً في المستقبل بشرط تعلّق حكم على وجوده المستقبل عند إرادة الاستصحاب، أو حصل القطع والشك في زمان واحد مع تعدّد زمان متعلّقهما مع عدم زوال الشك وأن يقطع بوجوده في زمان ويشك فيه في زمان آخر مع حصولهما في زمان القطع بارتفاعه فلو ترتّب أثر على الحكم ببقائه إلى زمان القطع بارتفاعه في كلّ من الصّور لم يعقل الفرق بينها في الحكم بجريان الاستصحاب وترتّب الأثر، وإن كان قد يتأمّل الغير المتأمّل في جريانه في القسم الأول، بل يمنعه نظراً إلى الجمود على ظاهر تعريف الاستصحاب وبعض أخبار الاستصحاب، ولكنك خير بضغفه وكونه في غير محله وليس مقصودنا التكلّم فيه وإنما المقصود بالبحث هو القسم الأخير وهو ما لو كان المستصحب مشكوك البقاء في جزء من الزمان اللاحق وإن قطع بارتفاعه بعده، سواء كان عديمياً، أو وجودياً والاستصحاب في هذا القسم هو الذي يعبر عنه بأصالة تأخّر الحادث يريدون به استصحاب عدم ما علم بحدوثه في زمان قبل ذلك الزمان من أزمنة الشك فيلزمه عقلاً تأخّر حدوث ذلك الحادث على تقدير الثبوت في نفس الأمر فيثبت به أوّل زمان وجوده الذي يعبر عنه بالحدوث واستصحاب عدم ما علم بحدوثه في أحد الزمانين بعد العلم بارتفاعه بعدهما إلى أوّل الزمان المتأخّر فيثبت به أصل الوجود في ذلك الزمان، حيث إنّ المفروض عدم العلم به لا جريان الاستصحاب في نفس التأخّر كما قد يتوهم من العبارة لعدم إمكان جريان الاستصحاب فيه في طرفيه من الوجود والعدم، أمّا في الأوّل

فلأنَّ التَّأخَّرَ من أنْحاء الوجود وكيِّفَاتِهِ، ومن المعلوم ضرورة استحالة انقلاب الشَّيْءِ عَمَّا هو عليه من الحالة، وأما في الثَّانِي فلأنَّ استصحاب عدم الأمر القائم بوجود بعد القطع بالوجود إنَّما يمكن بعد القطع بوجود الشَّيْءِ مع الغُضِّ عَمَّا فيه فيما أمكن اتِّصاف الشَّيْءِ به في زمان وارتفاعه عنه وهو ممَّا لا يعقل بالنِّسبة إلى ما هو محلُّ البحث على ما عرفت.

والحاصل: أنَّ استحالة جريان الاستصحاب في طرف الوجود مستلزم لاستحالة جريانه بالنِّسبة إلى طرف العدم أيضاً، مع أنَّ محلَّ البحث إنَّما هو الأوَّل وممَّا ذكرنا كلُّه يظهر أنَّ ردَّ أصالة التَّأخَّر بناءً على كون المراد منها المعنى الثَّانِي بعدم وجود الحالة السَّابِقة للتَّأخَّر حتَّى يستصحب الظَّاهر في تسليم جريان الاستصحاب فيه على تقدير فرض الحالة السَّابِقة له ممَّا لا يخلو عن تأمُّل. كما أنَّ القول بعدم جواز إثبات التَّأخَّر بالأصل بأيِّ معنى من جهة المعارضة باستصحاب عدمه أيضاً لا يخلو عن تأمُّل، مضافاً إلى ما قد يقال على تقدير إرادة إثباته بالطَّرِيق الأوَّل أنَّ الشَّكَّ فيه مسبَّب عن في مجرى الأصل المقتضي لإثباته فلا معنى لإيقاع التَّعارض بينهما.

ثمَّ إنَّ هذا الَّذِي ذكرنا في المقام من عدم تعقُّل إجراء الاستصحاب بالنِّسبة إلى نفس التَّأخَّر ليس مختصّاً به، بل يجري بالنِّسبة إلى التَّقدُّم والتَّقارُّن أيضاً، فإنَّ التَّحقيق عدم تعقُّل جريان الاستصحاب في أنفسهما أيضاً لما عرفت من الوجه في استحالة جريانه بالنِّسبة إلى التَّأخَّر ضرورة جريانه بالنِّسبة إليهما أيضاً، فالمراد من أصالة عدم التَّقدُّم هو استصحاب عدم الشَّيْءِ إلى زمان القطع بوجوده سواء أريد إثبات عدم تَقَدُّمِهِ بالنِّسبة إلى نفس الزَّمان، أو غيره، فإنه لا بدَّ من أن يرجع إلى هذا المعنى، وإلا فلا معنى للتمسُّك بها كما لا يخفى، هذا مجمل الكلام في المراد من أصالة التَّأخَّر، وأما الكلام في حكمها من حيث الاعتبار والعدم.

فالتحقيق أن يقال إن كلَّ حكم شرعي ترتب على نفس عدم الشيء في أزمنة الشك فلا يعقل المنع من اعتبار الاستصحاب المذكور بالنسبة إليه، وكلَّ حكم شرعي ترتب على تأخره عن ذلك الزمان بحسب الوجود فلا يحكم باعتبار الاستصحاب بالنسبة إليه لاستلزامه التعويل على الأصول المثبتة التي أثبتنا عدم اعتبارها فيما سبق القول فيه، فلو فرض عدم ترتب أثر شرعي على نفس عدمه في زمان الشك أصلاً، بل إنَّما ترتب على تأخره لم يكن معنى للحكم بجريانه حينئذٍ حيث إنَّك قد عرفت غير مرة أنَّ الأصل الذي لا يترتب الأثر الشرعي على مجراه، بلا توسيط أمر غير شرعي لا معنى لجريانه هذا مجمل القول في تحقيق المقام، وإن أردت شرح الكلام وتوضيحه فيه بحيث يرفع عنك غواشي الأوهام فاستمع لما نلتو عليك حسب ما يساعدنا التوفيق من الملك العلام فنقول إنَّ تأخر الحادث قد يلاحظ بالنسبة إلى ما قبله من أجزاء الزمان، بمعنى أنَّه يقصد من إجراء استصحاب عدمه في زمان سابق إثبات كون زمان وجوده هو الزمان المتأخر ويلزمه تأخر الوجود عن ذلك الزمان أيضاً، فقد يكون أصل وجوده في الزمان المتأخر معلوماً وإنَّما الشك في مبدإ وجوده الذي يسمَّى بالحدوث كما إذا علم بموت زيد يوم الجمعة مثلاً وشك في أنَّ أول زمان موته هذا اليوم، أو سابقه، وكذا إذا علم بكريّة الماء يوم الجمعة وشك في أول زمان كرىته هذا اليوم، أو سابقه إلى غير ذلك، ففي هذا القسم لا يترتب على الاستصحاب إلا أحكام نفس عدم الحادث في زمان الشك لا أحكام حدوثه في زمان اليقين بوجوده، لأنَّه من اللوازم العقلية لعدم وجوده قبل زمان اليقين بوجوده لا من اللوازم الشرعية له كما لا يخفى.

نعم لا إشكال في ترتيب حكم مطلق الوجود على وجوده في ذلك الزمان، إلا أنَّه لا دخل له بالاستصحاب، بل هو بمقتضى القطع المفروض بالوجود وهذا بخلاف الحدوث، فإنَّ مجرد الوجود لا يكون حدوثاً حتَّى يقطع به من القطع به



كما لا يخفى، وقد يكون أصل وجوده فيه مشكوكاً فيريد باستصحاب عدمه قبله بعد العلم الإجمالي بوجوده في أحد الزمانين إثبات وجوده فيه كما إذا علم بصيرورة ماء حوض كراً في أحد يومين من الخميس والجمعة وهو غير كراً في يوم السبت أي علم بكل من وجود الكرية في اليومين وارتفاعها إجمالاً فيعلم أنها لو كانت موجودة يوم الخميس ارتفعت يوم الجمعة قطعاً فلا يكون فيه كراً ولو لم تكن موجودة فيه كانت موجودة في يوم الجمعة فيستصحب عدمه يوم الخميس فيثبت وجودها يوم الجمعة، ففي هذا القسم أيضاً لا يترتب على الاستصحاب أحكام أصل الوجود في المتأخر.

نعم يترتب عليه أحكام عدمه في الزمان المتقدم كما أنه لا إشكال في أنه يترتب الحكم الشرعي على وجوده في أحد الزمانين لو فرض ترتب حكم عليه، لكنه ليس من جهة الاستصحاب، بل بمقتضى العلم الإجمالي بوجوده في أحد الزمانين على ما هو قضية الفرض فالوجود في هذا القسم نظير الحدوث وفي الفرض الأول في كون كل منهما من غير الأحكام الشرعية المترتبة على المستصحب وهذا معنى قوله دام ظله، لأن وجوده مساو لحدوثه في كون كل منهما موضوعاً خارجياً إلخ والحاصل أن وجود الشيء في زمان في عرض وجوده في زمان آخر، فإذا علم به في أحدهما لا على التعيين لم يكن معنى لإثبات اليقين بإجراء الأصل في عدمه بالنسبة إلى أحدهما غاية الأمر أنه اتفق كون عدمه بالنسبة إليه صار على وفق الأصل فلا يترتب عليه إلا أحكام عدمه فهذا نظير ما لو علم بوقوع نجاسة على أحد جسمين يعلم بطهارة أحدهما ويشك في طهارة الآخر، فإنه لا يمكن إثبات وقوع النجاسة في مشكوك الطهارة باستصحاب الطهارة في معلوم الطهارة، وإن كان الحق عندنا عدم جريان الأصل المذكور رأساً خلافاً لجماعة، إلا أنه على فرض الجريان لا يمكن إثبات نجاسة الآخر به، فلو فرض وقوع نجاسة

في الفرض في الحوض يوم الجمعة لا يمكن إثبات طهارته باستصحاب عدم الكربة في يوم الخميس المقتضي للكربة يوم الجمعة على خلاف التحقق، بل يحكم بنجاسته على القول بكون الملاقاة مقتضياً كما أنه يحكم بنجاسة مائه لو وقع فيه نجاسة يوم الخميس أيضاً على القول المذكور، كما أنه يحكم بطهارته في الفرضين على القول، بلزوم إحراز القلة في التأثر، لكن لا من جهة الاستصحاب، بل من جهة قاعدة الطهارة.

نعم يمكن الحكم بالطهارة أيضاً من جهة استصحاب طهارة الماء كما لا يخفى، ولا يلزم على ما ذكرنا مخالفة العلم الإجمالي الغير المجوزة فيما ذكرنا في الصورتين كما لا يخفى.

والحاصل: أنه لا بد من أن يلاحظ ويفرق في كل مورد بين الحكم الشرعي المترتب على نفس مجرى الأصل وبين الحكم الشرعي المترتب على ما يلزمه ولا يجري حكم التأخر في القسمين على الاستصحاب الجاري فيهما، بل ذكر الأستاذ العلامة دام ظله في مجلس البحث أنه على فرض جواز إثبات الحكم المترتب على الحدوث في القسم الأول والوجود في الزمان المتأخر في القسم الثاني لا يجوز إثبات الحكم المترتب على عنوان التأخر، لأنه ملازم للأمرين في القسمين لا أن يكون عينهما، وإن كان ما ذكره لا يخلو عن تأمل.

فإن قلت: ليس التأخر إلا عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم، فإذا فرض القطع بوجوده في زمان وشك في وجوده في زمان سابق عليه وفرضنا إجراء الأصل وحكمنا بعدمه في زمان الشك كان هذا معنى التأخر وهو عين ما أجري الأصل فيه لا أن يكون ملازماً له.

نعم الفرق بينهما باختلاف اللفظ فتارة يقال علي هذا المعنى التأخر وأخرى الوجود المسبوق بالعدم بحكم الأصل فلم يرد بإجراء الأصل إثبات الوجود في

زمان من الأزمنة حتى يكون مثبتاً، بل أريد نفس إثبات العدم إلى زمان القطع بالانقلاب إلى الوجود فليس إذا مانع عن إثبات التأخر بالأصل كما لا يخفى.

قلت: مجرد كون التأخر عبارة عن الوجود المسبوق بالعدم لا يخرج الأصل المذكور عن كونه من الأصول المثبتة ضرورة أن إثبات المفهوم الثابت أحد جزئيه بالوجدان بإجراء الأصل في إثبات جزئه الآخر لا يخرج الأصل المذكور عن الأصول المثبتة، وهذا معنى ما ذكره دام ظلّه اللّهم إلا أن يدعى كون الوساطة من الوسائط الخفية الموجبة لصدق نقض المستصحب على ترك الالتزام بآثارها في حكم العرف كما هو المشاهد في كثير من المقامات كما في استصحاب عدم الهلال في يوم الشك، فإنّ الحكم به عبارة عند العرف عن الحكم بكون غده من الهلال وأوّل الشهر، ولهذا يقال عليه أوّل الشهر الشرعي مع أنّه لم يرد من الشرع إلا الحكم بعدم جعل اليوم المشكوك من الهلال على ما ذكره في الكتاب من كون الفرض من أمثلة الوسائط الخفية في الأمر السابق.

نعم هنا إشكال على ما ذكرنا وذكره الأستاذ العلامة بأنّه إذا كانت الوساطة خفية في بعض الموارد كان الأمر كذلك في جميع موارد إثبات التأخر، لأنّ الوساطة أمر واحد لا يختلف باختلاف الموارد كما لا يخفى، فالأزّم إذا الالتزام باعتبار أصالة التأخر بالنسبة إلى الأحكام المترتبة على صفة التأخر أيضاً وهو كما ترى، وقد يلاحظ تأخر الحادث بالنسبة إلى حادث آخر كما إذا علم بحدوث حادثين وشك في تقدّم أحدهما على الآخر لا بمعنى إجراء الأصل بالنسبة إلى التقدّم فيقال الأصل عدم تقدّمه عليه كما قد يتوهم، بل بمعنى استصحاب عدمه إلى زمان القطع به الذي هو مؤخّر عن زمان القطع بالحادث الآخر كما في جملة من الموارد إذا لم يثبت تأخره عن زمان وجوده للجهل.

والحاصل: أن أصالة التأخر مرجعها في جميع الموارد إلى استصحاب عدم الحادث

اليقيني إلى زمان القطع بانقلابه فمنه يظهر ما في كلام الفاضل القمي رحمه الله في القوانين من أن إطلاق أصالة تأخر الحادث على هذا المعنى لا يكون على حقيقته، لأن تأخر الحادث إنما يلاحظ بالنسبة إلى الزمان، ثم إن الحادثين قد يجهل تاريخهما وقد يعلم تاريخ أحدهما ومثله في الحكم في الجملة ما لو علم تقدم أحدهما على الآخر وإن جهل التاريخان، أو لم يحتمل تأخر أحدهما بالخصوص عن زمان معين وإن احتمل تقدمه وتقارنه مع الحادث الآخر المحتمل تأخره عنه فالمقصود من القسم الأول وهو مجهولي التاريخ المقابل للقسم الثاني هو ما احتمل التقدم والتأخر في كل منهما.

أما القسم الأول: فلا إشكال في جريان الأصل بالنسبة إلى عدم كل من المجهولين إلى زمان القطع بانقلابه إلى الوجود لو ترتب على كل منهما أثر شرعي فيعمل بكل منهما إن لم يكن بينهما تعارض بأن يحصل من العمل بهما طرح العلم الإجمالي المعتبر، وإلا فيحكم بتساقطهما والرجوع إلى غيرهما من الأصول، أو عدم جريانهما فيما لو استلزم طرح العلم الإجمالي على القولين وإلى عدم أحدهما فيما لو ترتب عليه أثر دون عدم الآخر وإن ترتب على تأخره عنه، فإنه لا إشكال أيضاً في وجوب الأخذ بما ترتب عليه أثر شرعي، بلا توسيط أمر غير شرعي، كما أنه لا إشكال في عدم جريان الأصل بالنسبة إلى عدم كل منهما لو فرض عدم ترتب أثر شرعي عليه، أو ترتب أثر شرعي على تأخر أحدهما عن الآخر نظراً إلى عدم المعنى للحكم بعدم نقض ما لا يكون له أثر شرعي أصلاً، أو بواسطة أمر غير شرعي على ما عرفت تفصيل القول فيه سابقاً، مضافاً إلى لزوم التعارض على التقدير الثالث كما لا يخفى.

والحاصل: أنه لا معنى لإهمال أخبار الاستصحاب بالنسبة إلى كل متيقن كان موضوعاً لحكم في الشريعة إذا لم يتعارض إجراء الاستصحاب فيه بإجرائه في

غيره بحيث لا يجوز معه العمل بهما فاللأزم منه هو العمل على ما ذكرنا من التفصيل والأخذ به وسلوكه في الفرض فما ذكرنا ميزان كلّي لا يجوز التخطي عنه بناء على القول بعدم اعتبار الأصول المثبتة فلا بدّ للشخص أن يلاحظ الأحكام الشرعيّة المترتبة على الموضوعات الواقعيّة من حيث ترتبها على نفس عدم الحادث أو على تأخره عن الحادث الآخر بحسب الزمان، فلو علم بحصول الكريّة للماء وملاقاته للنجاسة وجهل تاريخهما بأن وجد كراً فيه نجاسة يعلم بعدم حصول الكريّة للماء في زمان وعدم وجود النجاسة فيه أيضاً، ولكن لا يعلم زمان حدوثهما فيحتمل تقدّم كلّ منهما على الآخر وتقارنهما فتستصحب حينئذ عدم كلّ منهما إلى زمان العلم بهما و يترتب على كلّ منهما الحكم المترتب عليه فكلّ حكم ترتّب على الكريّة لم يحكم به، بل يحكم بما يترتب على عدم الكريّة من جهة استصحاب عدمها كما أن كلّ حكم ترتّب على نجاسة الماء أيضاً لم يحكم به، بل يحكم بما يترتب على عدمها فلو غسل بالماء المذكور متنجّس قبل زمان العلم بالكريّة والنجاسة يحكم بطهارته إذا فرض ورود مائه عليه لا وروده عليه، وإلا فيحكم بنجاسته ونجاسة الماء المغسول به كما لا يخفى.

وأما الحكم بطهارة الماء ونجاسته ففيه وجهان مبنيان مع قطع النظر عن إحراز إثبات التقارن على لزوم إحراز الكريّة في الحكم بعدم الانفعال قبل ملاقة النجاسة، أو لزوم إحراز القلة في الحكم بالانفعال قبل ملاقة النجاسة، فعلى الأوّل يحكم بنجاسته على تأمل. وعلى الثاني بطهارته على تأمل، كما أنه بناء على كون الكريّة مقتضية للاعتصام والقلة مقتضية للانفعال بحيث لا يكون لأصل الملاقة اقتضاء أصلاً يحكم بطهارته أيضاً لا من جهة إثبات التقارن، بل من جهة استصحاب طهارة الماء السالم عن الأصل الحاكم عليه كما هو قضية الفرض ولو علم بوجود الحدث والطهارة منه وشك في المقدّم منهما على الآخر فيحكم من جهة استصحاب عدم تقدّم كلّ منهما

بالمعنى الذي عرفت على حكم كلٍّ من عدم الحدث والطهارة إن لم يلزم منه مخالفة قطعية ولازمه عدم جواز دخوله في الأعمال المشروطة بالطهارة، كما أن لازمه جواز الدخول في الأعمال الممنوع من الدخول فيها من جهة الحدث.

هذا كله بناء على عدم القول بالأخذ بالضد في الشك في تقدم أحد الحادثين على الآخر، وإلا فحكمه لا يخفى على المتأمل وسيجيء ما هو تحقيق القول من المسلكين، وكذا إذا شك كلٌّ من الرجل والمرأة المتحاذيين في الصلاة في تقدم شروعه في الصلاة على الآخر وتقدمه عليه فيدفع بالأصل تقدم الآخر عليه ويحكم بصحة صلاته بناء على كفاية هذا المقدار في صحة الصلاة ولا تعارض بأصالة عدم وجود صلاته حين صلاة الآخر لعدم ترتب أثر عليه كما لا يخفى، هذا بالنسبة إلى أنفسهما، وأما بالنسبة إلى غيرهما فلو أراد ترتب أثر على صلاتهما الصحيحة واقعاً فلا يجوز له الحكم بصحة صلاتهما كما لا يخفى، بل صلاة أحدهما أيضاً ومثل الفرض ما إذا شك في تقدم إحدى الجمعيتين على الأخرى. نعم لو فرضنا القول بجواز إثبات التقارن في مجهولي التاريخ كان الحكم الفساد في المسألتين كما لا يخفى.

ثم إن هنا أمرين ينبغي التنبه عليهما: الأول: أنه هل يحكم بالتقارن وترتب عليه جميع ما ترتب عليه شرعاً في المقام فيما يحتمل فيه التقارن كما في المثال الأول إذا لم يعلم بتقدم أحدهما الغير المعين لا المثال الثاني، فإنه لا يحتمل فيه التقارن أم لا وجهان، بل قولان مبنيان على كونه من الأمور الغير الشرعية فلا يجوز إثباته بالأصل وكونه من الوسائط الخفية، حيث إن التقارن عند العرف عبارة عن نفس عدم تقدم أحد الحادثين على الآخر بحيث يحكمون من دون توقف بأن عدم الالتزام بحكمه نقض لحكم عدم وجود كلٍّ من الحادثين قبل الآخر، وهذا هو الوجه بناء على ما عرفت من التفصيل في اعتبار الاستصحاب بالنسبة إلى الآثار

المرتبة على المستصحب بواسطة بين كون الوساطة من الوسائط الخفية وغيرها، فلعل ما بني الأمر عليه في الروضة لثاني الشهيدين قدس سرهما في مواضع من إثبات التقارن مبني على ذلك وإن احتمل ابتاؤه على القول باعتبار الأصول المثبتة نظراً إلى كون اعتبار الاستصحاب عنده من باب الظن لا التعبد، ثم إنه لا يعارض بأن الأصل عدم التقارن أيضاً حيث إنه على خلاف الأصل، لا لأن الشك في التقارن وعدمه مسبب عن الشك في تقدم كل من الحادتين على الآخر وعدمه حتى يمنع من ذلك ويقال إن الشك فيه في عرض الشك المذكور وكلاهما مسببان عن الشك في زمان الوجود قياساً على الآخر، بل لما عرفت من أن التقارن كالتأخر والتقدم من كيفيات الوجود وأنحائه فلا يعقل أن يجري الأصل في نفسه على ما عرفت تفصيل القول فيه في أول المسألة فعلى ما ذكرنا يترتب على الأصل المذكور جميع الآثار المترتبة على تقارن الحادتين فيحكم في مسألة الشك في تقدم الكربة والنجاسة بنجاسة الماء بناء على اشتراط سبق الكربة في الاعتصام، وكون الملاقة بنفسها مقتضية وفي الفرضين الأخيرين بفساد كل من الصلاتين كما عرفت، وفي مسألة الشك في تقدم رجوع الراهن عن الإذن في البيع بالصحة بناء على كون الإذن السابق مقتضياً لصحة البيع الواقع عن المرتهن ما لم يسبق بمنع من الراهن ورجوع منه وبالفساد بناء على كون الإذن السابق مقتضياً للصحة إذا وقع البيع حال بقاء الإذن وعدم الرجوع منه، فالبيع المقارن للرجوع إذا ملغى في نظر الشارع، وهكذا الأمر في سائر المقامات فلا بد من أن يتأمل الفقيه بحسب المقامات ويفرق بين ما يترتب على التقارن شرعاً وبين ما يترتب على تأخر أحد الحادتين عن الآخر الثاني أنه لا يشترط فيما ذكرنا من الحكم بين مجهولي التاريخ العلم التفصيلي باجتماعهما في زمان من الأزمنة، بل يكفي مجرد احتمال اجتماعهما في زمان من الأزمنة وإن قطع بارتفاعهما في زمان الحكم باستصحاب

عدمها كما إذا علم بوقوع النجاسة في الماء في أحد اليومين وحصول الكرية له أيضاً في أحدهما مع القطع بارتفاعهما من الماء في اليوم الثالث، فإنه لا من استصحاب عدم كل منهما لأحكامهما والأحكام المترتبة على تقارنهما وهذا أمر واضح لا ستره فيه أصلاً، هذا مجمل الكلام في القسم الأول.

وأما الكلام في القسم الثاني: وهو ما لو علم بتاريخ أحد الحادثين، أو بما يرجع إليه بحسب الحكم على ما عرفت فملخصه: أنه لا إشكال بناء على ما عرفت من عدم اعتبار الأصول المثبتة على ما هو قضية التحقيق عندنا في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى مجهول التاريخ، وترتيب جميع الأحكام المترتبة على عدمه في الواقع عليه حتى في زمان القطع بالحادث الآخر إن كان له حكم في الشريعة دون الأحكام المترتبة على تأخره عن المعلوم التاريخ، فإذا علم زمان غسل الثوب النجس بماء الحوض وشك في زمان حصول الكرية فيستصحب حينئذ بقاء عدم الكرية والقلة إلى بعد زمان غسل الثوب فيحكم حينئذ بنجاسة الثوب، إما من جهة استصحاب القلة وعدم الكرية في الماء أو من جهة استصحاب نجاسة نفسه، وإذا علم زمان الكرية وشك في تاريخ الملاقاة فيحكم باستصحاب عدم الملاقاة إلى زمان الكرية وبعده، لكنه لا ينفع إلا للحكم بطهارة الماء فيحكم باستصحاب نجاسته. نعم على القول باعتبار الأصل المثبت فيحكم بطهارة الثوب أيضاً وإذا علم بوجود الحادث عنه في زمان معين وشك في زمان الطهارة أنه قبل الحادث، أو بعده فيحكم باستصحاب عدمه قبل زمان الحادث، لكنه لا ينفع إلا لما ترتب شرعاً على نفس عدم الطهارة في السابق كفساد الصلاة المأني بها فيه على تأمل فلا يثبت به طهارته حتى يترتب عليه جميع ما ترتب شرعاً على الطهارة، بل يحكم بمقتضى الأصل بعدم جواز الدخول في الأعمال المشروطة بالطهارة له كما لا يخفى.



نعم على القول باعتبار الأصل المثبت يحكم بالحكم المذكور وإذا علم زمان الطهارة وشك في زمان الحدث فيحكم باستصحاب عدمه لترتب جميع ما ترتب عليه شرعاً من الأحكام لا لترتيب جميع ما ترتب على تأخره عن الطهارة فلا يحكم بعدم جواز دخوله في الأعمال المشروطة بالطهارة من جهة، وإن جاء الحكم من جهة استصحاب الحدث لو فرض كون الحالة السابقة على الحادثين هي الطهارة بناء على الأخذ بالضد في المسألة، أو قاعدة الاشتغال، ولكنه لا دخل له بمحط البحث كما هو واضح.

فتلخص مما ذكرنا كله: أن كل حكم شرعي يترتب على عدم الحادث المجهول التاريخ يجب ترتيبه عليه، سواء كان قبل زمان معلوم التاريخ، أو مقارنه، أو بعده ولا يترتب ما ترتب شرعاً على تأخره عن المعلوم التاريخ، كما أنه لا يترتب على عدم معلوم التاريخ في زمان وجود مجهول التاريخ ما ترتب عليه من الآثار الشرعية لعدم جريان الاستصحاب فيه بالنسبة إلى عدمه حتى يترتب عليه حكمه باستصحابه، لأن المستصحب إما أصل الوجود، أو وجوده في زمان الآخر أما الأول فلا يعقل له معنى، لأنه قبل تاريخه معلوم العدم وفي زمانه مقطوع الوجود فلا شك في أصل وجود حتى يمكن استصحابه، وأما الثاني فلا شك وإن كان مشكوكاً، إلا أنه ليس له حالة سابقة، لأن عدم وجوده في الأول في زمان الآخر من جهة السالبة بانتفاء الموضوع.

نعم بناء على القول باعتبار الأصول المثبتة يمكن إجراء الأصل في الحادث الآخر وإثبات تأخره عن المعلوم التاريخ وتقدمه وعدم كون وجوده في زمانه، والقول بأنه يمكن إجراء الأصل في معلوم التاريخ باعتبار الزمان بأن يقال إن الأصل عدم كون زمان وجوده زمان وجود الآخر فيثبت بذلك عدم وجوده في زمانه فيه وأصالة عدم كون زمان وجوده غير زمان الآخر لا يترتب عليه أثر حتى

يصحّ الحكم بالمعارضة فيه ما لا يخفى. ويمكن أن يقال بمثل ما ذكرنا فيما يكون بحكم معلوم التاريخ في الجملة كما لو لم يحتمل التأخر بالنسبة إلى أحدهما معيّنًا. هذا ملخص ما يقتضيه التحقيق في القسم الثاني، ولكن يظهر من الأصحاب فيه قولان آخران بين إفراط وتفریط:

أحدهما: جريان الأصل في طرف مجهول التاريخ وإثبات تأخره عن معلوم التاريخ ليرتبّ عليه أحكام التأخر وهو المحكي عن ظاهر المشهور في كلام الأستاذ العلامة منهم الذين أشار إليهم بأعيانهم فيه بالنسبة إلى ما استظهر عنهم في بعض الموارد وهذا كما ترى ليس على ما ينبغي على ما عرفت منّا.

نعم كلّ من قال باعتبار الأصول المثبتة يلزمه الالتزام بالمقالة المذكورة فما حكى عن ظاهر المشهور في بعض الموارد بناء على ما بنوا عليه في الجملة من اعتبار الأصول المثبتة في محلّه جزماً كما لا يخفى، وإن كان خلاف التحقيق عندنا. نعم يبقى الكلام في الموارد التي أطلقوا القول فيها بالتوقف في صورة العلم بالحادّين من غير تفصيل بين العلم بتاريخ أحدهما والجهل به فهل يحمل على صورة الجهل بتاريخهما نظراً إلى جعل تفصيلهم في بعض الموارد قرينة لإطلاقهم في بعض آخر حملاً للنص على الظاهر، سيّما بعد ملاحظة قول بعضهم بالتفصيل فيما أطلقوا، أو يحمل على الاضطراب في كلماتهم كما كان الأمر كذلك في أصل العمل بالأصول المثبتة بحسب الموارد على ما عرفت تفصيل القول فيه سابقاً وجهان كما في الكتاب والحقّ هو الثاني، لأنّه لا معنى لجعل مجرد تفصيلهم في بعض الموارد قرينة لسائر الموارد ما لم يعلم من القرينة إرادة التفصيل منهم، سيّما بعد ملاحظة ما يشاهد من الاختلاف والاضطراب في كلماتهم.

وبالجملة: ليس الموارد من موارد حمل الظاهر على النصّ كما لا يخفى، سيّما إذا كان الإطلاق من بعض والتفصيل من آخر خصوصاً إذا كانا في مسألتين، ولهذا

ليس لنا أن ننسب إليهم التفصيل فيما أطلقوا بحسب القول، مع أن لازم الحمل المذكور ذلك كما لا يخفى، وقد اعترف الأستاذ العلامة بذلك، ولهذا قال في مجلس البحث إنه لا يمكننا أن نعمل بأصالة التأخر فيما أطلقوا.

وإن قلنا: باعتبار الأصل المثبت أيضاً، بل ذكر أن العمل بالأصل في مجهول التاريخ فيما أطلقوا القول فيه بالنسبة إلى الحكم المترتب على عدمه أيضاً في غاية الإشكال، وإن كان ما ذكره دام ظله لا يخلو عن إشكال ما لم يستظهر إجماع منهم في المسألة على العمل بخلاف الأصل، فتبين مما ذكرنا فساد الوجه الأول، هذا وقد يتأمل فيما ذكره الأستاذ العلامة من الجمع بين الوجهين، وإن كان الثاني مبنياً على التترّل، لأنّ الجزم بالأول ينافي الثاني، وإن كان على الوجه المذكور فتأمل.

ثانيهما: ما يظهر من بعض مشايخنا تبعاً لبعض الأساطين حسب ما استظهره الأستاذ من كلامه الذي ستقف عليه من عدم العمل بالأصل في مجهول التاريخ مطلقاً حتّى بالنسبة إلى الأحكام المترتبة على نفس مجرى الأصل حيث قال في ذيل جملة كلام له في باب الرهن في مسألة اختلاف الراهن والمرتهن في تقدّم الرجوع عن الإذن في البيع على البيع وتأخره عنه ما هذا لفظه. نعم يبقى شيء أشار إليه في الذروس والحواشي وتبعه عليه غيره وهو أن كلام الأصحاب يتم فيما إذا أطلق الدعويان ولم يعيّنا وقتاً للبيع، أو الرجوع، وأما إذا عيّنا وقتاً واختلفا في الآخر فلا يتم، لأنهما إذا اتفقا على وقوع البيع يوم الجمعة مثلاً واختلفا في تقديم الرجوع عليه وعدمه، فالأصل التأخر وعدم التقدم فيكون القول قول الراهن وينعكس الحكم لو اتفقا على عدم تقدّم وقت الرجوع واختلفا في تقديم البيع عليه وعدمه، وهذه مسألة تأخر مجهول التاريخ عن معلومه، وقد حقّقنا الكلام فيها في مقام آخر، ولعلّ إطلاق الأصحاب هنا وفي مسألة الجمعيتين ومسألة من اشبه

موتهم في التّقدم والتّأخّر ومسألة تيقّن الطّهارة والحدث وغيرها شاهد على أنّ أصالة التّأخّر إنّما تقتضي بالتّأخّر على الإطلاق لا بالتّأخّر عن الآخر ومسبوقيته به إذ وصف السّبق حادث والأصل عدمه فيرجع ذلك إلى الأصول المثبتة وهي منتفية فأصالة الرّهن هنا حيثنّذ بحالها، إلّا أنّ الإنصاف عدم خلوّ ذلك عن البحث والنّظر خصوصاً في المقام انتهى كلامه رفع مقامه، وأنّت خير بأنّ مورد استفادة هذا المطلوب منه ليس إلّا استشهاده بإطلاق كلمات الأصحاب في المسائل المذكورة حسب ما اعترف به الأستاذ العلامة، ولكنه لا يخفى عليك أنّ كلامه بعد التّأمّل وإعطاء حقّ النّظر فيه كالصّريح في أنّ مقصوده نفى الآثار المترتبة على تأخّر أحد الحادثين عن الآخر وأنّه إنّما استشهد بكلماتهم لذلك على ما يشهد به قوله إنّما تقتضي بالتّأخّر على الإطلاق لا بالتّأخّر عن الآخر لا لنفي الآثار المترتبة على عدم أحد الحادثين، كيف وهو سلّم اقتضاء الأصل المذكور التّأخّر على الإطلاق بالمعنى الّذي عرفته ممّا في المراد من أصالة التّأخّر، هذا كلّ مع أنّ ما نقله من الأصحاب واستشهد به إنّما يكون مبيّناً على مجرد الاحتمال على ما يشهد به لفظة لعلّ سيّما بعد ملاحظة ذيل كلامه فلاحظ وتأمّل، ثمّ إنّ على تقدير القول بهذه المقالة لا إشكال في ظهور فساد ممّا ذكرنا وفصلنا القول فيه.

وينبغي التّنبية على أمرين:

الأوّل: أنّه قد يوجد شيء في زمان ويشكّ في مبدئه فيحكم بتقدمه من جهة أصالة التّقدّم وتشابه الأزمان وقد يسمّى ذلك بالاستصحاب القهقري مجازاً، وقد عرفت في طيّ كلماتنا السّابقة أنّ هذا المعنى غير معتبر عندنا وأنّه لا دخل له بالاستصحاب موضوعاً، بل هو على عكس الاستصحاب كما لا يخفى.

نعم قد يكون تأخّره ملازماً لحدوث حادث آخر قبله فبأصالة عدم حدوثه يحكم بتقدمه، فإنّ كان فيما نقول باعتبار الأصول المثبتة فيه كما في باب الألفاظ

فلا إشكال في العمل عليه كما إذا شك في الوضع اللغوي بعد العلم بالوضع العرفي، ولكنه لا دخل له بالاستصحاب القهقري، بل ولا دخل له بالاستصحاب فإنك قد عرفت أن اعتبار الأصول اللفظية لا دخل له بمسألة الاستصحاب، بل من باب بناء العقلاء عليها من جهة الظن، وإن كان فيما لا يقول باعتبار الأصل المثبت فيه فلا إشكال في عدم جواز العمل عليه، ومما ذكرنا كله تعرف النظر فيما ذكره الأستاذ العلامة، فإن إثبات التقدّم بأصالة عدم وجود الحادث الآخر الذي يكون الشك في التقدّم مسبباً عنه لا دخل له بالاستصحاب القهقري كما لا يخفى.

الثاني: أن ما ذكرنا كله من الحكم في الشك في الحادثين إنما هو مع قطع النظر عن الحالة السابقة قبل العلم بهما أي من حيث اقتضاء نفس الشك في التقدّم والتأخر، إذ هو محط البحث في الشك في الحادث كما لا يخفى، وأما إذا فرض وجود الحالة السابقة هناك كما فيما علم بصدور حدث وطهارة منه وشك في المقدم منهما مع العلم بكون الحالة السابقة الطهارة، أو الحدث، وكما فيما غسل الثوب التجسس بماءين يعلم بطهارة أحدهما ونجاسة الآخر إلى غير ذلك فهل يؤخذ بمقتضى الحالة السابقة، أو يؤخذ بخلافها وضدّها أولاً يؤخذ بشيء منهما، بل يرجع إلى الأصول، أو يفصل بين العلم بتاريخ أحدهما والجهل بتاريخهما فيؤخذ في الأول بالثاني، وفي الثاني بالأول وجوه، بل أقوال في الجملة قد يقال بأن الأوجه ثاني الوجوه، لأن مقتضى العلم بوجود الحادثين اللذين يقتضي أحدهما رفع الحالة السابقة العلم بارتفاعها ووجود ضدها، ولما لم يعلم تقدمه على ما يقتضي حدوث مثل الحالة السابقة في المحل القابل وتأخره عنه فيشكل من أجل هذا الشك في ارتفاع الضد فيستصحب وجوده.

فإن قلت: قد ذكرت غير مرة أنه يعتبر في الاستصحاب تقدّم زمان المتيقّن على الزمان المشكوك وتغاير زمانيهما، وإن اتحد زمان نفس الوصفين، وهذا

اللاحق رأساً، وبين أن يكون مشكوك الارتفاع في جزء من الزمان اللاحق مع القطع بارتفاعه بعد ذلك الجزء، فإذا شك في بقاء حياة زيد في جزء من الزمان اللاحق فلا يؤثر في جريان استصحاب حياته علمنا بموته بعد ذلك الجزء من الزمان وعدمه، وهذا هو الذي يعبر عنه بأصالة تأخر الحادث

المعنى غير موجود في المقام، لأن الذي تعلق به العلم هو وجود الضد إما قبل ما يكون على طبق الحالة السابقة، أو بعده، لأن هذا المقدار هو القدر المتيقن فيحتمل وجوده في نفس زمان الشك فكيف يحكم مع ذلك بإجراء الاستصحاب فيه.

قلت: لا إشكال في وجود المعنى المذكور في المقام أيضاً ضرورة أن المشكوك هو ارتفاع الضد بعد طروءه على المحل، وإلا لكان الشك من الشك الساري، مع أن من المشاهد بالوجدان وجود اليقين والشك معاً فلو لم يتأخر زمان المشكوك عن المتيقن لم يمكن اجتماعهما. والحاصل: أن المشكوك ارتفاع الضد بعد حصوله قطعاً، ومن المعلوم بداهة أن زمان الارتفاع بعد زمان الوجود فتأمل.

نعم لو بني على اعتبار أصالة التأخر لزم الأخذ على طبق الحالة السابقة فيما إذا فرض العلم بتاريخ المخالف لها وشك في مبدأ زمان الموافق لها فيحكم بمقتضى أصالة التأخر على كون زمانه مؤخراً عن زمان المخالف، لكن قد عرفت ما في هذا البناء ووجه البناء على الحالة السابقة مطلقاً هو تعارض الأصلين أي أصالة عدم وجود كل منهما في زمان الآخر وتقدمه عليه حتى فيما لو كان أحدهما معلوم التاريخ بناء على التوهم الذي عرفته من إجراء الأصل في طرف المعلوم أيضاً فيتساقطان فيبقى الحالة السابقة سليمة عن الراجع والأخذ بها سالماً عن المعارض، هذا وفيه ما لا يخفى، ووجه البناء على الرجوع إلى الأصول مطلقاً هو العلم بارتفاع الحالة السابقة وتساقط الأصلين بعد تعارضهما وعدم جواز الأخذ بالحالة السابقة أيضاً لما عرفت في السؤال الذي أوردناه على المختار فيلزمه الرجوع إلى سائر الأصول وفيه أيضاً ما لا يخفى، ووجه التفصيل مع جوابه أيضاً مما لا خفاء فيه.

يريدون به أنه إذا علم بوجود حادث في زمان وشك في وجوده قبل ذلك الزمان فيحكم باستصحاب عدمه قبل ذلك ويلزمه عقلاً تأخر حدوث ذلك الحادث، فإذا شك في مبدأ موت زيد مع القطع بكونه يوم الجمعة ميتاً فحياته قبل الجمعة الثابتة بالاستصحاب مستلزمة عقلاً لكون مبدأ موته يوم الجمعة.

وحيث تقدم في الأمر السابق أنه لا يثبت بالاستصحاب بناء على العمل به من باب الأخبار لوازمه العقلية فلو ترتب على حدوث موت زيد في يوم الجمعة لا على مجرد حياته قبل الجمعة حكم شرعي لم يترتب على ذلك. نعم لو قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظن، أو كان اللازم العقلي من اللوازم الخفية جرى فيه ما تقدم ذكره آنفاً.

وتحقيق المقام وتوضيحه أن تأخر الحادث قد يلاحظ بالقياس إلى ما قبله من أجزاء الزمان كالمثال المتقدم فيقال الأصل عدم موت زيد قبل الجمعة فيترتب عليه جميع أحكام ذلك العدم لا أحكام حدوثه يوم الجمعة، إذ المتيقن بالوجدان تحقق الموت يوم الجمعة لا حدوثه إلا أن يقال إن الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم وإذا ثبت بالأصل عدم شيء سابقاً وعلم بوجوده بعد ذلك.

فوجوده المطلق في الزمان اللاحق إذا انضم إلى عدمه قبل ذلك الثابت بالأصل تحقق مفهوم الحدوث، وقد عرفت حال الموضوع الخارجي الثابت أحد جزئي مفهومه بالأصل.

ومما ذكرنا يعلم أنه لو كان الحادث مما نعلم بارتفاعه بعد حدوثه فلا يترتب عليه أحكام الوجود في الزمان المتأخر أيضاً لأن وجوده مساو لحدوثه. نعم يترتب عليه أحكام وجوده المطلق في زمان من الزمانين كما إذا علمنا أن الماء لم يكن كرا قبل الخميس فعلم أنه صار كراً بعده وارتفع

كريته بعد ذلك، فنقول: الأصل عدم كرفته في يوم الخميس ولا يثبت بذلك كرفته يوم الجمعة فلا يحكم بطهارة ثوب نجس وقع فيه في أحد اليومين لأصالة بقاء نجاسته وعدم أصل حاكم عليه. نعم لو وقع فيه في كل من اليومين حكم بطهارته من باب انغسال الثوب بماءين مشتبهي<sup>(١)</sup>.

وقد يلاحظ تأخر الحادث بالقياس إلى حادث آخر كما إذا علم بحدوث حادثين وشك في تقدم أحدهما على الآخر، فأما أن يجهل تاريخهما، أو يعلم تاريخ أحدهما فإن جهل تاريخهما فلا يحكم بتأخر أحدهما المعين عن الآخر، لأن التأخر في نفسه ليس مجرى الاستصحاب لعدم مسبوقيته باليقين، وأما أصالة عدم أحدهما في زمان الآخر فهي معارضة

(١) لا يخفى عليك أن الحكم بالطهارة في الفرض من جهة حصول العلم بها على كل تقدير ولا تعلق له بغسل الثوب النجس بماءين مشتبهي بالنجس الذي وقع فيه الخلاف المعروف ويجري فيه الوجوه والأقوال التي عرفت الإشارة إليها في كلامنا أخيراً في طي الأمر الثاني، وتنزيل الكلام على انغسال الثوب بماءين مشتبهي بالمضاف لا تساعده العبارة ونظائرها، فإن حق التعبير على تقدير إرادة ما ذكر في التوجيه أن يقال بدل القول المذكور نظير الغسل بالمشتبهي بالمضاف ونحو ذلك مما يرجع إلى تشبيه المقام بالمشتبهي بالمضاف لا جعله من بابه، فالتعبير بما ذكر قرينة واضحة على إرادة المشتبهي بالنجس كما لا يخفى، والقول بأن الفرض جعل الفرض من أمثلة انغسال الثوب النجس بالماءين المشتبهي بالنجس مع عدم فرض نجاسة الماء في الفرض أصلاً من حيث العلم بزوال النجاسة الأولية من الثوب، وإن كانت الطهارة الفعلية مشكوكة مما يضحك به الثكلى كما لا يخفى، فالاعتراف بكونه سهواً من قلمه الشريف أولى من هذه التوجيهات الباردة المضحكة.



بالمثل وحكمه التساقط مع ترتب الأثر على كل واحد من الأصلين وسيجيء تحقيقه إن شاء الله.

وهل يحكم بتقارنهما في مقام يتصور التقارن لأصالة عدم كل منهما قبل وجود الآخر وجهان: من كون التقارن أمراً وجودياً لازماً لعدم كون كل منهما قبل الآخر، ومن كونه من اللوازم الخفية حتى كاد يتوهم أنه عبارة عن عدم تقدم أحدهما على الآخر في الوجود، وإن كان أحدهما معلوم التاريخ فلا يحكم على مجهول التاريخ إلا بأصالة عدم وجوده في تاريخ ذلك لا تأخر وجوده عنه بمعنى حدوثه بعده.

نعم يثبت ذلك على القول بالأصل المثبت، فإذا علم تاريخ ملاقة الثوب للحوض وجعل تاريخ صيرورته كراً فيقال الأصل بقاء قلته وعدم كرينه في زمان الملاقة، وإذا علم تاريخ الكرية حكم أيضاً بأصالة عدم الملاقة في زمان الكرية وهكذا.

وربما يتوهم جريان الأصل في طرف المعلوم بأن يقال الأصل عدم وجوده في الزمان الواقعي للآخر.

ويندفع بأن نفس وجوده غير مشكوك في زمان، وأما وجوده في زمان الآخر فليس مسبوقاً بالعدم.

ثم إنه يظهر من الأصحاب هنا قولان:

أحدهما: جريان هذا الأصل في طرف مجهول التاريخ وإثبات تأخره عن معلوم التاريخ بذلك وهو ظاهر المشهور، وقد صرح بالعمل به الشيخ وابن حمزة والمحقق والعلامة والشهيدان وغيرهم في بعض الموارد منها مسألة اتفاق الوارثين على إسلام أحدهما في غرة رمضان واختلافهما في موت المورث قبل الغرة، أو بعدها فإنهم حكموا بأن القول قول مدعي تأخر الموت.

نعم ربما يظهر من إطلاقهم التوقف في بعض المقامات من غير تفصيل بين العلم بتاريخ أحد الحادثين وبين الجهل بهما عدم العمل بالأصل في المجهول مع علم تاريخ الآخر كمسألة اشتباه تقدم الطهارة، أو الحدث ومسألة اشتباه الجمعيتين واشتباه موت المتوارثين ومسألة اشتباه تقدم رجوع المرتهن عن الإذن في البيع على وقوع البيع، أو تأخره عنه وغير ذلك.

لكن الإنصاف عدم الوثوق بهذا الإطلاق، بل هوأما محمول على صورة الجهل بتاريخهما وأحالوا صورة العلم بتاريخ أحدهما على ما صرحوا به في مقام آخر وعلى محامل آخر.

وكيف كان فحكمهم في مسألة الاختلاف في تقدم الموت على الإسلام وتأخره مع إطلاقهم في تلك الموارد من قبيل النص والظاهر، مع أن جماعة منهم نصوا على تقييد هذا الإطلاق في موارد كالشهيد في الدروس والمسالك في مسألة الاختلاف في تقدم الرجوع عن الإذن في بيع الرهن على بيعه وتأخره والعلامة الطباطبائي في مسألة اشتباه السابق من الحدث والطهارة هذا.

مع أنه لا يخفى على متتبع موارد هذه المسائل وشبهها مما يرجع في حكمها إلى الأصول أن غفلة بعضهم، بل أكثرهم عن مجاري الأصول في بعض شقوق المسألة غير عزيزة.

الثاني: عدم العمل بالأصل وإلحاق صورة جهل تاريخ أحدهما بصورة جهل تاريخهما، وقد صرح به بعض المعاصرين تبعاً لبعض الأساطين مستشهداً على ذلك بعدم تفصيل الجماعة في مسألة الجمعيتين والطهارة والحدث وموت المتوارثين مستدلاً على ذلك بأن التأخر ليس أمراً مطابقاً للأصل.

وظاهر استدلاله إرادة ما ذكرنا من عدم ترتيب أحكام صفة التأخر وكون

المجهول متحققاً بعد المعلوم لكن ظاهر استشهاده بعدم تفصيل الأصحاب في المسائل المذكورة إرادة عدم ثمرة مترتبة على العلم بتاريخ أحدهما أصلاً، فإذا فرضنا العلم بموت زيد في يوم الجمعة وشككنا في حياة ولده في ذلك الزمان فالأصل بقاء حياة ولده فيحكم له بإرث أبيه، وظاهر هذا القائل عدم الحكم بذلك وكون حكمه حكم الجهل بتاريخ موت زيد أيضاً في عدم التوارث بينهما.

وكيف كان فإن أراد هذا القائل ترتيب آثار تأخر ذلك الحادث كما هو المشهور فإنكاره في محله، وإن أراد عدم جواز التمسك باستصحاب عدم ذلك الحادث ووجود ضده وترتيب جميع آثاره الشرعية في زمان الشك فلا وجه لإنكاره إذ لا يعقل الفرق بين مستصحب علم بارتفاعه في زمان وما لم يعلم.

وأما ما ذكره من عدم تفصيل الأصحاب في مسألة الجمعيتين وأخواتها فقد عرفت ما فيه.

فالحاصل: أن المعتبر في مورد الشك في تأخر حادث آخر استصحاب عدم الحادث في زمان حدوث الآخر فإن كان زمان حدوثه معلوماً فيجري أحكام بقاء المستصحب في زمان الحادث المعلوم لا غيرها، فإذا علم بتطهره في الساعة الأولى من النهار وشك في تحقق الحدث قبل تلك الساعة، أو بعدها فالأصل عدم الحدث فيما قبل الساعة لكن لا يلزم من ذلك ارتفاع الظهارة المتحققة في الساعة الأولى كما تخيله بعض الفحول، وإن كان مجهولاً كان حكمه حكم أحد الحادثين المعلوم حدوث أحدهما إجمالاً وسيجيء توضيحه.

واعلم أنه قد يوجد شيء في زمان ويشك في مبدئه ويحكم بتقدمه، لأن

تأخره لازم لحدوث حادث آخر قبله والأصل عدمه وقد يسمى ذلك بالاستصحاب الفهري.

مثاله: أنه إذا ثبت أن صيغة الأمر حقيقة في الوجوب في عرفنا وشك في كونها كذلك قبل ذلك حتى يحمل خطابات الشارع على ذلك فيقال مقتضى الأصل كون الصيغة حقيقة فيه في ذلك الزمان، بل قبله إذ لو كان في ذلك الزمان حقيقة في غيره لزم النقل وتعدد الوضع والأصل عدمه.

وهذا إنما يصح بناء على الأصل المثبت وقد استظهرنا سابقاً أنه متفق عليه في الأصول اللفظية ومورده صورة الشك في وحدة المعنى وتعددده، أما إذا علم التعدد وشك في مبدأ حدوث الوضع المعلوم في زماننا فمقتضى الأصل عدم ثبوته قبل الزمان المعلوم، ولذا اتفقوا في مسألة الحقيقة الشرعية على أن الأصل فيها عدم الثبوت.

### الأمر الثامن:

قد يستصحب صحة العبادة عند الشك في طرو مفسد كفقده ما يشك في اعتبار وجوده في العبادة، أو وجود ما يشك<sup>(١)</sup> في اعتبار عدمه وقد اشتهر التمسك بها بين الأصحاب كالشيخ والحلي والمحقق والعلامة وغيرهم.

(١) التمسك باستصحاب الصحة قد يكون في الشك في المانع وجوداً أو منعاً، وقد يكون في الشك في القاطعية وجوداً، أو قطعاً، وقد يكون في الشك في الجزئية والشرطية، وقد يكون في الشك في الركنية بعد ثبوت أصل الجزئية في الشريعة في الجملة وذكر الأستاذ العلامة دام ظلّه أن المعروف بين الأصحاب سيما القدماء هو التمسك بالأصل المذكور في الشك في المانع والقاطع، سواء كان في الشبهة الموضوعية، أو الحكمية، وأما التمسك به في سائر الموارد فإنما يوجد في كلام من تأخر منهم سيما في الشك في أصل الجزئية والشرطية، ولكن الذي يظهر منهم هو

التمسك به في الشبهة الحكمية لا الموضوعية إذ هو مما لا معنى له كما لا يخفى.  
ثم طريق التمسك به في غير الشك في الجزئية والشرطية وكيفية الاستدلال به ظاهر، وأما كيفية التمسك به في الشك في الجزئية فهي بأن يفرض دخول المكلف فيما بعد المشكوك من الأجزاء المعلومة غفلة عن المشكوك ثم بعد الدخول فيما بعده التفت إلى الحال، فيحكم هنا باستصحاب الصحة وعدم جزئية المشكوك ويلحق صورة الالتفات به بالإجماع المركب وعدم القول بالفصل، والوجه في كون كيفية التمسك به ما ذكرنا هو إنه لا معنى للتمسك به في صورة الالتفات إذ قبل دخوله فيما بعد المشكوك لا يتحقق مورد للتمسك بالأصل المذكور للقطع ببقاء الصحة، وبعد الدخول فيه يقطع بفساد صلاته من جهة عدم تمكنه من إحراز الأمر بالنسبة إلى الجزء الداخل فيه والحال هذه فتدبر.

ثم إن حكم غير الشك في القاطعية لما كان حكم الشك في.  
فبالحرى أن نحرر البحث في مقامين أحدهما في حكم الشك في المانعية وما يشاركه في الحكم ثانيهما في حكم الشك في القاطعية والمبطلية مقدماً للبحث عن الفرق بين المانع والقاطع مفهوماً على البحث عن الحكم فيهما، فنقول: المراد من المانع هو ما يمنع بوجوده عن تحقق أصل ماهية العبادة من غير أن يكون له مدخل بخصوص جزء من الأجزاء فيكون عدمه معتبراً في الماهية كاعتبار وجود الأجزاء والشرائط فيها، بمعنى كونه في عرضها، وأما المراد بالقاطع فهو ما يمنع بوجوده عن الهيئة الاتصالية المعتبرة بين الأجزاء عند الشارع ويقطع الأجزاء بعضها عن بعض ويرفع قابلية اتصال كل منها بالآخر، فإننا علمنا من إطلاق الشارع على بعض الأشياء بالقاطع والمبطل والناقض أن للعبادة هيئة اتصالية في نظر الشارع لا يعلم حقيقتها غيره يرفعها بعض الأشياء، وإن كان قليلاً كالتكلم ولو بحرف وشرب الماء ولو بقطرة ولا يرفعها بعض آخر، وإن كان في نظرنا أولى

بالرفع من غيره الرفع كالتجشؤ، فإذا يمكن الشك في اتصاف بعض الأشياء بهذا المعنى.

وإن شئت قلت: في بيان الفرق بينهما إن المانع ما له تأثير في أصل المادة، ولهذا يكون عدمه معتبراً فيها والقاطع ما له تأثير في الصورة أي الجزء الصوري، أعني الاتصال المعتبر في نظر الشارع بين كل جزء ولاحقه بحيث يكون له مدخل في أصل قابلية الأجزاء للجزئية والتركيب وحصول الكل من اجتماعها هذا مجمل الفرق بينهما بحسب المفهوم، وأما تشخيص المصداق فهو بنظر الفقيه والرجوع إلى الأدلة كما هو واضح، إذا عرفت هذا فنقول: أما المقام الأول فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه وعدم تعقله سواء جعل المستصحب صحة المجموع، أو الأجزاء السابقة أما الأول فظاهر، لأن المفروض عدم حصول الكل قطعاً فكيف يستصحب صحته.

والحاصل: أن مفروض البحث وقوع الشك في أثناء العمل فمعه لا يعقل وجود الكل حتى يستصحب صحته هذا إن أريد بالصحة المستصحب الصحة المنجزة، وإن أريد بها الصحة التقديرية بأن يقال قبل وجود هذا المشكوك لو أتى بمجموع الأجزاء والشرائط كان موجباً لامثال الأمر المتعلق بالمركب والأصل بقاؤه فكذلك أيضاً قبل الإتيان بالمجموع، لأن المفروض الشك في اعتبار المشكوك في أصل الماهية فكيف يمكن مع هذا فرض صحة للباقي.

وبالجملة: إجراء الاستصحاب في الكل في الفرض مما لا يعقل له معنى ولم يدعه أحد أيضاً، وأما الثاني فللقطع ببقاء صحة الأجزاء السابقة ولو مع ترك ما يقطع بجزئيته، أو فعل ما يقطع بمانعيته فضلاً عن المقام، لأن المراد من صحة الأجزاء السابقة إما موافقتها للأمر المتعلق بها من حيث إنها جزء للمركب المأمور به، أو ترتيب الأثر عليها وعلى أي من المعنيين لا معنى لإجراء الاستصحاب فيها،

أما على الأول فلأن المفروض وقوع الأجزاء السابقة على طبق الأمر بها وعدم مدخلية وجود سائر ما يعتبر في العبادة في المعنى المذكور، لأن وقوع كل جزء على طبق الأمر المتعلق به لا يتوقف على وجود غيره مما يعتبر في تحقق الكل، وإلا لزم كونه كلاً وخروجه عن الجزئية وهو خلف، فلا يعقل بعد فرض الموافقة صيرورتها مخالفة للأمر المتعلق بها لاستحالة انقلاب الشيء عما وقع عليه حسب ما هو قضية العقل على سبيل البداهة.

هذا مع أنه لو فرض احتمال مدخلية المشكوك في وقوع الواقع على طبق الأمر المتعلق به لم يعقل مع الاستصحاب أيضاً لتعلق الشك حينئذ بنفس الحالة السابقة وسرايته إليها، فإذا لا بد لمن يريد الاستصحاب أن يحرز عدم اعتبار المشكوك في وقوع الأجزاء السابقة على طبق الأمر المتعلق بها كما لا يخفى، وأما على الثاني فلأن الأثر المقصود من الجزء من حيث إنه جزء ليس إلا كونه بحيث لو انضم إليه تمام ما يعتبر في تحقق الكل لتحقق الكل كما أن فساده كونه بحيث لو انضم إليه تمام ما يعتبر في الكل لم يتحقق الكل، فإذا قرأ المكلف الحمد في الصلاة على الوجه المقرر في الشريعة من مراعاة القراءة وغيرها مما يعتبر فيها فهو حينئذ بحيث لو انضم إليه تمام ما يعتبر في الصلاة لحققت الصلاة ووجدت في الخارج، سواء وجد بعده تمام ما يعتبر في تمام الصلاة أولاً، ضرورة عدم توقف صدق الشرطية على الشرط وإذا قرأه غير مراعى لما اعتبر فيه فهو ليس بهذه المثابة، وهكذا الأمر في غيره من الأجزاء وما ذكرنا في معنى الصحة على التقدير الثاني مما لا شبهة فيه، لأنه لا يعقل أن يقال إن أثر الجزء من حيث إنه جزء تحقق الكل به، وإلا لزم الخلف كما لا يخفى، وهو محال، فإذا وجد الجزء بالصفة المذكورة فلا يعقل أن يصير ترك جزء آخر، أو وجود المانع من أصل العمل سبباً لرفع الصفة المذكورة عنه، لأنك قد عرفت أن صحة الجزء بالمعنى المذكور مرجعها إلى قضية شرطية لا ينافي صدقها

مع القطع بكذب الشرط، فإذا كان هذا حال ما يقطع بجزئيته ومانعيته فكيف بحال المشكوك هذا مع أنه لو فرض احتمال مدخلية المشكوك في ترتب الأثر على الجزء، بمعنى كونه مشروطاً به لسرى الشك اللاحق إلى أصل المتيقن على ما عرفت، فإن قلت: من معاني الصّحة إسقاط الإعادة وهو ما يقبل الاستصحاب، وإلا لزم عدم إعادة الأجزاء السابقة في صورة ترك الجزء عمداً، أو إيجاد المانع كذلك وهو خلاف الإجماع، بل الضّرورة، فإذا شك في مانعية شيء فيستصحب هذا المعنى. قلت: الصّحة بهذا المعنى من لوازم الصّحة بالمعنى الأول، لأن موافقة الجزء للأمر المتعلق به يلزمها سقوطه ضرورة اقتضاء كلّ أمر للأجزاء بالنسبة إليه فإعادة الأجزاء لا يمكن أن يستند إليها بعد فرض تحققها على وجهها.

نعم قد يجب إعادتها من جهة وجود القاطع لها حسب ما ستقف عليه في المقام الثاني.

فإن قلت: بناء على ما ذكرت يلزم عدم عروض البطلان للأجزاء السابقة بعد فرض وجودها على الوجه المطلوب أصلاً إلى يوم القيامة، مع أن من المعروف في النص والفتوى إطلاق المبطل على كثير من الأمور ولا يمكن أن يعتبر نسبة البطلان إلى الصّلاة حيث إنّ المفروض عدم وجودها.

قلت: نلتزم بذلك فيما لا يكون البطلان من جهة وجود القاطع الراجع للاتصال المعتبر عند الشارع بين الأجزاء ومعنى بطلان الأجزاء السابقة هو عدم حصول الكلّ على تقدير انضمام سائر الأجزاء إليها من جهة عدم انضمام تمام ما يعتبر فيه إليها فليس النقض من جهتها، بل من جهة غيرها فنسبة البطلان إليها حقيقة مبينة على التسامح، وأما إعادتها حينئذ فإنما هي من جهة حصول قدح في أصل المادّة من جهة وجود المانع الذي اعتبر عدمه فيها فتدبر. هذا مجمل القول بالنسبة إلى المقام الأول.



وأما الكلام في المقام الثاني فالذي بنى عليه الأستاذ العلامة في الكتاب وفي مجلس البحث هو جريان الاستصحاب فيه واعتباره، لأن المفروض أن القاطع بوجوده يمنع من وجود الهيئة المعبرة في أصل قابلية الجزء للجزئية فهو بوجوده يرفع القابلية المفروضة للأجزاء القائمة بها المعبر تحققها في صحة الجزء فمع الشك في وجوده يشك في ارتفاع القابلية والهيئة فينبى على بقاء القابلية إما من جهة استصحابها، أو استصحاب الهيئة، أو استصحاب عدم الراجع لها.

والحاصل: أنه لما كان بمقتضى الفرض اعتبار عدم القاطع في بقاء صحة الأجزاء السابقة على حالها من جهة اعتبار أمر فيها يلزمه رفعه نظير ما إذا اعتبر في قابلية الخل لصيرورته جزءاً للسكنجيين وتحققه به كونه على صفة يرفعها بعض الأشياء إذا أُلقي في الخل بعد فرض وجودها على الصفة المعبرة، فإذا شك في وجوده فلا محالة يقع الشك في بقاء صحة الأجزاء السابقة فالشك في تحقق الكل حينئذ ليس من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر إليها، بل من جهة الشك الراجع إليها، لأن المفروض عدم اعتبار عدم القاطع في أصل المادة، بل اعتباره في تحقق الاتصال المعبر في الأجزاء فهو، وإن كان معتبراً في الماهية أيضاً إلا أن اعتباره فيها من جهة قدحه في الجزء الصور المعبر بين الأجزاء فاعتباره فيها إنما هو بالعرض لا بالذات.

وبالجملة: مقتضى الفرض في المقام رفع الصحة للأجزاء السابقة بوجود القاطع من جهة اعتبار عدمه في وصف معتبر في الجزء ومقتضى الفرض في المقام الأول عدم قدح الموجود، أو المعدوم في صحة الأجزاء.

فإن قلت: مقتضى ما ذكرت من البيان سريان الشك في القاطع إلى الشك في أصل المتيقن حيث إن المفروض اعتبار عدم القاطع في أصل صحة الأجزاء ومع هذا المعنى لا يجري الاستصحاب على ما اعترفت به غير مرة.

قلت: مقتضى ما ذكرنا قرح القاطع في الأجزاء السابقة، بمعنى رفعه لصحتها وقابلية انضمامها لسائر الأجزاء بعد فرض وجودها على تلك القابلية من أول الأمر فالأصل المتعبر في نظر الشارع بين الأجزاء ليس معتبراً في أصل صحتها، بل في بقائها على حالها فتأمل.

فإن قلت: كيف تستصحب الهيئة الاتصالية مع أنها قائمة بالطرفين والمفروض عدم وجود أحدهما والقابلية وإن كانت قائمة بكل من الطرفين إلا أن استصحابها غير مجد أيضاً لعدم ترتب أثر شرعي عليه، لأن المقصود من استصحابها هو إثبات بقائها على الوجه الذي كان عليه من تحقق الكل به على تقدير انضمام تمام ما يعتبر فيه إليه، ومن المعلوم أن هذا المعنى ليس من الأمور الشرعية ومنه يظهر فساد استصحاب عدم القاطع، بل هو أشد فساداً، لأن المقصود منه إثبات القابلية المترتب عليها تحقق الكل فالاستصحاب المذكورة بأسرها غير جارية إمام من جهة عدم المتيقن السابق كما في استصحاب الهيئة أو من جهة عدم الأثر الشرعي كما في الأخيرين هذا مع أنه لو فرض جريان الأولين، أو الثاني لم يكن معنى لاستصحابها، لأن الشك فيها مسبب عن الشك في وجود القاطع كما أن الشك في الثاني مسبب عن الشك في الأول أيضاً كما لا يخفى.

قلت: أما الهيئة فهي وإن كانت قائمة بالطرفين ولا يجوز استصحابها بناء على الدقة لعدم وجودها قبل تحقق الجزء اللاحق لفرض كونها أمراً نسبياً قائماً بالجزئين إلا أن المكلف لما كان عازماً على إيجاد الأجزاء اللاحقة فكأنها موجودة فعلاً بحكم العرف وتنزله فيكون الأمر القائم بها أيضاً موجودة بهذه الملاحظة فالهيئة وإن لم تكن متيقن الوجود سابقاً بالنظر إلى الدقة إلا أنها متيقن الوجود بحكم العرف، وهذا المقدار يكفي في إجراء الاستصحاب كما في نظائر المقام مثل استصحاب الكرية والقلة واستصحاب الزمان ونحوها من الاستصحاب

بالمسلمة بين المبتين لا يقال لو كان الأمر كما ذكرت يلزمك القول بجريان استصحاب الصحة في المقام الأول أيضاً، فإن وجود المانع وترك الجزء وإن لم يرفعا صحة الأجزاء السابقة حقيقة إلا أنهما يرفعانها بحكم العرف من باب المسامحة، ولذا يحكمون ببطالان الأجزاء السابقة عند وجود المانع في الأثناء على ما اعترفت به، فإذا شك في وجود المانع في شك في بقاء الصحة للأجزاء السابقة عرفاً وإن لم يكن ذلك ثابتاً على الحقيقة إلا أن المدار ليس عليها بمقتضى الفرض، ولا فرق عند التحقيق في اعتبار المسامحة العرفية بين مسامحتهم في المتيقن وبين مسامحتهم في صدق الشك، لأننا نقول لا معنى للحكم باعتبار المسامحة العرفية في صدق الشك على فرض تسليم وجودها مع أنه مما لا معنى له، إذ لم يتم برهان على اعتبار المسامحة العرفية في صدق الشك على فرض تسليم وجودها مع أنه مما لا معنى له، إذ لم يتم برهان على اعتبار المسامحة العرفية مطلقاً والقول باعتبارها في بعض الأشياء لا يلزم القول به في غيره فتأمل.

هذا كله، مضافاً إلى ما عرفت سابقاً أن صحة الأجزاء السابقة في صورة القطع بها لا تنفع في تحقق الكل ووجود جميع ما يعتبر فكيف بوجودها الاستصحابي، وأما القابلية فهي وإن لم يكن من الأمور الشرعية ولا مما ترتب عليه الحكم الشرعي، بلا توسط إلا أن الواسطة في المقام من الوسائط الخفية الملقاة في نظر العرف، فإن المقصود من بقاء القابلية عندهم ليس إلا عدم وجوب الاستئناف وسقوطه بحكم الشارع كما أن المقصود من عدم بقائها هو وجوب استئناف العمل فعدم الالتزام ببقاء القابلية نقض لعدم وجوب الاستئناف وسقوط الإعادة كما أن الحكم بعدم وجوب الاستئناف وسقوط الإعادة التزام ببقاء القابلية ومنه يظهر الجواب عن الإيراد على استصحاب عدم القاطع، فإن معنى الحكم بوجوده ليس إلا الحكم بوجوب الاستئناف كما أن المقصود من الحكم بعدم وجوده ليس إلا

عدم وجوب الاستئناف، هذا ولكن التحقيق أنَّ استصحاب عدم القاطع غير جار في المقام لاحتياجه إلى توسط إثبات القابلية المترتب عليها الحكم الشرعي بواسطة ومثل هذا ليس مورداً للاستصحاب قطعاً لعدم جريان ما ذكرنا من الميزان فيه ومنه ينفتح فساد ما ذكر أخيراً من أنَّ قضية تسبب الشك في القابلية والهينة عن الشك في وجود القاطع هو عدم جريان الاستصحاب فيهما، فإنك قد عرفت غير مرة أنَّ مع جريان الأصل في الشك السببي لا يجوز الرجوع إلى الأصل في الشك المسبب، وأما مع عدم جريان الأصل فيه فلا مانع من الرجوع إلى الأصل فيه هذا محصل ما قرره الأستاذ العلامة مع توضيح وتنقيح مني، ولكن الإنصاف عدم خلوه مع ذلك كله عن النظر، لأنَّ وجوب الإعادة والاستئناف على تقدير تسليم كون الوساطة خفية ليس من الأحكام الشرعية لعدم موافقة المأتي به للمأمور به، بل من الأحكام العقلية له وعلى تقدير تسليم كونه من الأحكام الشرعية لا يكون عدمه من الأحكام الشرعية قطعاً إلا أن يرجع الحكم بعدمه إلى جعل حكم شرعي آخر فتدبر.

هذا بعض الكلام في المقام، وقد ذكرنا جملة من الكلام فيه أيضاً في الجزء الثاني من التعليقة فراجع إليه، ثم إنَّ هنا طرق آخر لإثبات صحة العمل عند الشك في فساده في المقامين قد أشرنا إليها أيضاً في الجزء الثاني من التعليقة أحدها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَبْطُلُوا أَهْمًا لَكُمْ﴾، وفيه ما عرفت ثمة من منع دلالة الآية على حكم المقام بعد فرض دلالتها على الحرمة في صورة الإبطال اليقيني لاحتمال حصول البطلان بمجرد وجود الموجود في الأثناء، أو عدم المعدوم. ثانيها: استصحاب حرمة القطع وفيه ما لا يخفى، لأنَّ المفروض الشك في صدق القطع والإبطال، وإلا لوجب الحكم بها بمقتضى الآية فلا معنى للرجوع إلى الاستصحاب أيضاً. ثالثها: استصحاب وجوب الإتمام ويعلم حاله ممَّا ذكرنا في سابقه.

وتحقيقه وتوضيح مورد جريانه: أنه لا شك ولا ريب في أن المراد بالصحة المستصحبة ليس صحة مجموع العمل، لأن الفرض التمسك به عند الشك في الأثناء، وأما صحة الأجزاء السابقة، فالمراد بها إما موافقتها للأمر المتعلق بها، وأما ترتيب الأثر عليها.

أما موافقتها للأمر المتعلق بها فالمفروض أنها متيقنة سواء فسد العمل أم لا، لأن فساد العمل لا يوجب خروج الأجزاء المأتي بها على طبق الأمر المتعلق بها عن كونها كذلك ضرورة عدم انقلاب الشيء عما وجد عليه.

وأما ترتيب الأثر فليس الثابت منه للجزء من حيث إنه جزء إلا كونه بحيث لو ضم إليه الأجزاء الباقية مع الشرائط المعتبرة للتأم الكل في مقابل الجزء الفاسد وهو الذي لا يلزم من ضم باقي الأجزاء والشرائط إليه وجود الكل.

ومن المعلوم أن هذا الأثر موجود في الجزء دائماً سواء قطع بضم الأجزاء الباقية أم قطع بعده أم شك في ذلك، فإذا شك في حصول الفساد من غير جهة تلك الأجزاء فالقطع ببقاء صحة تلك الأجزاء لا ينفع في تحقق الكل مع وصف هذا الشك فضلاً عن استصحاب الصحة مع ما عرفت من أنه ليس الشك في بقاء صحة تلك الأجزاء بأي معنى اعتبر من معاني الصحة.

ومن هنا رد هذا الاستصحاب جماعة من المعاصرين ممن يرى حجية الاستصحاب مطلقاً.

لكن التحقيق التفصيل بين موارد التمسك بيانه أنه قد يكون الشك في الفساد من جهة احتمال فقد أمر معتبر، أو وجود أمر مانع وهذا الذي لا يعتنى فيه نفيه باستصحاب الصحة لما عرفت من أن فقد بعض ما يعتبر من الأمور اللاحقة لا يقدرح في صحة الأجزاء السابقة، وقد يكون من جهة عروض ما

ينقطع معه الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة.

فإننا استكشفنا من تعبير الشارع عن بعض ما يعتبر عدمه في الصلاة بالقواطع أن للصلاة هيئة اتصالية ينافيها توسط بعض الأشياء في خلال أجزائها الموجب لخروج الأجزاء اللاحقة عن قابلية الانضمام والأجزاء السابقة عن قابلية الانضمام إليها، فإذا شك في شيء من ذلك وجوداً، أو صفة جرى استصحاب صحة الأجزاء بمعنى بقائها على القابلية المذكورة فيتنفرع على ذلك عدم وجوب استثنائها، أو استصحاب الاتصال الملحوظ بين الأجزاء السابقة وما يلحقها من الأجزاء الباقية فيتنفرع عليه بقاء الأمر بالإتمام. وهذا الكلام وإن كان قابلاً للنقض والإبرام إلا أن الأظهر بحسب المسامحة العرفية في كثير من الاستصحابات جريان الاستصحاب في المقام. وربما يتمسك في مطلق الشك في الفساد باستصحاب حرمة القطع ووجوب المضي.

وفيه: أن الموضوع في هذا المستصحب هو الفعل الصحيح لا محالة والمفروض الشك في الصحة.

وربما يتمسك في إثبات الصحة في محل الشك بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُبْطِلُوا أَعْمَالَكُمْ﴾\*، وقد بينا عدم دلالة الآية على هذا المطلب في أصل البراءة عند الكلام في مسألة الشك في الشرطية، وكذلك التمسك بما عداها<sup>(١)</sup> من العمومات المقتضية للصحة.

(١) لا يخفى عليك أنه لم يسبق من الأستاذ العلامة في أصالة البراءة التمسك بما عدا الآية الشريفة في مسائلنا هذه وإن سبق منه الاستدلال بها في غير المقام.

## الأمر التاسع:

لا فرق في المستصحب بين أن يكون من الموضوعات الخارجية، أو اللغوية، أو الأحكام الشرعية<sup>(١)</sup> العملية أصولية كانت، أو فرعية.

(١) لا إشكال، بل لا يعقل الإشكال في عدم خصوصية للمستصحب في إجراء الاستصحاب في موارد تحقق موضوعه ومحلّه، سواء قلنا باعتباره من باب الأخبار، أو الظن وهو ما لو وجد هناك يقين وشك وكان المستصحب ممّا يترتب على وجوده الواقعي حكم شرعي لا على العلم به إذا لم يعلم كون أخذ العلم من باب الطريقة، فإنّ معروض الحكم حينئذ نفس الواقع أيضاً كما لا يخفى، ولم يكن ممّا يتوقف الأخبار على ثبوته كمسألة النبوة ولا ممّا دلّ دليل على عدم حجّة الظن فيه كالموضوعات والعقائد من الأحكام الشرعية، فإنه إذا كان منه لا يحتاج استصحابه إلى ترتّب أثر شرعي آخر عليه، سواء كان الترتّب، بلا واسطة، أو بواسطة في الجملة، أو مطلقاً على الاختلاف الذي عرفت تفصيل القول فيه بناء على القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبد، فإنه كيف يعقل الفرق في قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك بين موارد وجود ما ذكرنا من المناط مع عدم الإشارة فيه إلى مورد مخصوص، وكذا بناء على القول باعتباره من باب الظن فكل مورد يمنع فيه من اعتبار الاستصحاب فلا بدّ من أن يرجع إلى المنع عن تحقق ما ذكرنا من المناط.

ثمّ إنّه لا إشكال في وجود هذا المناط في الموضوعات الخارجية والأحكام الشرعية العملية سواء كانت أصولية، أو فروعية في الجملة، وأما الموضوعات اللغوية والمستنبطة فلا إشكال في عدم وجود المناط المذكور فيها بناء على القول بعدم اعتبار الأصول المثبتة كما لا يخفى، ومنه يظهر التأمّل فيما ذكره الأستاذ العلامة، إلّا أنك قد عرفت عدم ابتناء الأصل في باب الألفاظ على التعبد، سواء

جـرى في الوضع، أو المراد، اللهم إلا إذا فرض حكم شرعي مترتب على بقاء الموضوع اللغوي، بلا إنما الكلام والإشكال في المقام كله في الأحكام الشرعية الاعتقادية، والكلام فيها يقع تارة في استصحاب نفس وجوب الاعتقاد الذي يكون هو المراد من الحكم الشرعي الاعتقادي والمقصود بالإثبات من الكلام في الاستصحاب في العقائد، وأخرى في متعلق الاعتقاد كالتبوة والإمامة مثلاً، وثالثة في الأحكام المترتبة عليهما، وأما استصحاب نفس الاعتقاد فلا يعقل له معنى سواء جعلناه مرادفاً لليقين أو من عوارضه أو من الأفعال الاختيارية التي يمكن وجودها مع فرض الشك وعدم اليقين أيضاً كما لا يخفى، فالبحث يقع في مواضع ثلاثة:

أحدها: في جريان الاستصحاب في وجوب الاعتقاد وعدمه.

ثانيها: في جريانه في متعلق الاعتقاد أي المعتقد.

ثالثها: في جريانه في الأحكام المترتبة على المعتقد.

أما الكلام في الموضع الأول فتوضيح القول فيه يتوقف على تقديم مقدمة دقيقة شريفة وهي أن الاعتقاد بشيء هل هو عين اليقين به واليقين به عين الاعتقاد به، بمعنى كونهما عبارة عن معنى واحد وهو التصديق القلبي فيكون كفر المتيقن بالعقائد حينئذ بالجحود الظاهري، أو عدم الالتزام الظاهري حيث إن الإسلام ليس مجرد الاعتقاد بحسب الباطل، بل هو مع الإقرار والالتزام بالمعتقد بحسب الظاهر فيكون وجوب الاعتقاد حينئذ، بمعنى وجوب تحصيله حيث إن نفس اليقين ليس اختيارياً إلا بالاعتبار المذكور فتدبر، أو غيره وكونه فعلاً اختيارياً من أفعال القلب بحيث يكون للمكلف إيجاده في صورة اليقين بشيء وعدم إيجاده، وعلى تقدير كونه غيره هل يمكن وجوده في غير موضع اليقين وفي صورة الشك، أو يختص موضوعه بصورة اليقين، فلا بد من البحث في موضعين: أحدهما: في تغاير اليقين والاعتقاد. ثانيهما: في اختصاص موضوع الاعتقاد باليقين على تقدير التغاير، أما



الكلام في الموضع الأول: فالذي عليه أكثر المتكلمين على ما حكى أن الاعتقاد ليس مجرد اليقين، بل هو أمر قلبي اختياري يعرض بعد اليقين في مقابل الاستكاف والجحود القلبي ويدلّ عليه الوجدان السليم، مضافاً إلى دلالة جملة من الآيات والأخبار عليه مثل الآيات الواردة في مذمة جحود من استيقنت أنفسهم واستيقنوا بالوحدانية مع جحودها والكفر الجحود أمر معروف لا ينبغي إنكاره لأحد، وهذا هو الذي اختاره شيخنا في الجزء الأول من الكتاب وفي مجلس البحث مستدلاً بما عرفت، ولكن قد يقال، بل قيل باتحاد اليقين والاعتقاد، لأن من المشاهد بالوجدان أنه ليس ممّا يعرض على النفس من الأمور الاختيارية بعد اليقين بنوّة شخص مثلاً إلا الرضا بنبوته في مقابل الاستكاف الباطني، أو البناء والعزم على إطاعته فيما يأمر وينهى والتدين بجميع لوازم النبوّة بالنسبة إليه، ومن المعلوم عدم ربط لهذه الأمور بالاعتقاد مع أنه لو أريد به أحد هذه المعاني فلا مشاحة فيه، وأما القول بأن العقد القلبي بما تعلّق اليقين به أمر لا دخل له باليقين ولا بما ذكر من المعاني، بل هو بناء قلبي على ثبوت المتيقّن في مقابل استكافه فهو ممّا لا يتصور له معنى محض، وأما المراد بالجحود مع استيقان النفس الذي دلّ على وجوده الكتاب والسنة فليس المراد منه عدم الاعتقاد، بل الإنكار الظاهري الذي كان دأب الجاحدين، أو مقابل أحد المعاني التي عرفتها.

هذا مجمل الكلام في الموضع الأول، وقد مرّ بعض الكلام فيه في الجزء الأول من التعليقة فراجع إليه، وأما الكلام في الموضع الثاني: فالذي بنى عليه الأستاذ العلامة في مجلس البحث عدم إمكان وجود الاعتقاد مع الشكّ وكونه من عوارض اليقين مع بنائه على كونه مغايراً له وهذا كما ترى لا يخلو عن النظر، لأنه بعد الاستشهاد على التّغاير بما يقتضي بظاهره باعتقاد المستشهد وجود اليقين مع عدم عقد القلب على مقتضاه، بل على خلافه كيف يمكن إنكار وجوده في صورة الشكّ، مع

أن القطع بالخلاف أولى بالمنع من تعلق الاعتقاد بما يقطع بخلافه.  
 فإن قيل: إن مع الشك والترديد لا يمكن عقد القلب على أحد الطرفين.  
 قلنا: لا يمكن ذلك مع عدم وجود المرجح للبناء والاختيار لا معه مع أنه  
 منقوض بصورة القطع بالخلاف أيضاً كما لا يخفى.  
 وبالجمله: بعد البناء على كون الاعتقاد غير اليقين يشكل القول بعدم إمكان  
 وجوده في صورة الشك، سيما مع القول بوجوده في صورة القطع بالخلاف، إذا  
 عرفت ما قدمنا لك من المقدمة  
 فنقول: إنه إن قلنا بأن الاعتقاد عين اليقين فلا إشكال في عدم جريان  
 الاستصحاب في وجوبه كما عرفت عدم تعقل جريان الاستصحاب في نفسه  
 ضرورة ارتفاع اليقين بالشك، لأن مرجع وجوب الاعتقاد على هذا التقدير إلى  
 وجوب تحصيل العلم به على ما عرفت سابقاً، ومفروض الكلام في الاستصحاب  
 في الأحكام الشرعية بعد العجز عن تحصيل العلم فمهما يمكن تحصيل الاعتقاد  
 واليقين بالنبوة مثلاً فلا إشكال في وجوبه، فإذا حصل العجز عن تحصيل اليقين به  
 فلا معنى لاستصحاب وجوب تحصيل اليقين.  
 نعم لو فرض وقوع الشك في أصل وجوب تحصيل اليقين في زمان وارتفاعه  
 بعد علمه بوجوبه عليه سابقاً أمكن القول بجريان الاستصحاب فيه بعد فرض العجز  
 عن تحصيل العلم بهذا الحكم في الشريعة فتدبر.  
 وإن قلنا: بأنه أمر اختياري غير اليقين، فإن قلنا: بكونه من عوارض اليقين  
 فكذلك، لأن عوارض اليقين والأحكام المختصة به لا يعقل بقاؤها بعد فرض عدم  
 اليقين كما هو واضح، وإن لم نقل بكونه من عوارض اليقين فلا إشكال في إمكان  
 الحكم بثبوته على القول بحجية الاستصحاب من باب التبعيد، وأما على القول  
 بحججته من باب الظن فلا بد من أن ينظر دليله على فرض تسليم حصوله هل هو

بناء العقلاء، أو برهان الانسداد، فإنه يمكن أن يقال علي الأول بوجوب اتباع الظن في المقام وهذا بخلاف الثاني، فإن برهان الانسداد في الفروع لا يقتضي بحجية الظن فيه، وفي نفسه لا يجري على ما عرفت تفصيل القول فيه في الجزء الأول من التعليقة من أن قضية انسداد باب العلم في الأصول هو التوقف والتدين بما هو الثابت في الواقع لا التدين بمقتضى الظن هذا كله في استصحاب وجوب الاعتقاد. وأما استصحاب وجود المعتقد المقصود من الموضع الثاني فإن ترتب حكم شرعي على وجوده الواقعي لا على العلم به فلا إشكال في الحكم بثبوته على القول باعتبار الاستصحاب من باب التعمد، إلا أنه قد يقال إن الأحكام المترتبة على العقائد إنما ترتب على العلم بها لا على وجودها الواقعي فتأمل.

وأما على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن فقد عرفت ما ينبغي سلوكه على تقدير القول به.

ثم إن ما ذكر كله إنما هو في غير ما يتوقف اعتبار الاستصحاب على ثبوته كالتبوة، وأما هو فستعرف تفصيل القول فيه، وأيضاً ما ذكر إنما هو مجرد فرض، وإلا فلم نقف على مسألة في الأصول يقطع بثبوتها في السابق ثم يشك في بقائها كما هو واضح، بل لا يعقل ذلك في كثير من الموارد لثبوتها بالبراهين العقلية كما لا يخفى على من له خبرة في الجملة هذا مجمل القول في استصحاب العقائد.

وأما استصحاب الأحكام المترتبة عليها المقصود من الموضوع الثالث فغير جائز عندنا لما قد عرفت غير مرة أن الحكم المترتب على موضوع لا معنى لاستصحابه عند الشك في هذا الموضوع.

وفذلكة الكلام وحاصله: أن الحكم الشرعي الأصولي عبارة عن وجوب الاعتقاد والتدين بالعقائد الحقّة وكلام شيخنا دام ظلّه العالي مشتبه المراد من حيث إن المستصحب نفس هذا الحكم المتعلق بالاعتقاد، أو الاعتقاد، أو المعتقد، أو

أحكامه الشرعية الثابتة غير وجوب الاعتقاد.

هذا مع أن الشك في بقاء العقائد الحقّة لا يتصور بالنسبة إلى غير النبوة. وأما بالنسبة إليها فلا يتصور أيضاً إن كان المراد منها الملكات الثابتة للنبي القائمة بنفسه الشريفة الموجبة لسلطنة تصرّفه في الآفاق والأنفس واستحقاقه للرئاسة الكلية الإلهية فإنها باقية لا زوال لها أصلاً ببقاء نفسه المطمئنة في جميع عوالمه، وكذا إذا كان المراد منها تصرّفه الفعلي في الآفاق والأنفس وولايته على النفوس الخلقيّة، فإن الولاية الحقّة المطلقة بالمعنى المذكور ينتقل إلى الوصي بعد ارتحال النبي صلى الله عليه وآله ومن الوصي إلى من بعده من الأوصياء بحسب الطبقات فليست محتملة للبقاء حتى تستصحب.

نعم لو كان المراد منها ما يتزع من وجوب إطاعته فيما جاء به من الأحكام والشرعية فهي قابلة للارتفاع فيتعلّق بها الشك، لكن بقاؤها تابع لبقاء الأحكام والشرعية فلا معنى لإجراء الاستصحاب في نفسها كما هو ظاهر.

ثم إن المراد من الاعتقاد إن كان هو العلم، أو ما لا يحصل إلا مع العلم فلا يتصور الاستصحاب بالنسبة إلى حكمه كنفسه كما هو ظاهر، وإن كان الأعم من العلم والظن وقلنا بإفادة الاستصحاب للظن ولو في الشبهات الحكمية ولو في مثل هذه المسألة فلا معنى لابتناء المسألة على اعتبار الاستصحاب وعدمه كما هو ظاهر، ضرورة ابتنائها على هذا التقدير على وجود الظن، وإن كان المراد منه ما ينفك عن العلم وإن جامعهما كما يجامع الشك، بل العلم بالخلاف على ما قيل من كونه العقد القلبي الاختياري الذي يجامع الحالات كالإقرار باللسان الذي يجامع الحالات كلّها فلا ريب في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى حكمه.

هذا ملخص الكلام فيما يقتضيه التحقيق في المقام وبالحري أن نصرف العنان إلى بعض الكلام فيما ذكره الأستاذ العلامة في بيان المرام.

وأما الشرعية الاعتقادية فلا يعتبر الاستصحاب فيها، لأنه إن كان من باب الأخبار فليس مؤداها إلا الحكم على ما كان معمولاً به على تقدير اليقين به، والمفروض أن وجوب الاعتقاد<sup>(١)</sup> بشيء على تقدير اليقين به لا يمكن الحكم به عند الشك لزوال الاعتقاد فلا يعقل التكليف وإن كان من باب الظن فهو مبني على اعتبار الظن في أصول الدين، بل الظن غير حاصل فيما كان<sup>(٢)</sup> المستصحب من العقائد الثابتة بالعقل، أو النقل القطعي، لأن الشك إنما ينشأ من تغير بعض ما يحتمل مدخليته وجوداً، أو عدماً في المستصحب. نعم لو شك في نسخه أمكن دعوى الظن<sup>(٣)</sup> لو لم يكن احتمال النسخ ناشئاً عن

(١) هذا مبني على ما ذكره دام ظلّه في مجلس البحث من أن الاعتقاد، وإن كان غير اليقين، إلا أنه لا يمكن وجوده في غير صورة اليقين، وقد عرفت ما فيه منّا سابقاً فراجع، ثم إنه لا يخفى ما في كلامه دام ظلّه من الخلط بين استصحاب وجوب الاعتقاد والمعتقد فما حرّرنا في هذا المقام من أفراد كل منهما بالبحث والكلام أولى.

(٢) الوجه فيما ذكره دام ظلّه بالنسبة إلى ما كان ثبوته بالعقل ما ذكره سابقاً في طيّ الكلام في جريان الاستصحاب في الأحكام العقلية من أنه على تقدير فرض الشك فلا بد من أن يرجع الشك إلى الشك في الموضوع والمناط ومع الشك فيه لا يعقل الظن بالبقاء، وأما إذا كان الثبوت بالدليل الشرعي القطعي كالإجماع ونحوه فهو ما ادّعاه في مجلس البحث من أن الدليل القطعي لا يمكن الشك في مدلوله إلا إذا فرض الشك في موضوعه ومعه لا يحصل الظن وإليه يرجع ما ذكره في الكتاب بقوله، لأن الشك إلخ وقد مضى شطر من الكلام فيما يتعلق بذلك فراجع.

(٣) قد يتأمل فيما ذكره من وجهين: أحدهما: أنه كيف يتصور النسخ في الحكم

احتمال نسخ أصل الشريعة لا نسخ الحكم في تلك الشريعة.  
أما الاحتمال الناشئ عن احتمال نسخ الشريعة فلا يحصل الظن بعدمه، لأن نسخ الشرائع بخلاف نسخ الحكم في شريعة واحدة فإن الغالب بقاء الأحكام. ومما ذكرنا يظهر أنه لو شك في نسخ أصل الشريعة لم يجز التمسك بالاستصحاب لإثبات بقائها مع أنه لو سلمنا حصول الظن فلا دليل على حجته حيثئذ لعدم مساعدة العقل عليه، وإن اتسد باب العلم لإمكان الاحتياط<sup>(١)</sup> إلا فيما لا يمكن والدليل النقلي الدال عليه لا يجدي لعدم ثبوت

الثابت بالدليل العقلي، أو النقلي القطعي وفرض ظنيته من حيث الزمان يخرج عن كونه دليلاً قطعياً ضرورة كون النتيجة تابعة لأحسن مقدماتها، ولكن ذكر الأستاذ العلامة في مجلس البحث أنه يمكن فرض تطرق النسخ في الدليل النقلي القطعي بأن يكون له قدر متيقن استفيد بحسب العادة استمرار مفاده فتأمل. ثانيهما: أن ما ذكره دام ظلّه بظااهر خروج عن محلّ الفرض، لأنّ الكلام إنما هو في جريان الاستصحاب في المسائل الاعتقاديّة لا العمليّة التي قد ينشأ الشك في نسخها من الشك في أصل نسخ الشريعة وقد تنشأ من جهة الشك في نسخ نفسها مع بقاء أصل الشريعة والظاهر أن كلامه في الأخير لا الأول.

وبالجملة: كلامه دام ظلّه في المقام لا يخلو عن اضطراب وتشويش من حيث إن بعض أجزائه يقتضي كون المقصود بالبحث هو الحكم الأصولي كما هو ظاهر العنوان ومحلّ البحث وبعضه الآخر يقتضي كون المقصود بالبحث هو المعتقد كما يظهر من قوله، بل الظن غير حاصل إلى آخره وبعضه يقتضي وقوع البحث في الأحكام الفرعية المتعلقة بالعقائد وأنت خبير بأنّ الحري أن يحرر المقام بمثل ما عرفت منّا.

(١) قد يورد عليه بأنّه كيف يمكن الاحتياط في الأصول مع أنه ليس المقصود

الشريعة السابقة ولا اللاحقة.

فعلم مما ذكرنا أن ما يحكى من تمسك بعض أهل الكتاب في مناظرة بعض الفضلاء السادة باستصحاب شرعه مما لا وجه له إلا أن يريد جعل البيئة على المسلمين في دعوى الشريعة الناسخة، إما لدفع كلفة الاستدلال<sup>(١)</sup> عن

منها العمل والاحتياط في الفروع، وإن كان ممكناً إلا أنها خارجة عن محل البحث على أن الاحتياط في الفروع في الفرض موجب للاختلال قطعاً فيستقل العقل بقبح إيجابه على الشارع كما لا يخفى، فالتحقيق في وجه منع اعتبار الظن في الأصول ما عرفت غير مرة من أن إجراء مقدمات الدليل في الفروع لا يثبت الحجية في الأصول وفي نفسها لا تجري حتى يثبت حجية الظن فيها فلا بد من التوقف وعدم الالتزام بشيء في الظاهر مع الالتزام بما هو الثابت في الواقع.

(١) ذكر دام ظلّه في مجلس البحث أن إثبات هذا المقصود أي دفع كلفة الاستدلال عن نفسه وجعل إقامة البرهان على المسلمين ممّا لا معنى له ولو بإرادة التمسك به من باب الإلزام واعتقاد الخصم اعتباره، لأن الإلزام إنّما يصحّ بما لا يكون الالتزام به عين بطلان مدعى التمسك، أو مستلزماً له كاستدلال العامة في مقابلتنا بقول الأمير عليه السلام والأمر في المقام ليس كذلك، لأن اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار عين الالتزام بنسخ الشريعة السابقة، هذا ولكن لا يخفى عليك أنّه يمكن المناقشة فيما أفاده بأن الشرط في النقض عدم لزوم بطلان دعوى المدعى باعتقاده لا باعتقاد غيره، وإلا لم يجز لنا التمسك في قبال مخالفينا بأقوال رؤسائهم ولا استدلالهم في قبالنا بأقوال غير أمير المؤمنين عليه السلام من الأئمة الطيّبين الطاهرين عليه السلام فتدبر، هذا وسيجيء من الأستاذ العلامة ومنا الكلام في.

توضيح ذلك: إن شاء الله، ثم إن جعل البيئة على المسلمين لدفع كلفة الاستدلال مبنية على كون الكتابي منكراً وقوله مطابقاً للأصل ويعد وضوح عدم جريانه كما

نفسه، وأما لإبطال دعوى المدعي بناء على أن مدعي الدين <sup>(١)</sup> الجديد كمدعي النبوة يحتاج إلى برهان قاطع فعدم الدليل القاطع للعذر على الدين الجديد كالنبي الجديد دليل قطعي على عدمه بحكم العادة، بل العقل ففرض الكتابي إثبات حقية دينه بأسهل الوجهين.

ثم إنه قد أجيب عن استصحاب الكتابي المذكور بأجوبة منها ما حكى عن بعض <sup>(٢)</sup> الفضلاء المناظرين له وهو إنا نؤمن ونعترف بنبوة كل موسى

هو واضح وأوضحه دام ظلّه في الكتاب ربما يناقش في الاستدراك المذكور بقوله إلا أن يريد جعل البيّنة على المسلمين.

(١) لم يتعرّض الأستاذ العلامة لردّ هذا المطلب في مجلس البحث ولا فيما سيحيى من كلامه، ولكنك خير بضعه وظهور فساد له لوضوح الفرق بين المقامين ضرورة أن مدّعي النبوة لو لم يقدر على إثبات نبوّته بإتيانه المعجزة لغير المعاند لم يكن نبياً قطعاً لقضيّة اللطف وهذا بخلاف مدّعي نبوة غيره، فإن من عدم إمكان إثباته لنبوّته لا يمكن القطع بكذب دعواه وهذا أمر ظاهر لا ستره فيه أصلاً كما لا يخفى، فكيف يدّعي مع ذلك خلافه وحكم العقل به ولا ينافي ذلك عدم وجود القاصر في العقائد وكون السبيل واضحاً للمجاهد كما لا يخفى. وبالجملة: مدّعي الدين الجديد لا يقاس بمدّعي النبوة أصلاً ضرورة كون العجز عن إثبات النبوة في حقّ مدّعيها دليلاً قطعياً عند العقل على فساد دعواه.

(٢) الفاضل المذكور هو السيّد السند المتبحّر في كثير من العلوم السيّد باقر القزويني طيّب الله رمسه قد وقعت المناظرة بينه وبين عالم يهودي على ما حكاه الأستاذ العلامة في قرية تسمّى بذوي الكفل في قرب المشهد الغروي على من شرفه ألف تحية وسلام والسيّد المذكور وإن ألزمه وأفحمه يبراهين واضحة إلا أن الكتابي لم يرض بما أجاب به عن الاستصحاب الذي تمسك به الكتابي وأورد



وعيسى أقر نبوة نبينا صلى الله عليه وآله وكافر بنبوة كل من لم يقر بذلك، وهذا مضمون ما ذكره مولانا الرضا عليه السلام في جواب الجائليق.

وهذا الجواب بظاهره مخدوش بما عن الكتابي من أن موسى بن عمران، أو عيسى بن مريم شخص واحد وجزئي حقيقي اعترف المسلمون وأهل الكتاب بنبوته فعلى المسلمين نسخها، وأما ما ذكره الإمام عليه السلام فلعله أراد به غير ظاهره بقرينة ظاهرة بينه وبين الجائليق وسيأتي ما يمكن أن يؤول به.

ومنها: ما ذكره بعض المعاصرين<sup>(١)</sup> من أن استصحاب النبوة معارض باستصحاب عدمها الثابت قبل حدوث أصل النبوة بناء على أصل فاسد تقدم حكايته عنه وهو إن الحكم الشرعي الموجود يقتصر فيه على القدر المتيقن وبعده يتعارض استصحاب وجوده واستصحاب عدمه وقد أوضحنا فساد ما لا مزيد عليه.

عليه بأن موسى بن عمران شخص واحد ادعى النبوة واعترف المسلمون وأهل الكتاب بنبوته فعلى المسلمين إثبات نسخ نبوته.

(١) المعاصر المذكور هو الفاضل التراقي ذكر هذا الجواب في المناهج وهو

ظاهر الفساد:

أما أولاً: فيما عرفت سابقاً من عدم معنى لملاحظة التعارض بين استصحاب وجود الشيء وعدمه الثابت في الأزل.

وأما ثانياً: فلأن المعارضة التي ذكرها لا تستقيم حتى بناء على ما اختاره بناء على كون النبوة من الأوصاف النفسانية القابلة للارتفاع بالرافع حتى يكون المستصحب نفس النبوة على ما هو مفروض كلامهم لا أمر آخر فيكون إذا من قبيل الاستصحاب في الموضوع الخارجي الذي اعترف باعتبار الاستصحاب فيه لسلامته عنه. فتدبر.

ومنها: ما ذكره في القوانين بانياً له على ما تقدم منه في الأمر الأول من أن الاستصحاب مشروط بمعرفة استعداد المستصحب فلا يجوز استصحاب حياة الحيوان المردد بين حيوانين مختلفين في الاستعداد بعد انقضاء مدة استعداد أقلهما استعداداً، قال: «إن موضوع الاستصحاب لا بد أن يكون متعيناً حتى يجري على منواله، ولم يتعين هنا النبوة في الجملة وهي كلي من حيث إنها قابلة للنبوة إلى آخر الأبد بأن يقول الله جل ذكره لموسى عليه السلام أنت نبي وصاحب دين إلى آخر الأبد، ولأن يكون إلى زمان محمد صلى الله عليه وآله وأن يكون غيره مغنياً بغاية بأن يقول أنت نبي بدون أحد القيدتين فعلى الخصم أن يثبت، إما التصريح بالامتداد إلى آخر، أو الإطلاق ولا سبيل إلى الأول، مع أنه يخرج عن الاستصحاب ولا إلى الثاني، لأن الإطلاق في معنى القيد فلا بد من إثباته، ومن المعلوم أن مطلق النبوة غير النبوة المطلقة والذي يمكن استصحابه هو الثاني دون الأول إذ الكلي لا يمكن استصحابه إلا بما يمكن من بقاء أقل أفراده\* انتهى موضع.

وفيه أولاً: ما تقدم<sup>(١)</sup> من عدم توقف جريان الاستصحاب على إحراز استعداد

(١) ما ذكره دام ظلّه وإن تقدم منه في الأمر الأول في طي ما ذكره على المحقق القمي إلا أن وروده عليه بناء على ما عليه الأستاذ العلامة وفاقاً للمحققين ممن تأخر من عدم اعتبار الاستصحاب في الشك في المقتضي على ما تقدم منه دام ظلّه تفصيل القول فيه لا يخلو عن نظر. نعم بناء على ما عليه المشهور من عدم الفرق في اعتبار الاستصحاب بين الشك في الرفع والمقتضي لا إشكال في ورود الإيراد عليه والقول بأنه بناء على تخصيص اعتباره بالأول يكون الإيراد المذكور وارداً أيضاً بعد مساعدة العرف بالحكم بأن عدم الالتزام بآثار المتيقن في الفرض

المستصحب.

وثانياً: أن ما ذكره من أن الإطلاق<sup>(١)</sup> غير ثابت، لأنه في معنى القيد غير

نقض لليقين بالشك، لأن حكمهم به يجعل الفرض من الشك في الرفع لا يخفى ما فيه وقد تقدم في طي كلماتنا السابقة ما يوضح فساد فراجع.

(١) حاصل مراده أنه إن كان الكلام بالنسبة إلى الواقع وقيس الأمر بالنسبة إليه فهو لا يخلو عن الأمرين لعدم تعقل أمر ثالث بالنسبة إليه ضرورة استحالة الإهمال بالنسبة إلى الواقع فالأمر بالنظر إلى الواقع دائماً مردّد بين الموقّت والدائم، وإن كان الكلام بالنسبة إلى عالم البيان ففيه أن التلث، وإن كان صحيحاً بالنسبة إليه إلا أن الحكم بعدم جواز إثبات الإطلاق الذي عبارة عن عدم التقييد بالأصل، لأن الإطلاق في معنى القيد ممّا لا معنى له ضرورة اقتضاء الشك في وجود كلّ شيء البناء على عدمه، فإذا فرض الإطلاق، بمعنى عدم التقييد فلا معنى لمنع كونه على طبق الأصل لا يقال المدعى عدم جواز إثبات كون الكلام الصادر عن المتكلم مطلقاً لا مقيداً والإطلاق في هذا المقام ليس على طبق الأصل ضرورة رجوعه إلى الشك في الحادث وليس هنا قدر متيقّن، فإنه ربما يكون الكلام المطلق أكثر بحسب البيان من الكلام المشتمل على القيد، لأننا نقول:

أما أولاً فلأن الكلام إنّما هو على ما ذكره المحقّق المذكور من أن الإطلاق في معنى القيد، فلا معنى لإجراء الأصل فيه وإثباته من حيث إن الإطلاق بمعنى عدم القيد ليس بمعنى القيد ولا على خلاف الأصل وإنما المخالف للأصل الإطلاق، بمعنى اقتضاء اللفظ للانتشار والعموم الذي ينافيه القيد.

وأما ثانياً: فلأن الأصل وإن لم يقتض الحكم بكون الكلام الصادر غير مقيد في جميع موارد دوران الأمر بين صدور المطلق والمقيد من المتكلم حيث إنّه ربما يكون المطلق أكثر من المقيد، إلا أنّه في خصوص المقام يمكن إثبات كون الصادر هو المطلق بأصالة عدم القيد حيث إن المطلق في المقام بحسب قضية الفرض

هو قول الله عز وجل للنبي أنت نبي من دون أن يذكر بعده إلى زمان محمد صلى الله عليه وآله، أو إلى الأبد والموت هو القول المذكور مع التقييد بالأول والدائم هو القول المذكور أيضاً مع التقييد بالثاني فوجود أنت نبي متيقن ووجود كل من القيدتين مشكوك فينتفي بالأصل وإفادة المقيد وإن كانت ممكنة بكلام أقل مما يقيد به المطلق، إلا أن في خصوص المقام بمقتضى الفرض دار الأمر بين الأقل والأكثر والتعويل على الأصل المثبت على تقدير لزومه مما لا ضير فيه في المقام الذي هو من الموضوعات الاستنباطية.

وبالجملة: لا فرق في جريان أصالة عدم القيد بين المقام وبين ما إذا علم بصدور كلام مطلق وشك في وجود كلام آخر مقيد له هذا ملخص ما أفاده دام ظلّه مما ذكره ثانياً: في بيان مرامه في مجلس البحث، وأنت خير بآئه لا يخلو عن النظر:

أما أولاً: فلأن من الواضح المعلوم لكل من راجع كلام المحقق القمي رحمه الله أن مقصوده من كون الإطلاق في معنى القيد إنما هو بالنسبة إلى خصوص عالم البيان بالنسبة إلى خصوص المقام حيث إنه بعد ما بنى جريان الاستصحاب في صريح كلامه في الأمور الشرعية على كون اللفظ الوارد لبيانها غير مقيد بأحد القيدتين من جهة اختصاص دليل اعتباره وهي الغلبة في الأحكام الشرعية بهذا الفرض ورد الاستصحاب الذي هو محل الكلام بأنه لم يثبت كون الدليل الدال على ثبوت مستصحبه من هذا القبيل ذكر دفعاً لتوهم أنه يمكن إثبات كونه من القبيل المذكور بأصالة عدم القيد أن الإطلاق في المقام في معنى القيد أي أنه لا يمكن إثبات كون الكلام الوارد في بيان النوبة مطلقاً حتى يجري الاستصحاب فيه، لأن مرجعه إلى تعيين الحادث بالأصل فليس كلامه في صدد منع جريان مجرد أصالة عدم القيد ولو لم يثبت به كون الكلام الوارد خالياً عن القيد ولا في مقام منع جريان أصالة عدم التقييد مطلقاً حتى يورد عليه بالموارد التي قام الإجماع

صحيح، لأن عدم التقييد مطابق للأصل. نعم المخالف للأصل الإطلاق بمعنى العموم الراجع إلى الدوام.

والحاصل: أن هنا في الواقع ونفس الأمر نبوة مستدامة إلى آخر الأبد ونبوة مغيية إلى وقت خاص ولا ثالث لهما في الواقع، فالنبوة المطلقة بمعنى غير المقيدة ومطلق النبوة سيان في التردد بين الاستمرار والتوقيت فلا وجه

على الرجوع إليها، واتفقت كلمتهم فيها عليه حتى كلام المحقق المذكور، وأما ثانياً: فلأن ما ذكره من أن التعويل على الأصل المثبت في المقام مما لا ضير فيه لم يعلم له وجه، فإن الأصل الذي يكون معتبراً من باب الظن في باب الألفاظ الذي لا يفرق بين مثبتة وغيره لا دخل له بالأصل المذكور في المقام كما لا يخفى على من له أدنى دراية.

وأما ثالثاً: فلأن ما ذكره مناف لما ذكره بعده في توجيه كلام المحقق القمي بقوله إلا أن يريد بقرينة ما ذكره بعد ذلك إلى آخره ولعمري إنه ليس توجيهها لما ذكره، لأن كلامه يتبادر بأعلى صوته بذلك، ولهذا أوردنا على ما ذكره دام ظله بما عرفت أولاً. نعم يمكن الإيراد على ما ذكره المحقق القمي ره بوجهين:

أحدهما: أن اعتبار ما ذكره حسب ما يفصح عنه مقالته إنما هو من جهة حصول الظن بالغلبة من حيث اختصاصها بما فرضه على ما ادعاه وليس دليل اعتبار الاستصحاب عنده مختصاً بالظن، بل هو قائل باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار أيضاً الشامل لصورة عدم حصول الظن ببقاء الحالة السابقة على ما صرح به في أول القانون.

ثانيهما: أنه لا مانع من التمسك بأصالة عدم القيد لإثبات كون الكلام الوارد مطلقاً وخالياً عن القيد بناء على ما عليه المحقق من اعتبار الاستصحاب من باب الظن حسب ما عرفت في طي كلماتنا السابقة من أنه لا ضير في الالتزام باعتبار الأصل المثبت بناء على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن فتأمل.

لإجراء الاستصحاب على أحدهما دون الآخر، إلا أن يريد بقرينة ما ذكره بعد ذلك من أن المراد من مطلقات كل شريعة بحكم الاستقراء الدوام والاستمرار إلى أن يثبت الرافع أن المطلق في حكم الاستمرار، فالشك فيه شك في الرافع بخلاف مطلق النبوة، فإن استعداده غير محرز عند الشك فهو من قبيل الحيوان المردد بين مختلفي الاستعداد.

وثالثاً: أن ما ذكره منقوض بالاستصحاب في الأحكام الشرعية لجريان ما ذكر في كثير منها، بل في أكثرها.

وقد تفتن لورود هذا عليه ودفعه بما لا يندفع به، فقال: «إن التبع والاستقراء يحكمان بأن غالب الأحكام الشرعية في غير ما ثبت له حد ليس بآنية ولا محدودة إلى حد معين وأن الشارع اكتفى فيما ورد عنه مطلقاً في استمراره، فإن من تتبع أكثر الموارد واستقرأها يحصل الظن القوي بأن مراده من تلك المطلقات هو الاستمرار ويظهر من الخارج أنه أراد الاستمرار إلى أن يثبت الرافع من دليل عقلي، أو نقلي» انتهى.

ولا يخفى ما فيه:

أمّا أولاً: فلأن مورد النقض<sup>(١)</sup> لا يختص بما شك في رفع الحكم الشرعي الكلي، بل قد يكون الشك لتبدل ما يحتمل مدخلية في بقاء الحكم كتغير الماء بالنجاسة.

(١) لا يخفى عليك عدم توجه هذا الإيراد عليه، لأن له أن يلتزم فيما ذكره دام ظله بعدم جريان الاستصحاب فيه وليس هذا أمراً غريباً. نعم يمكن الإيراد عليه بأن غالب الأحكام الشرعية ليست على ما ذكره فتأمل.

وأما ثانياً: فلأن الشك<sup>(١)</sup> في رفع الحكم الشرعي إنما هو بحسب ظاهر دليله الظاهر في الاستمرار بنفسه، أو بمعونة القرائن مثل الاستقراء الذي ذكره في المطلقات لكن الحكم الشرعي الكلي في الحقيقة إنما يرتفع بتمام استعداده حتى في النسخ فضلاً عن نحو الخيار المردد بين كونه على الفور، أو التراخي والنسخ أيضاً رفع صوري وحقيقة انتهاء استعداد الحكم، فالشك في بقاء الحكم الشرعي لا يكون إلا من جهة الشك في مقدار استعداده نظير الحيوان المجهول استعداده.

وأما ثالثاً: فلأن ما ذكره من حصول الظن<sup>(٢)</sup> بإرادة الاستمرار من الإطلاق

(١) يمكن أن يقال إن مراده من الرفع أعم مما ذكره دام ظله وليس المراد منه خصوص ما يقابل المعنى الموجود في النسخ حتى يتوجه عليه ما ذكره دام ظله فتدبر. هذا مضافاً إلى أن ما ذكره إنما يستقيم في خصوص الشك في الارتفاع بالنسخ، وأما إذا شك في ارتفاع الحكم الشرعي بغير النسخ كارتفاع الطهارة بالمذي، أو بالخارج من غير السبيلين مثلاً والنجاسة بالغسل مرة، أو بالاستنجاء بالحجر ذي الجهات مثلاً والزوجة ببعض الألفاظ والملكية ببعض الأمور فلا فتأمل. ثم إن تسمية النسخ بالرفع الصوري إنما هي بالنسبة إلى الواقع، وإلا فبالنسبة إلى ما يرفعه من الظهور رافع واقعي فتأمل.

(٢) قد يقال على ما ذكره بأنه لم يدع ظهور الكلام بنفسه ومقتضى إطلاقه في البقاء والاستمرار وإنما ادعى حصول الظن بذلك من ملاحظة الغلبة فهو ظن متعلق بالحكم الواقعي حصل من الغلبة كالظن الحاصل ببقاء الموضوع الخارجي من جهتها، والقول بأن الاتكال على هذا الظن خروج عن الاعتماد على الاستصحاب والحالة السابقة من حيث هي الذي هو المناط في باب الاستصحاب حسب ما يفسح عنه مقالهم في تعريفه كلام آخر أورده دام ظله في طي الكلام على ما

ذكره في بيان منشأ الظن الحاصل بالاستصحاب غير ما ذكره هنا من رجوع الظن إلى الظن اللفظي الذي قام الإجماع على اعتباره هذا، ولكنك خير بفساد هذه المقالة، لأن الظن الحاصل من الغلبة الذي لا دخل له بالظن اللفظي هو الظن الحاصل ببقاء الحكم النفس الأمري من ملاحظة غلبة بقاء الأحكام الصادرة من الموالي، أو من خصوص الشارع لا الظن الحاصل بإرادة المتكلم من اللفظ المطلق، أو الإطلاق والدوام من جهة ملاحظة غلبة إرادة الإطلاق والدوام من المطلقات التي علمناها من الخارج، فإنه ظن لفظي متعلق بالإرادة أولاً وبالذات وإن تعلق بالحكم أيضاً ثانياً وبالعرض فهو كالظن الحاصل من الشهرة في الاستعمال بإرادة المعنى المجازي من اللفظ.

نعم يمكن أن يورد على ما ذكره بأنه لا دليل على اعتبار هذا الظن بناء على ما بنى عليه الأمر دام ظله من أن كل ظن تعلق بالمراد لا دليل على اعتباره وإنما الذي قام الدليل عليه هو اعتبار الظن الحاصل من نفس اللفظ بالمراد ولو بضميمة القرينة.

نعم بناء على ما عليه جماعة من اعتبار كل ظن تعلق بالمراد من اللفظ لم يتوجه عليه الإشكال وكيف كان لا دخل لهذا الظن بالظن الاستصحابي سواء قلنا باعتباره من حيث الخصوص أولاً مع أنه يمكن أن يقال إن هذا الظن حاصل من اللفظ أيضاً بملاحظة ما ذكره من الغلبة فهو نظير الظن الحاصل من اللفظ بإرادة المعنى المجازي بواسطة شهرة الاستعمال وكثرته، أو بواسطة وقوعه فيما يظهر منه ذلك كوقوع الأمر عقيب ظن الحظر لو توهمه إلى غير ذلك من الظنون المتعلقة بالمرادات الحاصلة من اللفظ بواسطة القرائن المكتشفة بها الكلام المقرون بها، فإن الاعتماد على هذا النحو من الظن أيضاً مما لا إشكال فيه ولا شبهة تعتريه لاستقرار الطريقة العرقية على الإنكال عليه في تفهيم المقاصد فتدبر.

نعم هنا كلام آخر على ما ذكره لا دخل له بالمقام وهو إن مع قيام الدليل



الاجتهادي المعتبر لا يبقى محلّ للرّجوع إلى الأصل إلا مع قطع النظر عن وجوده فكيف حكم بإغناؤه عن الاستصحاب المستظهر منه جواز الرّجوع إليه أيضاً، لكنه مناقشة لا ربط لها بالمقام مع أنّه يمكن دفعها بالتأمّل فظهر ممّا ذكرنا كلّ أنّ هذا الإيراد ممّا لا مدفوع عنه فالأولى أن يذكره بدل الإيراد الثالث ولم يذكره أصلاً حتّى يتوجّه عليه ما ذكرناه في الإيرادين والله العالم.

وحاصل ما ذكرناه: إمكان دفع جميع الإيرادات المذكورة في الكتاب عن المحقّق القميّ قدس سره، أمّا الأول: فلما أسمعناك سابقاً في طيّ الأقوال في المسألة وأدلتها من ذهاب المحقّق المذكور إلى التفصيل بين أقسام الشكّ في المقتضي وقوله باعتبار الاستصحاب عند الشكّ في انقضاء الاستعداد بعد العلم بمقداره بخلاف القسمين الآخرين للشكّ في المقتضي، وأمّا الثاني: فلأنّ ثبوت مطلق النّوبة لا يلازم اللفظ أصلاً فضلاً عن كونه مطلقاً لفظياً لا يجتمع فيه شروط التمسك بإطلاقه، وإلاّ خرج عن التمسك بالاستصحاب، لأنّه على تقدير تسليم كون بيان النّوبة باللفظ ليس هو مضبوطاً لنا فكما يحتمل بيانها بقول أنت نبّي كذلك يحتمل بيانها بقول أنت إلى زمان محدّد صلى الله عليه وآله نبّي ومورد التمسك بالاستصحاب على ما أفاده المحقّق المذكور هو الأول بملاحظة ما علم من الخارج من حال مطلقات الشرع بعد الإغماض عمّا يرد عليه من عدم إمكان اقتباس حكم هذا المطلق الخاص من سائر المطلقات كما سيجيء الإشارة إليه، ومن هنا استدرك في الكتاب من توجّه هذا الإيراد بقوله إلاّ أن يريد بقرينة ما ذكره إلى آخر ما أفاده دام ظلّه، وأمّا ما أورد عليه في دفع النقض بالاستصحاب في الأحكام الشرعيّة العمليّة من الإيرادات فيمكن دفعه أيضاً، أمّا الإيراد الأول فبأنّ مراده ليس قصر الحكم بجريان الاستصحاب في موارد الشكّ في الرفع، فإنّ الغاية في كلامه غاية للحكم بالاستمرار والبناء عليه في مرحلة الظاهر أي الاستمرار

لو تم يكون دليلاً اجتهادياً مغنياً عن التمسك بالاستصحاب فإن التحقيق أن الشك في نسخ الحكم المدلول عليه بدليل ظاهر في نفسه، أو بمعونة دليل خارجي في الاستمرار ليس مورداً للاستصحاب لوجود الدليل الاجتهادي في مورد الشك وهو ظن الاستمرار. نعم هو من قبيل استصحاب حكم العام إلى أن يرد المخصص وهو ليس استصحاباً في حكم شرعي كما لا يخفى.

ثم إنه قدس سره أورد على ما ذكره من قضاء التبع بغلبة الاستمرار في ما ظاهره الإطلاق به أن النبوة أيضاً من تلك الأحكام، ثم أجاب به أن غالب النبوات محدودة والذي ثبت علينا استمراره نبوة نبينا صلى الله عليه وآله. ولا يخفى ما في هذا الجواب:

الحكمي لا لنفس الاستمرار في مرحلة الواقع كما أن المراد من الراجع هو الدليل الخارجي القائم على عدم إرادة الاستمرار من المطلق المردّد المحكوم بإرادة الاستمرار منه بالملاحظة الخارجية التي ذكرها لا الراجع للحكم واقعاً.

هذا وأما الثاني فبأنه مبني على ما عرفت خلافه من القصر بموارد الشك في الراجع بالنسبة إلى نفس المستصحب في مرحلة الواقع، وإلا فليس ما أفاده محلاً لإنكاره ولا كلامه مبنيّاً على خلافه على ما عرفت توضيحه، مع أن ما أفاده لا يستقيم بالنسبة إلى موارد الشك في رافعية الموجود في الشبهات الحكمية فإنها لا يرجع إلى الشك في تمامية الاستعداد قطعاً.

نعم مرجع الشك بالنسبة إلى غيرها إلى الشك في الاستعداد حتى في موارد الشك في النسخ.

وأما الثالث فلا بدّته على كون مطلق الظن بإرادة المعنى من اللفظ ولو بمعونة الأمانة الخارجية الغير المعتمدة من الظنون الخاصة والظواهر المعتمدة وهو محلّ مناقشة، بل منع عند شيخنا، بل عند المشهور.

أما أولاً: فلأن نسخ أكثر النبوات<sup>(١)</sup> لا يستلزم تحديدها فللمخصم أن يدعي ظهور أدلتها في أنفسها، أو بمعونة الاستقراء في الاستمرار فانكشف نسخ ما نسخ وبقي ما لم يثبت نسخه.

(١) لما أجاب المحقق القمي عما أورده على نفسه بغلبة التحديد فقد لزمه ما ذكره دام ظله عليه من منع غلبة التحديد، فإن القدر الثابت المسلم هو نسخ أغلب النبوات وهولا يستلزم التحديد إن لم يستلزم عدمه، هذا ولكن لا يخفى أن الأستاذ العلامة لو اكتفى في الإيراد الأول على مجرد ما ذكرنا كان سليماً عن الإيراد، ولكن الظاهر منه بملاحظة ما ذكره هو إثبات ظهور أدلتها في الاستمرار بملاحظة أدلة النبوات في أنفسها، أو بملاحظة غيرها مما دل على الأحكام الشرعية بقول مطلق الذي علم إرادة الاستمرار والتأييد منه من الخارج فيرد عليه أن بعد العلم بنسخ أكثر النبوات وأغلبها لا ينفع إطلاق أدلتها وعدم تحديدها في حصول الظن بالاستمرار في الفرد المشكوك هذا وقد يدعى التحديد في أدلة أغلب النبوات، فإن كل نبي قد علم بأن نبوته محدودة بزمان مجيء النبي اللاحق وأخبر أمته بذلك كما وقع ذلك لحضرة عيسى على نبينا وعليه السلام بالنسبة إلى نبينا صلى الله عليه وآله على ما نطق به الكتاب المجيد فيصح إذا دعوى الفاضل القمي التحديد في أغلب النبوات.

هذا ولكنك خير بأن ما ذكر مناف لما ثبت من أن شريعة كل نبي ناسخة لشريعة من قبله، اللهم إلا أن يقال بورود مثل ذلك بالنسبة إلى نبوة نبينا صلى الله عليه وآله حيث إن من المعروف كون شريعته ناسخة لجميع الشرائع، اللهم إلا أن يقال إن التحديد في النبوة لا يستلزم التحديد في الأحكام والشريعة الثابتة للنبي فيكون إطلاق النسخ بالنسبة إلى الشريعة مع تحديد النبوة مبيهاً على هذا فتأمل. وقد يخلج بالبال في دفع أصل الإيراد الذي أورده دام ظله على الفاضل القمي كلام لا يبعد كونه مراداً للفاضل القمي قدس سره وهو إن يقال إن مراد الفاضل

وأما ثانياً: فلأن غلبة التحديد<sup>(١)</sup> في النبوات غير مجدية للقطع بكون

مما ذكره من التحديد المانع من التمسك بأدلة أغلب النبوات في الفرد المشكوك ليس هو التحديد بحسب الدليل ظاهراً، بمعنى كون أدلتها محدودة، بل المراد هو التحديد بحسب الواقع فأراد أن يقول بعد ثبوت التحديد في أغلب النبوات بحسب الواقع لا ينفع إطلاق أدلتها في حصول الظن بالاستمرار منها بالنسبة إلى الفرد المشكوك حيث إن حصول الظن منها كان مستنداً إلى العلم بإرادة الاستمرار منها من الخارج، فإذا علم خلافه فكيف يعقل حصول الظن منها وهذا هو الذي ظهر لي من كلامه بعد التأمل وبعده لا مجال لما أورده عليه أصلاً كما لا يخفى.

ثم إن ما ذكرنا أخيراً، وإن كان قريباً مما أوردنا على ما استظهرناه من الأستاذ العلامة أولاً، إلا أنه لم يكن مبنياً على بيان مراد الفاضل من التحديد، بل كان مبنياً على كون مراده من التحديد هو التحديد بحسب الدليل.

(١) حاصل ما ذكره دام ظله أن الغلبة إنما تنفع في إلحاق المشكوك بالأعم الأغلب إذا علم بوجود فرد آخر يحتمل كونه الفرد النادر، أو أفراد يحتمل كون النادر في ضمنها ليتمكن حصول الظن بكون المشكوك مثل الأغلب في الحكم، أو الصفة وإن لم يعلم بذلك واحتمل انحصار الفرد في المشكوك فلا يمكن إلحاقه بالأغلب وحصول الظن بكون المشكوك مثل الأغلب، وإلا فيؤدي إلى اجتماع الظن والعلم على طرفي التقيضين وهو محال مثلاً إذا علم بوجود شياة سوداء مثلاً في قطع غنم أبيض فمر القطيع على الشخص في ليلة ظلماء واحداً بعد واحد إلى أن يبقى منه ما يحتمل كونه آخر الشياة فلا يمكن حصول الظن حينئذ بعد العلم بكون ما مرّ كله بكونه أيضاً أبيض بملاحظة غلبة البياض في القطيع وهذا بخلاف ما لو بقي من القطيع ثلاث شياة مثلاً يعلم بكون إحداها الفرد النادر، فإنه يمكن حصول الظن من ملاحظة الغلبة ببياض ما يمرّ منها على الشخص أولاً، فإذا نقول في المقام أيضاً إنه إذا علم تجديد أغلب النبوات ونسخها وعلم باستمرار إحدى

النُّبُوتَات أيضاً ووقع الكلام في أن النُّبُوَّةَ المستمرة النُّبُوَّةَ الثَّابِتةَ لعيسى مثلاً على نبينا وعليه السلام حتى لا يكون نبينا نبياً وصاحب شريعة، أو الثَّابِتةَ لغيره حتى يمكن دعوى النُّبُوَّةَ لنبينا لا يمكن حصول الظَّن بعدم بقاء نبوة عيسى على نبينا وآله وعليه السلام من جهة غلبة النَّسخ والتَّحْدِيد في النُّبُوتَات الثَّابِتةَ قبلها، بل يمكن أن يثبت بأصالة عدم الغير كون الفرد النَّادر المستمر هو الفرد المشكوك كما هو الحال في كل ما يكون من قبيل المقام هذا ملخَّص ما أفاده دام ظلّه في الكتاب وفي مجلس البحث ولكنك خبير بعدم خلوه عن النَّظر:

أما أولاً: فلأن المحقِّق المذكور حسب ما يفصح عنه مقالته لم يدع حصول الظَّن بعدم بقاء نبوة من شك في بقاء نبوته ووقع الكلام فيه من جهة غلبة النَّسخ والتَّحْدِيد في النُّبُوتَات حتى يورد عليه بما ذكر، بل الذي يدعيه وفي صدد بيانه هو عدم إمكان دعوى حصول الظَّن ببقاء نبوة من وقع الكلام في بقاء نبوته بملاحظة إطلاق أغلب النُّبُوتَات من جهة العلم بكون أغلب النُّبُوتَات محدودة بحسب الواقع فلا يمكن أن يصير الإطلاق موجباً للظَّن في المشكوك وهذا كما ترى لا دخل له بما ذكره فلا يرد عليه شيء أصلاً.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكر أخيراً من إمكان إثبات كون المشكوك هو الفرد النَّادر لأصالة عدم وجود فرد غيره ممّا لا معنى له بعد البناء على عدم جواز التَّعْوِيل على الأصول المثبتة، بل مع البناء على جوازه أيضاً إذا فرض عدم حصول الظَّن من الأصل المذكور بالانحصار فتدبر.

وحاصل ما ذكرنا في توجيه كلام المحقِّق القمي رحمه الله وعدم توجه شيء من الإيرادين عليه أنه قدس سره كما ينادي به صريح كلامه في مقام دفع الاعتراض وفساد مقايسة استصحاب النُّبُوَّةَ باستصحاب الأحكام بالنسبة إلى كل شريعة لا في مقام الاستدلال على فساد استصحاب النُّبُوَّةَ وغرضه ممّا ذكره أنه لا

إحدهما مستمرة فليس ما وقع الكلام في استمراره أمراً ثالثاً يتردد بين إلحاقه بالغالب وإلحاقه بالنادر، بل يشك في أنه الفرد النادر، أو النادر غيره فيكون هذا ملحقا بالغالب.

والحاصل: أن هنا أفراداً غالباً وفرداً نادراً وليس هنا مشكوك قابل للحوق بأحدهما، بل الأمر يدور بين كون هذا الفرد هو الأخير النادر، أو ما قبله الغالب، بل قد يثبت بأصالة عدم ما عداه كون هذا هو الأخير المغاير للباقي. ثم أورد قدس سره على نفسه بجواز استصحاب أحكام الشريعة السابقة المطلقة.

وأجاب بأن إطلاق الأحكام مع اقترانها ببشارة مجيء نبينا صلى الله عليه وآله وربما يورد عليه أن الكتابي لا يسلم البشارة المذكورة حتى يضره في التمسك بالاستصحاب.

---

يجوز استنباط حكم استصحاب النبوة من استصحاب الأحكام في الجملة سواء أريد من الإطلاق إطلاق الأحكام بقول مطلق، أو إطلاق النبوات، فإنه على الأول لا يجدي مع العلم بنسخ أكثر النبوات وأغلبها الكاشف عن التحديد الواقعي على تقدير جواز المقايسة بين الحكمين، وعلى الثاني لا يفيد على تقدير تسليم الإطلاق اللفظي مع أنه ممنوع عنده بعد تبين حال أغلب النبوات بالنسخ الكاشف عن التحديد الواقعي فأين إرادة الإطلاق من أكثر النبوات وأغلبها حتى يلحق المشكوك المردّد بها، وليس غرضه إثبات الظن بالارتفاع في الخلاف حتى يتوجّه عليه ما أفاده شيخنا دام ظلّه كما أنه ليس غرضه من التحديد التحديد بحسب اللفظ حتى يناقش فيه بما أفاده كيف ونسخ أكثر النبوات يستلزم إطلاقها بحسب دليله فكيف يستدل بنسخها على تحديدها بحسب البيان اللفظي فلا بد أن يكون المراد التحديد بحسب الواقع المنكشف من النسخ فلا يتوجّه عليه شيء من الإيرادين.

ولا ويمكن توجيه كلامه بأن المراد<sup>(١)</sup> أنه إذا لم ينفع الإطلاق مع اقترانها بالبخارة، فإذا فرض قضية نبوته مهملة غير دالة إلا على مطلق النبوة فلا ينفع الإطلاق بعد العلم بتبعية تلك الأحكام لمدة النبوة فإنها تصير أيضاً حيثند مهمة.

ثم إنه يمكن الجواب عن الاستصحاب المذكور بوجه:  
الأول: أن المقصود من التمسك به إن كان الاقتناع به في العمل عند الشك فهو مع مخالفته للمحكى عنه من قوله فعليكم كذا وكذا، فإنه ظاهر في أن غرضه الإسكات والإلزام فاسد جداً، لأن العمل به على تقدير تسليم جوازه<sup>(٢)</sup> غير جائز إلا بعد الفحص والبحث، وحيثند يحصل العلم بأحد الطرفين

(١) حاصل ما ذكره دام ظلّه هو إن مراد المحقق القميّ قدس سره ليس هو الجواب عن استصحاب الأحكام بتحقيق البشارة من النبي السابق فلا يجوز إجراء الاستصحاب بعد مجيء من يدعي كونه المبشر بنبوته، بل مراده أنه كما أن إطلاق أدلة الأحكام لا تنفع مع اقترانها بالبشارة في حصول الظن بالاستمرار في زمان الشك كذلك إطلاقها لا تنفع في حصول الظن المذكور بعد فرض إهمال دليل أصل النبوة وعدم ثبوت إطلاقه، لأن قضية تبعية تلك الأحكام للنبوة سراية الإهمال في دليل النبوة إلى الإطلاق في أدلة الأحكام، لأن الظن بالمسبب مع عدم الظن بالسبب ممّا لا معنى له هذا حاصل ما ذكره من التوجيه.

ولكنك خبير بأنه في كمال البعد عن كلام المحقق إن لم ندع صراحته في خلافه هذا مع أنه قد يمنع من اقتضاء التبعية سراية الإهمال إلى إطلاق أدلة الأحكام، بل قد يجعل الإطلاق فيها المقتضي لحصول الظن بالبقاء والاستمرار موجباً للظن بالنسبة إلى بقاء النبوة فتأمل.

(٢) لا يخفى عليك أن ما ذكره مبني على مقدمتين إحداهما ثبوت شرطية

بناء على ما ثبت من انفتاح باب العلم في مثل هذه المسألة كما يدل عليه النص الدال على تعذيب الكفار والإجماع المدعى على عدم معذورية الجاهل، خصوصاً في هذه المسألة خصوصاً من مثل هذا الشخص الناشئ في بلاد الإسلام وكيف كان فلا يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب.

وإن أراد به الإسكات والإلزام ففيه أن الاستصحاب ليس دليلاً<sup>(١)</sup> إسكاتياً، لأنه فرع الشك وهو أمر وجداني كالقطع لا يلتزم به أحد.

الفحص للعمل بالأصول في جميع المذاهب ثابتهما عدم وجود القاصر في الأصول أصلاً كما تدل عليه الآية الدالة على أن من جاهد في الله لهداه سبيله والآيات الدالة على تعذيب الكفار وخلودهم في النار بأجمعهم، فإن القصور لا يجامع العذاب قطعاً وإن لم يكن منافياً للتنجيس وسائر الأحكام المترتبة على الكافر والإجماع المدعى في كلام جماعة على عدم معذورية الجاهل في الأصول حتى من المصوبة خصوصاً في مثل هذه المسألة خصوصاً لمن كان ناشئاً في بلاد الإسلام المخالط للمسلمين القادر على الوقوف على البرهان والدليل الدال على حقية الإسلام على تقدير اعتبار الإجماع المنقول والمقدمة الأولى وإن كانت ثابتة ظاهراً فتأمل، إلا أن في ثبوت المقدمة الثانية إشكالا قد تقدم تفصيل القول فيه عند التكلّم في حجية الظن في أصول الدين في الجزء الأول من التعليقة وقد بنى الأستاذ العلامة ثمة على وجود العاجز عن تحصيل العلم والجاهل القاصر في الأصول فراجع إلى ما ذكره ثمة حتى تقف على حقيقة الحال.

(١) حاصل ما ذكره أنه يشترط في الدليل الإلزامي أن يكون موضوعه متحققاً في حق من يلزمه حتى يمكن إلزامه به ولا يكفي وجوده في حق الملزوم والأمر في الاستصحاب في المقام ليس كذلك، لأنّا قاطعون بنسخ الشريعة السابقة فلنا شاكين في بقائها حتى يمكن إلزامنا ببقائها بمقتضى الاستصحاب والإلزام بنفس



وإن أراد بيان أن مدعي<sup>(١)</sup> ارتفاع الشريعة السابقة ونسخها محتاج إلى

الموضوع أي الشك مما لا يعقل له معنى، لأن الشك من الأمور الوجدانية الغير القابلة للإلزام كالقطع والظن هذا حاصل مراده، ولكن قد يقال عليه بأن المعنى المذكور غير مشروط في الدليل الإلزامي، وإلا لزم سد باب الاستدلال بالدليل الإلزامي كلية، فإن في كل مورد يستدل بالدليل الإلزامي يمكن للخصم أن يجاب بأنه قاطع على خلافه وحجية كل دليل مشروطة بعدم القطع بخلافه فالقاطع بخلاف دليل لا يكون الدليل حجة عليه، سواء كان هذا الدليل من الأدلة القطعية، أو الظنية فلا يجوز لمن لا يقول بحجية أخبار الآحاد، أو الكتاب، أو الإجماع أن يلزم بها من هو قاطع بخلافها وإن لم يكن قطعه مستنداً إلى ما يصلح للاستناد إليه فلا يصح أن يلزم من يقطع بحدوث العالم زماناً بالبرهان الذي أقاموه على قدمه بحسب الزمان وحدوثه بحسب الذات وهو عدم جواز تخلف الأثر عن المؤثر ولا أن يلزم من يقطع بثبوت الاختيار في أفعال العباد بما أقاموه لإثبات الجبر من الشبهة المعروفة إلى غير ذلك، فعلى هذا يصح للكتابي أن يستدل بالاستصحاب فيقول إما أن تقيموا البرهان على نسخ الشريعة السابقة، أو التزموا بها بمقتضى الاستصحاب الذي تدعون أنه حجة ومجرد القطع على خلافه مع عدم استناده إلى دليل يصلح للاستناد إليه ليس بشيء فتأمل.

ثم إنه لا يخفى عليك أنه يمكن إجراء ما تقدم من الجواب على التقدير الأول في المقام أيضاً، لأن الاعتماد على الاستصحاب في مقام العمل، أو الإلزام مشروط بالفحص فلا يبقى مورد للتمسك به بعد فرض افتتاح باب العلم في المسألة على ما عرفت سابقاً فتدبر.

(١) لا يخفى عليك الفرق بين هذا وسابقه، فإن المقصود من هذا مجرد رفع كلفة الاستدلال عن نفسه وجعل إقامة البرهان على المسلمين فليس المقصود منه إلا مجرد ذلك وهذا بخلاف سابقه، فإن المقصود منه هو الاستدلال به على بقاء

الاستدلال فهو غلط، لأن مدعي البقاء في مثل المسألة أيضاً يحتاج إلى الاستدلال عليه.

الثاني: أن اعتبار الاستصحاب<sup>(١)</sup> إن كان من باب الأخبار فلا ينفع الكتابي التمسك به، لأن ثبوته في شرعنا مانع عن استصحاب النبوة وثبوته في شرعهم غير معلوم. نعم لو ثبت ذلك من شريعتهم أمكن التمسك<sup>(٢)</sup> به لصيرورته حكماً

الشريعة السابقة على المسلمين القائلين باعتبار الاستصحاب، هذا ولكن لا يخفى عليك أنه ليس للكتابي دفع كلفة الاستدلال عن نفسه بالاستصحاب إلا بعد إثباته لحجية الاستصحاب، أو ابتناء ما ذكره على إلزام المسلمين وهذا غير ما ذكره دام ظلّه في الجواب عنه بأن مدعي البقاء أيضاً يحتاج إلى الاستدلال كمدعي الارتفاع، وإن كان ما ذكره أيضاً صحيحاً، فإنه لا إشكال في احتياج مدعي البقاء إلى الاستدلال ولو كان هو التمسك بالأصل الثابت اعتباره.

(١) قد عرفت سابقاً الكلام في صحة استدلال الكتابي بالاستصحاب من باب الأخبار من باب الإلزام على المسلمين وأن الأستاذ العلامة دام ظلّه قد منع منه من حيث إنه يشترط في الدليل الإلزامي أن لا يكون مقتضى الإلزام به بطلان مدعى المستدل وأنه لا يخلو عن نظر وإشكال فراجع إلى ما ذكرناه سابقاً.

(٢) قد يورد عليه، بلزوم الدور، فإن إثبات عدم منسوخية الاستصحاب وغيره من الأحكام الثابتة في شرعهم يتوقف على اعتبار الاستصحاب واعتبار الاستصحاب أيضاً يتوقف على إثبات عدم منسوخيته، اللهم إلا أن يقال إن أصالة عدم النسخ بعد ثبوت الحكم لا يتوقف على اعتبار الاستصحاب، بل هي من الأصول التي قد جرت بناء العقلاء وأهل كل نحلة ودين على العمل بها من حيث الظن والظهور فلا يتوقف إثبات اعتبارها على إثبات اعتبار الاستصحاب حتى يلزم الدور، ولكنك خير بأن هذا خروج عن الفرض، فإن مفروض الكلام التمسك في

إلهياً غير منسوخ يجب تعبد الفريقين به وإن كان من باب الظن، فقد عرفت في صدر البحث<sup>(١)</sup> أن حصول الظن ببقاء الحكم الشرعي الكلي ممنوع جداً، وعلى تقديره فالعمل بهذا الظن في مسألة النبوة ممنوع وإرجاع الظن بها إلى

إثبات عدم نسخ النبوة والأحكام الثابتة في شريعة النبي بالاستصحاب المبني على الأخبار، وإلا لجرى مثل ما ذكر في الحكم بعدم منسوخية النبوة أيضاً فأين يبقى مجال للتمسك بالاستصحاب من باب الأخبار.

والحاصل: أن ما ذكر من الجواب على خلاف الفرض، هذا مضافاً إلى أن هنا شيء آخر قد أشار إليه دام ظله في طي كلماته السابقة والتزم به وهو إن بقاء الحكم وارتفاعه تابع لبقاء النبوة وارتفاعها، فإذا لم يمكن إثبات بقائها فلا يجوز الحكم ببقائه فتدبر.

ولكن يمكن أن يقال بأن ما ذكر من الاستدراك مبني على أنه بعد ثبوت اعتبار الاستصحاب في الشريعتين يكون حجة قطعية على كل تقدير سواء نسخت الشريعة السابقة أم لا فلا يحتاج في إثبات اعتباره إذا إلى التمسك بالاستصحاب حتى يلزم إثبات اعتبار الاستصحاب بالاستصحاب، هذا ولكن قد يقال عليه أيضاً بأن العلم بعدم نسخ الاستصحاب على تقدير نسخ الأحكام والشريعة السابقة أيضاً لفرض العلم بثبوته في كل من الشريعتين لا يسوغ التمسك به في إثبات الشريعة السابقة، فإن ثبوته في الشريعة اللاحقة يمنع من التمسك به في إثبات الشريعة اللاحقة فتأمل.

(١) قد يورد عليه بأنه قد تقدّم منه دام ظله في ردّ القائلين باعتبار الاستصحاب من باب الظن تسليم حصول الظن فيما إذا شك في نسخ الحكم الكلي وأنت خير بفساد هذا الإيراد، فإنه قد ذكر مراراً أن هذا إنما هو بالنسبة إلى نسخ الحكم في الشريعة مع القطع ببقاء الشريعة لا بالنسبة إلى الشك في أصل نسخ الشريعة، فإن مدرك الظن هي الغلبة ومعلوم عدم وجودها بالنسبة إلى الثاني.

الظن بالأحكام الكلية الثابتة في تلك الشريعة أيضاً لا يجدي لمنع الدليل على العمل بالظن عدا دليل الانسداد الغير الجاري في المقام مع التمكن من التوقف والاحتياط في العمل، ونفي الحرج لا دليل عليه<sup>(١)</sup> في الشريعة السابقة خصوصاً بالنسبة إلى قليل<sup>(٢)</sup> من الناس ممن لم يحصل له العلم بعد الفحص والبحث.

ودعوى قيام الدليل الخاص على اعتبار هذا الظن بالتقريب الذي ذكره بعض المعاصرين

من أن شرائع الأنبياء السلف وإن كانت لم تثبت على سبيل الاستمرار لكنها في الظاهر لم تكن محدودة بزمان معين، بل بمجيء النبي اللاحق ولا ريب أنها تستصحب ما لم تثبت نبوة اللاحق ولولا ذلك لاختل على الأمم السابقة نظام شرائعهم من حيث تجويزهم في كل زمان ظهور نبي ولو في

(١) بل قد يقال بأن مقتضى بعض الأخبار والآية الشريفة التأني للرجوع والمتضمنة لسؤال النبي صلى الله عليه وآله ليلة المعراج ثبوت الحرج في الشريعة السابقة، هذا ولكن قد يقال علي ما ذكره دام ظلّه وما ذكرنا أن ما ذكر إنما هو بالنسبة إلى الحرج الغير البالغ حدّ اختلال النظم الذي يستقلّ العقل برفعه حفظاً للنظم الذي تعلّق غرض الحكماء تعالى ببقائه وعدم اختلاله وقد تقدّم منه دام ظلّه ومنا في الجزء الأول من الكتاب والتعليق أن الاحتياط الكلي بالنسبة إلى جميع ما يحتمل ثبوته في الشريعة موجب لاختلال النظم قطعاً، اللهم إلا أن يمنع لزوم الحرج المذكور من الاحتياط الكلي في الشريعة السابقة لقلة الأحكام الثابتة فيها فتأمل.

(٢) قد يورد عليه بأنه لا وجه لهذه الخصوصية، لأنّ دليل نفي الحرج لا فرق فيه بين لزومه في حقّ شخص واحد، أو جميع المكلفين ولم يظهر في الشريعة السابقة فرق في إثبات الحرج ونفيه بين شخص واحد وأشخاص فتأمل.

الأماكن البعيدة فلا يستقر لهم البناء على أحكامهم.

مدفوعة بأن استقرار الشرائع<sup>(١)</sup> لم يكن بالاستصحاب قطعاً وإلا لزم كونهم شاكين في حقية شريعتهم ونبوة نبيهم في أكثر الأوقات لما تقدم من أن الاستصحاب بناء على كونه من باب الظن لا يفيد الظن الشخصي في كل مورد. وغاية ما يستفاد من بناء العقلاء في الاستصحاب هي ترتيب الأعمال المترتبة على الدين السابق دون حقيقة دينهم ونبوة نبيهم التي هي من أصول الدين.

فالأظهر أن يقال إنهم كانوا قاطعين بحقيقة دينهم من جهة بعض العلامات التي أخبرهم بها النبي السابق. نعم بعد ظهور النبي الجديد الظاهر كونهم شاكين في دينهم مع بقائهم على الأعمال وحيث لا يثبتون للمسلمين أيضاً أن يطالبوا اليهود بإثبات حقية دينهم لعدم الدليل لهم عليها، وإن كان لهم الدليل على البقاء على الأعمال في الظاهر فتأمل.

الثالث: أنا لم نجزم بالمستصحب وهي نبوة<sup>(٢)</sup> موسى، أو عيسى إلا بإخبار نبينا صلى الله عليه وآله ونص القرآن، وحيث لا معنى للاستصحاب ودعوى أن النبوة موقوفة على صدق نبينا صلى الله عليه وآله لا على نبوته

(١) بل كان إما بالقطع، أو الظن الاطمئاني الذي لا يضره الاحتمال البعيد على خلافه، ولكن قد يورد عليه بأن القطع والظن لم يكونا حاصلين قبل الفحص دائماً، ففي زمان الشك كانوا باتين على شريعتهم إلى أن يظهر لهم الحال فتأمل.

(٢) قد يورد عليه بأن طريق الجزم بنبوة الأنبياء السابقة لا يكون منحصراً في أخبار النبي ونص القرآن، بل يمكن الجزم بها من تواتر نقل دعوى نبوته مع اقترانها بإظهار المعجزة، ولكن يمكن أن يقال بعدم اجتماع شروط التواتر في جميع الطبقات، فلا معنى لدعوى وجوده سيما مع معارضة دعوى بعض الأمم بدعوى أمة أخرى مكذبة لها فتدبر.

مدفوعة بأننا لم نعرف صدقه إلا من حيث نبوته.

والحاصل: أن الاستصحاب موقوف على تسالم المسلمين وغيرهم عليه لا من جهة النص عليه في هذه الشريعة وهو مشكل، خصوصاً بالنسبة إلى عيسى عليه السلام لإمكان معارضة قول النصارى بتكذيب اليهود.

الرابع: أن مرجع النبوة المستصحبة<sup>(١)</sup> ليس إلا إلى وجوب التدين بجميع ما

(١) قد يناقش فيما ذكره بأن قيام النبوة بالنفس الناطقة لا يقتضي عدم زوالها بالموت غاية ما هناك عدم اقتضائه للزوال في قبال ما يعرضها من حيث وجودها في النشأة الدنيوية المقتضي للزوال بالموت ضرورة أن بقاء النفس الناطقة وعدم انعدامها لا يقتضي عدم زوال كل ما كان قائماً بها، فإنه ليس معنى القيام بالنفس كون النفس علّة تامّة لبقاء ما يقوم بها، بل ربما يكون المقتضي للقيام بها شيء ليس دائماً فحينئذ لا مانع من زوال الوصف القائم بالنفس من جهة زوال ما يقتضيه فيمكن أن يقال إن المصلحة اقتضت بحسب مرتبة النبي عند الله تبارك وتعالى أن يكون النبي نبياً إلى مدة معينة فبمجيء النبي اللاحق ينكشف انتهاء المدة المذكورة فتأمل، مع أنه قد يقال بأنه لا مانع أن يكون النبوة من الأمور الاعتبارية كالولاية والأمانة ونحوهما منتزعة من الأمر بوجوب إطاعة النبي فليست النبوة بناء عليه من الأوصاف حتى يقال إنها قائمة بالنفس، أو بالقوى الظاهرية فتأمل. وقد مضى شطر ممّا يتعلق بالمقام فيما قدّمناه لك في أول المسألة فراجع إليه.

ثم إنه لا يخفى عليك أنه بناء على ما ذكره يخرج الاستصحاب المذكور عن محلّ الفرض، فإن الكلام كان في حكم الاستصحاب الجاري في الأصول دون الاستصحاب الجاري في الفروع، هذا ثم إنه يمكن الخدشة فيما ذكره دام ظله بما ستقف عليه من الإشكال فيما ذكره في الجواب الرابع فتدبر.

به ذلك النبي وإلا فأصل صفة النبوة أمر قائم بنفس النبي صلى الله عليه وآله لا معنى لاستصحابه لعدم قابليته للارتفاع أبداً.

ولا ريب أنا قاطعون بأن من أعظم ما جاء به النبي السابق الإخبار بنبوة نبينا صلى الله عليه وآله كما يشهد به الاهتمام بشأنه في قوله تعالى حكاية عن عيسى: ﴿إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيِّ مِنَ التَّوْرَةِ وَمُبَشِّرًا بِرَسُولٍ يَأْتِي مِنْ بَعْدِي اسْمُهُ أَحْمَدُ﴾\* فيكون كل ما جاء به من الأحكام فهو في الحقيقة مغياً بمجيء نبينا صلى الله عليه وآله، فدين عيسى عليه السلام المختص به عبارة عن مجموع أحكام مغياة إجمالاً بمجيء نبينا صلى الله عليه وآله، ومن المعلوم أن الاعتراف ببقاء ذلك الدين لا يضر المسلمين فضلاً عن استصحابه.

فإن أراد الكتابي ديناً غير هذه الجملة المغياة إجمالاً بالبشارة المذكورة، فنحن منكرون له وإن أراد هذه الجملة فهو عين مذهب المسلمين، وفي الحقيقة بعد كون أحكامهم مغياة لا رفع حقيقة ومعنى النسخ انتهاء مدة الحكم المعلومة إجمالاً.

فإن قلت: لعل مناظرة الكتابي في تحقق الغاية المعلومة وأن الشخص الجائي هو المبشر به أم لا فيصح تمسكه بالاستصحاب.

قلت: المسلم هو الدين المغيا بمجيء هذا الشخص الخاص لا بمجيء موصوف كلي حتى يتكلم في انطباقه على هذا الشخص ويتمسك بالاستصحاب. الخامس: أن يقال إنا معاشر المسلمين<sup>(١)</sup> لما علمنا أن النبي السالف أخبر

(١) قد يورد عليه بأن كلاً من الاعتقادين اعتقاد مستقل غير مربوط بالآخر فلا

بمجيء نبينا وأن ذلك كان واجباً عليه ووجوب الإقرار به والإيمان به متوقف على تبليغ ذلك إلى رعيته صح لنا أن نقول إن المسلم نبوة النبي السالف على تقدير تبليغ نبوة نبينا صلى الله عليه وآله والنبوة التقديرية لا تضرنا ولا تنفعهم في بقاء شريعتهم.

ولعل هذا الجواب يرجع إلى ما ذكره الإمام أبو الحسن الرضا صلوات الله عليه في جواب الجائلي حيث قال له عليه السلام: «ما تقول في نبوة عيسى وكتابه هل تنكر منهما شيئاً؟ قال عليه السلام: أنا مقر بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به أمته وأقر به الحواريون وكافر بنبوة كل عيسى لم يقر بنبوة محمد صلى الله عليه وآله وكتابه ولم يبشر به أمته. ثم قال الجائلي: أليس تقطع الأحكام بشاهدي عدل؟ قال عليه السلام: بلى. قال الجائلي: فأقم شاهدين عدلين من غير أهل ملتك على نبوة محمد صلى الله عليه وآله عليه وآله ممن لا ينكر النصرانية وسلنا مثل ذلك من غير أهل ملتنا، قال عليه السلام: الآن جئت بالنصفة يا نصراني، ثم ذكر عليه السلام أخبار خواص عيسى صلوات الله عليه بنبوة محمد صلى الله عليه وآله\*.

ولا يخفى أن الإقرار بنبوة عيسى وكتابه وما بشر به أمته لا يكون حاسماً

معنى لتقيد أحدهما بالآخر ومدخلية تبليغ النبي السابق مخصوص نبوة نبينا في نبوته ليس إلا كمدخلية سائر ما أمر بتبليغه فنحن معتقدون بنبوته وتبليغه جميع ما أمر بتبليغه، فإن النبي معصوم فهذا أن الاعتقادان ثابتان في الواقع، بمعنى أنه بعد القطع بدعوى شخص النبوة وإظهاره المعجزة على طبق دعواه يقطع بكونه نبياً ويقطع بحكم العقل المستقل بعد ثبوت نبوته أنه معصوم يبلغ جميع ما أمر بتبليغه عن الله عز وجل.



لكلام الجاثليق إلا إذا أريد المجموع من حيث المجموع بجعل الإقرار بعيسى عليه السلام مرتبطاً بتقدير بشارته المذكورة، ويشهد له قوله عليه السلام بعد ذلك كافر بنبوة كل عيسى لم يقر ولم يبشر، فإن هذا في قوة مفهوم التعليق المستفاد من الكلام السابق، وأما التزامه عليه السلام بالبينة على دعواه<sup>(١)</sup> فلا يدل على تسليمه الاستصحاب وصيرورته مثبتاً بمجرد ذلك بل، لأنه عليه السلام من أول المناظرة ملتزم بالإثبات وإلا فالظاهر المؤيد بقول الجاثليق وسلنا مثل ذلك كون كل منهما مدعياً إلا أن يريد الجاثليق ببيته نفس الإمام<sup>(٢)</sup> وغيره من المسلمين المعترفين بنبوة عيسى عليه السلام إذ لا بينة له ممن لا ينكره المسلمون سوى ذلك فافهم.

(١) لما كان ظاهر الالتزام بالبينة في مقابل الخصم على ما هو المركوز في جميع الأذهان من وجوب إقامة البينة على المدعى وكفاية الأصل للمنكر كون الكتابي منكراً وأصله معتبراً فيكون منافياً لما استظهر من الرواية من عدم تسليم الإمام للنبوة مطلقاً حتى تصير مورداً للاستصحاب إنما سلم النبوة التقديرية الغير القابلة لإجراء الاستصحاب فيها فأراد دام ظلّه دفع هذا الظهور بهذا الكلام ولا يخفى كونه في كمال المتانة.

(٢) لا يخفى عليك المراد من الاستدراك الذي ذكره دام ظلّه حيث إن المراد منه نفي الظهور الذي ادّعاه من قول الجاثليق من كونه أيضاً مدعياً، فإنه بعد ما كان المراد من البينة في كلامه الإمام عليه السلام وغيره من المسلمين المعترفين بنبوة عيسى على نبينا وآله وعليه السلام يرجع كلامه إلى التمسك بنفس الاستصحاب فيكون ذلك تقريراً للتمسك بالاستصحاب، هذا ولكن يمكن أن يقال إن كون مراده بالبينة نفس الإمام والمسلمين لا يوجب سقوط قوله سلمنا إلى آخره من الظهور المذكور فتدبر.

## الأمر العاشر:

أن الدليل الدال على الحكم في الزمان السابق إما أن يكون مبيناً لثبوت الحكم في الزمان الثاني كقوله أكرم العلماء في كل زمان وكقوله لا تهن فقيراً حيث إن النهي للدوام، وأما أن يكون مبيناً لعدمه نحو قوله أكرم العلماء إلى أن يفسقوا بناء على مفهوم الغاية، وأما أن يكون غير مبين لحال الحكم في الزمان الثاني نفيًا وإثباتًا إما لإجماله كما إذا أمر بالجلوس<sup>(١)</sup> إلى الليل مع تردد الليل بين استتار القرص وذهاب الحمرة، وأما لقصور دلالة كما إذا قال إذا تغير الماء نجس، فإنه لا يدل على أزيد من حدوث النجاسة في الماء ومثل الإجماع المنعقد على حكم في زمان فإن الإجماع لا يشمل ما بعد ذلك الزمان.

ولا إشكال في جريان الاستصحاب في هذا القسم الثالث، وأما القسم الثاني فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لوجود الدليل على ارتفاع الحكم في الزمان الثاني وكذلك القسم الأول، لأن عموم اللفظ للزمان اللاحق

(١) قد عرفت سابقاً أن عدم تعرض الدليل لحال الحكم في الزمان الثاني وعدم دلالة عليها على وجهين: أحدهما: أن يكون الدليل مجعلاً بالنسبة إلى الحالة الثانية. ثانيهما: أن يكون مهملاً بالنسبة إليها وهذا قد يكون في الأدلة اللفظية، وقد يوجد في الأدلة اللبية كما في المثالين المذكورين في الكتاب، وأما الإجمال فلا يوجد في الأدلة اللبية والفرق بين الإجمال والإهمال أن الحكم يمكن أن يكون مراداً من الدليل المعجل في الزمان الثاني، وإن كان غير دال بالنسبة إليه قطعاً ولا يمكن أن يكون مراداً من الدليل المهمل على تقدير ثبوته واقعاً وقد مرّ تفصيل الكلام في ذلك في طيّ كلماتنا السابقة.

كافٍ ومغنٍ عن الاستصحاب، بل مانع عنه إذ المعتبر في الاستصحاب<sup>(١)</sup> عدم

(١) قد يتأمل فيما ذكره دام ظلّه بأن الدليل الظني المعتبر ليس كالدليل القطعي رافعاً لموضوع الأصل وجدانا حتّى لا يفرق فيه بين أن يكون على طبق الأصل أو على خلافه وإنّما هو رافع لموضوعه بالحكومة التي يرجع حقيقة إلى تنزيل الموضوع الموجود منزلة عدمه فهذا الدليل الظني إن كان على خلاف الأصل فلا ريب في وجود هذا المعنى بالنسبة إليه، لأن معنى الأمر بتصديق خبر العادل القائم على الخلاف، أو بالعمل بالعموم الدال على خلافه هو أن المقصود من الشكّ الذي أمر بالرجوع فيه إلى الأصل غير هذا الشكّ الذي وجد فيه الخبر، أو العموم مثلاً فرفع اليد عن الأصل حينئذ ليس من التخصيص، وأما إذا كان على طبق الأصل فلا يتنافى مقتضى الأصل حتّى يجعل دليل حجّة الأمانة القائمة على الخلاف مفسراً لدليل الأصل، ومن هنا ترى الفقهاء كثيراً ما يجمعون في الاستدلال بين الأصل والدليل.

نعم بناء على ما قد قيل إن العلم الذي هو رافع لموضوع الأصول وأخذ عدمه فيه أعمّ من الظنّ المعتبر كان لما ذكره وجه، ولكن هذا البناء في غاية الضعف وليس بمرضيّ عند الأستاذ العلامة أيضاً، هذا ولكنك خبير بأنّه لا وجه لهذا التأمل، لأن مقتضى دليل حجّة الأمانة من حيث كشفها عن الواقع هو ترتيب آثار الواقع عليه ورفع اليد عن الحكم المجعول للواقع من حيث الشكّ فيه من حيث كونه مجعولاً، بلحاظ الشكّ وكون المراد من الشكّ الذي هو الموضوع في أدلة الأصول هو غير الشكّ الذي وجد فيه دليل كاشف عن الواقع، سواء كان على طبق الأصل أو على خلافه، وأما تمسك الفقهاء كثيراً بالأصل والدليل والجمع بينهما في الاعتماد على ما صاروا إليه فليس من جهة بنائهم على جريان الأصل في موضوع وجود الدليل على الخلاف، بل من جهة الإغماض عن وجود الدليل في المسألة، ولهذا ترى لا يفرقون في الجمع بين الدليل والأصل في التمسك بين الدليل القطعي والظني كما

الدليل ولوعلى طبق الحالة السابقة.

فإذا فرض خروج بعض<sup>(١)</sup> الأفراد في بعض الأزمنة عن هذا العموم فشك

لا يخفى على من راجع إلى كلماتهم في موارد الجمع بين الأصل والدليل.

ثم إنه لا فرق فيما ذكره دام ظلّه بين كون اعتبار الاستصحاب من باب التّعبد أو من باب الظّن، فإن وجود الدليل في المسألة مطلقاً مانع عن الرجوع إلى الأصل، وإن كان الدليل أصلاً لفظياً مقيداً بعدم قيام القرينة على الخلاف والأصل دليلاً اجتهدائياً معتبراً من باب الظّن كما حقق مستقصى في مسألة تعارض الأدلة وستقف على تفصيل القول فيه إن شاء الله في الجزء الرابع من التعليقة.

(١) تفصيل القول في المقام وتحقيقه يقتضي شرحاً في الكلام فنقول إذا ورد عامٌ وخاصٌ على خلافه ولوحظت النسبة بينهما بحسب الزّمان فلا يخلو أما أن لا يكون لهما شمول بالنسبة إلى الزّمان أصلاً سواء دلاً على عدم الشمول، أو احتمالا الشمول، أو يكون لهما شمول بالنسبة إليه، أو يكون لأحدهما شمول بالنسبة إليه دون الآخر فالصّور أربعة ثمّ الشمول قد يكون بالعموم، بمعنى أنّه أخذ كلّ جزء من أجزاء الزّمان يسع لوقوع الفعل فيه موضوعاً متعلّقاً للحكم المستفاد من الدليل فينحلّ العموم بحسب الزّمان إذا إلى أحكام متعدّدة لا ارتباط بينها، وقد يكون بالإطلاق استفيد عموم الحكم بالنسبة إلى جميع الأزمنة من الحكمة، وقد يكون بالإطلاق واستفيد عموم الحكم بالنسبة إلى جميع الأزمنة من الحكمة، وقد يكون بالإطلاق مع التّصريح بما يقتضي عدم العموم الزّماني بالمعنى المذكور وإن اقتضى دوام الحكم كأن يقول المولى لعبده أكرم العلماء دائماً مثال الأوّل ما إذا ورد من المولى أكرم العلماء، أو أضف الفقهاء ثمّ ورد النهي عن إكرام واحد منهم من غير أن يكون هناك ما يستفاد منه الشمول بالنسبة إلى أحدهما مثال الثّاني ما إذا ورد أكرم العلماء في كلّ يوم ثمّ ورد لا تكرم زبداً العالم في كلّ يوم، أو ورد أكرم العلماء دائماً ثمّ ورد لا تكرم زبداً العالم مثلاً دائماً، أو فهم الشمول في

كلّ منهما من الإطلاق والحكمة فيما يفرض فيه وجود ذلك، وأما مثال ما إذا كان للعام العموم بالنسبة إلى الزّمان دون الخاص فهو ما إذا ورد أكرم العلماء في كلّ يوم ولا تكرم زيداً العالم إذا لم يكن ثمة ما يقتضي عمومته بالنسبة إلى الزّمان، وأما مثال ما إذا كان للخاصّ شمول زمنيّ دون العامّ فهو ما إذا ورد من المولى أكرم العلماء ثمّ ورد لا تكرم زيداً العالم في كلّ يوم هكذا قيل، ولكن الحقّ أنّ هذا القسم الأخير ممّا لا معنى له، لأنّ عموم الخاصّ بالنسبة إلى الزّمان ملازم لعموم العامّ بالنسبة إليه كما لا يخفى، بل اشتغال الخاصّ على الزّمان ربما يستظهر منه دلالة العامّ على العموم كما إذا ورد بعد ورود أكرم العلماء لا تكرم زيداً في يوم الجمعة مثلاً، فإنّ التّعرض للزّمان في الخاصّ بإخراجه من حيث الزّمان الخاصّ يقتضي عموم العامّ بالنسبة إلى الأزمنة، وإلاّ لم يكن معنى لملاحظة المتكلم الزّمان في القضية المشتملة على التّخصيص إذا عرفت ذلك فنقول لا إشكال في الرّجوع إلى استصحاب حكم الخاصّ في الصّورة الأولى فيما إذا شكّ في بقائه في زمان من الأزمنة حيث إنّ لا معنى للرّجوع إلى العامّ إذ المفروض عدم عموم له أصلاً حتّى يرجع الشكّ في بقاء الحكم بالنسبة إلى الزّمان الثّاني إلى الشكّ في زيادة التّخصيص كما أنّه لا إشكال في الرّجوع إلى عموم الخاصّ في الصّورة الثّانية والرّابعة وفي خروجهما عن محلّ البحث إنّما الإشكال والكلام في الصّورة الثّالثة وهي ما إذا كان للعامّ شمول بالنسبة إلى الزّمان دون الخاصّ فهل يرجع إلى عموم العامّ بالنسبة إلى زمان الشكّ مطلقاً، أو إلى استصحاب حكم الخاصّ مطلقاً، أو يفصل بين ما إذا كان شموله للزّمان على الوجه الأوّل من العموم أو على الوجه الثّاني منه فيحكم في الأوّل بالرّجوع إلى عموم العامّ وفي الثّاني إلى استصحاب حكم الخاصّ وجوه، بل أقوال ظاهر المحقّق الثّاني في جامع المقاصد هو الأوّل، وظاهر كلام بعض السّادة الفحول حسب ما ستقف عليه هو الثّاني وصريح الأستاذ العلّامة في الكتاب هو الثّالث وربما يستفاد من كلام ثاني الشّهيد

أيضاً، بل نسبة الأستاذ العلامة في مجلس البحث إلى الأكثرين، بل المشهور، أما المحقق الثاني فاستدلّ في ظاهر كلامه به أن مقتضى عموم العام للزمان هو الاقتصاد في الخروج عن مقتضاه على قدر ما دلّ المخرج عليه، فإذا فرض عدم دلالة إلا على خروج فرد بالنسبة إلى زمان ما فاللزام الرجوع في غيره إلى العام بمقتضى أصالة العموم هذا ملخص ما يستفاد من كلامه المحكي في مسألة خيار الغبن في باب تلقي الركبان حيث إنه استدلّ للفورية بأن عموم الوفاء بالعمود من حيث الأفراد يستتبع عموم الأزمان، وإلا لم ينتفع بعمومه انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه.

وأورد عليه الأستاذ العلامة دام ظلّه بالمنع من لزوم الرجوع إلى العموم فيما إذا لم يكن من القسم الأول، فإن الحكم بخروج الفرد الخارج دائماً عن العام الذي دلّ على ثبوت الحكم لجميع أفراد موضوعه دائماً لا يستلزم تخصيصات عديدة بحسب أجزاء الزمان التي تسع لوقوع الفعل فيها حيث إن المفروض عدم أخذ كل جزء من أجزاء الزمان موضوعاً مستقلاً وملحوظاً بحالته حتى يلزم الحكم بعدم ثبوت الحكم لجميعها تخصيصات متعدّدة فيرجع الشك حينئذ في المقدار الذي لا يدلّ عليه الدليل المشتمل على التخصيص إلى الشك في التخصيص الزائد على القدر المعلوم، بل عموم الحكم من حيث الزمان في هذا القسم من توابع دخول الفرد في العام، فإذا فرض خروجه عنه فلا يبقى عموم له بالنسبة إلى الزمان، وإن كان العموم المستفاد عموماً أصولياً استغراقياً وضعياً، إلا أنه لم يلاحظ الزمان فيه على الوجه الذي ذكرنا، ومن هنا لم يتأمل أحد في الحكم بالحلية بالنسبة إلى زمان الشك فيما لو ثبت تحريم فعل بعنوان العموم وخروج منه فرد خاص من ذلك الفعل ووقع الشك في أن ارتفاع الحرمة عن ذلك الفرد مختص ببعض الأزمنة، أو عام لجميعها والحاصل أن معنى العموم بحسب الزمان في هذا القسم أن كل فرد كان داخلاً في هذا العام ومراداً منه فهو مراد منه دائماً، فالحكم ثابت له كذلك فقول المولى أكرم العلماء دائماً لا يدلّ

إلا على ما ذكرنا فاندفع منه ما ربما يتوهم من المناقشة فيما ذكره الأستاذ العلامة من التمثيل لهذا القسم بالقضية المشتعلة على لفظ الدوام، فإن المقصود من دوام الحكم استمراره الذي يستلزم عدم تعدده، وإلا لم يكن معنى لاستمرار الحكم كما لا يخفى.

نعم لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب في القسم الأول، لأن المفروض أن كل فرد في كل زمان بحسب الملاحظة مستقل في الموضوعية للحكم وهذا بخلاف الفرض حيث إن الزمان لم يلاحظ إلا، بلحاظ وجود الفعل فيه مجرداً فالذي يمنع من الرجوع إلى العموم بالنسبة إلى الفرد الخارج عدم رجوع الشك بالنسبة إلى الزمان المشكوك إلى الشك في التخصيص الزائد كما هو واضح ولو لم يكن هناك استصحاب يرجع إليه وهذا بخلاف الفرض الأول، فإنه لا إشكال في عدم جواز الرجوع فيه إلى الاستصحاب حتى لو فرض عدم وجود العموم الحاكم على الاستصحاب على تقدير جريانه حيث إن مقتضى الفرض تعدد موضوع الحكم بحسب أجزاء الزمان فالفرد في زمان اليقين فرد وفي زمان الشك فرد آخر في عالم الموضوعية فلا معنى للرجوع إلى الاستصحاب من جهة تعدد الموضوع لا من جهة العموم فلو لم يجز الرجوع إلى العموم لفرض إجماله من جهة التخصيص بالمجمل لم يجز الاستصحاب أيضاً على عكس المقام حيث إنه لا يجوز الرجوع فيه إلى العموم ولو لم يجز الرجوع إلى الاستصحاب.

فإن قلت: إذا سلمت العموم بحسب الزمان، سواء كان بمقتضى الحكمة، أو باللفظ الدال عليه بحيث يكون المخالف له بالنسبة إلى جميع الأزمنة مستحقاً لعقوبات متعددة بحسب أجزاء الزمان بالنسبة إلى كل فرد فلا بد أن يكون في جميع الموارد كل جزء من أجزاء الزمان مقصوداً بحياله، وإلا لم يكن معنى لتعدد المخالفة والعقاب فلا يستقيم ما ذكرته من الرجوع إلى الاستصحاب إلا فيما إذا فرض

العموم بدلاً بحسب الزمان وهو خارج عن الفرض، فعلى هذا يتعمد الموضوع هنا أيضاً لاستحالة تعدد الطلب مع وحدة المطلوب.

قلت: تسليم العموم بحسب الزمان مع كونه تابعاً لدخول الفرد في العام لا ينفع عند خروج الفرد عنه كما لا يخفى، هذا مع أن ما ذكر إنما هو بحسب الدقة والتحليل العقلي والاستصحاب ليس مبنياً عليها، بل إنما هو مبنى على المسامحة، ولهذا كثيراً ما يجرون الاستصحاب فيما ينحل إلى الأحكام المتعددة في نظر التحقيق كما لا يخفى على من راجع إلى كلماتهم فحينئذ لا يرجع الشك في المقدار الزائد من الزمان إلى الشك في التخصيص الزائد لفرض وحدة الموضوع ولو بحكم العرف، وقد عرفت أن المانع منه هو رجوع كل فرد من أفراد الموضوع بواسطة ملاحظة الحاكم إلى موضوعات متعددة بحسب تقطيع الزمان لا يقال إن المسامحة العرقية إنما ينتفع بها في جريان الاستصحاب ولا ينافي ذلك جريان أصالة العموم أيضاً بملاحظة الواقع فيكون التحويل إذاً على فرض تسليم جريان الاستصحاب المذكور بالنظر إلى المسامحة على العموم أيضاً، ولعل هذا مراد ثاني المحققين في جامع المقاصد أيضاً لا نفي جريان الاستصحاب رأساً حتى لو لم يكن ثمة عموم واعتبار المسامحة في تحقق موضوع الاستصحاب وشمول لا تنقض لا يلزم اعتبارها بالنسبة إلى العام أيضاً إذ ليس هنا لفظ حتى يحكم بصدقه واقعاً بنفس المسامحة كما في الروايات المشتملة على لفظ النقض ونحوه، بل مع وجود اللفظ كثيراً ما لا تعتبر المسامحة العرقية لعدم إيجابها للصدق حقيقة، ولذا يحكم تبعاً للمشهور على كون التحديد في موارد تحقيقاً لا تقديرية مع الصدق المسامحي، لأننا نقول أصالة العموم من الظواهر المعبرة عند أهل العرف عند الشك في التخصيص الذي لا يمكن إلا مع تكرر الموضوع، فإذا فرض بناؤهم على وحدة الموضوع في أمثال المقام، فلا معنى لرجوعهم إلى العموم



المنافي لفرض حكمهم بجريان الاستصحاب.

والحاصل أنه لا يمكن الجمع بين جريان الاستصحاب المبني على وحدة الموضوع والرجوع إلى العموم المبني على تعدده وأخذ الموضوع واحداً تارة ومتعدداً أخرى لا معنى له أصلاً وأخذ الدوام في القضية، أو استفادته منها إذا كان الغرض منه استمرار الحكم الواحد بحسب أجزاء الزمان لا ينافي تعدد الحكم بحسبها كما هو ظاهر فتدبر.

هذا ملخص ما أفاده دام ظلّه العالي مع توضيح منّا، ولكنه لا يخلو عن غموض وإشكال، ثم إن ما ذكره المحقق الثاني في المسألة دليلاً على مطلبه لا يخلو عن إشكال مع قطع النظر عما ذكرنا أيضاً:

أما أولاً: فلعدم الملازمة بين عموم الأفراد والأزمان عقلاً وعرفاً فلا معنى للحكم باستتباع الأول للثاني، بل العموم بالنسبة إلى الزمان لا بد من أن يستفاد من أمر آخر غير مجرد عموم الأفراد الذي يحصل مضمونه بإطاعته في بعض الأزمنة أيضاً مثل الحكمة ونحوها.

وأما ثانياً: فلأن مقتضى تبعية عموم الأزمان للأفراد هو ارتفاع العموم للأزمان بارتفاع العموم للأفراد بالنسبة إلى الفرد المخصّص ولازمه القول بعدم جواز الرجوع إلى العموم على ما عرفت هذا ويمكن أن يقال إن المراد هو التبعية بحسب أصل الاقتضاء الوضعي، أو الظهور العرفي فلا يفرق فيه دخول بعض الأفراد وخروجه في الجملة، بل مطلقاً في أصل الدلالة، بمعنى أن ما يكون ظاهراً في العموم الأفرادي يكون ظاهراً في العموم الأزماني بحسب أصل الوضع، أو الظهور الثانوي العرفي على حسب اختلاف منشأ الظهور في الأول هذا وقد يوجه أصل كلام المحقق في المسألة بحيث يوافق ما اختاره الأستاذ العلامة بأن ما ذكره في المسألة مبني على استفادة العموم ممّا دلّ على وجوب الوفاء بالعقد على الوجه

الأول، وإن كان قد أخطأ في هذه الاستفادة فالكلام معه راجع إلى التكلم في الصغرى فتأمل.

ثم إن الاستفادة من سيد مشايخنا في الرياض في المسألة التي عرفتها عن جامع المقاصد التفصيل بين كون مستند الخيار الإجماع فوافق ثاني الشهيدان في أنه يتعين الرجوع إلى الاستصحاب وأن يكون دليل نفى الضرر فوافق ثاني المحققين قدس سرهما في الحكم بالرجوع إلى ما دلّ على وجوب الوفاء بالنسبة إلى زمان الشك لاندفاع الضرر بثبوت الخيار في الزمان الأول هذا وفيه ما لا يخفى، لأنه إن بنى على تعدد الموضوع بتعدد الزمان فلا ريب أن المتيقن حينئذ الرجوع إلى العموم في زمان الشك، سواء كان مدرك الخيار الإجماع، أو دليل نفى الضرر وإن بنى على وحدة الموضوع فالمتعين الرجوع في زمان الشك إلى الاستصحاب لا العموم، وإن كان المدرك للخيار هو عموم دليل نفى الضرر إذ لم يرد أحد أن يتمسك لإثبات الخيار في زمان الشك بنفس دليل الخيار حتى يقال بعدم دلالة نفى الضرر على ثبوته لاندفاعه بثبوته في الزمان الأول، بل باستصحاب ما دلّ الدليل على ثبوته في الزمان الأول مع أنه على هذا التقدير لا بدّ من الحكم بالرجوع العام فيما كان المدرك الإجماع أيضاً كما لا يخفى، ودليل الضرر لا يدلّ على ثبوت الحكم في الزمان الذي لا ضرر فيه حتى يصير فارقا وإنما مفاده نفى الحكم الضرري لا إثبات الحكم الغير الضرري فالإثبات يحتاج إلى دليل آخر من عموم ونحوه هذا وذكر الأستاذ العلامة في مجلس البحث أن ما ذكرنا من الرجوع إلى الاستصحاب في هذا القسم إنما هو بملاحظة أن العموم لا يمنع من الرجوع إليه حسب ما زعمه جماعة، وإلا فربما لا يحكم بالرجوع إلى الاستصحاب من جهة أخرى كرجوع الشك إلى الشك في المقتضي والموضوع كما يدّعي ذلك بالنسبة إلى المسألة التي عرفت الكلام فيها وإن أمكن القول بعدم قدحه بالنظر إلى كفاية

المسامحة العرقية، ولكنه جزم في المكاسب في باب خيار الغبن بعدم جريان الاستصحاب نظراً إلى عدم كفاية المسامحة العرقية وعدم اعتبارها وهو كما ترى مناف لما بنى عليه الأمر في الكتاب في باب إحراز الموضوع فلعلّ كلامه في المكاسب راجع إلى السالبة الجزئية فلا ينافي ما في الكتاب، فإن الغرض منه كفاية المسامحة فيما ساعد العرف على وحدة الموضوع فتأمل. ثم إنك قد عرفت أن كل مورد لا يحكم فيه بالرجوع إلى العام مع فرض جريان الاستصحاب لا يحكم بالرجوع إليه مع فرض عدم جريانه فلا بد من أن يرجع إلى أصل آخر في المسألة على تقدير الحكم بعدم جريان الاستصحاب هذا ملخص الكلام في دليل القول بالرجوع إلى عموم العام مطلقاً، وأما دليل القول بالرجوع إلى استصحاب حكم الخاص مطلقاً الذي ذكرنا أنه يستظهر من كلام بعض السادة الفحول فهو الذي تعرض له في طي كلامه الذي لخصه بعض أفاضل من تأخر وهو الذي حكاه الأستاذ العلامة في الكتاب والمستفاد منه في ظاهر النظر صلاحية الاستصحاب لتخصيص العام ابتداءً فضلاً عن صلاحيته لإبقاء حكم الخاص في زمان الشك وإن لزم منه التخصيص بالنسبة إلى العام وحاصل ما ذكره من الاستدلال هو كون: «الاستصحاب الجزئي أخص من العام الذي في مقابله، فتعين الخروج منه به على ما هو المقرر في محله من وجوب حمل العام على الخاص مؤبداً ذلك باستشهاد الفقهاء في الموارد التي ذكرها في مقابل العمومات وذكر من لخص كلامه من الأفاضل بعد نقله وجزمه بفساده ما هذا لفظه، بل التحقيق أن هنا مقامين الأول تخصيص العام ورفع شموله لبعض ما يتناوله بالاستصحاب والثاني إبقاء حكم المخصص بعد قيام دليله في بعض ما يتناوله العام بالاستصحاب أما المقام الأول فلا ريب في عدم حجته الاستصحاب فيه، سواء كان موافقاً للأصل، أو مخالفاً له، لأن أدلة حجته مقصورة على صورة عدم دلالة

دليل على الخلاف، وإن كان في أدنى درجة من الحجية وعموم العام دليل فلا يصلح الاستصحاب لمعارضته وساق الكلام في الاستدلال على ذلك إلى أن قال بعد نفي الفرق فيما ذكره بين الاستصحاب الموافق للأصل والمخالف له.

نعم يستثنى من ذلك استصحاب عدم النسخ عند سبق المخصص الغير المستوعب، فإنه ينهض دليلاً على التخصيص بضميمة مورده لقرب التخصيص وبعد النسخ كما سيأتي، وأما المقام الثاني فلا ريب في حجية الاستصحاب فيه إذا اشتمل على شرائط الحجية من غير فرق بين الموافق منه للأصل والمخالف له وهو ما لا خلاف فيه بين القائلين بحجتيه، لكنه ليس من باب تخصيص العام بالاستصحاب في شيء ومن هذا الباب ما ذكره من الأمثلة، فإن عمومات البراءة إنما دلت على البراءة عند عدم قيام دليل على الاشتغال، فإذا دل الاستصحاب على بقاء الاشتغال أو على بقاء موضوع يتفرع عليه الاشتغال ثبت الاشتغال وليس شأن الاستصحاب حينئذ تخصيص تلك العمومات، بل تحقق عنوان اختصت تلك العمومات بغيره وكذلك الكلام في عمومات الطهارة وساق الكلام إلى أن قال فأتضح مما حققناه أن الفاضل المذكور قد خلط بين المقامين من حيث إن صدر كلامه يدل على مصيره إلى الجواز في المقام الأول وذيله يدل على الجواز في المقام الثاني وأتضح أيضاً ضعف دليله وعدم مساعدة ما استشهد به من كلام الأصحاب على دعواه أنه انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه، وقد يناقش فيما ذكره من التحقيق والتفصيل.

أما أولاً: فلأن ما ذكره من نفي الريب في حجية الاستصحاب في إبقاء حكم الخاص على إطلاقه حتى فيما كان العام مشتملاً على العموم بالنسبة إلى الزمان سيما على الوجه الأول مما ليس على ما ينبغي قطعاً، بل قد عرفت عدم جواز الرجوع إلى الاستصحاب في الفرض ولو لم يجز الرجوع إلى العموم، اللهم إلا

أن يقال بخروجه عما ذكره بقوله إذا اشتمل إلى آخره سيما بملاحظة قوله، لكنه ليس من تخصيص العام والتّحقيق أنّ مقصوده ممّا ذكره معنى آخر غير ما يقتضيه ظاهره حسب ما يفصح عنه مقاله بعد ذلك.

وأما ثانياً: فلأنّ ما ذكره من كون شأن الاستصحاب تحقّق عنوان اختصّت تلك العمومات بغيره غير محصّل المراد، فإنّ الاستصحاب لا يوجب تحقّق ذلك العنوان على وجه القطع واليقين كما هو ظاهر كلامه ضرورة أن استصحاب النّجاسة والحرمة لا يوجب العلم بهما كما أنّه لا يوجب تحقّق ما دلّ على ثبوت المستصحب من الدّليل فيما كان ظنيّاً، وإلاّ خرج عن كونه استصحاباً وحكماً بالبقاء ظاهراً كما هو ظاهر.

وأما ثالثاً: فبأنّ المأخوذ في موضوع عمومات الأصول عدم العلم بالواقع لا عدم قيام الدّليل على الواقع ولو كان ظنيّاً وبينهما فرق ظاهر. نعم المأخوذ في البراءة العقليّة ما يرتفع بوجود الدّليل المعتمد على التّكليف ولو كان ظنيّاً، بل يرتفع بجميع ما يقتضي التّكليف ولو كان استصحاباً، لكنه لا دخل له بالمقام، فإنّ الكلام في الأصول الشرعيّة لا العقليّة فتدبر.

وأما رابعاً: فلأنّ ما ذكره أخيراً من خلط الفاضل المذكور بين المقامين بحسب صدر كلامه وذيله من حيث إنّ صدر كلامه يدلّ على الجواز في المقام الأوّل وذيله يدلّ على إثبات الجواز في المقام الثّاني يتوجّه عليه بأنّ التّحقيق عدم تعلّق ما ذكره أخيراً بشيء من المقامين.

فتلخص ممّا ذكرنا كلّ أنّه ما ذكره الفاضل المذكور لا يخلو عن المناقشات وإن أمكن دفعها.

فالتّحقيق في الجواب أن يقال إن كان المراد من العمومات التي حكم بتخصيصها بالاستصحاب العمومات الاجتهاديّة ففيه أنّ من الواضح المعلوم حكومة الأدلّة

الاجتهادية على الأصول الشرعية فكيف يجعل الأصل معارضاً لها فضلاً عن الحكم بتقديمه عليها، وإن كان المراد منها العمومات الفقاهية كما ربما يظهر مما ذكره من الأمثلة والاستشهاد بناء على إرادة عمومات أصالة الحلية مما دلّ على حلّية الأشياء كما هو الظاهر لا عمومات الحلية الواقعية مثل قوله تعالى أحلّ لكم الصّيات ففيه ما عرفته مراراً واستعرفه تفصيلاً من حكومة الاستصحاب عليها من غير فرق فيما ذكرنا على التقديرين بين الابتداء والاستدامة التي هي محلّ الكلام ولا بين الاستصحاب الموافق للأصل والمخالف له، هذا وأما ما ذكره قدس سره في تقريب مرامه بقوله: (ولا ينافيه عموم أدلّة حجّيته) إلى آخره ففيه ما عرفت سابقاً من المناقشة فيما أفاده في أوائل الاستصحاب فلا يحتاج إلى الإعادة والتطويل، هذا ولكن يمكن توجيه ما ذكره قدس سره بما لا ينافي ما حقّقنا، بل ينطبق عليه من كون المراد بالعمومات هو ما ذكرنا في الشقّ الثاني فيكون المقصود من العمومات التي يرجع إليها في الأمثلة هو عمومات الحلية والبراءة والطهارة عند الشكّ لا مثل ما دلّ على حلّية الأشياء بحسب الذات من العمومات الاجتهادية فقد تسامح في إطلاق التخصيص على الحكومة على ما عرفته من جماعة في الجزء الثاني من التعليق من أنهم أطلقوا التخصيص على الحكومة تسامحاً ويؤيد ما ذكرنا من التوجيه فرضه الكلام في الاستصحاب المخالف للأصل، بل يدلّ عليه كما لا يخفى.

ومنه يندفع ما أورد عليه من عدم الفرق بين الاستصحاب المخالف للأصل والموافق له ضرورة أنّ ما ذكره بالبيان الذي عرفته لا يجري في الاستصحاب الموافق للأصل كما لا يخفى، ومنه يظهر أنّ ما ذكره السيّد المتقدّم ذكره قدس سره لا دخل له بما نحن فيه أصلاً ولا ربط له به جزماً فليست المسألة إذا ذات أقوال، بل ذات قولين.

هذا ثم إن ما ذكرنا من التوجيه هو الأقرب من كلامه عند التأمل لا ما ذكره الأستاذ العلامة من التوجيه، وإن كان قريباً مما ذكرنا إلا أن الفرق أنه أراد تعميم كلامه للمقام، وقد عرفت أنه على خلاف التحقيق، فإنه مما لا معنى له بعد التوجيه المذكور، مع أن ما ذكره دام ظله في بيانه لا يخلو عن تعسف كما لا يخفى، ثم إنه لا يخفى عليك أنه بناء على ما ذكرنا في توجيه ما أفاده قدس سره لا حاجة إلى جعل التعارض بين الاستصحاب الجزئي وعمومات أدلة الأصول إذ لا يشترط في الحاكم أن يكون بحسب النسبة أخص من المحكوم، بل لا معنى له بناء على ما ذكرنا إذ الأصل الجزئي بناء على التوهم المذكور من جعل الأصول في الموارد الجزئية أدلة بأنفسها تعارض الاستصحاب الجزئي فيكون النسبة تبايناً لا محالة.

وقد ذكر بعض أفاضل من قارب عصرنا، أو عاصرناه كلاماً بعد نقل كلام السيد المتقدم وكلاماً في الرد عليه يقرب مما ذكره الأستاذ العلامة لا بأس بذكره والإشارة إلى ما يتوجه عليه من المناقشة فقال قدس سره أقول: «مراد الأول أن النجاسة الاستصحابية في مورد خاص مدلول لعدم نقض هذا اليقين، لأنه دليل النجاسة ودليل عدم النقض قوله لا تنقض اليقين فأفراد عدم نقض اليقين بمنزلة أفراد الأخبار والحكم المستصحب بمنزلة مدلولها وقوله لا تنقض بمنزلة آية النبأ فما ذكره صحيح وما ذكره الثاني بقوله فيقال إلخ فيه أن مقابل النجاسة المتبقية الجزئية الماء الدال هذا الخبر على طهارته وحيث يمكن أن يعكس طهارته بآية النبأ.

نعم ما ذكره الأول بأنه لا عبرة بأدلة الأدلة فيه أن التعارض بين شيئين بتنافي مدلوليهما بخصوصهما، أو بين عموم أحدهما وخصوص الآخر، أو بين عمومهما، سواء كان أحدهما دليلاً لشيء معارض مع الآخر أم لا ونحن نرى أن عموم لا تنقض اليقين مناف لعموم كل ماء طاهر لعدم إمكان العمل بالعمومين فيتعارضان وكون الأول دليل حجّة الاستصحابات الخاصة لا ينفي التعارض.

فإن قلت: نعم، ولكن استصحاب نجاسة هذا الفرد أخص من كل ماء طاهر فيخصّصه فلا يكون معارضاً لدليل هذا الاستصحاب قلنا صلاحية استصحابه لتخصيصه فرع حجّيته وهو فرع شمول قوله لا تنقض إذ هو بعد علاج التعارض بينه وبين عموم كل ماء طاهر وترجيح ذلك وهو لم يتحقّق بعد إذ قوله لا تنقض مع عموم كل ماء في مرتبة واحدة من الحجّية ولا يرد مثل ذلك في دليل حجّية الأخبار، لأنّ المعارض للخبر الخاص إن كان خبراً آخر فيشمّلها آية النّبيا على السواء وكلّ منهما يقتضي تخصيص الدليل بالآخر وهو موجب لطرّحهما وهو بعينه حكم تعارضهما، وإن كان دليلاً آخر فكما يعارض دليل حجّية الخبر كذلك يعارض هذا الخبر دليل حجّية هذا الشيء وبعد العلاج يكون الحاصل بعد ما يحصل من علاج تعارض الخبرين وهذا هو السر في عدم التفاهم إلى معارض معارضات الخبر مع أدلة حجّيته.

ثم قال هذا كلّه على فرض منافاة الاستصحاب مع قوله كل ماء طاهر، وإلّا فالظاهر عدمها أيضاً، لأن مقتضى الاستصحاب الخاص وأدلة حجّية عدم نقض اليقين بمجرد الشكّ وحكمه بطهارة كل ماء ولو مشكوك النجاسة ليس لأجل الشكّ، بل لأمر لا نعلمه وحكمنا لأجل هذا القول من الإمام عليه السلام فإن قيل فيلزم طرح الاستصحاب في أمثال ذلك فلو تنجّس التراب لم يستصحب لعموم وترابها طهوراً وكذلك بول ما يؤكل لحمة وغيره قلنا. نعم كذلك لولا ترجيح الاستصحاب، ولكن يرجّح للإجماع على عدم زوال النجاسة إلا بطرؤ المظهر وهو لم يطرأ لاستصحاب عدمه الخالي عن المعارض، وكذا كل ما كان من قبيل النجاسة، وأما ما لم يكن كذلك فلا يرجّح الاستصحاب انتهى كلامه رفع في الخلد مقامه، وإنّ خير بما فيه:

أما أولاً: فلأنّ ما ذكره أولاً من تسليم ما ذكره السيّد من كون الدليل في الموارد



الخاصة على الحكم الاستصحاب والدليل عليه قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك بالبيان الذي ذكره مجملاً متخيلاً أنه مصحح لما ذكره غير صحيح، لأن النجاسة المقصودة بالإنبات في المقام ليست هي النجاسة الواقعية، بل النجاسة الظاهرية وهي ليست إلا حكم الشارع بالبناء على ترتيب آثار النجاسة الواقعية عند الشك وهو ليس إلا معنى قوله لا تنقض مقيساً إلى المورد الخاص الذي من موارده وأفراده فليس في المقام أشياء بحيث يصح جعل أحدها دليلاً وثانيها مدلولاً وثالثها دليلاً على الدليل كما لا يخفى، فتبين أن ما ذكره فاسد وما ذكره الثاني في تقريب رد السيد بقوله فيقال النجاسة المتيقنة سابقاً لهذا المحل باقية شرعاً لقوله لا تنقض اليقين من غير حاجة إلى أمر آخر ولا يمكن أن يقال الماء طاهر لقوله إن جاءكم فاسق إلا بجعله علة بعيدة وذكر القرينة في كمال المتانة والصحة.

وأما ثانياً: فلأن ما ذكره ثانياً: في رد المورد على السيد بقوله فيه أن مقابل النجاسة المتيقنة الماء الدالّ هذا الخبر في كمال الظهور من الفساد فإن جعل مقابل النجاسة المتيقنة التي هي مورد قوله لا تنقض الماء الدالّ قوله كل ماء طاهر على طهارته لا ينفع في عدم جواز جعل الدليل على الطهارة آية النبأ كما لا يخفى على الفطن.

وأما ثالثاً: فلأن ما ذكره في رد السيد قدس سره بقوله: (نعم ما ذكره الأول بأنه لا عبرة بأدلة الأدلة) إلى آخره أظهر بطلاناً من أن يخفى ضرورة أنه لا بد من ملاحظة النسبة بين نفس المتعارضين إذ النسبة بين غيرهما لا دخل لها بحكم تعارضهما، هذا مضافاً إلى أنه يرد عليه ما ذكره السيد رحمه الله بقوله: (والألم يوجد في الأدلة الشرعية دليل خاص).

وأما رابعاً: فلأن ما ذكره بقوله: (ولا يرد مثل ذلك في دليل حجبة الأخبار)

يرد عليه:

أولاً: بأن لازم ما ذكره عدم تخصيص أحد الخبرين بالآخر إذا كان التعارض بينهما بالعموم والخصوص كما لا يخفى، وهو كما ترى.

وثانياً: بأن ما ذكره في تعارض الخبر مع غير الخبر يجري في تعارض الاستصحاب الجزئي مع قوله كل ماء طاهر، فإنه كما يعارض قوله كل ماء طاهر مع قوله لا تنقض اليقين بالشك كذلك يعارض الاستصحاب الجزئي مع دليل قوله صلى الله عليه وآله كل ماء طاهر وهو آية النيا،

وأما خامساً: فلاّن ما ذكره بقوله، وإلا فالظاهر عدمها أيضاً إلى آخره غير مستقيم جزماً، لأن مفاد قوله كل ماء طاهر ليس إلا إثبات الطهارة الذاتية للمياه وهذا لا ينافي عروض النجاسة لها بالعارض وبقاء هذه النجاسة واقعاً، أو ظاهراً وليس لها عموم زمني بأي من المعنيين اللذين عرفتهما على تقدير خروج ماء منه بحسب الذات حتى يمنع من الاستصحاب في زمان الشك وهذا ظاهر غير مخفي على الفطن، وأما سادساً فلاّن ما ذكر في الجواب عن السؤال الذي أورده على نفسه بقوله: (نعم كذلك لولا ترجيح الاستصحاب) إلى آخره ممّا لا محصل له، فإنه يرجع حقيقة إلى التفصيل في اعتبار الاستصحاب بين الشك في وجود المزيل والرافع المعلوم الراقعية وغيره بالاعتبار في الأول دون الثاني حسب ما يظهر من كلامه قبل هذا وهو ليس من باب ترجيح الاستصحاب بالإجماع إذ لا دخل لمورد الإجماع به ولا معنى لإيقاع التعارض ثم الترجيح به، مع أن هذا الذي ذكره يجري في الاستصحاب مع قوله عليه السلام كل ماء طاهر، لأن كل شيء تنجس لا يرفع نجاسته إلا بالمطهر إجماعاً فتدبر.

هذا ملخص الكلام في دليل القول الثاني على فرض وجود القول به، وأما دليل القول بالتفصيل بين المقامين الذي اختاره الأستاذ العلامة ناسباً له إلى من

عرفت فقد علم مما ذكرنا كله من الكلام في النقص والإبرام وملخصه أنه إذا فرض تقطيع الزمان بحسب جعل الحاكم في تعلّق الحكم بالفعل المتعلّق بكلّ فرد في كلّ جزء منه بحيث يكون الفرد الموجود في كلّ جزء من الزمان من العام غير الفرد الموجود في الجزء الآخر بحسب الجعل في عالم الموضوعيّة فلا شبهة في رجوع الشكّ بالنسبة إلى الزمان المشكوك إلى الشكّ في التخصيص الزائد على القدر المعلوم فلا بدّ من الرجوع إلى العموم، بل لو فرض عدم عموم في هذا الفرض من جهة فرض إجماله بإجمال المخصّص على القول بإيجابه الإجمال في العام لم يكن معنى للرجوع إلى الاستصحاب لفرض تغيّر الموضوع قطعاً بوجود الزمان المشكوك فلا معنى للاستصحاب وإذا فرض عدم تقطيعه على النحو المفروض وكون عموم الزمان مستفاداً من الفرد ورجوع عموم الزمان إلى استمرار الحكم الواحد فلا إشكال في تعيّن الرجوع إلى الاستصحاب في زمان الشكّ لعدم رجوع الشكّ إلى الشكّ في التخصيص لفرض كون العموم تابعاً لدخول الفرد، فإذا فرض خروجه فلا معنى لبقاء العموم بالنسبة إلى الزمان، بل لو فرض عدم جريان الاستصحاب في هذا الفرض لرجوع الشكّ إلى الشكّ في المقتضي ونحوه لم يكن معنى للرجوع إلى العام لارتفاع العموم بالنسبة إلى الزمان قطعاً فصحّ من ذلك أن يقال إن كلّ مورد لا يرجع فيه إلى الاستصحاب من محلّ الفرض لا يرجع فيه إليه وإن فرض عدم العموم وكلّ مورد يرجع فيه إلى الاستصحاب لا يرجع فيه إلى العموم وإن فرض عدم جريان الاستصحاب، فهذا هو المراد ممّا ذكره دام ظلّه بقوله: (لما عرفت من أن مورد جريان العموم) إلى آخره لا أن كلّ مورد لا يرجع فيه إلى العموم لا يرجع فيه إلى الاستصحاب، وإن فرض عدم العموم لوضوح فساد ذلك إذ كثيراً ما لا يعمل بالاستصحاب من جهة وجود العموم، أو الإطلاق، أو غيرهما من الأدلة الاجتهاديّة في مقابله بحيث لو لم تكن

فيما بعد ذلك الزمان المخرج بالنسبة إلى ذلك الفرد هل هو ملحق به في الحكم، أو ملحق بما قبله الحق هو التفصيل في المقام بأن يقال إن أخذ فيه عموم الأزمان أفرادياً بأن أخذ كل زمان موضوعاً مستقلاً لحكم مستقل لينحل العموم إلى أحكام متعددة بتعدد الأزمان كقوله أكرم العلماء كل يوم فقام الإجماع على حرمة إكرام زيد العالم يوم الجمعة، ومثله ما لو قال: أكرم العلماء، ثم قال: لا تكرم زيدا يوم الجمعة إذا فرض الاستثناء قرينة على أخذ كل زمان فرداً مستقلاً فحينئذ يعمل عند الشك بالعموم ولا يجري الاستصحاب، بل لو لم يكن عموم وجب الرجوع إلى سائر الأصول لعدم قابلية المورد للاستصحاب.

وإن أخذ لبيان الاستمرار كقوله أكرم العلماء دائماً ثم خرج فرد في زمان وشك في حكم ذلك الفرد بعد ذلك الزمان، فالظاهر جريان الاستصحاب إذ لا يلزم من ثبوت ذلك الحكم للفرد بعد ذلك الزمان تخصيص زائد على التخصيص المعلوم، لأن مورد التخصيص الأفراد دون الأزمنة بخلاف القسم الأول، بل لو لم يكن هنا استصحاب لم يرجع إلى العموم، بل إلى الأصول الآخر ولا فرق بين استفادة الاستمرار من اللفظ كالمثال المتقدم، أو من الإطلاق كقوله تواضع للناس بناء على استفادة الاستمرار منه، فإنه إذا خرج منه التواضع في بعض الأزمنة على وجه لا يفهم من التخصيص ملاحظة المتكلم كل زمان فرداً مستقلاً لمتعلق الحكم استصحاب حكمه بعد الخروج

موجودة يرجع إلى الاستصحاب قطعاً، هذا وأما بناء على ما اختاره المحقق الثاني فيرجع في القسم الثاني إلى الاستصحاب لو فرض عدم عموم ثمة، لأن رفع اليد عن الاستصحاب على ما اختاره بواسطة العموم كما لا يخفى، هذا حاصل ما ذكره دام ظله، ولكنك خبير بأن تصديق ما أفاده دام ظله يحتاج إلى مزيد تأمل فتأمل.

وليس هذا من باب تخصيص العام بالاستصحاب.

وقد صدر خلاف ما ذكرنا من أن مثل هذا من مورد الاستصحاب، وأن هذا ليس من تخصيص العام به في موضعين.

أحدهما: ما ذكره المحقق الثاني في مسألة خيار الغبن في باب تلقي الركبان من أنه فوري، لأن عموم الوفاء بالعقود من حيث الأفراد يستتبع عموم الأزمان، وحاصله منع جريان الاستصحاب لأجل عموم وجوب الوفاء خرج منه أول زمان الاطلاع على الغبن وبقي الباقي، وظاهر الشهيد الثاني في المسالك إجراء الاستصحاب في هذا الخيار وهو الأقوى بناء على أنه لا يستفاد من إطلاق وجوب الوفاء إلا كون الحكم مستمراً إلا أن الوفاء في كل زمان موضوع مستقل محكوم بوجوب مستقل حتى يقتصر في تخصيصه على ما ثبت من جواز نقض العقد في جزء من الزمان وبقي الباقي.

نعم لو استظهر من وجوب الوفاء بالعقد عموم لا ينتقض بجواز نقضه في زمان بالإضافة إلى غيره من الأزمنة صح ما ادعاه المحقق قدس سره، لكنه بعيد، ولهذا رجع إلى الاستصحاب في المسألة جماعة من متأخري المتأخرين تبعاً للمسالك إلا أن بعضهم قيده بكون مدرك الخيار في الزمان الأول هو الإجماع لا أدلة نفي الضرر لاندفاع الضرر بثبوت الخيار في الزمن الأول ولا أجد وجهاً لهذا التفصيل، لأن نفي الضرر إنما نفي لزوم العقد ولم يحدد زمان الجواز، فإن كان عموم أزمته وجوب الوفاء يقتصر في تخصيصه على ما يندفع به الضرر ويرجع في الزائد عليه إلى العموم فالإجماع أيضاً كذلك يقتصر فيه على معقده.

وثانيهما: ما ذكره بعض من قارب عصرنا من الفحول من: «أن الاستصحاب المخالف للأصل دليل شرعي مخصص للعمومات، ولا ينافيه عموم أدلة

حجته من أخبار الباب الدالة على عدم جواز نقض اليقين بغير اليقين إذ ليس العبرة في العموم والخصوص بدليل الدليل وإلا لم يتحقق لنا في الأدلة دليل خاص لانتفاء كل دليل إلى أدلة عامة، بل العبرة بنفس الدليل.

ولا ريب أن الاستصحاب الجاري في كل مورد خاص لا يتعداه إلى غيره فيقدم على العام كما يقدم على غيره من الأدلة، ولذا ترى الفقهاء يستدلون على الشغل والنجاسة والتحريم بالاستصحاب في مقابلة ما دل على البراءة الأصلية وطهارة الأشياء وحليتها، ومن ذلك استنادهم إلى استصحاب النجاسة والتحريم في صورة الشك في ذهاب ثلثي العصير وفي كون التحديد تحقيقاً أو تقريباً، وفي صيرورته قبل ذهاب الثلثين دساً إلى غير ذلك» انتهى كلامه على ما لخصه بعض المعاصرين.

ولا يخفى ما في ظاهره لما عرفت من أن مورد جريان العموم لا يجري الاستصحاب حتى لو لم يكن عموم ومورد جريان الاستصحاب لا يرجع إلى العموم ولو لم يكن استصحاب.

ثم ما ذكره من الأمثلة خارج عن مسألة تخصيص الاستصحاب للعمومات، لأن الأصول المذكورة بالنسبة إلى الاستصحاب ليست من قبيل العام بالنسبة إلى الخاص كما سيجيء في تعارض الاستصحاب مع غيره من الأصول. نعم لو فرض الاستناد في أصالة الحلية إلى عموم حل الطيبات وحل الانتفاع بما في الأرض كان استصحاب حرمة العصير في المثالين الآخرين مثلاً لمطلبه دون المثال الأول، لأنه من قبيل الشك في موضوع الحكم الشرعي لا في نفسه<sup>(١)</sup>، ففي الأول يستصحب عنوان الخاص، وفي الثاني

---

(١) لا إشكال فيما ذكره دام ظلّه، لأنه بعد ما ثبت بالدليل الخارجي حرمة العصير

يستصحب حكمه وهو الذي يتوهم كونه مخصصاً للعموم دون الأول. ويمكن توجيه كلامه قدس سره بأن مراده من العمومات بقرينة تخصيصه الكلام بالاستصحاب المخالف هي عمومات الأصول ومراده بالتخصيص للعمومات ما يعم الحكومة كما ذكرنا في أول أصالة البراءة، أو غرضه أن مؤدى الاستصحاب في كل مستصحب إجراء حكم دليل المستصحب في صورة الشك فلما كان دليل المستصحب أخص من الأصول سمي تقدمه عليها تخصيصاً، فالاستصحاب في ذلك متم لحكم ذلك الدليل ومجرىه في الزمان اللاحق فكذلك الاستصحاب بالنسبة إلى العمومات الاجتهادية، فإنه إذا خرج المستصحب من العموم بدليله والمفروض أن الاستصحاب مجر لحكم ذلك الدليل في اللاحق فكأنه أيضاً مخصص يعني موجب للخروج عن حكم العام فافهم.

العنبي بعد الغليان ما لم يذهب ثلثه بالنار فقد خرج هذا الموضوع عن العمومات الاجتهادية الدالة على حلية الأشياء، فإذا شك في تحقق الثلثان وعدمه فيشك في تحقق المخرج والخاص وعدمه بعد القطع بثبوت التخصيص والإخراج، فهذا ليس له دخل بالشك في الحكم الشرعي معلوم معين لا شبهة فيه أصلاً وإنما الشك في تحقق الموضوع فيرجع فيه إلى استصحاب عدم تحقق الثلثان وبقاء العصير على ما كان عليه فهنا ليس مورد التوهم كونه مخصصاً للعمومات، وهذا بخلاف الشك في المثالين الأخيرين، فإن الشك فيهما في أصل الحكم الشرعي الكلّي فيتوهم الرجوع إلى العام بالنسبة إليه، وإن كان هذا التوهم فاسداً بناء على ما عرفت من أنه إذا خرج فرد من العام ولم يكن له عموم زمني لم يكن معنى للرجوع إليه في زمان الشك وهذا حاصل مراده دام ظله.

## الأمر الحادي عشر:

قد أجرى بعضهم الاستصحاب في ما إذا تعذر بعض أجزاء المركب فيستصحب وجوب الباقي الممكن.

وهو بظاهره كما صرح به بعض المحققين غير صحيح، لأن الثابت سابقاً قبل تعذر بعض الأجزاء وجوب هذه الأجزاء الباقية تبعاً لوجوب الكل ومن باب المقدمة وهو مرتفع قطعاً، والذي يراد ثبوته بعد تعذر البعض هو الوجوب النفسي الاستقلالي وهو معلوم الانتفاء سابقاً.

ويمكن توجيهه بناء على ما عرفت من جواز إبقاء القدر المشترك في بعض الموارد، ولو علم بانتفاء الفرد المشخص له سابقاً بأن المستصحب هو مطلق المطلوبة المتحققة سابقاً لهذا الجزء ولو في ضمن مطلوبة الكل إلا أن العرف لا يرونها<sup>(١)</sup> مغايرة في الخارج لمطلوبة الجزء في نفسه.

ويمكن توجيهه بوجه آخر<sup>(٢)</sup> يستصحب معه الوجوب النفسي بأن يقال إن

(١) أراد به أن المستصحب، وإن كان هو الوجوب الأعم من الغيري والنفسي وانطباقه على الثاني من باب اللزوم العقلي وكان مقتضى القول بعدم اعتبار الأصول المثبتة مطلقاً عدم الاعتناء به، إلا أن هذه الواسطة في نظر العرف من الوسائط الخفية بحيث يبنون على كون معنى إبقاء وجوب الجزء هو الالتزام بوجوبه النفسي فلا يرون مغايرة بين الوجوبين أصلاً.

(٢) الفرق بين هذا الوجه وسابقه مما لا ينبغي أن يخفى على ذي مسكة، فإن المستصحب في الأول هو الوجوب القدر المشترك بين النفسي والغيري وفي هذا التوجيه المستصحب هو الوجوب النفسي، وأما الفرق بينه وبين التوجيه الأخير فهو أن المستصحب في هذا التوجيه هو نفس الوصف القائم بالمحل نظير استصحاب كرية



معروض الوجوب سابقاً، والمشار إليه بقولنا هذا الفعل كان واجباً هو الباقي إلا أنه يشك في مدخلية الجزء المفقود في اتصافه بالوجوب النفسي مطلقاً، أو في اختصاص المدخلية بحال الاختيار فيكون محل الوجوب النفسي هو الباقي ووجود ذلك الجزء المفقود وعدمه عند العرف في حكم الحالات

الماء المشكوك كرميته، ولذا يحتاج إلى جعل معروض الوجوب النفسي بحكم العرف هو غير الجزء المفقود بدعوى كون المفقود من الحالات والكيفيات التي ليست معروضة للطلب كدعوى عدم مدخلية الجزء المفقود من الماء في كرمية الماء الموجود وكونها قائمة بنفس الماء الموجود، ولذا يجعل معروض المستصحب باعتبار الزمان السابق ويحمل عليه بهذا الاعتبار فيقال إن هذا الماء كان كرمياً والأصل بقاءه على الكرمية، أو بقاء كرميته وهذا بخلاف المستصحب في القسم الأخير، فإنه ذات المتصف، وإن كان المقصود من استصحابها إثبات قيام الوصف بالمحل واتصافه به فاستصحابها نظير استصحاب وجود الكر في الحوض لإثبات قيام الكرمية بالماء الموجود فيه من غير أن يجعل نفس كرميته مورداً للاستصحاب، ولهذا لا يحتاج إلى جعل معروض المستصحب نفس الأجزاء الموجودة، بل هذا الجعل والتزليل على هذا التقدير مما لا معنى له كما لا يخفى، وهذا بخلاف التوجيه السابق، فإنه لا يمكن استقامته إلا بجعل مورد الوجوب ادعاء نفس الأجزاء الباقية فالاستصحاب على التوجيه الأخير لا يتم إلا على القول باعتبار الأصول المثبتة وإن بني على لزوم إحراز الموضوع بالدقة العقلية وفي الأول لا يتم إلا على القول بكفاية إحراز الموضوع بالمساحة العرفية وإن بني على فساد القول باعتبار الأصول المثبتة كما لا يخفى.

نعم يشتركان في لزوم الشك في مدخلية الجزء المفقود في المطلوبة مطلقاً، أو في حال الاختيار، وإلا لم يكن معنى لفرض الاستصحاب والتكلم فيه في هذا المبحث كما لا يخفى.

المتبادلة لذلك الواجب المشكوك في مدخليتها، وهذا نظير استصحاب الكرية في ماء<sup>(١)</sup> نقص منه مقدار فشك في بقاءه على الكرية فيقال هذا الماء كان كراً والأصل بقاء كريته، مع أن هذا الشخص الموجود الباقي لم يعلم بكريته، وكذا استصحاب القلة في ماء زيد عليه مقدار.

وهنا توجيه ثالث: وهو استصحاب الوجوب النفسي المردد بين تعلقه سابقاً بالمركب على أن يكون المفقود جزء له مطلقاً، فيسقط الوجوب بتعذره وبين تعلقه بالمركب على أن يكون الجزء جزءاً اختيارياً يبقى التكليف بعد تعذره، والأصل بقاءه فيثبت به تعلقه بالمركب على الوجه الثاني، وهذا نظير إجراء استصحاب وجود الكر في هذا الإناء لإثبات كرية الباقي فيه.

(١) لا يخفى عليك أنه لا بد أن يكون المراد من تشبيه الفرض بما ذكر من المثال تشبيهه به من حيث ابتناء كل منهما على المسامحة العرقية في إحراز الموضوع، وإلا فلا دخل للمثال بالفرض أصلاً حيث إن المفروض في المقام القطع بمدخلية الجزء المفقود في المستصحب في الزمان السابق وفي حال التمكن منه حتى على القول بالوضع للأعم إذ لا فرق فيما ذكر بين القول بالوضع للصحيح والوضع للأعم كما لا يخفى، وإنما الشك في مدخلية في حال عدم التمكن في الزمان الثاني وهذا بخلاف المثال، فإن مدخلية الجزء في المستصحب مشكوك من أول الأمر أيضاً حيث إنه لا يعقل أن يتفاوت الأمر فيه بين صورتي الوجود والعدم ومجرد وجوده في الزمان الأول لا يوجب مدخلية فيه كما لا يخفى، وهذا بخلاف الفرض، فإنه يمكن التفكيك فيه في الجزئية بين الحالين كما هو مبنى الكلام ومحل البحث فالقياس بين المثال والفرض لا يصح إلا على الوجه الذي ذكرنا.

ويظهر فائدة مخالفة التوجيهات<sup>(١)</sup> فيما إذا لم يبق إلا قليل من أجزاء المركب، فإنه يجري التوجيه الأول والثالث دون الثاني، لأن العرف لا يساعد على فرض الموضوع بين هذا الموجود وبين جامع الكل ولو مسامحة، لأن هذه المسامحة مختصة بمعظم الأجزاء الفاقد لما لا يقدر في إثبات الاسم والحكم له وفي ما لو كان المفقود شرطاً، فإنه لا يجري الاستصحاب على الأول ويجري على الآخرين، وحيث إن بناء العرف على الظاهر على عدم إجراء الاستصحاب في فاقد الشرط لفاقد الجزء في هذا الحكم أمكن جعله كاشفاً عن عدم استقامة التوجيه الأول.

(١) لا خفاء فيما ذكره دام ظله بعد ملاحظة ما ذكرنا في بيان الفرق بين التوجيهات، فإن مبنى الأول لم يكن على إرادة الوجوب النفسي من المستصحب، بل على إرادة القدر المشترك القائم بالأجزاء في ضمن الوجوب الغيري القائم بها، ومن المعلوم أن هذا المعنى لا يتفاوت الأمر فيه بين كون الجزء الغير المقدور من معظم الأجزاء أو من غيره ومبنى الثالث، وإن كان على إرادة الوجوب النفسي، إلا أنه لم يعتبر قيامه بما بقي من الأجزاء بحكم المسامحة العرقية حتى يضره انتفاء معظم الأجزاء التي بها قوام المركب وهذا بخلاف مبنى الثاني، فإنه كان على إرادة الوجوب النفسي للأجزاء الباقية ببناء العرف على جعل متعلق الوجوب مسامحة غير الجزء المفقود بتنزيله منزلة الحالة التي لا يعرضها الوجوب، ومن المعلوم عدم جريان هذه المسامحة في صورة بقاء أقل قليل من الأجزاء، وأما وجه ظهور مخالفتها فيما كان المفقود شرطاً فلائنه ليس معروض الوجوب في صورة التمكن منه حتى يجعل المستصحب هو الوجوب القدر المشترك القائم بالوجوب النفسي القائم بالباقي والمفقود في الزمان الأول، فلازم هذا المعنى عدم جريان الاستصحاب فيما كان المفقود الشرط على التوجيه الأول حيث إنه كان مبنياً على

وحيث إن بناء العرف<sup>(١)</sup> على عدم إجراء الاستصحاب في فاقد معظم الأجزاء

إرادة القدر المشترك وجريانه على التوجيهين الأخيرين لعدم ابتائهما على القدر المشترك هذا ملخص ما يقال في توجيه ما ذكره، ولكن قد يستشكل فيه بأن الشرط وإن لم يكن معروض الوجوب أصلاً، إلا أن تقييده كان معتبراً في الواجب ضرورة أن معروض الوجوب النفسي هو المشروط من حيث إنه مشروط لا ذات المشروط والأجزاء مع قطع النظر عن الشرط، وإلا لم يكن معنى لشرطية الشرط كما لا يخفى، فالأجزاء الغير الملحوظ معها الشرط في الزمان الأول لم يكن معروضة إلا للوجوب الغيري فيكون حال فقد الشرط إذا حال فقد الجزء في جريان الاستصحاب في صورة فقدته على التوجيه الأول.

هذا ثم إنه لا يخفى عليك أن ما ذكره دام ظلّه من ظهور مخالفة التوجيهات في صورة فقد الشرط يكون خارجاً عن محلّ الفرض، فإن الكلام إنما هو في جريان الاستصحاب في صورة فقد بعض أجزاء المركّب، اللهم إلا أن يجعل المراد من المركّب الأعمّ من الذّهني والخارجي فتأمل. أو يجعل المركّب كناية عن المأمور به والأجزاء كناية عما يعتبر فيه مطلقاً فتدبر.

(١) لا يخفى عليك أن ما اختاره دام ظلّه هنا مناف لما اختاره دام ظلّه في الجزء الثاني من الكتاب في فروع الأقل والأكثر من جريان الاستصحاب على التوجيه الأول، وإن كان ما ذكره في المقام من عدم صحته في كمال المتانة لما عرفت سابقاً في باب استصحاب الكلّي، لأن الوجوب النفسي ليس فرداً أشدّ من الوجوب الغيري حتى يكون الشكّ راجعاً إلى الشكّ في التبدّل، بل هو فرد آخر مباين له ومناف لنتيجة ما ذكره في المقام، لأنّ نتيجته عدم جريان الاستصحاب على التوجيه الثاني مطلقاً، هذا مضافاً إلى أن مقتضى الإنصاف عدم الجزم ببناء العرف على المسامحة في المقام كما في مثال الكرّ والمقصود من جعل الجزء بمنزلة الشرط والحالة إن كان بالنسبة إلى الشرط الذي علمت شرطية فنقل الكلام

وإجرائه في فاقد الشرط كشف عن فساد التوجيه الأول وحيث إن بناءهم على استصحاب نفس الكرية دون الذات المتصفة بها كشف عن صحة الأول من الأخيرين، وقد عرفت أنه لولا المسامحة العرفية في المستصحب وموضوعه لم يتم شيء من الوجهين، وأما الوجه الثالث فهو مبني على الأصل المثبت وستعرف بطلانه فتعين الوجه الثاني.

لكن الإشكال بعد في الاعتماد على هذه المسامحة العرفية المذكورة إلا أن الظاهر أن استصحاب الكرية من المسلمات عند القائلين بالاستصحاب والظاهر عدم الفرق.

ثم إنه لا فرق بناء على جريان الاستصحاب بين تعذر الجزء بعد تنجز التكليف كما إذا زالت الشمس متمكنا من جميع الأجزاء ففقد بعضها وبين ما إذا فقدته قبل الزوال، لأن المستصحب هو الوجوب النوعي المنجز على تقدير اجتماع شرائطه لا الشخصي المتوقف على تحقق الشرائط فعلا. نعم هنا أوضح.

وكذا لا فرق بناء على عدم الجريان<sup>(١)</sup> بين ثبوت جزئية المفقود بالدليل

بالنسبة إليه، وإن كان بالنسبة إلى ما شك في شرطيته فالقياس به في غير محلّه، ثم إنه يرد على التوجيه الأخير، مضافاً إلى ما ذكره دام ظلّه ما عرفته في طيّ كلماتنا السابقة في بيان الفرق بين التوجيهات من كونه من الأصول المثبتة.

(١) لا يخفى عليك النكته في نفي الفرق بين القسمين الأولين بناء على القول بجريان الاستصحاب في الفرض وبين القسمين الأخيرين بناء على عدم جريانه فيه، فإن القسم الثاني من الأولين يتوهم عدم جريان الاستصحاب فيه ولوعلى القول بجريان الاستصحاب في الوجوب المتعلق بالأجزاء بعد تعذر الكل وارتفاع الوجوب عنه والقسم الثاني من الأخيرين يتوهم جريان الاستصحاب فيه ولوعلى

القول بعدم جريان الاستصحاب في الفرض حيث إن المفروض عدم العلم بمدخلية الجزء المتعذر في الأمور به حتى يقال في منع جريان الاستصحاب بالنسبة إلى وجوب الباقي بأن الوجوب الغيري المتعلق به ارتفع قطعاً والنفسي المقصود إثباته لم يكن ثابتاً في الزمان الأول جزماً وإنما المحتمل ثبوته بعد تعذر الجزء، ثم إن ملخص ما ذكره من الوجه في نفي الفرق بين القسمين الأولين هو إنه لا ريب عند ذوي الأفهام المستقيمة أن للأجزاء في القسم الثاني أيضاً نحواً من الوجوب الذي لا يعقل الإشكال في تحققه وتقرره على نحو تقرر سائر الموجودات ضرورة عدم توقف صدق الشرطية على صدق الشرط، هذا وإن شئت توضيح القول في ذلك وتفصيله فراجع إلى ما ذكرنا سابقاً من الكلام في دفع توهم عدم جريان الاستصحاب التعليقي وبين القسمين الآخرين هو إن وجوب الخروج عن عهدة التكليف في زمان التمكن عما يشك في جزئته إنما هو من جهة حكم العقل بعد القطع باشتغال الذمة بالتكليف المردد بين تعلقه بالأقل، أو الأكثر.

ومن المعلوم ضرورة عدم وجود هذا المناط في صورة عدم القدرة على الإتيان بالزائد لرجوع الشك إذا إلى الشك في أصل التكليف واستصحاب الوجوب مع قطع النظر عن ابتائه على المسامحة في إحراز الموضوع غير جار فيه كما في القسم الأول حيث إن الوجوب الغيري على تقدير ثبوته قد ارتفع قطعاً والوجوب النفسي المراد إثباته لم يعلم ثبوته من أول الأمر أيضاً فليس بد إذا من جعل المستصحب هو القدر المشترك، أو الوجوب النفسي باعتبار إحدى المسامحتين المتقدمتين، وأما جعل المستند في وجوب الاحتياط استصحاب التكليف والاشتغال ففيه مع ما عرفت سابقاً من فساد التمسك به من وجوه أن التمسك به في المقام لا يجوز إلا باعتبار ما ذكرنا فتأمل.

الاجتهادي وبين ثبوتها بقاعدة الاشتغال.

وربما يتخيل أنه لا إشكال في الاستصحاب في القسم الثاني، لأن وجوب الإتيان بذلك الجزء لم يكن إلا لوجوب الخروج عن عهدة التكليف وهذا بعينه مقتض لوجوب الإتيان بالباقي بعد تعذر الجزء.

وفيه ما تقدم من أن وجوب الخروج عن عهدة التكليف بالمجمل إنما هو بحكم العقل لا بالاستصحاب والاستصحاب لا ينفع إلا بناء على الأصل المثبت ولو قلنا به لم يفرق بين ثبوت الجزء بالدليل، أو بالأصل لما عرفت من جريان استصحاب بقاء أصل التكليف، وإن كان بينهما فرق من حيث<sup>(١)</sup> إن استصحاب التكليف في المقام من قبيل استصحاب الكلّي المتحقق سابقاً في ضمن فرد معين بعد العلم بارتفاع ذلك الفرد المعين، وفي استصحاب الاشتغال من قبيل استصحاب الكلّي المتحقق في ضمن المردد بين المرتفع والباقي، وقد عرفت عدم جريان الاستصحاب في الصورة الأولى إلا في بعض مواردّها بمساعدة العرف.

ثم اعلم أنه نسب إلى الفاضلين قدس سرهما: «التمسك بالاستصحاب في هذه المسألة وفي مسألة الأقطع والمذكور في المعتبر والتمتّهي الاستدلال على وجوب غسل ما بقي من اليد المقطوعة مما دون المرفق أن غسل الجميع بتقدير وجود ذلك البعض واجب، فإذا زال البعض لم يسقط

(١) لا يخفى عليك أن مقتضى ما ذكره من الفرق بينهما بما ذكره هو لزوم الفرق بينهما بحسب الجريان والاعتبار على ما اختاره في الأمر الأول حيث إنك قد عرفت تصريحه فيه بالفرق بين القسمين في جريان الاستصحاب فراجع إليه حتى تقف على حقيقة الأمر.

الآخر\* انتهى، وهذا الاستدلال يحتمل أن يراد منه مفاد قاعدة الميسور لا يسقط بالمعسور، ولذا أبدله في الذكرى بنفس القاعدة ويحتمل أن يراد منه الاستصحاب<sup>(١)</sup> بأن يراد منه هذا الموجود بتقدير وجود المفقود في زمان سابق واجب، فإذا زال البعض لم يعلم سقوط الباقي والأصل عدمه، أو لم يسقط بحكم الاستصحاب ويحتمل أن يراد به التمسك بعموم ما دل على وجوب كل من الأجزاء من غيره مخصص له بصورة التمكن من الجميع، لكنه ضعيف احتمالاً ومحتماً<sup>(٢)</sup>.

(١) ذكر الأستاذ العلامة في مجلس البحث أن هذا الاحتمال هو الأظهر من بين الاحتمالات، فإن ظاهر كلامهما التعليل على الأصل فيما راموه فالنسبة في محله، ولكن للقاصر فيه تأمل وربما يساق إلى النظر ظهوره في التمسك بالقاعدة.

(٢) أما ضعفه احتمالاً فأظهر من أن يخفى، وأما ضعفه محتماً فلا جزئية المفقود ليست مقيدة لإطلاق دليل الأجزاء حتى يقتصر في تقييده بصورة التمكن، فإن الأوامر في الأجزاء غيرية تبعية كالأمر المتعلق بالجزء المفقود فلا يعقل أن يجعل أحدها مقيداً للآخر وإنما يكون دليل الجزء المفقود مقيداً لإطلاق الأمر المتعلق بالكل لو كان له إطلاق هذا كله، مع أن هذا الكلام على تقدير صحته لا تعلق له بالمقام، فإن المقصود الحكم بوجوب غسل ما بقي من اليد، ومن المعلوم أنه ليس لغسل كل عضو من أعضاء اليد دليل مستقل.

نعم لو استدلل ببقاء الوجوب بإطلاق الأمر المتعلق بالكل فيما كان له إطلاق وكان الجزء ثابتاً بدليل خارجي لا إطلاق له كان الاستدلال في محله على ما عرفت تفصيل القول فيه في الجزء الثاني من التعليق في فروع الأقل والأكثر، لكنه لا تعلق له بما ذكره المتوهم ولا بالمقام كما لا يخفى.



## الأمر الثاني عشر:

أنه لا فرق في احتمال خلاف الحالة السابقة<sup>(١)</sup> بين أن يكون مساوياً لاحتمال بقاءه، أو راجحاً عليه بأمرة غير معتبرة.

(١) لا يخفى عليك أن هذا الأمر مما يتكلم فيه من حيث الشك المأخوذ في الاستصحاب كما أن الأمر السابق لو كان التكلم فيه من حيث المستصحب والسابق عليه من حيث الدليل الدال على ثبوته في الزمان الأول وقد تقدم بعض الكلام فيما يتعلق بالمقام في أول المسألة من الأستاذ العلامة ومنا، إلا أن الأستاذ العلامة دام ظلّه أعاد الكلام للتعرض لما لم يتعرض له ثمة ولا بأس في أن نكرّر القول فيه أيضاً لترتب بعض الفوائد عليه من توضيح بعض ما أجمل القول فيه الأستاذ العلامة والإشارة إلى بعض وجوه المناقشات فيما ذكره دام ظلّه فنقول: أما على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار فلا إشكال في وجوب الرجوع إليه حتى مع قيام الظن الغير المعتبر على خلاف الحالة السابقة فضلاً عن صورة تساوي الاحتمالين، فإنّ الظاهر، بل المقطوع عدم اشتراط أحد حصول الظن الشخصي من الاستصحاب على القول باعتباره من باب الأخبار.

نعم في القوانين احتمال ذلك في موضع وإن صرح في موضع آخر بخلافه. نعم ربما يتوهم عدم اعتباره في صورة قيام الظن على الخلاف وصيرورة الحالة السابقة مرجوحة من جهة انصراف الأخبار المتضمنة للفظ الشك إلى صورة التسوية، ولكنه وهم فاسد وتحمل بارد أما أولاً: فلاّنه لا موجب للانصراف المذكور بعد كون الشك في اللغة حسب ما هو قضية المحكي عن الصحاح حقيقة في الأعم من التسوية وهو خلاف اليقين، وإن كان ربما يظهر من بعض كتب اللغة تفسيره بخصوص التسوية، لكن من المعلوم أن المقصود بيان المستعمل فيه لا المعنى الحقيقي، أو المعنى الحقيقي بحسب اصطلاح أهل المعقول فتأمل،

لأن الصالح له ليس إلا كثرة الاستعمال البالغة حدّاً تغلب على ظهور أصالة الإطلاق والحقيقة ويوجب ظهوراً ثانوياً لللفظ بالنسبة إلى ما استعمل فيه كثيراً، ومن المعلوم عدم الجزم بحصول هذه المرتبة في زماننا فضلاً عن زمان صدور الرواية الذي هو المتبع في أمثال المقام، بل الثابت استعمال الشك كثيراً في المعنى الأعم في الروايات على ما ذكره الأستاذ العلامة.

نعم علم استعماله في خصوص معنى الأخص في بعض الأخبار أيضاً كالأخبار الواردة في شكوك الصلاة، وأما ثانياً: فلأنه على تقدير تسليم ظهور الشك في المعنى الأخص مطلقاً لا معنى يارادته في المقام لوجود صوارف في الأخبار عن هذا الظهور هي ما ذكره الأستاذ العلامة في الكتاب، وإن كان قد يتأمل في الأول منها بأن تقابل الشك واليقين في الأخبار لا يقتضي أن يكون على وجه الإيجاب والسلب لم لا يكون على وجه التضاد فتأمل. وفي الثالث والرابع بأنهما لا يدلان على إرادة خلاف اليقين من لفظ الشك فيحتمل كون المراد من كل منهما ما هو الظاهر منه، أو يتصرف في لفظ اليقين بقرينة الشك، وإن كان ما ذكر أخيراً في غاية الفساد، لأن كلا من اللفظين لم يقع في حديث غير ما وقع فيه الآخر حتى يحتمل ما ذكر، بل هما واقعان في حديث واحد، ومن المعلوم ضرورة كون المراد منهما واحداً وعلى تقدير وقوعهما في حديثين وحمل كل منهما على ظاهره يتم المدعى أيضاً، لأن نتيجة العمل بهما بعد عدم تنافيهما هو القول باعتبار الاستصحاب في صورة الظن بالخلاف أيضاً غاية الأمر قصور الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك عن الدلالة عليه، هذا وأما ما ذكر أخيراً من التصرف في لفظ اليقين بقرينة لفظ الشك دون الشك فيه ما لا يخفى من الضعف والفساد من وجهين، أو وجوه.

وبالجملة: لا ينبغي الارتياح لمن راجع الأخبار وتأمل فيها في فساد التوهم

المذكور وكون المراد من الشك فيها هو مطلق غير العلم هذا واستدل الأستاذ العلامة على المدعى بوجهين آخرين غير خالين عن المناقشة والتأمل أحدهما الإجماع القطعي على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار وفيه أن حصول الاستكشاف عن هذا النحو من الإجماع في حيز المنع وقد رده الأستاذ العلامة في غير واحد من موارد تمسكهم به على ما هو بيالي ثانيهما أن الظن الغير المعبر إن كان مما قام دليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس ونحوه فلا إشكال في عدم قدحه، لأن معنى ما قام على عدم اعتباره هو إن وجوده كعدمه عند الشارع، بمعنى أن كل أثر يترتب في صورة عدمه لا بد من أن يترتب في صورة وجوده فلو لم يكن قائماً على خلاف الحالة السابقة لم يكن إشكال في وجوب الأخذ بها فلا بد من أن يؤخذ بها في صورة قيامه على خلافها أيضاً، وإن كان مما شك في اعتباره وحكم بعدم اعتباره من جهة الأصل الأولي فكذلك أيضاً، لأن مرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى ما نهى في الأخبار عنه من نقض اليقين بالشك هذا محصل ما ذكره دام ظله، وأنت خبير بتطرق المناقشة فيما ذكره دام ظله أما فيما ذكره على التقدير الأول فبأن ارتفاع الشك، بمعنى التسوية الذي هو الموضوع للحكم في الأخبار بالفرض بقيام الظن على الخلاف قهري وليس باختيار المكلف والتزويل إنما هو بالنسبة إلى الآثار الغير المترتبة على الموضوع المرتفع بواسطة الظن المذكور قهراً فتأمل.

هذا وإن شئت توضيح القول في ذلك وتفصيله فراجع إلى الجزء الأول من التعليقة عند التكمّل في ترتب غير الحجية من الآثار على الظن الغير المعبر، وأما فيما ذكره على التقدير الثاني فبأن عدم قيام الدليل على اعتبار الظن وكونه مشكوك الاعتبار لا يوجب خروج الظن عن كونه ظناً ضرورة استحالة انقلاب الشيء عما هو عليه فبعد فرض كون الظاهر من الشك من الأخبار هو الاحتمالان

المتساويان على ما عليه اصطلاح أهل المعقول الذي ربما يدعى كونه حقيقة فيه في العرف المتأخر بالتعيين لا معنى للقول بدلالة الأخبار على الأخذ بالحالة السابقة في صورة الظن بالخلاف فلا وجه إذا للحكم بحرمة العمل بالظن إذا لم تكن على وجه التدن، بل يكون حاله نفس الاستصحاب في جواز العمل به إذا لم يكن على وجه التدن وحرمة إذا كان على هذا الوجه، ومما ذكرنا كله يظهر فساد ما ربما يقال في توجيه ما ذكره دام ظله على التقديرين من أن المقصود منه أن لفظ الشك، وإن كان ظاهراً في المعنى الأخص في نفسه مع قطع النظر عن قيام الدليل الخارجي على ما هو قضية التسليم، إلا أن قضية دليل عدم اعتبار الظن القائم على الخلاف على سبيل الحكومة كون المراد من الشك في أدلة الأصول هو المعنى الأعم توضيح الفساد أن النهي عن العمل بالظن على وجه التشريع لا يقتضي إلا حرمة العمل بالظن من حيث التشريع سواء طابق الاستصحاب، أو خالفه إن فرض تحققه في الأول وهذا لا تعلق له بمسألة الحكومة على أدلة الأصول كما لا يخفى، بل وكذلك الأمر لو فرض كون حرمة العمل بالظن ذاتياً كما هو واضح ومنه يعلم أن حكومة دليل اعتبار الظن الاجتهادي على الاستصحاب فيما لو كان على خلاف الأصل إنما هو إذا جعل الشك في أدلة الأصول هو المعنى الأعم.

وأما إذا جعل المراد منه المعنى الأخص فلا تعلق لدليل اعتبار الظن حينئذ بدليل اعتبار الأصل حتى يجعل حاكماً عليه، لأن كلا منهما يثبت حكماً في موضوع غير الموضوع الذي يثبت فيه الحكم الدليل الآخر، ولعل ما ذكرنا هو الوجه في أمر الأستاذ العلامة بالتأمل وإرجاعه إلى ما ذكره في كل من التقديرين أولى، وإن كان بعيداً في الغاية هذا مجمل القول في المقام على تقدير القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبد، وأما على القول باعتباره من باب الظن فأنه يظهر من الأكثرين عدم اعتبار الظن الشخصي، بل يعملون به في صورة قيام الظن الغير المعبر على الخلاف

ويدل عليه وجوه:

الأول: الإجماع القطعي على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار.  
الثاني: أن المراد بالشك في الروايات معناه اللغوي وهو خلاف اليقين كما في الصحاح ولا خلاف فيه ظاهراً.

ودعوى انصراف المطلق في الروايات إلى معناه الأخص وهو الاحتمال المساوي لا شاهد لها، بل يشهد بخلافها مضافاً إلى تعارف إطلاق الشك في الأخبار على المعنى الأعم موارد من الأخبار منها مقابلة الشك باليقين في جميع الأخبار.

ومنها: قوله في صحيحة زرارة الأولى: «فإن حرك إلى جنبه شيء وهو لا يعلم به»، فإن ظاهره فرض السؤال فيما كان معه أمانة النوم.

ومنها: قوله عليه السلام: «لا حتى يستيقن» حيث جعل غاية وجوب الوضوء الاستيقان بالنوم ومجيء أمرين منه.

ومنها: قوله عليه السلام: «ولكن ينقضه ييقن آخر»، فإن الظاهر سوقه في مقام بيان حصر ناقض اليقين باليقين.

فضلاً عن صورة التسوية كما يظهر من حكمهم بمقتضيات الأصول مطلقاً من غير مراعاة الظن أصلاً وعنوانهم مسألة تعارض الأصل والظاهر، فإنه أقوى شاهد لما ذكرنا كما هو واضح. نعم قد عرفت عن شيخ بهاء الدين رحمة الله عليه اعتبار الظن الشخصي، وكذا عن الشهيد رحمه الله على ما صرح به الأستاذ العلامة في مجلس البحث، حيث إنه ذكر أن جعل المراد من الظن في كلامه الظن النوعي كما استظهرنا منه في أول الكتاب في غاية البعد وهو أيضاً ظاهر كل من جعل منشأ الظن في الاستصحاب الغلبة وجعل المدرك له دليل الانسداد، ومنه يعلم أن مقتضى دقيق النظر اختلاف الحال في ذلك بحسب اختلاف منشأ الظن ومداركه.

ومنها: قوله عليه السلام في صحيحة زرارة الثانية: «فلعله شيء أوقع عليك وليس ينبغي لك أن تنفض اليقين بالشك»، فإن كلمة لعل ظاهرة في مجرد الاحتمال خصوصاً مع وروده في مقام إبداء ذلك كما في المقام فيكون الحكم متفرعاً عليه.

ومنها: تفريع: قوله عليه السلام: «صم للرؤية وأفطر للرؤية»، على قوله عليه السلام: «اليقين لا يدخله الشك».

الثالث: أن الظن الغير المعتمد إن علم بعدم اعتباره بالدليل فمعناه أن وجوده كعدمه عند الشارع وأن كل ما يترتب شرعاً على تقدير عدمه فهو المترتب على تقدير وجوده، وإن كان مما شك في اعتباره فمرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى نقض اليقين بالشك فتأمل جداً، هذا كله على تقدير اعتبار الاستصحاب من باب التعمد المستنبط من الأخبار. وأما على تقدير اعتباره من باب الظن الحاصل من تحقق المستصحب في السابق، فظاهر كلماتهم أنه لا يقدح فيه أيضاً وجود الأمانة الغير المعتمدة فيكون العبرة فيه عندهم بالظن النوعي وإن كان الظن الشخصي على خلافه، ولذا تمسكوا به في مقامات غير محصورة على الوجه الكلي من غير التفات إلى وجود الأمارات الغير المعتمدة في خصوصيات الموارد.

واعلم أن الشهيد قدس سره في الذكرى بعد ما ذكر مسألة الشك في تقدم الحدث على الطهارة، قال: «تنبيه: قولنا اليقين لا يرفعه الشك لا نعني به اجتماع اليقين والشك في زمان واحد لامتناع ذلك ضرورة أن الشك في أحد التقيضين يرفع يقين الآخر، بل المعنى به أن اليقين الذي كان في الزمن الأول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني لأصالة بقاء ما كان على ما كان فيؤول إلى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد فيرجع

الظن عليه كما هو مطرد في العبادات وغيرها\* انتهى، ومراده من الشك معناه اللغوي وهو مجرد الاحتمال المنافي لليقين فلا ينافي ثبوت الظن الحاصل من أصالة بقاء ما كان فلا يرد ما أورد عليه من أن الظن كاليقين في عدم الاجتماع مع الشك.

نعم يرد على ما ذكرنا من التوجيه أن الشهيد قدس سره<sup>(١)</sup> في مقام دفع ما

(١) لا يخفى عليك أن ما ذكره دام ظلّه لا يتوجّه عليه أصلاً، لأنّ الشهيد إنّما دفع التناقض المتوهم من قولهم اليقين لا ينقض بالشك بقوله: (بل المعني به) إلى آخره، وأما قوله: فيثول إلى اجتماع الظن والشك) فليس له دخل بأصل دفع التوهم وإنّما هو بيان لما يحصل بعد ملاحظة الحالة السابقة على ما يشهد به تفرّعه على قوله لأصالة بقاء ما كان فلم يرد بما ذكره دفع أصل التوهم ولا حصول الظن قبل ملاحظة الحالة السابقة حتّى يقال إنّهُ في محلّ المنع إذ على فرض وجوده لا تعلق له بالظن الاستصحاب كما لا يخفى، بل أراد بيان ما يحصل في مورد الاستصحاب بعد ملاحظة الحالة السابقة فما ذكره من التوجيه لا بأس به ولا يتوجّه عليه شيء لا يقال ما ذكر يوجب التفكيك بين الشك في قوله أخيراً فيثول إلى اجتماع إلى آخره والشك الواقع في سابقه وهو في كمال البعد، لأنّا نقول نمنع من لزوم التفكيك، فإنّ المراد من الشك في المقامين هو خلاف اليقين غاية الأمر تحقّقه في مورد في ضمن فرد وإرادته كذلك وتحقّقه في مورد آخر في ضمن فرد آخر.

وهذا ممّا لا يوجب اختلافاً في أصل معنى الشك هذا مع أن مجرد لزوم خلاف الظاهر لا يمنع من التوجيه كما لا يخفى، بل قد يقال إنّ محلّ التوجيه ما استلزم فيه ارتكاب خلاف الظاهر.

ثمّ إنّ قد يجاب عن إيراد عدم اجتماع الظن والشك كاليقين والشك بأن مراد

يتوهم من التناقض المتوهم في قولهم اليقين لا يرفعه الشك، ولا ريب أن الشك الذي حكم بأنه لا يرفع اليقين ليس المراد منه الاحتمال الموهوم، لأنه إنما يصير موهوماً بعد ملاحظة بقاء أصالة بقاء ما كان نظير المشكوك الذي يراد إلحاقه بالغالب، فإنه يصير مظنوناً بعد ملاحظة الغلبة وعلى تقدير إرادة الاحتمال الموهوم كما ذكره المدقق الخوانساري فلا يندفع به توهم اجتماع الوهم واليقين المستفاد من عدم رفع الأول للثاني وإرادة اليقين السابق والشك اللاحق يغني عن إرادة خصوص الوهم من الشك.

وكيف كان فما ذكره المورد من اشتراك الظن واليقين في عدم الاجتماع مع الشك مطلقاً في محله، فالأولى أن يقال إن قولهم اليقين لا يرفعه الشك لا دلالة فيه على اجتماعهما في زمان واحد إلا من حيث الحكم في تلك القضية بعدم الرفع، ولا ريب أن هذا ليس إخباراً عن الواقع، لأنه كذب وليس حكماً شرعياً بإبقاء نفس اليقين أيضاً، لأنه غير معقول وإنما هو حكم شرعي لعدم رفع آثار اليقين السابق بالشك اللاحق سواء كان احتمالاً متساوياً، أو مرجوحاً.

الشَّهيد قدس سره من الظَّن ليس هو الظَّن الشخصي حَتَّى يتوجَّه عليه ما ذكر، بل الظَّن النوعي، ومن المعلوم عدم منافاته لقيام الظَّن على الخلاف فضلاً عن الشك. وقد أشار إليه دام ظلّه في أوّل الكتاب، ولكنه أورد عليه في مجلس البحث في المقام بأن هذا التَّوجيه ممَّا لا معنى له، لأنَّ الظَّن النوعي صفة في الأمانة ومن شأنها بحسب طبيعتها، فلا يعقل الحكم باجتماعه مع الشك الَّذي هو من الأوصاف القائمة بنفس المكلَّف ضرورة لزوم وحدة الموضوع في تحقُّق الاجتماع وصدقه فتأمل.



## خاتمة

ذكر بعضهم للعمل بالاستصحاب شروطاً بقاء الموضوع وعدم المعارض ووجوب الفحص والتحقيق رجوع الكل إلى شروط<sup>(١)</sup> جريان الاستصحاب. وتوضيح ذلك: أنك قد عرفت أن الاستصحاب عبارة عن

(١) ما ذكره من التحقيق بالنسبة إلى جميع الشروط الثلاثة لا يخلو عن مناقشة، لأن وجوب الفحص وعدم المعارض ليسا من شرائط الجريان، بل من شرائط العمل على ما هو الشأن في جميع الأصول الشرعية غير أصالة الاحتياط، فإن التحقيق أنه لا شرط له بعد تحقق موضوعه على ما عرفت تفصيل القول فيه في مطاوي كلماتنا السابقة، هذا على ما يقتضيه ظاهر كلماتهم من الاستدلال لوجوب الفحص بالإجماع، وأما بناء على الاستدلال بوجوب الفحص بالعلم الإجمالي يمكن جعل الفحص من شرائط الجريان، وأما عدم المعارض فلو كان المراد منه خصوص ما يكون حاكماً على الاستصحاب كالأدلة الاجتهادية مسامحة في الإطلاق فيمكن جعل عدمه شرطاً للجريان، ولكن الأمر ليس كذلك على ما ستقف عليه إن شاء الله تعالى، ثم إنه لا فرق فيما ذكره دام ظله بين القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبد، أو الظن.

نعم لا ريب في أن محل كلامه وكلام كل من ذكر هذه الشرائط مختص بالاستصحاب الجاري في شبهة الحكمة، وأما الجاري في شبهة الموضوعية فلا إشكال في عدم جريان هذه الشروط بأجمعها فيه وإن جرى فيه بعضها بقاء الموضوع وعدم المعارض، هذا ولكن ربما ينافي ما ذكرنا التكلم في الاستصحاب الجاري في الموضوع الخارجي في طي الكلام في الشروط حسب ما ستعرف من الأستاذ العلامة فتأمل.

إبقاء ما شك في بقاءه، وهذا لا يتحقق إلا مع الشك في بقاء القضية المحققة في السابق بعينها في الزمان اللاحق والشك على هذا الوجه لا يتحقق إلا بأمر.

الأول: بقاء الموضوع في الزمان اللاحق<sup>(١)</sup> والمراد به معروض المستصحب فإذا أريد استصحاب قيام زيد، أو وجوده فلا بد من تحقق زيد في الزمان

(١) من الواضحات التي لا يعترىها ريب ولا يعرضها شك، بل لم يخالف فيه أحد اشتراط بقاء الموضوع ومعروض المستصحب في الزمان السابق في جريان الاستصحاب، فإن من يجري الاستصحاب مع عدم إحراز الموضوع بطريق القطع، أو مع القطع بالانتفاء كما في جملة من المقامات التي يقف عليها المستمع كالاستصحاب في الزمان ونحوه يلتزم بأنه محرز بحكم العرف وأن هذا المقدار يكفي في باب الاستصحاب لا أنه يذهب إلى عدم اشتراطه، ولكن مع ذلك كله لما أشكل الأمر على بعضهم في كلية اشتراط بقاء الموضوع من جهة عدم وضوح المراد من الموضوع، أو البرهان على ما ذكروه، فبالحري أن نتكلم أولاً في بيان المراد من الموضوع ثم نعتبه بالكلام في الدليل على اشتراطه ثم نعتبه بالكلام فيما يحرز به الموضوع ويكتفى به فنقول أما المراد من الموضوع فهو المعروض للمستصحب بجميع ما له دخل في عروضه وقيامه به من الخصوصيات والتشخصات التي لها مدخلية في العروض، فهذا أمر يختلف بحسب القضايا فقد يكون للزمان والمكان والوصف ونحوها مدخلية في قضية وقد لا يكون لها مدخلية، وقد يكون المعروض في بعض القضايا الذات الملحوظة مع الوجود الخارجي فقط، أو مع خصوصية أخرى مضافاً عليه.

وبعبارة أخرى: الماهية الموجودة كما في القضايا التي يكون المحمول فيها غير الوجود من أعراض الماهية الموجودة وأوصافها من الأوصاف الخارجية كالقيام

والجلوس والمشي والركوب ونحوها والأحكام الشرعية، وقد يكون نفس الماهية بحسب تقررها الماهيتي كالقضية التي يكون المحمول فيها الوجود، وأما القضايا التي يكون المحمول فيها غير الوجود الخارجي باعتبار وجود الماهية في الذهن، أو الأعم من الذهن والخارج كلوازم الماهيات فلا تعلق لها بالمقام، فالموضوع في استصحاب الوجود هو نفس الماهية باعتبار تقررها الماهيتي ضرورة أن عروض الوجود للماهية بهذا الاعتبار، وإلا استحال عروضه لها سواء اعتبرت بشرط شيء، أو بشرط لا كما هو واضح ولا يتفاوت الأمر فيما ذكرنا بين القول بأصالة الوجود، أو الماهية كما لا يخفى.

وبعبارة أخرى: المراد من بقاء الموضوع في الاستصحاب هو كون القضية المشكوكة في الآن اللاحق عين القضية المتبقية في الآن السابق لا تفاوت بينهما أصلاً إلا من حيث كون ثبوت المحمول قطعياً للموضوع في إحداها ومحملاً في الأخرى، سواء كان الموضوع فيها نفس الماهية باعتبار ما لها من التقرر كما في قولك زيد موجود ضرورة أن الموضوع فيها ماهية زيد القابلة لأن يحمل عليها الوجود والعدم، أو الماهية باعتبار الوجود كما في قولك زيد قائم، فإن الموضوع فيها ليس نفس الماهية، بل الماهية الموجودة كما لا يخفى، فالمعتبر في استصحاب الوجود بقاء الماهية في الزمان الثاني على ما كان عليه في الزمان الأول إذ لا يعقل اعتبار أزيد من ذلك كما لا يخفى، وفي استصحاب القيام ونحوه بقاء الماهية الموجودة وفي استصحاب وجوب إكرام زيد العالم إحراز وجوده وعلمه وفي استصحاب وجوب إكرامه في الزمان الخاص إحراز ما ذكر مع الزمان وهكذا، غاية الأمر كون الموضوع محرزاً في القسم الأول دائماً لا يقبل الزوال أصلاً ضرورة استحالة انقلاب الماهيات وتغيرها عما عليه دائماً ضرورة أن الفناء إنما يلاحظ للشيء باعتبار الوجود، إذ لا معنى لانعدام الماهية مع قطع النظر عن

وجودها كما هو ظاهر واضح، ومما ذكرنا من البيان للمراد من الموضوع الذي يلزم بقاؤه يظهر فساد ما استشكله بعض الأفاضل في كلفة اعتبار بقاء الموضوع على ما أطبقت عليه كلمتهم من أنه لا يمكن اعتباره في جميع صور الاستصحاب وموارده حتى فيما لو كان المستصحب الوجود، وإلا لزم إحراز الوجود والعلم به عند إرادة استصحابه، وهكذا الأمر في الاستصحابات العدمية، لأنها مثل استصحاب الوجود حكماً كما هو ظاهر وبمثل ما ذكرنا فليحرر المقام لا بمثل ما قرره الأستاذ العلامة، فإنه غير نقي عن الإشكال، فإن الحكم بكون عروض الوجود الخارجي للماهية باعتبار وجودها الذهني على ما يفصح عنه قوله، سواء كان تحققه في السابق بتقرره ذهناً إلخ كما ترى ضرورة استحالة هذا المعنى في عروض الوجود كما لا يخفى، وأما التقرر الماهيتي فلا دخل له بالوجود الذهني، بل هو مقابل للوجودين يجامعهما وعدمهما حسب ما حقق في محله، وإن كان ربما يتفصّل عن الإشكال المذكور بأن المراد منه اعتبار التقرر الذهني في مقام الحمل لا العروض، فإن حمل الوجود على زيد في قضية زيد موجود موقوف على تصور زيد كما يتوقف على تصور الوجود فهذا هو المقصود بما ذكر لا أن عروض الوجود للماهية واقعاً في غير مقام الإخبار باعتبار وجودها الذهني حتى يتوجّه عليه ما ذكر. توضيح ذلك: أن عروض الوجود للماهية يلاحظ بثلاث اعتبارات:

أحدها: عروضه لها باعتبار الواقع مع قطع النظر عن إبرازه في غالب القضية وإظهاره والإخبار عنه.

ثانيها: عروضه لها بالنظر إلى ما ذكر بعد تصور الماهية والوجود.

ثالثها: عروضه لها بالنظر إلى القضية من حيث توقف الحمل على تصور الصّرفين.

لا إشكال في استحالة اعتبار الوجود الذهني في القسم الأول، وكذا في الثاني، فإن حمل شيء على شيء إنما يلاحظ باعتبار قيامه به وعروضه له بحسب الواقع، وإن كان بينهما فرق من حيث عدم إمكان توسط عروض الشيء لعروض نفسه واستحالة عدم توسطه في مقام الحمل، فإن حمل الوجود على زيد، أو القيام عليه إنما هو باعتبار قيام مبدأ به لا بمعنى أخذه في الموضوع حتى يكون معنى قولنا زيد موجود مثلاً زيد الموجود موجود كما قد يتوهم، بل بمعنى اعتباره في الحمل كما أنه لا إشكال في اعتبار الوجود الذهني في القسم الثالث على ما هو قضية الفرض، هذا ولكنك خبير بأن ما ذكر من التفصّي لا يدفع الإشكال الوارد في المقام، لأن المقصود بيان ما يعرض الوجود للماهية باعتباره حتى يحكم باشتراط إحرازه عند إرادة استصحاب الوجود، ومن المعلوم عدم كون المناط في العروض الثّقرر الذهني. وبالجملّة: ما ذكره لا يخلو عن تأمل.

فما ذكرنا من التحرير للمقام لعلّه أولى هذا إذا أريد من استصحاب الوجود استصحابه على وجه الإطلاق، وأما إذا أريد منه استصحاب ما كان له نفس فيمكن أن يقال إن المستصحب هو النفس من حيث تعلّقها بالبدن العنصري ولو من حيث كونه مركباً لها فتدبر.

وإن أبيت إلا عن ظهور قولهم في اشتراط بقاء الموضوع في بقاء وجوده الخارجي مع أنه كما ترى مع الالتزام بأصالة الوجود فلا بدّ من صرف كلامهم إلى غير استصحاب الوجود من جهة اعتبار هذا المعنى بالنسبة إليه كما هو ظاهر. نعم على تقدير ابتناء الإشكال على القول بأصالة الوجود وكون الماهية من شئونه حدوده لم يتوجّه الإشكال بالنسبة إلى استصحاب عدم الأشياء ضرورة امتناع القول بأصالة العدم مع استحالة تعلّق الجعل به وإن قيل بأنّ العدم المضاف له حظّ من الوجود كما هو ظاهر فتأمل.

هذا مجمل القول في بيان المراد من الموضوع الذي يشترط بقاءه في جريان الاستصحاب، وأما الدليل على اشتراط بقاء الموضوع فهو أمور الأول الإجماع الظاهر المصرح به في كلام بعض وأنت خير بأنّه لا معنى للتمسك به في المقام وأمثاله ممّا لا يكون الأمر الذي انعقد الإجماع عليه من الأمور الشرعية كما هو واضح، فإنّ الكلام إنّما هو في كون إحراز الموضوع من شروط جريان الاستصحاب وتحقّق موضوعه، ومن المعلوم أنّ هذا ليس ممّا يكون بيانه من الشارع وممّا يؤخذ عنه حتّى يكون الإجماع فيه كاشفاً. نعم لو كان الكلام في كونه من شروط العمل بالاستصحاب وعدمه كان الإجماع على شرطيته كاشفاً كالإجماع على سائر الأحكام الشرعية الثاني الدليل العقلي وقد تمسك به الأستاذ العلامة وفاقاً لجمع من أفاضل المتأخرين من مشايخه وغيرهم وتقريره كما في الكتاب وغيره من كتب الجماعة مع توضيح مني هوإنه إذا لم يحرز الموضوع ولم يعلم به عند إرادة الاستصحاب وإبقاء الأمر الثابت سابقاً الذي كان من عوارض الموضوع بالفرض، فأما أن يبقى في غير محلّ وموضوع، وأما أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق، وأما أن يبقى في الموضوع السابق والأولان باطلان فيتعين الثالث وهو المطلوب، إذ إبقاؤه فيه لا يمكن إلا بعد إحرازه.

أما بطلان الأول: فلاستحالة وجود العرض لا في محلّ وموضوع على ما هو قضية عرضيته.

وأما بطلان الثاني: فلاّنه إن أريد إبقاء نفس الموجود السابق فيلزم انتقال العرض وهو أيضاً ممّا أقيم البرهان على استحالة في محله لاستلزامه تحقّق العرض لا في موضوع ولو في آن ما، وقد عرفت استحالة وإن أريد إبقاء مثل الموجود السابق فهو أيضاً ممّا لا معنى له لكونه مخالفاً لقضية الاستصحاب والإبقاء ضرورة أنّ البقاء عبارة عن الوجود الثانوي لنفس ما كان موجوداً أولاً، فلاّنه يمكن تحقّقه

إلا مع وحدة الموجود، وإلا فيلزم الخلف.

هذا ملخص ما يقرّر به الدليل العقلي على اشتراط العلم ببقاء الموضوع في الاستصحاب وعدم جريانه في صورة القطع بانتفائه، أو الشك فيه وهو كما ترى لا يخلو عن إجمال ومناقشة، لأنه إن أريد من بقاء المستصحب وإبقائه في زمان الشك وجوده وإيجاده واقعاً ففيه أن الأمر، وإن كان كما ذكر على هذا التقدير، إلا أنه خارج عن محل البحث كما لا يخفى، وإن أريد البقاء الشرعي وحكم الشارع به في مرحلة الظاهر ففيه أنه لا امتناع في تعبد الشارع المكلف على الالتزام بالحكم المترتب على الشيء مع الشك فيه كما هو واقع في غير الاستصحاب من القواعد المقررة للرّجوع إليها عند الشك كقاعدة الطهارة والحلّة ونحوهما، بل مع القطع بعدمه لا يقال كيف يمكن تعبد الشارع المكلف على حكم مع القطع بانتفاء ما هو الموضوع له ضرورة اقتضاء انتفاء الموضوع بحكم العقل مع فرض كونه موضوعاً انتفاء ما هو المحمول والتعبد بالالتزام بمثله ليس التزاماً به، لأننا نقول تعبد الشارع المكلف على حكم ثابت لموضوع الذي يرجع إلى جعل حكم ظاهري في حقه مع القطع ببقاء الموضوع أيضاً لا يمكن أن يكون بعين ما كان ثابتاً في الموضوع الواقعي، وإلا لم يكن حكماً ظاهرياً ضرورة تغاير الإنشاءين والحكمين كما لا يخفى، فلا يمكن أن يكون أحدهما عين الآخر فلم يبق إذا إلا التثبت بذيل ظهور عدم النقض والبقاء بحكم العرف في اتحاد الموضوع وبقائه في الزمان الثاني، وإلا، فأما أن يعلم بعدم الصدق كما في صورة القطع بانتفاء الموضوع فيعلم بعدم شمول الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك له، أو يشك فيه كما في صورة الشك في بقاء الموضوع فيشك في الشمول فيمنع من التمسك بها أيضاً فلا دخل لحديث استحالة بقاء العرض لا في موضوع ولا لاستحالة انتقاله ولا لغيره، بل لا بد من الاستدلال على المدعى بعدم العلم بصدق الأخبار في صورة

عدم إحراز الموضوع على وجه القطع كما ستعرف في الوجه الثالث حيث إنها ليست كأخبار الطهارة والحلية حتى لا يفرق فيها بين بقاء الموضوع وعدمه، بل الحكم الظاهري فيها محمول بقضية لا يعلم بصدقها إلا بعد القطع بإحراز الموضوع فهذه مسألة لفظية لا ربط لحكم العقل بها ولغيره.

هذا وأما ما يقال في توجيه ما ذكره بأن المراد، وإن كان هو الإبقاء الشرعي الذي يرجع إلى الحكم الظاهري للموضوع المشكوك الحكم إلا أن ثبوت المحمول في كل قضية لما كان متوقفاً على ثبوت موضوعه بجميع ما له دخل في موضوعيته وقد أخذ في أخبار الاستصحاب على وجه الموضوعية احتمال بقاء المستصحب، ولا بد من إحراز هذا الموضوع من الخارج حتى يجري الاستصحاب ويحكم بتحقيقه وكان احتمال وجوده في الزمان الثاني منقسماً إلى الأقسام المذكورة بالحصص العقلية وانتفاء بعضها كان بحكم العقل، فلهذا جعل للعقل مدخلة في المقام فيه ما لا يخفى على الفطن، مضافاً إلى أن قضية ما ذكره ليس لزوم إحراز الموضوع على وجه القطع، بل يكفي فيه احتمال بقاء الموضوع، لأن من احتماله يحتمل البقاء ومن احتماله يحتمل الإرادة من أخبار الاستصحاب وإن لم يكن ظاهرة فيها الثالث حكم العرف بذلك بالنظر إلى أخبار الاستصحاب لعدم صدق نقض اليقين بالشك الذي نهى عنه في الأخبار إلا مع اتحاد القضية المتيقنة والمشكوك من جميع الجهات إلا من حيث قطعية ثبوت المحمول للموضوع في الزمان الأول وعدم قطعيته وكونه مشكوكاً في الزمان الثاني بحكم العرف الواضح لمن له أدنى خبرة بالمحاورات العرقية وقضية نفس الأخبار حيث إن قضية صراحتها كون القضية متيقنة في زمان ومشكوك في زمان آخر فلو كانت القضية المشكوك غير القضية المتيقنة، سواء كان من جهة تبدل ذات الموضوع، أو قيد من قيوده الذي يرجع حقيقة إلى تبدل الموضوع، أو المحمول



لم يتحقق الاستصحاب موضوعاً ومنه يعلم أنه كما يشترط بقاء الموضوع في تحقق الاستصحاب موضوعاً كذلك يشترط وحدة المحمول أيضاً، ثم إن المغايرة المذكورة إن كانت قطعية كان انتفاء موضوع الاستصحاب أيضاً قطعياً وإن كانت محتملة كان تحققه محتملاً فلا يعلم كون رفع اليد عن الحكم السابق نقضاً لليقين السابق حتى يعلم بكونه مورداً للنهي فيرجع إلى عدم التكليف المدلول عليه بالأخبار الناهية، لأن حال أخبار الاستصحاب كحال سائر الأدلة الدالة على ثبوت الحكم للموضوعات الواقعية التي لا يوجب إلزاماً فعلياً منجزاً إلا مع العلم بتحقق الموضوع، بل قد يقال إن مع الشك في الموضوع يعلم بعدم تحقق الموضوع لأخبار الاستصحاب وإن كانت هذه المقالة فاسدة جداً.

ثم إنه لا فرق فيما ذكرنا كما هو واضح بين القول باستحالة بقاء العرض لا في موضوع واستحالة انتقاله والقول بإمكانه، لأن ما ذكرنا كان مبنياً على وحدة القضية في باب الاستصحاب، ومن المعلوم عدم الفرق فيه بين القولين في باب العرض هذا على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار، وأما على القول به من باب الظن فالأمر كذلك، لأن الظن ببقاء المستصحب من جهة نفس الوجودات السابقة، أو غلبته في الموجودات جنساً، أو نوعاً، أو صنفاً لا يمكن إلا مع اتحاد القضيتين ضرورة استحالة الظن ببقاء نفس الموجود في موضوع وعارضه ارتفاع الموضوع والمعروض، فإذا قطع بانتفاء الموضوع، أو شك فيه لم يعقل حصول الظن به من جهة شيء من الوجهين، بل قد عرفت وستعرف أنه على القول بكفاية إحراز الموضوع بالمسامحة العرقية بناء على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار لم يكن معنى للقول بكفايته على القول باعتباره من باب الظن. نعم ما ذكرنا لا يدل على لزوم إحراز الموضوع بطريق القطع، بل أعم منه ومن إحرازه على وجه الظن كما لا يخفى، فتحصل مما ذكرنا كله أنه كما لا يجري الاستصحاب على

القولين مع القطع بانتفاء الموضوع كذلك لا يجري مع الشك في بقاءه.

فإن قلت: الشك في بقاء الموضوع إنما يمنع من استصحاب المحمول أولاً وبالذات، وأما مع استصحاب الموضوع فلا فيستصحب أولاً الموضوع ثم الحكم المحمول عليه فلا يشترط إحراز الموضوع بطريق القطع، بل يكفي إحرازه بالاستصحاب فهذا حقيقة، وإن كان التراما، بلزوم إحراز الموضوع ولو في حال الشك، إلا أنه يرد القول، بلزوم القطع ببقاء الموضوع وعدم جريان الاستصحاب مع الشك فيه.

قلت: ما ذكرته في غاية الفساد من وجوه وتوضيح القول فيه يقتضي بسطاً في بيان أقسام الشك الواقع في الحكم حتى يبين فساد التوهم المذكور وإن لم يكن لبعضها تعلق بالمقام كما ستقف عليه فنقول إن الشك في بقاء الحكم قد لا يكون مسبباً عن بقاء الموضوع، بل على تقدير القطع ببقاء الموضوع أيضاً يشك في ارتفاع الحكم إما من جهة الشك في المقتضي وتامية الاستعداد أو من جهة الشك في الرافع غاية الأمر كون الموضوع أيضاً مشكوك البقاء فيكون هنا مشكوكاً بشكين مستقلين من غير أن يكون أحدهما مسبباً عن الآخر كما يشك المقلد في عدالة مقلده من جهة الشك في أمر آخر غير الحياة كصدور الكبيرة منه، أو يشك في بقاء سائر ما له دخل في تقليده من جهة الشك في زوالها على تقدير الحياة وإن اتفق الشك في الحياة أيضاً وكما يشك في بقاء الأحكام الشرعية من جهة الشك في نسخها وإن كانت موضوعاتها أيضاً مشكوك البقاء في زمان إرادة استصحابها، وقد يكون مسبباً عن بقاء الموضوع وهذا على قسمين:

أحدهما: أن يكون الموضوع معلوماً معيناً في الدليل الشرعي شك في بقاءه كما إذا علم أن الموضوع لنجاسة الماء هو الماء بوصف التغير وشك في بقاء التغير في الماء وحصل من جهة الشك في بقاء النجاسة مع القطع ببقائها على تقدير بقاء

التغير وهذا يسمى بالشبهة الموضوعية.

ثانيهما: أن يكون الموضوع في دليل الحكم مردداً بين ما هو باق جزماً ومرتفع كذلك من جهة أحد أسباب التردد كما إذا لم يعلم أن الموضوع في نجاسة الماء هو الماء بوصف التغير، أو ذات الماء وكون حدوث التغير شرطاً في النجاسة من غير أن يكون بقاءه شرطاً في بقائها وكما إذا لم يعلم في باب استحالة أعيان النجسة أن المعروض للنجاسة والموضوع لها هي نفس الذوات من دون مدخلية للصورة النوعية، أو هي مع الصورة النوعية مثل أن يشك في أن المعروض للنجاسة في الكلب هي ذاته حتى يكون النجاسة باقية في صورة صيرورته ملحاً، أو هي مع وصف الكلية فيكون الموضوع متغيراً فيما صار ملحاً إلى غير ذلك من صور الشك في بقاء الحكم الشرعي من جهة الشك فيما هو الموضوع له في الدليل الشرعي وهذا يسمى بالشبهة الحكمية، إذا عرفت ما تلونا عليك من الأقسام فنقول في بيان حكمها أما القسم الأول فلا إشكال في عدم جريان توقف إجراء الاستصحاب في المحمول فيه على إحراز الموضوع لفرض عدم تسبب الشك فيه عن الشك في بقاء الموضوع، بل يمكن جريان الاستصحاب فيه مع القطع بانتفاء الموضوع أيضاً فضلاً عن صورة الشك فيه وهذا بخلاف القسمين الآخرين، فإن الحق عدم جريان استصحاب الحكم فيهما على ما ستقف عليه.

فإن قلت: كيف يعقل بقاء العرض لا في موضوعه وكيف يمكن عدم سببية الشك في موضوعه للشك في بقاءه، مع أن قضية الحمل والعروض بحكم العقل بداهة تبعية العارض للمعروض غاية الأمر كونه مشكوك البقاء من جهة أمر آخر أيضاً فالشك في الموضوع دائماً سبب للشك في الحكم، سواء كان للشك فيه سبب آخر أيضاً أم لا.

قلت: ليس المراد من عدم تسبب الشك في المحمول عن الشك في الموضوع

واجتماعه مع القطع بانتفائه أنه يمكن أن يوجد لا في موضوع كيف وهو يحكم بداهة العقل باستحائه، بل المقصود أنه قد يقصد باستصحاب الحكم رفع الشك عنه المسبب من غير الشك في بقاء الموضوع ويجعل المستصحب الحكم على تقدير بقاء موضوعه وهذا أمر لا يرد عليه شيء.

فإن قلت: لو كان فرض بقاء الموضوع نافعا في جريان الاستصحاب في المحمول مع كون الموضوع في الواقع مشكوك البقاء فليلتزم به في الفرضين الآخرين أيضاً فيثبت قول الخصم أنه لا يشترط في جريان الاستصحاب إحراز الموضوع بطريق القطع، بل يجري مع الشك فيه.

قلت: فرض بقاء الموضوع في الفرضين الأخيرين مستلزم لفرض بقاء الحكم أيضاً في القضية لتسبب شكك عن الشك فيه فلا معنى للقول فيهما بأن المستصحب هو الحكم على تقدير بقاء الموضوع هذا مع أن لازم ما ذكر الالتزام، بلزوم إحراز الموضوع في الاستصحاب بطريق القطع، فإن المستصحب على ما ذكر هو الحكم على تقدير بقاء الموضوع فالقول بأنه مثبت لقول الخصم فاسد جداً فتبين مما ذكرنا أن إحراز الموضوع في هذا القسم ليس شرطاً في جريان الاستصحاب في الحكم أصلاً، بل يكفي تقدير بقاءه، وإن كان هو التزام، بلزوم إحراز الموضوع من جهة الشك المسبب عن شكك، فتبين مما ذكرنا أن جعل استصحاب الموضوع مقدّمة لإجراء الاستصحاب في المحمول مما لا معنى له في الفرض، بل ذكر الأستاذ العلامة أن الأمر بالعكس، فإن الموضوع الذي لم يثبت له حكم شرعي لم يكن معنى لجريان الاستصحاب فيه بناء على ما عرفت سابقاً من أن معنى التنزيل الشرعي في الموضوعات الخارجية ليس إلا جعل آثارها الشرعية ظاهراً وإيجاب الشارع الالتزام بها، فلا بدّ أولاً: من جريان الاستصحاب في حكم الكرية في الشريعة على تقدير الشك فيه ثم إجراء الاستصحاب في الكرية، وإلا لم يكن

معنى لإجراء الاستصحاب في الكرية فصار الأمر في هذا القسم على عكس ما يتوهم. فإن قلت: لم لا يكون تقدير الحكم للموضوع كافياً في استصحابه كما كان الموضوع التقديري كافياً في استصحاب الحكم حسب ما بنيت عليه الأمر في تصحيح استصحاب الحكم في مفروض البحث، فإنه لا يعقل فرق بين المتوقفين في كفاية التقدير، فإن التوقف موجود بالنسبة إلى كل منهما فإن كانت قضية وجود المتوقف عليه محققاً فيلزمه القول بفساد إجراء الاستصحاب في الفرض، وإن كانت قضية كفاية التقدير فتقدير ترتب الحكم يكفي في إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الموضوع ولا يشترط في جريانه ترتيب الأثر الشرعي عليه فعلاً.

قلت: الفرق بين المقامين مما لا يكاد أن يخفى، فإن مجرد تقدير ترتب الأثر الشرعي لا يكفي للحكم بجريان الاستصحاب بالنسبة إلى الموضوع الذي معناه جعل آثاره الشرعية ظاهراً، فإن هذا مما لا بد فيه من أثر محقق، وهذا بخلاف إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم إذا لم يكن الشك فيه مسبباً عن الشك في بقاء الموضوع، فإنه لا إشكال في كفاية تقدير الموضوع لإجراء الاستصحاب بالنسبة إليه إذ غاية ما هناك رجوعه إلى الاستصحاب التقديري فتأمل.

ثم إن هنا إشكالاً على ما ذكرنا وذكره الأستاذ العلامة من المثال للفرض باستصحاب عدالة المقلد ونحوها مع الشك في حياته وهو إن جواز التقليد وغيره من الأحكام المترتبة على فتوى المجتهد وقوله إذا كان مترتباً على العدالة لم يجز إجراء استصحاب الحياة ولو بعد استصحاب العدالة أيضاً، لأن استصحاب العدالة لا يثبت موضوع العدالة والحكم الشرعي ليس نفس الحياة، بلا توسيط العدالة حتى يجري الاستصحاب بالنسبة إلى الحياة.

نعم يستقيم ما ذكر فيما كان المحمول من الأحكام الشرعية، هذا ولكن يمكن أن يقال إن الأحكام المترتبة على عدالة المجتهد إنما رتب حقيقه على المجتهد

بشرط عدالته فليست العدالة حقيقة موضوعاً للحكم في الأدلة الشرعية وإنما الموضوع له المجتهد على تقدير عدالته، فإذا فرض حكم الشارع ببقاء العدالة فلا مانع من استصحاب بقاء المجتهد أيضاً هكذا ذكر الأستاذ العلامة هذا مجمل القول بالنسبة إلى القسم الأول من أصل التقسيم، وأما الكلام في القسم الأول من القسم الثاني فملخص القول فيه: أن استصحاب الموضوع لاستصحاب الحكم مما لا يعقل لوجوه:

أحدها: أنك قد عرفت غير مرة أنه لا معنى لحكم الشارع بوجوب بقاء الموضوع في زمان الشك إلا جعل أحكامه الشرعية ظاهراً فلا يبقى مجال بعده لاستصحاب الحكم، وإلا لزم تحصيل الحاصل حيث إن مفاد استصحاب الحكم أيضاً جعله ظاهراً الذي فرض جعله فالشك الموقوف للرجوع إلى الاستصحاب لا يبقى بعد فرض استصحاب الموضوع وليس هذا مختصاً بالمقام، بل يجري في جميع موارد الاستصحاب الحاكم والمحكوم، فإن التحقيق عندنا عدم جريان الاستصحاب المحكوم فيما يجري فيه الحاكم لا عدم الاحتياج إليه، بل لا يختص بموارد الاستصحاب، بل يعتمدها جميع موارد وجود الحكومة بين الأصلين كما في موارد استصحاب الطهارة وقاعدتها واستصحاب الحرمة وقاعدة الحلية وهكذا.

ثانيها: أنك قد عرفت سابقاً أيضاً أن المجهول بحكم الشارع بوجوب البناء على بقاء الموضوع الخارجي ليس إلا الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب، بلا واسطة غير خفية، ومن المعلوم أن استصحاب الحكم ليس من أحكام الموضوع واقعاً حتى يحكم ترتبه عليه باستصحابه، بل الذي من أحكامه هو نفس الحكم الذي أريد استصحابه حسب ما هو قضية الفرض، فإن صحة استصحاب النجاسة ليست من أحكام التغير الواقعي في الماء حتى يحكم بترتبها على استصحابه ولو كان عقلياً، وإلا لزم اجتماعه مع القطع بالتغير ضرورة استحالة

انفكاك المتلازمين مع بدهاة استحالة اجتماعه معه كما هو واضح، بل حكم التغير الواقعي هي النجاسة الواقعية فلا يمكن ترتب استصحاب الحكم إذا على استصحاب الموضوع.

فإن قلت: ليس المراد من كفاية إحراز الموضوع بالاستصحاب في صحة استصحاب الحكم ترتب صحة استصحاب الحكم عليه، بل المراد أن غاية ما دلّ الدليل عليه هو لزوم إحراز الموضوع في استصحاب الحكم، سواء كان بالطريق القطعي، أو بإجراء الأصل فيه فباستصحاب الموضوع يتحقق واقعاً ما هو الشرط في استصحاب المحمول.

وبعبارة أخرى: ليس المراد جعل صحة استصحاب الموضوع شرطاً لجريان الاستصحاب حتى يقال إنها ليست من الأحكام الشرعية، بل المراد أنه يتحقق واقعاً باستصحاب الموضوع ما هو الشرط في إجراء استصحاب الحكم وهو وجود الموضوع واقعاً، أو ظاهراً.

قلت: بعد فرض إرادة إثبات الأحكام بنفس استصحابها لم يكن معنى لإجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الموضوع إلا بالتزام كون صحة استصحاب الحكم من الأحكام الشرعية المترتبة على نفس المستصحب واقعاً، وإلا فلا معنى لاستصحابه بناء على ما عرفت سابقاً من عدم تعقل الجعل بالنسبة إلى الموضوع الذي لا يكون له حكم شرعي.

ثالثها: أنه بعد توقف جريان الاستصحاب في الحكم على إحراز موضوعه حتى يتحقق القطع بصدق البقاء والنقض كيف يمكن جعل الاستصحاب في الموضوع نافعا في إحرازه ضرورة منع الشك في الموضوع عن إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم ومن المستحيل عقلاً رفع الشك عن الموضوع بواسطة استصحابه كيف وهو الموضوع في باب الاستصحاب فكيف يعقل رفعه به والحاصل أن المانع للحكم

بجريان الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم لم يكن إلا الشك في الموضوع ومن المحال بداهة ارتفاع الشك بواسطة الاستصحاب المترتب على الشك هذا.

وإن شئت قلت: إن ترتب الاستصحاب على بقاء الموضوع واشتراطه في جريانه إنما هو بحكم العقل فالتغير الواقعي مثلاً إنما جاز معه استصحاب النجاسة بحكم العقل، ومن المعلوم أن هذا ليس أمراً جعلياً حتى يترتب على استصحاب الموضوع هكذا ذكره الأستاذ العلامة وما عرفت ممّا من البيان أولى، بل ما ذكره دام ظلّه العالي لا يخلو عن مناقشة غير خفية على المتأمل فيما ذكرنا من البيان من أول المسألة إلى هنا وإليه أشار بقوله: (فتأمل)، لا إلى ما قد يتوهم من كفاية الاستصحاب في الموضوع لجريان الاستصحاب في الحكم كما لا يخفى على من له أدنى دراية فتعيّن ممّا ذكرنا كلّهُ أن المتعيّن في هذا القسم إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الموضوع ليس إلا هذا مجمل القول بالنسبة إلى القسم الأول من القسم الثاني، وأما الكلام بالنسبة إلى القسم الثاني منه فالحقّ فيه عدم جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الحكم والموضوع معاً أمّا بالنسبة إلى الحكم فلما عرفت في القسم السابق عليه، وأمّا بالنسبة إلى الموضوع فلائِه إمّا أن يريد باستصحاب الموضوع استصحاب ذات الموضوع، أو يريد استصحاب الموضوع من حيث كونه موضوعاً ويوصف الموضوعيّة فإن أريد الأول ففيه أنّه لا يعقل جريان الاستصحاب فيه مع فرض دوران الأمر فيه بين ما هو مرتفع قطعاً وبين ما هو باق جزماً لعدم اليقين السابق على تقدير، وإلا لم يعقل الشك في بقاءه وبقاء الحكم وعدم الشك اللاحق على تقدير آخر وليس هنا أيضاً كلّياً بحكم باستصحابه على كون الموضوع هو الفرد الباقي إذ ليس المفروض دوران الأمر بين الفردين لكليّ واحد ولم يتعلّق الحكم بالموضوع من حيث هذا الوصف حتّى يقال إن المستصحب هو كليّ الموضوع ومفهومه ضرورة استحالة اعتباره في تعلّق الحكم بالموضوع حيث إن



وصف الموضوعية للموضوع إنما يعتبر له ويعرضه بعد تعلّق الحكم به فكيف يمكن اعتباره في أصل تعلّق الحكم وهذا أمر ظاهر لا سترة فيه أصلاً هذا مع أنّه على فرض ذلك لم يكن معنى لجريان الاستصحاب في الكلّي حتّى يثبت به كون الموضوع هو الفرد الباقي لعدم جواز التّعويل عندنا على الأصول المثبتة على ما عرفت تفصيل القول فيه سابقاً في طيّ بعض التّنبّهات ومما ذكرنا كلّه يعرف ما وقع من الأستاذ العلامة في المقام من المسامحة في البيان، فإنّ ظاهره تسليم كون المقام من استصحاب الكلّي لإثبات الفرد، وقد عرفت فسادَه وإن أريد الثاني ففيه أنّ استصحاب الموضوع بالاعتبار المذكور عين استصحاب الحكم لما عرفت من أنّ عروض وصف الموضوعية على الموضوع متأخّر عن تعلّق الحكم به فليس معنى لحكم الشارع باستصحاب الموضوع من حيث أنّه موضوع إلاّ حكمه باستصحاب الحكم المترتّب عليه، وقد عرفت أنّه ممّا لا معنى له في المقام هذا مجمل القول في المقام الثاني.

وأما الكلام في المقام الثالث وهو بيان ما هو الميزان لتشخيص الموضوع في باب الاستصحاب الذي عرفت لزوم إحرازه. فملخص الكلام فيه: أنّ الميزان فيه أحد أمور على سبيل ممانعة الخلوّ أحدها العقل بأن يقال إنّ مقتضاه كون القضيتين متّحدة من جميع الجهات والاعتبارات التي يحتمل مدخليتها في الحكم، سواء كانت من الأمور العدميّة، أو الوجوديّة، فإنّ اختلال كلّ جهة يحتمل مدخليتها في قوام الحكم موجب للشكّ في بقاء ما هو المناط والموضوع للحكم في نفس الأمر، وإن كان الحكم بالنظر إلى القضية الظاهرية اللفظيّة معلقاً على ما هو باق في الزّمان اللاحق مع اختلال ما يحتمل قوام المصلحة الموجبة للحكم به واقعاً إلاّ أنّ القضية اللفظيّة كاشفة عن القضية اللبّيّة والحكم واقعاً إنّما تعلّق بما هو الموضوع فيها في نظر الشارع فاحتمال مدخلية قيد فيها زال في الزّمان اللاحق موجب للشكّ

في بقاء الموضوع ضرورة أن القيود المأخوذة في القضية والجهات المعتمدة فيها وإن كثرت يكون لها مدخلية في موضوعية الموضوع ويكون قيوداً لها، فالموضوع في الحقيقة هو الأمر البسيط خارجاً وهو المقيد بهذه الأمور المركب ذهناً وفي التحليل العقلي، فإذا انتفى قيد منها فقد انقلب موضوع الحكم إلى موضوع آخر.

هذا وقد مرّ تفصيل القول في بيان ذلك عند توضيح استدلال بعض الأخباريين على عدم اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية بأنه من أفراد القياس المنهية عنه في الشريعة، والقول بأنه قد يكون القيد المعتمد في القضية قيداً للمحمول فلا يستلزم من انتفائه تغيير الموضوع كما إذا قيل التبريد حسن في الشتاء بأن يجعل الشتاء قيداً وظرفاً للحسن لا للتبريد قد تقدم فسادُه سابقاً من حيث إن ما ذكر اعتبار بالنظر إلى عالم القضية، وإلا فقيود المحمول راجعة في الحقيقة إلى قيود الموضوع في الأحكام الشرعية ولها مدخلية في موضوعيته وفي كونه لطفاً موجباً لتعلق الحكم به من جانب الشارع وعلى تقدير كونه قيداً للمحمول أيضاً منع انتفاؤه من جريان الاستصحاب، لأنك قد عرفت أن المعتمد في الاستصحاب اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً.

نعم يستقيم ما ذكر بالنسبة إلى غير الشرعيات كما في قول القائل زيد قائم مستقيماً أو منحنيّاً حيث إن الاستقامة والانحناء حالان للقيام ومثل ذلك، وإن كان قد يفرض في الأحكام الشرعية أيضاً كما يقال إن الفعل الفلاني واجب بالوجوب التخييري، أو التّجيزي إلى غير ذلك، إلا أنه لا ينفع في باب الاستصحاب فلا فرق بناء على هذا التقدير بين ما إذا ورد من الشارع الماء ينجس إذا تغير، أو ورود الماء المتغير نجس إذا فرض احتمال مدخلية التغير في النجاسة حدوثاً وبقاءً إذ لا يعقل الفرق باختلاف التعبير بعد فرض لزوم إحراز ما هو الموضوع للحكم في نفس الأمر بجميع ما له دخل فيه من الشخصات من حيث توقّف إحراز الموضوع

المتوقف عليه صدق النقيض والبقاء على سبيل القطع.

نعم لو كان الشك من جهة تغير الزمان المجعول ظرفاً للحكم كالخيار لم يقدح في جريان الاستصحاب لابتناء الاستصحاب على إلغاء خصوصية الزمان الأول والشك في الحكم من جهة تغيره، وإلا لم يكن استصحاباً، كما هو واضح فالاستصحاب على هذا لا يجري في الشبهات الحكمية إلا في الشك في الرفع. نعم يجري في الشبهات الموضوعية بأسرها، لأن الموضوع في استصحاب وجود الموضوعات هي الماهية الباقية الغير الزائلة على ما سبق الكلام فيه، هذا ملخص ما أفاده الأستاذ العلامة في الكتاب وفي مجلس البحث لتقريب هذا الوجه، ولكنك خبير بتطرق المناقشة إلى ما أفاده دام ظله:

أما أولاً: فللمنع من كون جميع ما له دخل في مناط الحكم واقعاً من قبود الموضوع في القضية الشرعية، إذ قد عرفت عدم قيام برهان على لزوم كون الموضوع في الدليل الشرعي هو المناط الأولي فتدبر.

وأما ثانياً: فلاشك لا دليل على لزوم متابعة العقل في المقام بعد صدق البقاء على الالتزام بما هو المحمول في الدليل الشرعي لما هو باق جزماً، أو بحكم العرف وإن احتمل مدخلة شيء فيه في الواقع ولنا محتاجين في باب الاستصحاب إذا كان اعتباره من باب التعمد إلى أزيد من ذلك.

نعم على القول باعتباره من باب الظن لا بد من إحراز الموضوع بالدقة العقلية لاستحالة الظن بالحكم مع الشك فيما هو المناط فيه، سواء على القول باشتراط الظن الشخصي، أو كفاية الظن النوعي، لأن صدق البقاء والتفرض عرفاً لا يعقل أن يكون له جدوى في المقام ضرورة استحالة إيراد الصّدق العرفي الظن بالمعلول مع الشك في العلة.

وأما ثالثاً: فلاشك لو بني على لزوم إحراز ما هو الموضوع والمناط للحكم في

الواقع لم يبق فرق بين الشك في المقتضي والشك في الرافع وجوداً، أو رفعاً في الشبهات الحكمية، لأن عدم الرافع مما يكون له مدخلة في أصل بقاء المناط الأولي، وإلا لم يعقل ارتفاع الحكم مع بقاء ما هو العلة النامة له.

وأما رابعاً: فلأن استثناء الشك في الحكم من حيث الزمان والحكم بأن احتمال مدخلته لا يضر في صدق النقض مما لا معنى له، لأنه لم يفهم من الأخبار إلقاء الزمان السابق فيما يحتمل أن يكون له مدخلة في الحكم ولم يكن من باب مجرد الظرفية، وإلا فلا بد من أن يحكم بعدم قدحه في صورة القطع بمدخلته في مناط الحكم وهو كما ترى، بل أقول: إنه مما لا يعقل مع الالتزام باشتراط بقاء الموضوع كلية.

نعم يعقل ذلك بناء على التخصيص في اشتراط بقاء الموضوع وهو كما ترى. وأما خامساً: فلأن الفرق بين الشبهات الحكمية والموضوعية والحكم بأن الموضوع في الشبهات الموضوعية باق بالدقة العقلية دائماً مما لا معنى له، لأن المراد بالموضوع في المقام ليس هو خصوص الجوهر أي الماهية التي لو وجدت في الأعيان وجدت لا في موضوع، بل أعم منه ومن الأعراض القائمة به إذا لم يكن من الأحكام الشرعية، ومن المعلوم ضرورة إمكان مدخلة شيء في عروض شيء على الموضوع.

وأما سادساً: فيما قيل من أن الوجود في الجواهر من الأجسام إنما يكون قائماً بذاته لا بالماهية فتأمل.

ثانيها: الرجوع إلى الدليل الشرعي فيجعل الموضوع ما حمل عليه الحكم فيه فلو ورد الماء المتغير ينجس حكم بأن الموضوع هو المتلبس بالتغير، فإذا زال التغير يحكم بزوال الموضوع وهذا بخلاف ما لو ورد الماء ينجس إذا تغير، فإنه يحكم بأن الموضوع فيه هو ذات الماء والتغير سبب لعروض النجاسة له وحدوثها فيه من غير أن يكون بقاؤها شرطاً في بقاء النجاسة بالنظر إلى القضية الشرعية

وهكذا في سائر الموارد فلو كان للدليل إطلاق نافع فيستغنى عن الرجوع إلى الاستصحاب، بل لا يجوز معه الرجوع إليه وإن لم يكن له إطلاق بالنظر إلى جميع الأحوال فيتمسك بالاستصحاب ولازم الاختصار على هذا المسلك عدم جريان الاستصحاب فيما كان الدليل لبياناً، أو لفظياً مجملاً من جهة بيان الموضوع لعدم إمكان إحراز الموضوع كما لا يخفى.

ثالثها: الرجوع في ذلك إلى العرف، ففي كل مورد حكم العرف باتحاد القضيتين بأن قالوا هذا كان كذا يحكم بجريان الاستصحاب فيه، سواء علم كون المشار إليه بالدقة العقلية، أو بالنظر إلى الأدلة موضوعاً، أو لم يعلم ذلك إلا أن يقوم دليل خارجي على خلاف مقتضى الاستصحاب كما في الإنسان بعد الموت، فإن العرف يحكمون باتحاد مورد الطهارة والنجاسة فيه، ولذا يقولون بأن طهارته ارتفعت بالموت، وإن كان بالنظر إلى الدقة الموضوع للطهارة غير الموضوع للنجاسة وليس هذا مختصاً بالفرض، بل في أكثر الأحكام المترتبة في الأدلة الشرعية على موضوع الحيي يجعلون الموضوع فيه الأعم من الحيي والميت كما في جواز التقليد وحلية النظر إلى الزوجة ولمسها ونجاسة الحيوان النجس كالكلب والخنزير إلى غير ذلك، فإن العرف يجعلون الموضوع في هذه الأحكام الأعم من الحيي والميت، وإن كان بالنظر إلى الدقة والدليل الشرعي الموضوع فيها المجتهد والزوجة الغير الصادقين على من خرج عنه الروح قطعاً والكلب والخنزير الغير الصادقين على الجماد وهكذا، بل يجري في غيرها كما في حكمهم باتحاد القضيتين في مورد استصحاب الكرية والقلة الذي عرفت الكلام فيه غير مرة وفي استصحاب الأمور التدريجية والأعراض المتصرمة.

وبالجملة: لا ينبغي الإشكال في مساعدة العرف في الحكم باتحاد القضيتين ولو مسامحة وفي كل مورد لم يحكموا باتحاد القضيتين لم يحكم بجريان

الاستصحاب فيه، وإن كان الموضوع باقياً بالنظر إلى الدقة العقلية، أو الأدلة الشرعية كما في بعض مراتب استحالة المنتجسات بناء على كون المعروض للنجاسة فيها الجسم من حيث هو جسم كما إذا صارت دخاناً، فإن الدخان، وإن كان جسماً أيضاً بالنظر إلى الدقة العقلية، إلا أنه لا يحكم العرف باتحاد القضيتين بعد استحالة الخشب إليه كما لا يخفى.

وبالجملة: انفكاك حكم العرف عن الميزانين السابقين في الجملة مما لا شبهة فيه كما أن أصل وجوده في الجملة أيضاً مما لا إشكال فيه إنما الإشكال في اعتبار حكم العرف المبتني على المسامحة في المقام، مع أن من المحقق في محله عدم اعتباره في غير المقام كما في موارد التحديدات كما في الكيل والوزن والمسامحة ونحوها، ومن هنا ذكر المحققون أن الأصل في التحديد أن يكون تحقيقاً.

ثم اعلم أولاً: أن تشخيص الموضوع في الدليل الشرعي إذا كان لفظياً، وإن كان بحكم العرف، إلا أنه لا دخل له بالمقام ولا شبهة في اعتباره من حيث رجوعه إلى تشخيص المراد من اللفظ بفهم العرف الذي لا شبهة في اعتباره ولا دخل له بمسألة حكم العرف من باب المسامحة في الصدق وهذا أمر لا ستره فيه أصلاً والفرق بين المقامين لا يكاد يخفى على من له أدنى دراية إذا عرفت هذا فلنشر إلى دليل اعتبار حكم العرف في المقام، وإن كان مخالفاً لما استفيد من الشرع والدقة العقلية ووجه الفرق بين المقام وسائر المقامات التي لم نلتزم ولم يلتزم المحققون فيها باعتبار المسامحة العرقية مع التزامهم به في المقام كما يظهر من تمسكهم باستصحاب الكرية وأمثاله من غير إشكال فيه فنقول إن الوجه في اعتبار المسامحة العرقية في المقام هو أنه بعد حكمهم باتحاد القضيتين يصدق النقض على ترك الالتزام بما كان محمولاً في القضية الأولية المتينة قطعاً كما أنه يصدق على الالتزام به أنه إبقاء للمتيقن السابق جزءاً فالمسامحة ووقعت منهم في

جعل المعروض الأعم من الواجد للوصف العنواني الذي كان موضوعاً في الأدلة الشرعية والفاقد له، إلا أن صدق النقض والبقاء على التقديرين حقيقي غير مبني على المسامحة والمفروض أن المتبع بناء على القول باعتبار الاستصحاب ليس إلا صدق المفهومين بحكم العرف، فإنه المتبع في باب الألفاظ لا يقال كيف يعقل أن يكون اتحاد القضيتين من باب المسامحة العرقية ويكون صدق المفهوم مبنياً على الحقيقة، مع أن من المستحيل عقلاً اختلاف الحكم المبني والمبني عليه، لأننا نقول اختلاف حكم المبني والمبني عليه في أمثال المقام مما لا ضير فيه ألا ترى أن الاستعارة بناء على مذهب التحقيق حقيقة، مع أن كون المستعار من أفراد المستعار عنه مبني على الادعاء لا الحقيقة لا يقال لا دليل لا اعتبار حكم العرف في باب صدق المفهوم المعين على شيء، وأما ما قرع سمعك من أن المحكم في باب الألفاظ هو فهم العرف فلا دخل له بالمقام وإنما هو في تشخيص أصل معنى اللفظ ومفهومه لا في تعيين المصداق بعد إحراز المفهوم، لأننا نقول بعد كون المفهوم عرقياً وقطع بصدقه عند العرف على شيء يحكم بأن المراد منه ما يشمله قطعاً وإن أمكن وقوع الشك في إرادة بعض مصاديقه من جهة الشك في التشخيص، ولكن هذا لا يتنافى ما ذكرنا، بل يدل عليه كما لا يخفى. نعم لو كان الصدق ظنيًا لم يكن معنى لا اعتباره في المقام.

وبالجملة: بعد حكم العرف في المقام يحصل القطع بكون ترك الالتزام مورداً للنهي في الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك وهذا بخلاف حكمهم في باب التحديدات، فإن أصل الصدق هنا مبني على المسامحة، فإن صدق الفرسخ على ما ينقص عما اعتبر شرعاً من المسامحة بعشرة ذراع مبني على المسامحة، وكذا في صدق الرطل على ما ينقص عنه بمثقالين إلى غير ذلك، ومن المعلوم أنه لا دليل على اعتبار هذه المسامحة، بل اللازم هو اتباع ما تعلق به الحكم في الشريعة وترك

الأخذ بما يصدق عليه من باب المسامحة لاستلزامه الخروج عما يقتضيه قواعد اللفظ لا يقال بعد اعتبار حكم العرف باتحاد القضيتين الذي لا يمكن إلا بعد فرض اتحاد الموضوع أي حاجة إلى الاستصحاب مع كون الشك في الحكم مسبباً عن الشك في بقاء الموضوع بمقتضى الفرض، بل لا معنى لجريان الاستصحاب على هذا التقدير كما لا يخفى، لأننا نقول حكمهم باتحاد الموضوع في القضيتين إنما أوجب صدق ما تعلق به الحكم في الأخبار الناهية عن نقض اليقين بغير اليقين لا صدق ما تعلق به الحكم في الأدلة الشرعية، بل في أكثر المقامات عدم صدقه ولو مسامحة يقيني ألا ترى أن العرف يحكمون في الماء المسبوق بالكربة الذي أخذ منه مقدار يشك معه في بقاء الكر بأنه كان كراً ولا يحكمون بأنه كراً وعلى تقدير حكمهم في بعض المقامات لا جدوى فيه لما عرفت من أن أصل صدق ما تعلق به الحكم إذا كان من باب المسامحة لا اعتداد به ولا يجوز رفع اليد به عن أدلة الأصول لا يقال اعتبار ما ذكر من المسامحة إنما يتم بناء على القول باعتبار الاستصحاب في الشك في المقتضي، وأما على القول بعدم اعتباره فيه من حيث عدم صدق ما هو المراد من لفظ النقض الوارد في الأخبار بالنسبة إليه فلا، لأننا نقول ما ذكر إنما يتم بناء على القول بأن صدق النقض بعد المسامحة المذكورة من باب المسامحة، ولكنك قد عرفت أن صدقه بعد المسامحة في اتحاد الموضوع مبني على الحقيقة فالقول بكفاية إحراز الموضوع في باب الاستصحاب بالمسامحة العرقية ليس قولاً باعتبار الاستصحاب في الشك في المقتضي أيضاً.

هذا كله بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار، وإلا بناء على القول باعتباره من باب الظن فالمتعين الاقتصاد على الميزان الأول على ما عرفت القول فيه، وإن كان هذا خلاف ما وقع من القائلين باعتبار الاستصحاب من باب الظن من إجرائهم الاستصحاب في مقامات لا يمكن إحراز الموضوع فيها إلا بالمسامحة



اللاحق على النحو الذي كان معروضاً في السابق سواء كان تحققه في السابق بتقرره ذهنياً، أو بوجوده خارجياً، فزيد معروض للقيام في السابق بوصف وجوده الخارجي وللوجود بوصف تقرره ذهنياً لا وجوده الخارجي.

وبهذا اندفع ما استشكله بعض في أمر كلية اعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب بانتقاضها باستصحاب وجود الموجودات عند الشك في بقائها زعماً منه أن المراد ببقائه وجوده الخارجي الثانوي وغفلة عن أن المراد وجوده الثانوي على نحو وجوده الأولى الصالح، لأن يحكم عليه بالمستصحب وينقيضه وإلا لم يجز أن يحمل عليه المستصحب في الزمان السابق، فالموضوع في استصحاب حياة زيد هو زيد القابل، لأن يحكم عليه بالحياة تارة وبالموت أخرى، وهذا المعنى لا شك في تحققه عند الشك في بقاء حياته.

ثم الدليل على اعتبار هذا الشرط في جريان الاستصحاب واضح، لأنه لو

العرقية كما في مثال الكرّ وأمثاله، ولكنك خير بآته لا ريب في فساده. اللهم إلا أن يفرض الظن بعدم مدخلية ما يحتمل مدخليته ولومن جهة الغلبة فتأمل. هذا غاية ما يقال في وجه اعتبار المسامحة العرقية في إحراز الموضوع في المقام على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار وفي الفرق بينه وبين مقام التحديد الذي حكموا فيه بعدم اعتبار المسامحة، ولكنك خير بعدم خلوّ ما ذكر عن النظر، لأن دعوى كون صدق النقض حقيقياً مع ابتائه على اتحاد القضيتين الذي أحرز بالمسامحة لا يجدي مع كونه خلاف الظاهر قطعاً فلو قيل، بلزوم الاختصار على الميزان الثاني في الأحكام الشرعية والرجوع إلى حكم العرف الغير المبني على المسامحة في الموضوعات الخارجية إن لم يرجع إلى الميزان الأول لم يكن خالياً عن الوجه فتوجه حتى تقف على حقيقة الأمر.

لم يعلم تحققه لاحقاً، فإذا أريد إبقاء المستصحب العارض له المتقوم به، فأما أن يبقى في غير محل وموضوع وهو محال، وأما أن يبقى في موضوع غير الموضوع السابق.

ومن المعلوم أن هذا ليس إبقاء لنفس ذلك العارض وإنما هو حكم بحدوث عارض مثله في موضوع جديد فيخرج عن الاستصحاب، بل حدوثه للموضوع الجديد كان مسبقاً بالعدم فهو المستصحب دون وجوده. وبعبارة أخرى: بقاء المستصحب لا في موضوع محال وكذا في موضوع آخر إما لاستحالة انتقال العرض، وأما لأن المتيقن سابقاً وجوده في الموضوع السابق والحكم بعدم ثبوته لهذا الموضوع الجديد ليس نقضاً للمتيقن السابق. ومما ذكرنا يعلم أن المعتبر هو العلم ببقاء الموضوع ولا يكفي احتمال البقاء إذ لا بد من العلم بكون الحكم بوجود المستصحب إبقاء والحكم بعدمه نقضاً.

فإن قلت: إذا كان الموضوع محتمل البقاء فيجوز إحرازه في الزمان اللاحق بالاستصحاب.

قلت: لا مضايقة من جواز استصحابه في بعض الصور إلا أنه لا ينفع في استصحاب الحكم المحمول عليه.

بيان ذلك: أن الشك في بقاء الحكم الذي يراد استصحابه إما أن يكون مسبباً من سبب غير الشك في بقاء ذلك الموضوع المشكوك البقاء مثل أن يشك في عدالة مجتهده مع الشك في حياته، وأما أن يكون مسبباً عنه.

فإن كان الأول فلا إشكال في استصحاب الموضوع عند الشك لكن استصحاب الحكم كالعدالة مثلاً لا يحتاج إلى إبقاء حياة زيد، لأن موضوع العدالة زيد على تقدير الحياة إذ لا شك فيها إلا على فرض الحياة فالذي يراد

استصحابه هو عدالته على تقدير الحياة. وبالجمله: فهنا مستصحبان لكل منهما موضوع على حدة حياة زيد وعدالته على تقدير الحياة ولا يعتبر في الثاني إثبات الحياة.

وعلى الثاني فالموضوع إما أن يكون معلوماً معنا شك في بقاءه كما إذا علم أن الموضوع لنجاسة الماء هو الماء بوصف التغير والمطهرية هو الماء بوصف الكرية والإطلاق ثم شك في بقاء تغير الماء الأول وكرية الماء الثاني، أو إطلاقاً، وأما أن يكون غير معين، بل مردداً بين أمر معلوم البقاء وآخر معلوم الارتفاع كما إذا لم يعلم أن الموضوع للنجاسة هو الماء الذي حدث فيه التغير آنأماً، أو الماء المتلبس بالتغير وكما إذا شكنا في أن النجاسة محمولة على الكلب بوصف أنه كلب، أو المشترك بين الكلب وبين ما يستحال إليه من الملح أو أما الأول فلا إشكال في استصحاب الموضوع، وقد عرفت في مسألة الاستصحاب في الأمور الخارجية أن استصحاب الموضوع حقيقة ترتيب الأحكام الشرعية المحمولة على ذلك الموضوع الموجود واقعاً، فحقيقة استصحاب التغير والكرية والإطلاق في الماء ترتيب أحكامها المحمولة عليها كالنجاسة في الأول والمطهرية في الآخرين.

فمجرد استصحاب الموضوع يوجب إجراء الأحكام فلا مجال لاستصحاب الأحكام حينئذ لارتفاع الشك، بل لو أريد استصحابها لم يجز، لأن صحة استصحاب النجاسة مثلاً ليس من أحكام التغير الواقعي حتى يثبت باستصحابه، لأن أثر التغير الواقعي هي النجاسة الواقعية لا استصحابها إذ مع فرض التغير لا شك في النجاسة.

مع أن قضية ما ذكرنا من الدليل على اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب حكم العقل باشتراط بقاءه فيه، فالتغير الواقعي إنما يجوز

استصحاب النجاسة له بحكم العقل، فهذا الحكم أعني ترتب الاستصحاب على بقاء الموضوع ليس أمراً جعلياً حتى يترتب على وجوده الاستصحابي فتأمل.

وعلى الثاني: فلا مجال لاستصحاب الموضوع ولا الحكم.

أما الأول: فلأن أصالة بقاء الموضوع لا يثبت كون هذا الأمر الباقي متصفاً بالموضوعية لإنشاء على القول بالأصل المثبت كما تقدم في أصالة بقاء الكر المثبتة الكرية المشكوك بقاءه على الكرية، وعلى هذا القول فحكم هذا القسم حكم القسم الأول، وأما أصالة بقاء الموضوع بوصف كونه موضوعاً فهو في معنى استصحاب الحكم، لأن صفة الموضوعية للموضوع ملازم لإنشاء الحكم من الشارع باستصحابه.

وأما استصحاب الحكم فلائه كان ثابتاً لأمر لا يعلم بقاءه وبقاؤه قائماً بهذا الموجود الباقي ليس قياماً بنفس ما قام به أولاً حتى يكون إثباته إبقاء ونفيه نقضاً.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنه كثيراً ما يقع الشك في الحكم من جهة الشك في أن موضوعه ومحلّه هو الأمر الزائل ولو بزوال قيده المأخوذ في موضوعيته حتى يكون الحكم مرتفعاً، أو هو الأمر الباقي والزائل ليس موضوعاً ولا مأخوذاً فيه فلو فرض شك في الحكم كان من جهة أخرى غير الموضوع، كما يقال إن حكم النجاسة في الماء المتغير موضوعه نفس الماء والتغير علة محدثة للحكم فيشك في علية للبقاء.

فلا بد من ميزان يميز به القيود المأخوذة في الموضوع عن غيرها وهو أحد أمور.

الأول: العقل فيقال إن مقتضاه كون جميع القيود قيوداً للموضوع مأخوذة

فيه فيكون الحكم ثابتاً لأمر واحد ليجمعها، وذلك لأن كل قضية وإن كثرت قيودها المأخوذة فيها راجعة في الحقيقة إلى موضوع واحد ومحمول واحد، فإذا شك في ثبوت الحكم السابق بعد زوال بعض تلك القيود سواء علم كونه قيداً للموضوع، أو للمحمول، أو لم يعلم أحدهما فلا يجوز الاستصحاب، لأنه إثبات عين الحكم السابق لعين الموضوع السابق ولا يصدق هذا مع الشك في أحدهما. نعم لو شك بسبب تغير الزمان المجعول ظرفاً للحكم كالخيار لم يقدح جريان الاستصحاب، لأن الاستصحاب مبني على إلغاء خصوصية الزمان الأول فالاستصحاب في الحكم الشرعي لا يجري إلا في الشك من جهة الرافع ذاتاً، أو وصفاً، وفيما كان من جهة مدخلة الزمان. نعم يجري في الموضوعات الخارجية بأسرها، ثم لو لم يعلم مدخلة القيود في الموضوع كفى في عدم جريان الاستصحاب الشك في بقاء الموضوع على ما عرفت مفصلاً.

الثاني: أن يرجع في معرفة الموضوع للأحكام إلى الأدلة ويفرق بين قوله الماء المتغير نجس وبين قوله الماء يتنجس إذا تغير فيجعل الموضوع في الأول الماء المتلبس بالتغير فيزول الحكم بزواله، وفي الثاني نفس الماء فيستصحب النجاسة لو شك في مدخلة التغير في بقائها وهكذا، وعلى هذا فلا يجري الاستصحاب فيما كان الشك من غير جهة الرافع إذا كان الدليل غير لفظي لا يتميز فيه الموضوع لاحتمال مدخلة القيد الزائل فيه.

الثالث: أن يرجع في ذلك إلى العرف فكل مورد يصدق عرفاً أن هذا كان كذا سابقاً جرى فيه الاستصحاب وإن كان المشار إليه لا يعلم بالتدقيق، أو بملاحظة الأدلة كونه موضوعاً، بل علم عدمه.

مثلاً: قد ثبت بالأدلة أن الإنسان طاهر والكلب نجس، فإذا ماتا واطلع أهل

العرف على حكم الشارع عليهما بعد الموت فيحكمون بارتفاع طهارة الأول وبقاء نجاسة الثاني مع عدم صدق الارتفاع والبقاء فيهما بحسب التدقيق، لأن الطهارة والنجاسة كانتا محمولتين على الحيوانين المذكورين وقد ارتفعت الحيوانية بعد صيرورته جماداً.

ونحوه حكم العرف باستصحاب بقاء الزوجية بعد موت أحد الزوجين، وقد تقدم حكم العرف ببقاء كرية ما كان كراً سابقاً ووجوب الأجزاء الواجبة سابقاً قبل تعذر بعضها واستصحاب السواد فيما علم زوال مرتبة معينة منه ويشك في تبدله بالبياض، أو بسواد خفيف إلى غير ذلك.

وبهذا الوجه يصح للفاضلين<sup>(١)</sup> قدس سرهما في المعتبر والمتهى الاستدلال على بقاء نجاسة الأعيان النجسة بعد الاستحالة بل أن النجاسة قائمة

(١) لا يخفى عليك أنه اختلفت كلماتهم في باب الاستحالة أنها من المظهورات مطلقاً، أو ليست منها مطلقاً إلا إذا ثبت الطهارة من الدليل الخاص الخارجي، أو تفصيل بين استحالة الأعيان النجسة والمنتجسة فهي في الأولى من المظهورات دون الثانية فمن الأكثر المصير إلى الأول من حيث تبعية النجاسة للعنوان الذي تعلق به الحكم في الشريعة فبعد انتفائه لا معنى للتمسك بما دلّ على ثبوت النجاسة، وأما الاستصحاب فلا يجري بعد انتفاء الموضوع الذي تعلق به الحكم في الأدلة الشرعية فلا بدّ إذا من الحكم بالطهارة إما أخذاً بما دلّ على طهارة المستحال إليه كالملاح، أو بما دلّ عموماً على طهارة الأشياء حتى تثبت نجاستها وعن الفاضلين وبعض آخر المصير إلى الثاني واستدلوا له بوجوه:

أحدها: أن معروض النجاسة هي نفس الأعيان النجسة وذواتها لا أوصافها الزائلة بالاستحالة، أو الذوات باعتبار الأوصاف، ومن المعلوم أن ذوات الأجسام لا ترتفع بارتفاع الأوصاف القائمة بها، وهذا هو الذي استدلّ به الفاضلان للحكم

بالطهارة الذي أراد تصحيحه دام ظلّه بما ذكره من البناء على المسامحة، ولكنك خبير بأن ما ذكره ليس مبنياً على جعل الموضوع هو نفس الذوات بالمسامحة العرفية ولم يريد التمسك بالاستصحاب أصلاً وإنما ادعى كون الموضوع قطعاً ما هو باق جزماً.

ثانيها: ما عن الفخر في الإيضاح من التمسك لبقاء النجاسة باستصحابها وأنت خبير بأنه لو جعل الأستاذ العلامة ما ذكره من المسامحة مصححاً لاستدلال الفخر بالاستصحاب لكان أولى.

ثالثها: ما عنه وعن غيره من أن الحكم وإن تعلّق في الأدلة الشرعية بما زال اسمه بعد الاستحالة كالكلب والخنزير والعدرة ونحوها، إلا أنه لا إشكال في أن الاسم معرف وأمانة فلا معنى لزوال الحكم بزواله هذا وهو كما ترى يرجع إلى الوجه الأول إلى غير ذلك من الوجوه المذكورة في محلّها وعن بعض المتأخرين المصير إلى الثالث مستدلاً في ظاهر كلامه المحكيّ عنه بأن عروض النجاسة في الأعيان النجسة ليس نفس الذوات لأن للوصف العنواني مدخلاً في العروض قطعاً وهذا بخلاف المتنجّسات، فإن النجاسة فيها محمولة على الجسم وليس للعنوان مدخل فيه جزماً كما يكشف عنه قوله إن كلّ جسم لاقى نجسا مع رطوبة أحدهما فهو نجس.

هذا ولكنك خبير بأن الحقّ هو ما ذهب إليه الأكثر من كون الاستحالة من المطهّرات مطلقاً أينما تحقّقت على سبيل القطع والجزم فلا يرد النقض بمثل صيرورة الحنطة المتنّجّسة طحيناً، أو الطحين عجيناً، أو العجين خبزاً إلى غير ذلك من تغيّر العنوانات التي يعلم بعدم مدخلتها في أصل عروض النجاسة ولا يحكم العرف بتحقيق الاستحالة بالنسبة إلى موضوع النجاسة وعروضها والدليل على ما ذكرنا ظهور القضايا في مدخلية الوصف العنواني في عروض النجاسة وكونها

تابعة لها حدوثاً وبقاءً وعلى تقدير الشك يحكم بالطهارة أيضاً من جهة قاعدة الطهارة ولا يجري استصحاب النجاسة حتى يكون حاكماً على القاعدة للشك في بقاء ما هو الموضوع بعد فرض اشتباه الأمر وعدم العلم بمدخلية الوصف العنواني، هذا مضافاً إلى جواز الاستدلال بما دلّ على حكم المستحال إليه في الجملة من غير فرق بين أن يكون طهارة، أو نجاسة حلبة، أو حرمة، فإنه قد يستحيل الجسم الطاهر إلى النجس، وقد يكون الأمر بالعكس إلا أن ظاهرهم الاتفاق على الحكم في استحالة الطاهر إلى النجس والحلال إلى الحرام ومما ذكرنا تعرف الجواب عن الوجوه التي استدّلوا بها للقول بالنفي مطلقاً ولا حاجة إلى تطويل الكلام، وأما الجواب عما استدّل به القائل بالتفصيل، فإنه لم يقدّم برهان على كون المعروض للنجاسة في المتنجسات هو الجسم من حيث إنه جسم من غير أن يكون للعنوان المستحيل مدخل فيه، فإنه وإن اشتهر في كلماتهم ووقع في معاهد إجماعاتهم المنقولة ما ربما يستظهر منه ذلك في بادي النظر وهو قولهم كل جسم لاقي نجسا مع رطوبة أحدهما فهو نجس، إلا أن بعد التأمل يعلم عدم كونهم في مقام بيان ما هو المعروض للنجاسة في الأجسام المنفصلة، بل في مقام بيان قابلية كل جسم للتأثر والانفعال فلا ينافي كون ثبوت النجاسة لكل واحد منها من حيث الوصف العنواني الثابت له هذا مع أنه لو فرض ظهور معقد الإجماعات المنقولة في ذلك نمنع من اعتباره إذا لم يقدّم دليل عليه ومجرد عدم الدليل على كون معروض النجاسة هو الجسم يكفي في الحكم بالطهارة من جهة القاعدة كما لا يخفى.

هذا مضافاً إلى ما ذكره الأستاذ بعد تسليم الظهور من أنه بعد العلم بمسند حكمهم في الكلية المذكورة لا معنى للتعميل على ظهورها، بل لا بد من صرفه لظهور المسند، ومن المعلوم أن المسند في هذه الكلية في كلماتهم ليس إلا ما ورد في الموارد الخاصة كالثوب والبدن والماء ومن الظاهر أن استنباط الكلية المذكورة



منه لا يمكن إلا باعتبار عموم ما يحدث فيه النجاسة لا ما يقوم به النجاسة، فإنه لا يمكن استفادته من ذلك إذ كما يحتمل كونه الصورة الجسمية الباقية بعد ارتفاع الصورة النوعية كذلك يحتمل أن يكون هي الصورة النوعية المرتفعة بالاستحالة قطعاً، فإذا لا يمكن الجزم بأن معروض النجاسة في المنتجات هو الجسم.

نعم الفرق بين النجس والمنتجس على هذا التقدير أن موضوع النجاسة في الأول مرتفع بحسب ظاهر الدليل وفي الثاني مشكوك الارتفاع، ولكن هذا القدر لا يجدي في الفرق بينهما بعد البناء على لزوم إحراز الموضوع في باب الاستصحاب بطريق القطع، سواء جعل الميزان فيه العقل، أو الرجوع إلى الأدلة، أو حكم العرف بالبقاء، أما على الأول: فظاهر لاحتماله مدخلة الصورة النوعية في عروض النجاسة في كلا القسمين فيلزم عدم جريان الاستصحاب مطلقاً.

وأما على الثاني: فلما قد عرفت أن المثبت لعموم الحكم في باب النجاسات ليس إلا الأمر اللبّي الذي لا يمكن تشخيص الموضوع به حتى يجري على منواله، وأما على الثالث فللعلم بعدم الفرق عند العرف بين النجس والمنتجس، ففي بعض صور الاستحالة يحكمون ببقاء ما هو الموضوع للحكم من غير فرق بين المقامين، بمعنى حكمهم بشمول الدليل في الحالة الثانية لا من جهة الاستصحاب، وفي بعض المراتب يحكمون ببقاء الموضوع في الزمان الثاني من غير فرق بين المقامين مع احتمالهم لمدخلة بعض الأوصاف والقيود الذي يحوجهم إلى التمسك بالاستصحاب بالبناء على عدم مدخلة الحالة المتبدلة بالمسامحة وفي بعض المراتب يحكمون بارتفاع الموضوع في الزمان الثاني بطريق القطع من غير فرق بين المقامين، وفي بعض المراتب يشكون في بقاءيهما فهل ترى من نفسك الفرق عندهم في الحكم ببقاء الموضوع بين الفحم من نجس العين، أو المنتجس، أو ترى من نفسك الفرق في حكمهم بعدم بقاء الموضوع في صيرورة الشيء.

النَّجَسُ رماداً، أو دخاناً بين النَّجَسِ والْمُتَنَجِّسِ، أو ترى من نفسك الفرق في حكمهم ببقاء الموضوع في صيرورة الدَّخَانِ ماء بين الدَّخَانِ من الماء النَّجَسِ، أو الْمُتَنَجِّسِ حاشاك ثمَّ حاشاك من ذلك. وبالجمله: الحكم بالفرق بين النَّجَسِ والْمُتَنَجِّسِ في حكم العرف ببقاء الموضوع وعدمه والشك بحسب مراتب الاستحالة لا يصدر إلا من المكابر المتعسف، بل التحقيق أنه لا يعقل الفرق بينهما في بنائهم فتدبر.

نعم الفرق بينهما أنه فيما لم يحكم بجريان الاستصحاب في مراتب الاستحالة من جهة القطع بانتفاء الموضوع، أو الشك فيه يمكن الحكم بالطهارة في الزَّمان اللاحق في الأعيان النَّجَسَةِ المستحالة بقاعدة الطَّهَارَةِ وما دلَّ على طهارة المستحال إليه وحليته من الأدلة الاجتهادية، بل يمكن الحكم بالطهارة فيها مع جريان الاستصحاب أيضاً من جهة الدليل الدال على طهارة المستحال إليه إذ ليس هذا من موارد الرجوع إلى الاستصحاب وعدم الأخذ بالعموم حسب ما عرفت تفصيل القول فيه في طيِّ كلماتنا السابقة فتأمل. وفي الأعيان الْمُتَنَجِّسَةِ لا يمكن الحكم بالطهارة إلا من جهة القاعدة، لأنَّ ما دلَّ على طهارة الأشياء، أو حليتها إنما هو في مقام إثبات الطَّهَارَةِ الدَّائِمَةِ والحَلِيَّةِ الدَّائِمَةِ لها في مقابلة الأعيان النَّجَسَةِ والمَحْرَمَةِ بالذَّات فلا تنافي القطع بنجاستها من جهة الملاقة فضلاً عن الشك فيها هذا كله، مضافاً إلى إمكان دعوى الإجماع على فساد التفصيل المذكور، فإنَّ أحداً لم يفصل في حكم الاستحالة إلى زمان السَّبْزَوَارِيِّ والفاضل الهندي بين استحالة الأعيان النَّجَسَةِ والْمُتَنَجِّسَةِ، مضافاً إلى ما ذكره في المعالم من أولوية طهارة الأعيان الْمُتَنَجِّسَةِ بالاستحالة، وإن كان قد يناقش فيه بأنها أولوية اعتبارية لا يجوز التمسك بها سيما من مثل صاحب المعالم الذي هو من أهل الظنون الخاصة، وما ورد في الجواب عن سؤال حكم الخشب الذي يوقد عليه العذرة والعظم الْمُتَنَجِّسِ

بالأعيان النجسة لا بأوصاف الأجزاء فلا تزول بتغير أوصاف محلها، وتلك الأجزاء باقية فتكون النجاسة باقية لانتفاء ما يقتضي ارتفاعها\* انتهى كلام المعبر، واحتج فخر الدين للنجاسة بلا أصالة بقائها وبأن الاسم أمانة ومعرف فلا يزول الحكم بزواله\* انتهى، وهذه الكلمات وإن كانت محل الإيراد لعدم ثبوت قيام حكم الشارع بالنجاسة بجسم الكلب المشترك بين الحيوان والجماد، بل ظاهر عدمه، لأن ظاهر الأدلة تبعية الأحكام للأسماء كما اعترف به في المنتهى في استحالة الأعيان النجسة إلا أنه شاهد على إمكان اعتبار موضوعية الذات المشتركة بين واجد الوصف العنواني وفاقده كما ذكرنا في نجاسة الكلب بالموت حيث إن أهل العرف لا يفهمون نجاسة أخرى حاصلة بالموت، ويفهمون ارتفاع طهارة الإنسان إلى غير ذلك مما يفهمون الموضوع فيه مشتركاً بين الواجد للوصف العنواني والفاقد.

ثم إن بعض المتأخرين فرق بين استحالة نجس العين والمتنجس فحكم بطهارة الأول لزوال الموضوع دون الثاني، لأن موضوع النجاسة ليس عنوان المستحيل، أعني الخشب مثلاً وإنما هو الجسم ولم يزل بالاستحالة.

وهو حسن في بادي النظر إلا أن دقيق النظر يقتضي خلافه إذ لم يعلم أن النجاسة في المتنجسات محمولة على الصورة الجنسية وهي الجسم وإن اشتهر

من التعليل بطهارته بأن النار والماء قد طهر إلى آخره، وإن كان فيه أيضاً إشكال ليس المقام مقام ذكره.

وبالجملة: الفرق في باب الاستحالة بين الأعيان النجسة والمتنجسة في غاية الظهور من الفساد بعد التأمل التام، وإن كان في بادي النظر بما يرى وجبها.

\* المعبر: ص ١٢٥.

\* إيضاح الفوائد في شرح القواعد: ج ١، ص ٣١.

في الفتاوى ومعاقد الإجماعات أن كل جسم لاقى نجساً مع رطوبة أحدهما فهو نجس، إلا أنه لا يخفى على المتأمل أن التعبير بالجسم لأداء عموم الحكم لجميع الأجسام الملاقية من حيث سببية الملاقة للنجس لا لبيان إناطة الحكم بالجسمية، وبتقرير آخر الحكم ثابت لأشخاص الجسم فلا ينافي ثبوته لكل واحد منها من حيث نوعه وصنفه المتقوم به عند الملاقة.

فقولهم كل جسم لاقى نجساً فهو نجس لبيان حدوث النجاسة في الجسم بسبب الملاقة من غير تعرض للمحل الذي يقوم به، كما إذا قال القاتل: إن كل جسم له خاصية وتأثير مع كون الخواص والتأثيرات من عوارض الأنواع.

وإن أبيت إلا عن ظهور معقد الإجماع في تقوم النجاسة بالجسم فنقول لا إشكال أن مستند هذا العموم هي الأدلة الخاصة الواردة في الأشخاص الخاصة مثل الثوب والبدن والماء وغير ذلك، فاستنباط القضية الكلية المذكورة منها ليس إلا من حيث عنوان حدوث النجاسة لا ما يقوم به وإلا فالإلزام إناطة النجاسة في كل مورد بالعنوان المذكور في دليله.

ودعوى أن ثبوت الحكم لكل عنوان خاص من حيث كونه جسماً ليست بأولى من دعوى كون التعبير بالجسم في القضية العامة من حيث عموم ما يحدث فيه النجاسة بالملاقة لا من حيث تقوم النجاسة بالجسم. نعم الفرق بين المتنجنس والنجس أن الموضوع في النجس معلوم الانتفاء في ظاهر الدليل وفي المتنجنس محتمل، لكن هذا المقدار لا يوجب الفرق بعد تبين أن العرف هو المحكم في موضوع الاستصحاب أرايت أنه لو حكم على الحنطة، أو العنب بالحلية، أو الحرمة، أو النجاسة، أو الطهارة هل يتأمل العرف في إجراء تلك الأحكام على الدقيق والزيبب كما لا يتأملون في عدم

جريان الاستصحاب في استحالة الخشب دخاناً والماء المتنجس بولاً لمأكل  
للحم خصوصاً إذا اطلعوا على زوال النجاسة بالاستحالة.

كما أن العلماء أيضاً لم يفرقوا في الاستحالة بين النجس والمتنجس كما  
لا يخفى على المتبحر، بل جعل بعضهم الاستحالة مطهرة للمتنجس بالأولوية  
الجلية حتى تمسك بها في المقام من لا يقول بحجية مطلق الظن.

ومما ذكرنا ظهر وجه النظر فيما ذكره جماعة تبعاً للمفاضل الهندي قدس  
سره من أن الحكم في المتنجسات ليس دائراً مدار الاسم حتى يظهر  
بالاستحالة.

فالتحقيق: أن مراتب تغير الصورة في الأجسام مختلفة<sup>(١)</sup>، بل الأحكام  
أيضاً مختلفة ففي بعض مراتب التغير يحكم العرف بجريان دليل العنوان من  
غير حاجة إلى الاستصحاب، وفي بعض آخر لا يحكمون بذلك ويثبتون  
الحكم بالاستصحاب، وفي ثالث لا يعجزون الاستصحاب أيضاً من غير فرق  
في حكم النجاسة بين النجس والمتنجس.

(١) قد عرفت بعض الكلام في ذلك في طي كلماتنا السابقة وهو مما لا إشكال  
فيه أيضاً، فإنه قد يفهم من الدليل ولو بمعونة الخارج أن الموضوع في الحكم  
الشرعي في القضية الشرعية ما يوجد في العنوان المستحال إليه بالنسبة إلى بعض  
مراتب الاستحالة، أو مطلقاً بالنسبة إلى بعض الأشياء وإن كانت القضية بظاهرها  
مقتضية لكون الموضوع هو خصوص العنوان المستحيل إذ ذلك إنما يجدي فيما  
لو لم يقطع كون المراد خلافه ولو بتنقيح المناط القطعي وهذا مما لا إشكال في  
اعتباره وعدم الاحتياج فيه إلى الاستصحاب، بل عدم جريانه على ما ستقف عليه  
إن شاء الله، لأن فهم العرف بالنسبة إلى أصل المراد من الألفاظ مما لا إشكال في  
اعتباره وكونه الأصل في ذلك، وقد لا يفهم من الدليل ولو بمعونة الخارج كون

الموضوع هو الأعمّ في بعض مراتب الاستحالة سواء لم يكن هناك دليل لفظي، أو كان ولم يفهم منه ذلك إمّا لإجماله، أو لظهوره في الخلاف مع عدم الصّارف عنه، وهذا ينقسم إلى قسمين: أحدهما: ما يساعد العرف في الحكم ببقاء الموضوع مسامحة في إلقاء ما يحتمل مدخلته، أو يظنّ بظاهر الدليل المعتبر كما في بعض مراتب الاستحالة، وهذا هو الذي يشكل الحكم باعتبار رجوعه إلى فهم المراد من اللفظ وعدم تعلّقه بالموضوع الاستنباطي، وإلاّ لم يكن معنى للاحتياج إلى الاستصحاب، بل رجوعه إلى الحكم بتحقيق المصداق لما هو الموضوع في الدليل مسامحة المحقّق لموضوع الاستصحاب عندهم فهذا لا ربط له بما هو المسلّم عندهم من اعتبار فهم العرف في باب الألفاظ من حيث الخصوص، وقد عرفت بعض الكلام ممّا في توجيه اعتباره حسب ما ساعدنا التوفيق من الموفق العلّام. ثانيهما: ما لا يساعد العرف على الحكم ببقاء الموضوع فيه ولو مسامحة كما في بعض مراتب الاستحالة، وهذا لا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه لعدم إحراز الموضوع فيه بكلّ وجه على ما هو قضيّة الفرض.

ثمّ إنّ ما ذكرنا يختلف باختلاف مراتب الاستحالة كذلك قد يختلف باختلاف الأحكام مع اتّحاد مرتبة الاستحالة كما في صيرورة العنب زيباً، فإنّ الموضوع للحليّة والطّهارة لا يختلف بها، بل يتمسّكون في الحكم بطهارة الزّبيب وحليّته بنفس الدليل من غير رجوع إلى الاستصحاب، وهذا بخلاف ما لو تعلّق نذر بالعنب، فإنه يحكم بجريانه بالنسبة إلى الزّبيب، بل لا يعقل الحكم فيه بجريان الاستصحاب أيضاً إلاّ إذا علم أنّ مراد النّاذر هو الأعمّ، لكن هذا الاختلاف لا يعقل أن يستند إلى نفس اللفظ، بل لا بدّ من أن يستند إلى الخارج وهذا بخلاف الاختلاف بحسب المرتبة، فإنه قد يقال بإمكان استاده إلى نفس اللفظ بملاحظة مراتب الاستحالة، وإن كان الحكم بما ذكر بالنسبة إليه في غاية الإشكال أيضاً،

فمن الأول: ما لو حكم على الرطب، أو العنب بالحلية، أو الطهارة، أو النجاسة، فإن الظاهر جريان عموم أدلة هذه الأحكام للتمر والزبيب، فكأنهم يفهمون من الرطب والعنب الأعم مما جف منهما فصار تمرًا، أو زبيبًا، مع أن الظاهر تغاير الاسمين ولهذا لو حلف على ترك أحدهما لم يحث بأكل الآخر، والظاهر أنهم لا يحتاجون في إجراء الأحكام المذكورة إلى الاستصحاب.

ومن الثاني: إجراء حكم بول غير المأكول إذا صار بولا لمأكول وبالعكس، وكذا صيرورة الخمر خلًا وصيرورة الكلب، أو الإنسان جمادًا بالموت إلا أن الشارع حكم في بعض هذه الموارد بارتفاع الحكم السابق إما للنص كما في الخمر المستحيل خلًا، وأما لعموم دليل ما دل على حكم المنتقل إليه، فإن الظاهر أن استفادة طهارة المستحال إليه إذا كان بولًا لمأكول ليس من أصالة الطهارة بعد عدم جريان الاستصحاب، بل هو من

فإن المفروض كون اللفظ ظاهرًا في مدخلية الوصف العنواني والصورة النوعية في عروض الحكم، بمعنى الوساطة في الثبوت والبقاء فتبين مما ذكرنا كله أن حكم العرف بأعمية الموضوع بالنظر إلى الدليل الشرعي غير حكمه ببقاء الموضوع في باب الاستصحاب مسامحة ولو مع ظهور اللفظ عندهم في انتفاء موضوع الحكم المقتضي لانتفائه ولا بد أن لا يختلط أحدهما بالآخر، وهذا مما لا إشكال فيه إنما الإشكال في أنه إذا فهم العرف من الدليل كون الموضوع هو العنوان المقصود في صورة الشك فكيف ينون على بقاء الموضوع، ولكنه أيضاً يندفع بأدنى تأمل، فإنهم حين حكمهم ببقاء الموضوع مسامحة يجرّدون النظر عما حكموا به بمقتضى جبلتهم العرفية، أو بإعلام الشارع ويجعلون الموضوع في الدليل الشرعي هو الأعم بالنسبة إلى خصوص الحكم بتحقيق الإبقاء والنقض فتدبر.

الدليل نظير استفادة نجاسة بول المأكول إذا صار بولاً لغير المأكول.  
ومن الثالث: استحالة العذرة، أو الدهن المتنجس دخاناً والمني حيواناً ولو  
نوقش في بعض الأمثلة المذكورة فالمثال غير عزيز على المتبحر المتأمل.  
ومما ذكرنا يظهر أن معنى قولهم <sup>(١)</sup> الأحكام تدور مدار الأسماء أنها  
تدور مدار أسماء موضوعاتها التي هي المعيار في وجودها وعدمها، فإذا قال

(١) لا يخفى عليك أنه دام ظله أراد بذلك الكلام بيان أن ما اشتهر بينهم من أن  
الأحكام تدور مدار الأسماء ليس مختصاً بما لم يفهم ولو بالقرينة الخارجية كون  
الموضوع للحكم في الدليل الشرعي هو الأعم مما يقتضيه ظاهر اللفظ بالنظر إلى  
الوضع، أو الظهور الثانوي، بل يعمه وما علم من الخارج كون الموضوع هو الأعم  
مع العلم بعنوانه المعروض للحكم، فإن مقصودهم من القضية المعروفة هو الحكم  
بتبعية الحكم لما علم أنه موضوعه، أو ظن بالظن المعبر من غير فرق بين أن يكون  
مستفاداً من ظاهر القضية، أو لم يكن مستفاداً منه، بل استفيد من الخارج ولما كان  
الاسم أمانة على الموضوع ومعرفاً له فلذا حكموا بأن الأحكام تدور مدار  
الأسماء، وإلا فالتسمية مما لا يعقل أن يكون له مدخل في الحكم، فالمراد من  
الأسماء إذا هو أسماء الموضوعات مطلقاً سواء استفيدت من ظاهر القضية أو لا،  
فكلما كان هذا الموضوع باقياً يحكم بثبوت الحكم بنفس الدليل إن كان له  
عموم، أو إطلاق وبلاستصحاب إن لم يكن له عموم، أو إطلاق، وإن كان  
الموضوع بالدقة العقلية غير معلوم البقاء وكلما لم يكن هذا الموضوع باقياً لم  
يحكم بثبوت الحكم ولو بالاستصحاب، وإن كان الموضوع بالمسامحة العرفية  
باقياً فما ذكره يمنع من الرجوع إلى الاستصحاب فيما كان الموضوع للحكم  
الشرعي المستفاد من الدليل ولو بمعونة القرينة الخارجية متفتياً، أو مشكوك  
الانتفاء وإن حكم العرف من باب المسامحة ببقاء ما هو المعروض للحكم في  
الزمان الأول فتأمل.



الشارع العنب حلال فإذا ثبت كون الموضوع هو مسمى هذا الاسم دار الحكم مداره فينتفي عند صيرورته زيباً، أما إذا علم من العرف أو غيره أن الموضوع هو الكلبي الموجود في العنب المشترك بينه وبين الزبيب، أو بينهما وبين العصير دار الحكم مداره أيضاً.

نعم يبقى دعوى أن ظاهر اللفظ في مثل القضية المذكورة كون الموضوع هو العنوان وتقوم الحكم به المستلزم لانتفائه بانتفائه لكنك عرفت أن العناوين مختلفة والأحكام أيضاً مختلفة، وقد تقدم حكاية بقاء نجاسة الخنزير المستحيل ملحا عن أكثر<sup>(١)</sup> أهل العلم واختيار الفاضلين له.

ودعوى احتياج استفادة غير ما ذكر من ظاهر اللفظ إلى القرينة الخارجية وإلا فظاهر اللفظ كون القضية ما دام الوصف العنواني لا تضرنا فيما نحن بصده، لأن المقصود مراعاة العرف في تشخيص الموضوع وعدم الاقتصار في ذلك على ما يقتضيه العقل على وجه الدقة ولا على ما يقتضيه الدليل

(١) لا يخفى عليك أن ما ذكره دام ظلّه صحيح، لأنك قد عرفت أن جماعة أنكروا مطهريّة الاستحالة متمسكاً بأنّ المعروض للنجاسة هي الذوات الباقية في جميع تقادير تغيّر الصور النوعيّة، مع أن قضية ظاهر اللفظ كون المعروض هي الذوات المعنونة بالوصف العنواني المذكور في القضية، وإن كان ما ذكره فاسداً بما عرفت سابقاً، هذا ولكن لا يخفى عليك أن ما ذكره هنا لم يتقدم منه سابقاً، فإنّ المتقدّم منه سابقاً هو نقل استدلال الفاضلين في المعتبر والمنتهى على بقاء النجاسة في النجاسات في صورة الاستحالة بأنّ النجاسة قائمة بالأشياء النجسة لا بأوصاف الأجزاء ولم يتقدم حكاية الخنزير ولا نقل عن أكثر أهل العلم وكان الأستاذ العلامة يذكر أن الموجود في الكتائب ما ذكرناه أخيراً والنقل عن أكثر أهل العلم إنّما هو منهما لا منه دام ظلّه فتدبر.

اللفظي إذا كان العرف بالنسبة إلى القضية الخاصة على خلافه.

وحينئذ فيستقيم أن يراد من قولهم<sup>(١)</sup> «إن الأحكام تدور مدار الأسماء أن مقتضى ظاهر دليل الحكم تبعية ذلك الحكم لاسم الموضوع الذي علق عليه الحكم في ظاهر الدليل، فيراد من هذه القضية تأسيس أصل قد يعدل عنه بقرينة فهم العرف، أو غيره فافهم.

(١) أي ولما كان المقصود عدم كون كلامهم في مقام المنع من الرجوع إلى الدليل الشرعي، أو الاستصحاب فيما فهم في موضع كون الموضوع في نظر الشارع هو الأعم مما يقتضيه ظاهر اللفظ بالنظر إلى الوضع فلك أن تحمل كلامهم على ما ذكرنا سابقاً من جعل المراد من الاسم هو الاسم لما هو الموضوع ولو لم يكن في ظاهر الدليل، ولك أن تحمله على معنى آخر وهو تبعية الحكم لما هو الموضوع في ظاهر الدليل بالنظر إلى القاعدة كلية إلا أن يفهم من الخارج بإعلام الشارع، أو بفهم العرف بالمعنى المعتبر الذي عرفته كون الموضوع هو الأعم فكلامهم على هذا في مقام تأسيس القاعدة والأصل الغير المنافي للعدول عنه بعد قيام الدليل على الخلاف في بعض الموارد الشخصية.

## المحتويات

|                                                                                |    |
|--------------------------------------------------------------------------------|----|
| أدلة النافين للقول الأول .....                                                 | ٧  |
| في تقرير توهم أن العمل بالاستصحاب تمسك بالقياس حقيقة .....                     | ٧  |
| في الفرق بين الاستصحاب والقياس بناء على اعتبار الأول من باب بناء العقلاء ..... | ١٠ |
| في بيان أدلة المنكرين لاعتبار الاستصحاب والذب عنها .....                       | ١٥ |
| في بيان المراد من الأثر الحادث .....                                           | ١٨ |
| في المناقشة على ما أفاده المصنف من حكومة أحد الأصلين على الآخر .....           | ١٩ |
| في تعارض بينة النفي مع بينة الإثبات .....                                      | ٢١ |
| بقي الكلام في حجج المفصلين .....                                               | ٢١ |
| في أن ما استظهر التفاضل من كلام العضدي محل تأمل .....                          | ٢٤ |
| في الإشارة إلى عدم الفرق في الاستصحاب بناء على الظن بين الميث منه وغيره .....  | ٢٧ |
| في بيان إرجاع أحد التفصيلين المذكورين إلى الآخر .....                          | ٢٩ |
| في توجه المناقشة على الإرجاع المذكور من وجوه .....                             | ٣٠ |
| حجة من أنكر اعتبار الاستصحاب في الأمور الخارجية .....                          | ٣٤ |
| في أن ما أفاده المصنف من الجواب عن الحجة يرجع إلى وجوه .....                   | ٣٤ |
| في أن تعرض الشارع في الموضوع يصح من وجه لا يصح من آخر .....                    | ٣٦ |
| في أنه لا معنى لجريان استصحاب الحكم مع الشك في موضوعه .....                    | ٤٠ |
| وأما قول الخامس .....                                                          | ٤٤ |
| في الإشارة إلى الفرق بين الزمان والزمني .....                                  | ٤٥ |

|     |                                                                                    |
|-----|------------------------------------------------------------------------------------|
| ٤٧  | في أن أوامر الاحتياط على قسمين كما تقدم .....                                      |
| ٥٠  | حجة قول السابق .....                                                               |
| ٥٠  | في نقل كلمات الفاضل الترنوي المتعلقة بالمقام والاعتراض عليها .....                 |
| ٥٣  | في أن نسبة التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي بالمعنى المعروف إليه لا وجه له ..... |
| ٥٧  | الحكم الوضعي حكم مستقل أو مرجعه إلى تاحكم التكليفي .....                           |
| ٦٢  | في ذكر المذاهب والأقوال التي وقعت في جعل الحكم الوضعي .....                        |
| ٦٣  | في بيان دليل المختار وهو عدم احتياج الوضع إلى الجعل .....                          |
| ٦٦  | في الإشارة إلى دليل القول بالجعل .....                                             |
| ٦٧  | في ذكر ثمرة الاختلاف في تعلق الجعل بالحكم الوضعي وعدمه .....                       |
| ٧٢  | في إثبات كون السببية من الأمور الاعتبارية .....                                    |
| ٧٦  | في الإشارة إلى الفرق بين النسخ والتخصيص .....                                      |
| ٨١  | في أنه لا فرق في حكم مقدمة الواجب بين مقدمة الواجب المطلق والمشروط .....           |
| ٨٦  | في الإشارة إلى فساد استصحاب الاشتغال وإن كان هو المشهور .....                      |
| ٨٩  | في أن جريان الاستصحاب في الأمثلة مبني على المسامحة في الموضوع .....                |
| ٩١  | في وضوح مراد الفاضل من إلحاق والمانع بالسبب .....                                  |
| ٩٥  | في وجه ظهور كلام الفاضل في اختصاص محل البحث .....                                  |
| ٩٧  | في تقرير شبهة أن الشك في بقاء الحكم الشرعي يرجع إلى الشك في الموضوع .....          |
| ١٠٠ | في توضيح الجواب عن تلك الشبهة .....                                                |
| ١٠٦ | حجة قول الثامن .....                                                               |
| ١٠٦ | في التعرض لبعض كلمات المفصل وهو الغزالي .....                                      |
| ١١٠ | في شهادة كلام الغزالي على عدم الفرق بين حال الإجماع وغيرها .....                   |
| ١٢٢ | في بيان صور الشك في الرفع وأقسامه .....                                            |
| ١٢٤ | في توضيح عدم جواز الرجوع إلى المقتضى في القسم الثاني .....                         |
| ١٢٧ | في أن ما ذكر قدس سره في الكتاب من منظور فيه بما أفاده قدس سره في مجلس البحث .....  |
| ١٢٨ | في توضيح عدم استقامة ما أفاده المصنف قدس سره .....                                 |

|     |                                                                                       |
|-----|---------------------------------------------------------------------------------------|
| ١٣٣ | نقل كلام صاحب فصول وما يتوجه عليه .....                                               |
| ١٣٦ | حجة قول العاشر وهو قول المحقق السبزواري .....                                         |
| ١٣٦ | في وجه ظهور كلامه في صدق النقض في الشك في المقتضي وما يرد عليه .....                  |
| ١٤٢ | حجية قول الحادي عشر وهو ما ذكره المحقق الخوانساري .....                               |
| ١٤٢ | في تعارض الحسنة والموثقة مع غيرهما .....                                              |
| ١٤٤ | في إمكان القول بحسن الاحتياط بالنسبة إلى الاستصحاب والكراهة .....                     |
| ١٥٤ | في المناقشة على ما أفاده في الكتاب بوجهين .....                                       |
| ١٥٥ | في الاعتراض على احتمالات قوله قدس سره فإن قلنا بتحريم الاشتغال .....                  |
| ١٥٦ | في الإيرادات الموردة على ما ذكره المصنف قدس سره والمناقشة فيها .....                  |
| ١٦٠ | في الإشارة إلى ما هو الأوجه في وجه الأظهرية .....                                     |
| ١٦٥ | في الإيرادات المتوجهة على الوجه الثاني غير ما ذكر في الكتاب .....                     |
| ١٦٧ | في الاعتراضات المذكورة في الكتاب التي مرجعها إلى وجوه .....                           |
| ١٧٠ | في الإشارة إلى وجه الخصوصية التي ذكرها المصنف في التخصص بالغاية .....                 |
| ١٧٣ | في الفرق بين الشبهة المفهومية المرددة بين الأقل والأكثر والمصادقية منها .....         |
| ١٧٤ | في أنه لا معنى للرجوع إلى البراءة أو الاشتغال بالنسبة إلى الشك في الوجوب الغيري ..... |
| ١٧٧ | التنبيهات الاثنا عشر في بحث الاستصحاب .....                                           |
| ١٧٧ | التنبيه الأول الكلام في حكم استصحاب الكلّي .....                                      |
| ١٨٠ | في الإشكال على ما أفاده قدس سره في الكتاب من وجوب الجمع بين الطهارتين .....           |
| ١٨٣ | في أنه لا يمكن إثبات أحكام الفرد باستصحاب الكلّي .....                                |
| ١٨٥ | هنا إعضال ودفع .....                                                                  |
| ١٨٦ | في توضيح التوهم المذكور في الكتاب ودفعه من وجوه .....                                 |
| ١٩٢ | في أن ما ذكره قدس سره مستلزم لتخصيص اعتبار الاستصحاب بالشك والرافع .....              |
| ١٩٥ | في تقسام القسم الثالث إلى ثلاثة وأن الحق فيها التفصيل من حيث جريان الاستصحاب .....    |
| ١٩٩ | في شرح ما يتعلق باستصحاب الكلّي وبسط القول فيه وفي أقسامه .....                       |
| ٢٠٠ | في الإشارة إلى الفروع التي لم يلتزم أحد بالاستصحاب فيها .....                         |

|     |       |                                                                        |
|-----|-------|------------------------------------------------------------------------|
| ٢٠٥ | ..... | في بيان حال أصالة عدم التذكية وأنه هل ثبت بها موت حنف الأنف أم لا      |
| ٢٠٩ | ..... | في أن المستفاد من الآيات والأخبار ترتب الأحكام على المذكي وغيره        |
| ٢١٢ | ..... | في بقية الكلام فيما يتعلق بأصالة عدم التذكية                           |
| ٢١٤ | ..... | فيما يتعلق أيضاً بأصالة عدم التذكية وشرح القول فيها                    |
| ٢٢٠ | ..... | في التنبيه الثاني المتعلق باستصحاب الزمان والزمانيات                   |
| ٢٢١ | ..... | في إمكان توجيه استصحاب الليل والنهار لوجوه                             |
| ٢٢٦ | ..... | في بيان المراد من المكاتبه وأنه هل ينطبق على الاستصحاب أم لا           |
| ٢٣٣ | ..... | في تقسيم مورد الاستصحاب إلى الشك في المقضي في الرافع                   |
| ٢٤٠ | ..... | في أن ما ذكره قدس سره من الجواب لا دخل له بأصل المطلب                  |
| ٢٤٤ | ..... | في الجواب الثالث من أجوبته قدس سره عما أفاده بعض الأفاضل في المناهج    |
| ٢٤٧ | ..... | في أن هنا أموراً ينبغي التنبيه عليها                                   |
| ٢٤٩ | ..... | التنبيه الثالث من تنبيهات الاستصحاب                                    |
| ٢٥٠ | ..... | في أنه لا يمكن إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى الأحكام العقلية             |
| ٢٥٣ | ..... | في أن الحق عدم جريان استصحاب الحكم الشرعي المنكشف من حكم العقل         |
| ٢٥٥ | ..... | في الفرق بين الأحكام الشرعية المستندة والأحكام الشرعية الغير المستندة  |
| ٢٥٨ | ..... | الكلام في المقام الثالث                                                |
| ٢٦٠ | ..... | الكلام في المقام الرابع                                                |
| ٢٦٢ | ..... | في أنه لا وجه لاستصحاب البراءة الأصلية وإن كان هو المعروف في الكلمات   |
| ٢٦٤ | ..... | في أن حال استصحاب الاشتغال حال استصحاب البراءة وإن كن هو أيضاً معروفاً |
| ٢٦٦ | ..... | في الإشارة إلى سائر الاستصحابات العقلية المدخولة                       |
| ٢٧٢ | ..... | التنبيه الرابع في الاستصحاب التعليقي                                   |
| ٢٧٤ | ..... | في أن تقديرية الوجود لا يمنع عن جريان الاستصحاب أصلاً                  |
| ٢٧٦ | ..... | في الذب عن الإيرادين اللذين أوردوا على التقدير الأول                   |
| ٢٧٨ | ..... | في أن ما يرد على التقرير الثاني وجوه                                   |
| ٢٨١ | ..... | التنبيه الخامس                                                         |

|     |                                                                                         |
|-----|-----------------------------------------------------------------------------------------|
| ٢٨١ | ..... في أن ما ذكره قدس سره في الجواب عن المانع يرجع إلى وجوه                           |
| ٢٨٥ | ..... فيما يتعلق بما شبه به المقام وقاسه به من حديث تسرية أحكام الحاضرين إلى الغائبين   |
| ٢٨٨ | ..... في بيان المراد من كون هذا الشريعة ناسخة للشرائع السابقة                           |
| ٢٩٣ | ..... في بيان معنى الذاتى والمراد منه في الكلمات                                        |
| ٢٩٦ | ..... في كيفية الاستدلال بالآية لاعتبار قصد التقرب وغيره                                |
| ٢٩٧ | ..... في أن مقتضى التحقيق عدم دلالة الآية على ما استدلوا بها له                         |
|     | التنبيه السادس في تحقيق معنى حرمة نقض اليقين بالشك وأنه ليس من قبل الشارع إلا           |
| ٣٠٥ | ..... الجعل والإنشاء                                                                    |
| ٣٠٨ | ..... في تقسيم المستصحب إلى أقسام لِيتميز به الأصل المثبت عن غيره                       |
| ٣١١ | ..... في بيان الأصل المثبت وبيان وجه عدم اعتباره                                        |
| ٣١٣ | ..... شك وإزاحة                                                                         |
| ٣١٥ | ..... في وجه اعتبار الأصل إذا كانت الوسطة خفية                                          |
| ٣١٦ | ..... في تزييف المسلكين الآخرين في وجه عدم اعتبار الأصل المثبت                          |
| ٣١٨ | ..... في أن هنا مسلماً آخراً يمكن الحكم بملاحظته بوقوع التعارض بين الأصلين              |
| ٣٢٧ | ..... في أن المسألة المعروفة أدخل لها بالمقام                                           |
| ٣٢٩ | ..... في بيان المراد من الحديث المعروف وهو قوله عليه السلام يحرم بالرضاع ما يحرم بالنسب |
| ٣٣٠ | ..... في شرح حال جملة من الأمثلة التي هي عند التحقيق من أمثلة الأصل المثبت              |
| ٣٤٢ | ..... التنبيه السابع في أصالة تأخر الحادث وبيان حقيقتها والمراد منها                    |
| ٣٤٩ | ..... في بيان حكم القسم الأول وهي صورة جهل تاريخهما                                     |
| ٣٥١ | ..... في الأمرين اللذين ينبغى التنبيه عليهما في مجهولي التاريخ                          |
| ٣٥٣ | ..... في حكم القسم الثانى وهو ما لو علم بتاريخ أحدهما                                   |
| ٣٥٦ | ..... نقل كلام بعض المشايخ في الجواهر والمناقشة فيه                                     |
| ٣٦٥ | ..... التنبيه الثامن في استصحاب صحة العبادة عند الشك في طرو المفسد                      |
| ٣٦٧ | ..... في أنه لا معنى لاستصحاب صحة الأجزاء السابقة عند الشك في المانعة                   |
| ٣٧٠ | ..... الكلام في المقام الثانى وهو استصحاب الصحة عند الشك في القاطعية                    |

|                                                                                   |     |
|-----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| التنبيه التاسع في أنه لا فرق في الاستصحاب بعد إحراز موضوعه بين أن يكون مستصحب     |     |
| من الأحكام أو الموضوعات .....                                                     | ٣٧٥ |
| في أن الكلام في الاستصحاب بالنسبة إلى الأحكام الاعتقادية يقع في مواضع ثلاثة ..... | ٣٧٧ |
| في أنه هل يجري استصحاب الأحكام المترتبة على العقائد أم لا .....                   | ٣٨٠ |
| في الاستصحاب الذي تسمك به الكتابي والأجوبة الغير المرضية عنه .....                | ٣٨٣ |
| في الجواب الذي ذكر المحقق القمي قدس سره عن استصحاب الكتابي والمناقشة فيه .....    | ٣٨٨ |
| في دفع الإيرادات التي أوردها المصنف قدس سره على أجوبة المحقق القمي قدس سره ..     | ٣٨٨ |
| في الاعتراض على بعض أجوبة المحقق القمي قدس سره عن استصحاب الكتابي .....           | ٣٩٦ |
| في عدم خلو ما أفاده في الكتاب وفي مجلس البحث عن النظر .....                       | ٣٩٨ |
| في أنه لا معنى للإلزام الكتابي بالاستصحاب بعد عدم كونا شاكين في نسخ النبوة .....  | ٤٠١ |
| في حكاية مناظرة الجائلي مع الإمام الثامن عليه السلام .....                        | ٤٠٨ |
| التنبيه العاشر في أن الدليل الظني ليس كالدليل القطعي رافعاً لموضوع الأصل .....    | ٤١٢ |
| في كيفية اجتماع العام مع الخاص ودلالاتها أو دلالة أحدهما على العموم الزماني ..... | ٤١٤ |
| في أن ما ذكره المحقق الثاني قدس سره في المسألة لا يخلو عن مناقشة من وجوه .....    | ٤١٨ |
| نقل كلام صاحب الفصول في تخصيص العام بالاستصحاب والمناقشة فيه .....                | ٤٢٠ |
| في الجواب الذي يقتضيه التحقيق في المقام .....                                     | ٤٢٢ |
| نقل كلام الفاضل النراقي قدس سره .....                                             | ٤٢٤ |
| في الجواب عما أفاده الفاضل النراقي من وجوه ستة .....                              | ٤٢٥ |
| التنبيه الحادي عشر .....                                                          | ٤٣٣ |
| في الفرق بين هذا التوجيه والتوجيه السابق .....                                    | ٤٣٣ |
| في بيان وجه ظهور مخالفة التوجيهات والاستشكال فيها .....                           | ٤٣٦ |
| التنبيه الثاني عشر في التكلم في الاستصحاب من حيث الشك المأخوذ في موضوعه .....     | ٤٤٢ |
| في أن الظن الغير المعبر على خلاف الاستصحاب هل يقدر في حجته أم لا .....            | ٤٤٤ |
| في أن التوجيه المذكور لكلام الشهيد لا رد عليه شيء .....                           | ٤٤٨ |
| خاتمة في ذكر شروط للعمل بالاستصحاب .....                                          | ٤٥٠ |



|                                                                                  |     |
|----------------------------------------------------------------------------------|-----|
| الأول في أن شرط الاستصحاب بقاء الموضوع .....                                     | ٤٥٠ |
| في أن المعتبر في استصحاب الوجود التقرر الماهيتي لا وجودها في الذهن .....         | ٤٥٢ |
| في إقامة البرهان على اشتراط بقاء الموضوع في الاستصحاب .....                      | ٤٥٥ |
| في أنه هل يكفي إحراز الموضوع بالاستصحاب أم لا .....                              | ٤٥٨ |
| في أنه لا معنى لجعل استصحاب الموضوع مقدمة لاستصحاب الحكم في القسم .....          | ٤٦١ |
| في أنه لا يمكن ترتيب استصحاب الحكم على استصحاب موضوعه .....                      | ٤٦٣ |
| في أن ميزان تشخيص الموضوع في الاستصحاب لا يخلو عن أمور أحدها العقل .....         | ٤٦٦ |
| في بيان الميزان الثاني والثالث لتشخيص موضوع الاستصحاب .....                      | ٤٦٩ |
| في توضيح اعتبار اتحاد القضيتين ولو بمساعدة العرف .....                           | ٤٧١ |
| في أن الحق ما ذهب إليه الأكثر من كون الاستحالة من المطهرات .....                 | ٤٧٤ |
| في أنه لا فرق بين الأعيان النجس والمتنجسة في الحكم بالطهارة لأجل الاستحالة ..... | ٤٨٢ |
| في بيان معنى قولهم الأحكام تدور مدار الأسماء .....                               | ٤٨٩ |