

البحوث الإصولية

تقريرات الأخوند الخراساني

السيد محمد حسن الموسوي طباطبائي الحائري القزويني

الشهيد بأقامير القزويني

تحقيق السيد حسين آل ظله وعلي الفاضلي

المجلد الثالث

موسسة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



موسوی قزوینی، محمد حسن، ۱۲۹۶ - ۱۳۸۰ ق.

البحوث الاصولية: تقریرات الآخوند الخراساني / تأليف السيد محمد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري القزويني
الشهير بـ آقا مير القزويني؛ تحقيق السيد حسين آل طه و علي الفاضلي. - قم: مؤسسة بوستان كتاب (مركز الطباعة و
النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي)، ۱۴۴۳ ق. ۲۲۰-۲۲۱ م. ۱۴۰۱ ش.

ج. - (مؤسسة بوستان كتاب: ۳۲۰۲) (فقه و حقوق، اصول فقه)

(ج. ۳) ۴ - 2363 - 09 - ISBN 978-964 - 3 (دوره) - 09 - 2360 - 09 - ISBN 978-964

فهرست نویسی بر اساس اطلاعات فیا.

عربی.

کتابخانه.

۱. اصول فقه شیعه. الف. آخوند خراسانی، محمد کاظم بن حسین، ۱۲۵۵-۱۳۲۹ ق. ب. آل طه، سید حسین، ۱۳۴۹.

ج. فاضلی، علی، ۱۳۴۶. د. دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، مؤسسه بوستان کتاب. ه. عنوان.

۲۹۷ / ۳۱۲

BP ۱۵۹ / A

شماره کتابشناسی ملی: ۸۵۵۵۱۲۴

۱۴۰۱

■ موضوع: اصول فقه (فقه و حقوق)

■ گروه مخاطب: - تخصصی (طلاب و دانشجوین)



بوستان کتاب

البحوث الأصولية

تقارير الآخوند الخراساني

تأليف

السيد محمد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري القزويني

الشهير بـ «آقا مير القزويني»

(١٢٩٦-١٣٨٠ هـ.ق)

تحقيق

السيد حسين آل طه و علي الفاضلي

المجلد الثالث

بوسيله
١٣٠١



البحوث الاصولية

تقارير الآفوند الفراساني / ج ٢

- تأليف: السيد محمد حسن الموسوي الطباطبائي الحائري القزويني الشهير بأقامير القزويني
- تحقيق: السيد حسين آلطه و علي الفاضلي
- ناشر: مؤسسة بوستان كتاب • بالتعاون مع دار النشر: زورق نور
- المطبعة: مطبعة مؤسسة بوستان كتاب
- الطبعة: الأولى / ١٤٤٣ق، ١٤٠١ش • الكمية: ٥٠٠

جميع الحقوق © محفوظة

[الأصول العملية]

بسم الله الرحمن الرحيم^١

المقصد السابع

من مقاصد الكتاب في الأصول العملية التي هي الوظيفة للفقهاء بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة الشرعية.

وهي بما دلّ عليها [من] قضاء العقل ودلالة النقل أربعة:

البراءة العقلية والشرعية القاضية برفع تبعة التكليف عند التردد والحيرة، والاحتياط المقتضي للبناء عليه في ما لم يكن للرجوع إلى البراءة ما يوجب رفع العقوبة^٢، والتخير العقلي عند الوقوع في محذور الفعل أو الترك^٣، والاستصحاب الملحوظ فيه الحالة السابقة.

وربما أشكل^٤ بخروج «قاعدة الطهارة» الجارية في الشبهات الحكمية، وأجيب عنه باختصاصها بالشبهات الموضوعية التي اشتبهت فيها الطهارة بالنجاسة، وهي خارجة عن حريم البحث.

١. اعتمدنا في تصحيح مبحث البراءة والاشتغال على نسخة مكتبة السيد محمد عليّ الطبسي الحائري - رحمه الله - برقم (٢٦٥)، وهي نسخة رديئة فيها أغلاط وتصحيقات كثيرة وقد تقدّم تفصيل ذلك في مقدّمة التحقيق.

٢. كذا، وفي العبارة خلل ولعلّ الأولى: «في ما لم يكن مجال للرجوع إلى البراءة، أي ما يوجب رفع العقوبة».

٣. كان في الأصل ابتداءً: «العقل والترك» ثمّ صحّح في الهامش بما أثبتناه في المتن.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: استشكل.

وفيه - مضافاً إلى منع الاختصاص، وجريانها أيضاً في ما اشتبهت طهارته بالشبهة الحكمية - أن المقصود^١ من الشبهات الموضوعية ما كانت الشبهة حاصله لبعض الأمور الخارجية بما لا يمكن رفعها بالرجوع إلى الشارع، دون ما لو كان رفعها منوطاً بالرجوع إليه - كما في الشبهات الحكمية - فإنها داخلية في محل النزاع. والطهارة والنجاسة كذلك؛ حيث إنهما ليستا من الأوصاف الواقعية المحضة، وإنما واقعيتهما منوطة بنظر الشارع، ولذا تختلفان بالنسبة إلى الأشياء حسب اختلاف الشرائع^٢ والأديان؛ فربّ شيء يكون طاهراً أو نجساً في شريعة، وليس كذلك في غيرها.

فالتحقيق في الجواب:

أما بناءً على كون الطهارة والنجاسة من الأحكام الوضعية وقلنا بانتزاعها من الأحكام التكليفية على أحد الوجهين الذي عليه شيخنا العلامة الأنصاري^٣ (ره)، فلرجوع قاعدة الطهارة إلى أصالة البراءة؛ لانتزاعها حينئذٍ عن عدم وجوب الاجتناب في مشتبهِ الطهارة، كما أن النجاسة منتزعة عن وجوب اجتنابها.

وأما بناءً على عدم الجعل فيهما وكونهما من الأوصاف الحقيقية التي كشف عنهما الشارع في مواردهما أو جعلهما مستقلّين^٤ كالملكية والولاية وإن استتبعاً التكليف أحياناً، فلاّن عدم ذكرهم لـ «قاعدة الطهارة» في عداد الأصول المزبورة لعلّه من جهة كون المقصود بالذكر من بينها ما وقع الخلاف فيها بين الأصحاب.

١. في الأصل ابتداءً: «القصود» وصحّح في أعلى السطر بما أثبتناه في المتن.

٢. في الأصل: شرايع.

٣. فرائد الأصول، ج ٣، ص ١٢٦ - ١٢٧.

٤. في الأصل: مستقلاً.

وهذه الأصول الأربعة قد نوزع^١ في حكومة العقل ودلالة النقل على كونها الوظيفة عند التردد والحيرة، فاحتيجت إلى مزيد بيان وإقامة برهانٍ على أنّها المرجع في الشكوك الابتدائية بخلاف «قاعدة الطهارة»؛ فإنّها مسلّمة عند الجميع، فلا خلاف في استفادتها من الأدلّة الاجتهادية، ولأجل تسلّمها اقتصرنا عن ذكرها بذكر موارد الشبهة في الفقه [ف]تحكّموا^٢ بالرجوع إليها.

على أنّ المقصود ذكر الأصول الجارية في الشبهات الحكيمة دون ما يجري فيها وفي الشبهة الموضوعية.

كلّ ذلك مضافاً إلى أنّ الأصول المزبورة جارية في الشبهات الحكيمة بأسرها من غير اختصاص ببابٍ دون باب، واختصاص «القاعدة» بالشكّ في الطهارة والنجاسة.

وعلى أيّ حالٍ فتنقيح الكلام بالنسبة إلى الأصول الأربعة المزبورة يقع في طيّ مباحث:

١. المثبت من هامش النسخة وعليها علامة «الظاهر»، أعني «ظ» وفي المتن: توزّع.

٢. كذا، والأوّل: فحكّموا.

المبحث الأول في البراءة

وصفو المقال فيها أنه لو شك في حكم تكليفي وجوبي أو تحريمي، ولم يُظفر بالحجة من جهة فقدها أو لإجمالها باحتمال الاستحباب أو الكراهة أو لأجل تعارض الحجّتين مع عدم ثبوت مرجّح في البين - بناءً على التوقّف في مسألة تعارض النصّين مع عدم المرجّح - فالمرجع حينئذٍ أصالة البراءة. وهي حكم العقل أو النقل بجواز ترك ما احتُمِل وجوبه، وفعل ما احتُمِل حرّمته.

فعلى هذا لا داعي على^١ جعل البحث في المسألة في مقامين: تارةً في الشبهة التحريمية وأخرى في الشبهة الوجوبية^٢، بل يكفي عنوان البحث في مسألة واحدة بجامع «الشك في التكليف الإلزامي الفعلي»^٣.

أقصى الأمر أن الملتزم^٤ بالبراءة في الشبهة الوجوبية، والاحتياط في الشبهة التحريمية يكون مفصلاً في المسألة لا بدّ من ملاحظة دليله، كما لا باعث على عقد مسائل أربع لكلّ مقامٍ باعتبار منشأ الشك من عدم النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين أو اختلاط بعض الأمور الخارجية^٥.

كيف، والمسألة الرابعة - أعني كون الشك في الواقعة الجزئية - خارجة عن حريم البحث؛ فإنّها من الشبهة الموضوعية والكلام في الشبهة الحكمية التي تحيّر

١. كذا، والأولى: إلى.

٢. كما صنع الشيخ في فرائد الأصول، ج ٢، ص ١٧.

٣. في الأصل: «العقلي» والصواب ما أثبتناه.

٤. المثبت من هامش النسخة وعليها علامة «الظاهر»، وفي المتن: الملزوم.

٥. كما صنع الشيخ أيضاً في فرائد الأصول، ج ٢، ص ١٨.

في مواردّها الفقيه؛ لأجل عدم الوصول إلى الحجّة، والكبرى بعد معلوميتها في الشبهة الموضوعية بدليلها لا تحيّر للفقيه بالنسبة إلى كليّتها، وليس في الأصول من شأن الفقيه البحث عن حكم الوقائع الجزئية المثبتة^١ لعارضٍ فليقتصر على بيانه في الفقه.

وأما مسألة تعارض النصّين فمع وجود المرجّح يكون المرجع أحد الدليلين، ومع عدم وجوده في البين يكفي ما دلّ على التخيير^٢ في الرجوع إلى الحجّة دون البراءة.

بقي مسألة فقدان النصّ وإجماله، ولا داعي لذكر كلّ منهما مستقلاً^٣ بعد إرجاعهما إلى عدم وجود الحجّة المعتبرة في البين؛ فإنّ النصّ المجمل ملحق بالعدم.

فالمبحث عنه في المقام أمرٌ واحد، وهو ما إذا شكّ في وجود تكليف إلزامي فعليٍّ من جهة عدم وجود حجّة معتبرة قاطعة للعذر يصحّ معها المؤاخذه، سواء كان المشكوك فيه تكليفاً إيجابياً مثل ما إذا شكّ في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، أو تحريماً كما لو تردّد في حرمة شرب التتن، من غير فرق بين كون عدم الحجّة الناهضة على الوجوب أو الحرمة مستنداً إلى عدم النصّ أو إجماله أو التعارض بينه وبين غيره.

فأصحابنا الأصوليون على البراءة ونفي التكليف في الأشياء المشتبهة من

١. كذا، والصواب ظاهراً: المشتبه.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «المتخيّر».

٣. كذا، ولعلّ الصواب: «مستقلٌّ» ليكون صفة لـ «كلّ» لا حالاً له وإن شاع ذلك.

حيث^١ الحكم مع احتمال الوجوب أو الحرمة واقعاً بعد ورود الشرع وبيان الأحكام، وعدم وجدان الدليل المعتبر من العقل أو النقل أو كليهما على تعيين الحكم الواقعي بعد الفحص^٢ والبحث عن مظانّه، أو الظاهري^٣ القاطع للحجّة، والفرقة الأخبارية على الاحتياط؛ لبنائهم على وصول «البيان» الرافع للعدر في الاقتحام في الوقائع المشكوكة، فالخلاف بناءً على ذلك راجع إلى الصغرى^٤ - أعني حصول البيان وعدمه - فكأنّ الأخباريين يسلّمون ما بنوا عليه المجتهدون في صورة عدم البيان.

وكيفما كان، والذي هو مقتضى التحقيق ما سلكه الأصوليون من البراءة استناداً في ذلك إلى الأدلّة الأربعة من الكتاب والسنة والإجماع والعقل.

أما الكتاب فأظهره دلالة قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى تَبْعَثَ رَسُولاً﴾^٥ بناءً على أنّ «بعث الرسل» كناية عن إقامة الحجّة، فيدلّ على عدم جريان العادة من الله تعالى على العقوبة والمؤاخظة على المخالفة إلّا بعد «البيان» الذي هو إنهاض للحجّة. والشبهاتُ الحكيمة مطلقاً - وجوبيةً كانت أو تحريريةً - في ما لم يقم عليها نصّ من الشارح خارجةً من تحت الغاية.

١. المثبت من هامش النسخة، وفي متنها: «المثبتة» بدلاً من «المشبهة من حيث».

٢. في هامش الأصل: «لأنّ الرجوع إلى البراءة ونفي التكليف مع فرض احتمال وجوده واقعاً لا مجال له قبل الفحص والبحث عن مظانّه من [غير] فرق بين البراءة العقلية والشرعية كما سيجيء في شرائط جواز الرجوع إليها».

٣. في هامش الأصل: «قوله: «أو الظاهري» عطف على الواقعي».

٤. في هامش الأصل: «قوله: «راجع إلى الصغرى» لا إلى الكبرى، وهي جواز الرجوع إلى البراءة مع عدم حصول البيان».

٥. الإسراء (١٧): ١٥.

وايقاء الآية على ظاهرها من إرادة إرسال الرسل وإن كان يُخرجها عن الدلالة على المقصود. كيف، والشبهات الحاصلة عارضة بعد بعث الرسول وتشريعه الأحكام فتشتملها الغاية، ومعه لا مسرح لإجراء البراءة، إلا أن العذاب بمجرّد البعثة مع عدم البيان للأحكام ممّا تأباه العقول السليمة.

والإنصاف عدم دلالة الآية على ما هو المطلوب في باب البراءة من عدم العقوبة قبل البيان وإقامة البرهان. كيف، وأقصى ما تدلّ عليه بسياقها الإخبار عن نفي التعذيب في الأمم السالفة قبل إقامة الحجّة عليهم، وهذا مختصّ بالعذاب الدنيوي من الهلاك والخسف والمسخ ونحوها دون الأخروي.

ولا يتنافى ورود الآية في مقام الإخبار عن الأزمنة الماضية انسلاخ الأفعال المنسوبة إليه تعالى عن الزمان، وكونها لمجرّد الربط في مثل: ﴿وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾^١.

ويشهد لما ذكرنا كثير من الآيات المتّحدة معها سياقاً مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ رَبُّكَ مُهْلِكَ الْقُرَى حَتَّى يَبْعَثَ فِي أُمَمٍ رَسُولًا يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِنَا وَمَا كُنَّا مُهْلِكِي الْقُرَى إِلَّا وَأَهْلُهَا ظَالِمُونَ﴾^٢ فإنّ ظاهرها الإخبار بنفي الهلاك قبل بعث الرسول، وأنّ كلّما وقع الهلاك في أمة من الأمم كان بعد إتمام الحجّة.

ولو سلّم دلالة الآية على نفي العقوبة الأخروية فأقصاها نفي الفعلية، ولعلّه للإرفاق والمنّة، ونفيها أعمّ من نفي الاستحقاق والأهلية كما هو الظاهر في

١. الأحزاب (٣٣): ٤٠.

٢. في الأصل: وما كان ربك مهلك القرى.

٣. القصص (٢٨): ٥٩.

الرجوع إلى البراءة ولا دلالة عليه. كيف، والعالم لا يدلّ على الخاصّ؛ لوجود الوساطة في موارد العفو بـ«التوبة».

وعلى ذلك بنى من ردّ استدلال الأشاعرة بـ«الآية» لعدم الملازمة بين حكم العقل والشرع، على أنّ مفاد الآية نفي العذاب قبل البعثة، فلو كان حكم العقل معتبراً لكان العذاب ثابتاً قبلها أيضاً، قال مجيباً عنه: إنّ المقصود من الآية نفي فعلية العذاب؛ للعفو عنه لا نفي الاستحقاق، ولا منافاة بين حكم العقل بشيء قبل الشرع وبين العفو عنه بعده إرفاقاً وامتناناً منه على العباد^١.

نعم، يصحّ التمسك بـ«الآية» حينئذٍ بناءً على ما ذهب إليه شيخنا العلامة الأنصاري (ره) من استظهار دعوى الخصم بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية على مقتضى تمسكه برواية التثليث^٢ وغيرها ممّا دلّت على أنّ في ارتكاب الشبهة الوقوع في الهلكة فعلاً من حيث لا يعلم، فهو يعترف بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم الفعلية، فيكفي في نفي الاستحقاق نفي الفعلية^٣.

ولكن فيه منع واضح. كيف، والأخباري لا يكاد يدّعي أنّ في ارتكاب الشبهة الوقوع في العذاب فعلاً، والحال أنّ الاقتحام فيها ليس بأشدّ من ارتكاب معلوم^٤.

١. في الأصل: أعلى.

٢. انظر القوانين، ج ٣، ص ١٥-١٦؛ الفصول، ص ٣٤٢.

٣. الكافي، ج ١، ص ٦٨، باب اختلاف الحديث، ح ١٠؛ كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ١٠-١١، ح ٢٢٢٣؛ تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٠٢-٣٠٣، ح ٨٤٥؛ الاحتجاج، ج ٢، ص ١٠٧؛ وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٥٧، باب ١٢، ح ٩؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٢١ وج ١٠١، ص ٢٦٢، ح ١.

٤. فرائد الأصول، ج ٢، ص ٢٣-٢٤.

٥. كذا، والصواب ظاهراً: المعلوم.

الحرمة المقتضي لصرف الاستحقاق دون الفعلية؛ لإمكان دفعها بـ«المغفرة»، فلو قيل بالعذاب الفعلي في ارتكاب الشبهات يقال بطريقٍ أولى في الاقتحام في الحرُّمات، ولازمه سلب الغفران من الله تعالى في حقّ العباد. وأخبار التثليث غايتها التوعيد بالهلاك على ارتكاب الشبهات كما في غير واحد من الأخبار^١ الدالة على الوعد والوعيد بارتكاب المحرّمات من غير دلالة لها على فعلية المتوعّد به من العقاب.

وعلى فرض التسليم، لكنّ التمسك بها على هذا النهج ليس على نحو البرهان المنتج للإدعان بالنتيجة، بل على نحو الجدل وصرف إسكات الخصم في مقام الاحتجاج.

وهذه الآية أظهر ما يُستدلّ بها، وإلّا فقد استدلّ بآياتٍ أخرى لا دلالة لها على البراءة أصلاً.

وأما السُّنة فهي روايات:

[١] منها قوله (ص): رُفِعَ عن أُمّتي تسعة: الخطاء والنسيان وما استكروها عليه

وما لا يعلمون، الحديث^٢.

١. المحاسن، ص ٢١٥، ح ١٠٢؛ الكافي، ج ١، ص ٥٠، ح ٩؛ تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٤٧٤،

ح ١٩٠٤؛ كتاب الزهد، ص ١٩، ح ٤١؛ وسائل الشيعة، ج ٢٠، ص ٢٥٩، باب ١٥٧، ح ٢ وج ٢٧، ص ١١٩، باب ٩، ح ٣٥ و ١٥٥ و ١٥٨ و ١٧١، باب ١٢، ح ٢ و ١٥ و ٥٧.

٢. الكافي، ج ٢، ص ٤٦٣، ح ٢؛ كتاب التوحيد للصدوق، ص ٣٥٣، باب ٥٦، ح ٢٤؛ كتاب

الخصال، ص ٤١٧، باب التسعة، ح ٩؛ كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٥٩، ح ١٣٢؛

وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٢٩٣، باب ٣٧، ح ٢ و ٨، ص ٢٤٩، باب ٣١، ح ٢ وج ١٥، ص

٣٦٩، باب ٥٦، ح ١ و ٣؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٨٠، ح ٤٧ و ٥، ص ٣٠٣، ح ١٤ وج ٢٢،

ص ٤٤٣، ح ٣ وج ٥٥، ص ٣٢٥، ح ١٤ وج ٧٤، ص ١٥٣، ح ١٢٣.

وتقريب الاستدلال به على البراءة هو أنّ التكليف من الوجوب أو الحرمة غير معلوم في الموارد المشكوكة إمّا لفقد النصّ أو لبعض الأمور الخارجية، فيكون مرفوعات الجاهل^١ به، وقضية رفعه رفع العقوبة وعدم المؤاخذه على الإقدام لو صادف خلاف الواقع.

فلا يُتوهّم عدم صحة استناد «الرفع» إلى المؤاخذه بعدما كانت من الآثار العقلية المحضة التي ليس للشارع وضعها فكيف برفعها^٢؛ لأنّ رفعها ليس إلّا برفع منشأه من إيجاب الاحتياط شرعاً لو كان الواقع مراداً على كلّ حال، فلو قام الدليل على رفعه كان دليلاً على عدم إيجابه الاحتياط الموجب لعدم استحقاق العقاب على مخالفة الواقع الغير المعلوم.

وليس المراد من رفع الحكم حال الجهل به زواله عن أصله أو تقيّد موضوعه بـ«العالم» كي يلزم النسخ أو التصويب الباطل، بل المراد ارتفاعه بما وصل إليه من المرتبة الفعلية المقتضية لإيجاب الاحتياط لدرك مصلحة الواقع لولا المزاخمة بمصلحة المنة على العباد في رفعه تسهلاً عليهم، فالرفع على ذلك أعمّ من الدفع بجامع «عدم التكليف» مع قيام المقتضي، وإلّا فظاهره التعلّق بما لولا رفعه لثبت وجوده، غير أنّه أريد منه رفع ما هو موجود بالوجود الاقتضائي بحيث لولاه لوجد؛ لأنّ المرتبة الفعلية للحكم المحفوظة حال عدم العلم مقتضية لبلوغها مرتبة البعث أو الزجر لولا المصادفة للمانع.

فمفاد الحديث حينئذٍ يساوق مفاد قوله (ع): كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف

١. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: مرفوعاً للجاهل.

٢. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: يرفعها.

أنّه حرام^١ في إباحة الشارع الإقدام على ارتكاب الشبهات الحكمية. غاية الأمر أنّ الترخيص في الحديث بلسان «رفع الحكم» بمرتبة الفعلية، كما أنّ رفعه بتلك المرتبة بلسان الإباحة في الرواية فهو مدلول مطابق للثاني والتزامي للأول؛ للملازمة بين رفع الفعلية^٢ وإثبات الإباحة.

فانقذح ممّا ذكرنا عدم الحاجة إلى تقدير «المؤاخذه» ولا غيرها من «الآثار الشرعية» في «ما لا يعلمون»؛ لأنّ الأحكام بنفسها - كما عرفت - قابل للوضع والرفع.

ويعمّ «الموصول» الشبهة الموضوعية أيضاً؛ لأنّ عدم العلم بالحكم كما أنّه يكون لفقد النصّ كذلك لبعض الأمور الخارجية، فالمانع^٣ المردّد بين الخلّ والخمر ما لم يُعلم حكمه بالخصوص فيرتفع بحديث الرفع.

نعم، لا بدّ من تقدير «الآثار» أو المصير إلى التجوّز في الإسناد في باقي فقرات الحديث، وذلك لعدم ارتفاع «ما اضطرّوا إليه» و«ما استكروهوا» حقيقةً، وإنّما المرفوع شرعاً آثارهما.

نعم، لو أريد من «الموصول» الموضوع بقرينة إخوانه^٤ فلا بدّ من التقدير أو المجاز في نسبة «الرفع» أو الكلمة تنزيلاً للموضوع منزلة الحكم، وعلى فرض

١. سيأتي الحديث في ص ٢٠ مع قيد في ذيله وهو «بعينه» ولم نعر في المصادر الروائية من دون هذا القيد إلّا أنّ الشيخ الأنصاري - قدس سرّه - اعتقد أنّهما حديثان والأمر ليس كذلك.

راجع فرائد الأصول، ج ٢، ص ٤٥ و ٤٨.

٢. أي الحرمة الفعلية.

٣. في الأصل: فالمابع.

٤. كذا، والمتعارف: أخواته.

التقدير لا وجه لتقدير خصوص «المؤاخظة» بعد ما كان المقدّر في الباقي غيرَها بل كانت مختلفة فيقدّر «الوضع» تارةً بالنسبة إلى «الطيرة»، و«التكليف» أخرى في «ما اضطرّوا» و«ما استكروها»، و«كلاهما» ثالثةً في «الخطاء والنسيان»، فليُجعل المقدّر خصوص «الأثر الظاهر» في كلّ منها أو «جميع الآثار الشرعية» من التكليفية والوضعية التي تكون في رفعها المنة كما يشهد بذلك ما في «الصحيح»^١ من استشهد المعصوم (ع) بـ«الرواية» على رفع أثر حلف المكره عليه بطلاق زوجته أو عتق عبده أو صدقة ما يملكه.

نعم، اللازم حينئذٍ أن يكون المقدّر من الآثار «الآثار الشرعية» المترتبة على الفعل بعنوانه الأولي لا بعنوانه الطاري، فالمرفوع في ظرف الإكراه والاضطرار والخطاء والنسيان آثارها قبل الاتّصاف^٢ بها؛ لأنّ الآثار الطارية عليها بعد التعنون بها لا يتطرّق إليها «الرفع»؛ للزوم التخلف أو الخلف حيث جعلت هذه المذكورات دخيلةً في الموضوع، ومقتضى دخلها فيه الوضع دون الرفع، فلا يكاد يرتفع مثل الدية المترتبة على القتل خطأً وسجدتي السهو المترتبتين على النقص والزيادة سهوًا، بخلاف الآثار اللاحقة إلى الأفعال^٣ بعنوانيتها الأولية؛ فإنّ طرؤ هذه العناوين الخاصّة مقتضى لرفعها عن معنوياتها.

١. المحاسن، ص ٣٣٩، كتاب العلل، ح ١٢٤؛ نوادر الأشعري، ص ٧٥، ح ١٦٠؛ وسائل الشيعة، ج ٢٣، ص ٢٢٦، باب ١٢، ح ١٢؛ بحار الأنوار، ج ٥، ص ٣٠٥، ح ١٨، وج ١٠١، ص ١٥٤، ح ٦٠، وص ١٩٥، ح ١٢، وص ٢٨٤، ح ٦، وص ٢٨٨، ح ٢٤.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «اتّصاف»، وبعدها في الأصل: «الاتّصال» والظاهر زيادتها. ٣. كذا، والصواب ظاهرًا: للأفعال.

فالحديث بناءً على ذلك يُقَيَّد به إطلاق ما دلَّ على لحوق الآثار إلى الأفعال^١ في جميع الأحوال، ويُجعل موردُه خصوصَ حالة الذكر والعمد وعدم الإكراه والإجبار لطفاً^٢ من الشارع على هذه الأمة توسعةً عليهم.

لا يقال: قضية ما ذكر عدم تعلق الوضع^٣ بإيجاب الاحتياط؛ لكونه في موضوع «عدم العلم»؛ لأنَّ إيجابه بعدما كان طريقاً محضاً لم يكن جعله إلّا بلحاظ الواقع حال الجهل دونه بلحاظ الجهل. ومثل ذلك إيجاب التحفظ في الخطأ والنسيان؛ فإنَّه على تقديره بلحاظ الواقع المهمَّ به^٤ عند الشارع لئلا يفوت عن المكلف بسبب الخطأ والنسيان.

[٢] ومنها قوله في رواية الكليني: ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم^٥.

والاستدلال به نحو ما ذكر في حديث الرفع؛ فإنَّ الحرمة المجهولة والوجوب الغير المعلوم مـ «ما حجب علمه عن العباد»، فيكون موضوعاً عنهم، فالمراد من «الموصول» الحكم، ولا يتفاوت بين ما كان السبب لحجبه عدم النصّ^٦ أو إجماله

١. كذا، والصواب ظاهرًا: للأفعال.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لفظاً.

٣. كذا، والأولى: الرفع.

٤. كذا، والصواب ظاهرًا: المهمَّ به.

٥. الكافي، ج ١، ص ١٦٤، ح ٣؛ التوحيد للصدوق، ص ٤١٣، باب ٦٤، ح ٩؛ الاعتقادات في دين

الامامية للصدوق، ص ٣٧ وعنهما في وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٦٣، باب ١٢، ح ٣٣ وبحار

الأنوار، ج ٣، ص ٢٨٠، ح ٤٨ وج ٥، ص ١٩٧، ح ٧، ولم يرد «علمه» في الكافي.

٦. في الأصل: العفو.

أو تعارضه أو اشتباه الأمور الخارجية، فيعمّ الشبهتين^١؛ الحكمة والموضوعية. هذا، ولكنه يُشكّل^٢ على الاستدلال بالحديث بمنع ظهوره في وضع ما لم يُعلم من التكليف، وإنّما الظاهر بملاحظة نسبة الحجب إليه تعالى وضع الأحكام التي لم يأمر الأنبياء بتبليغه العباد عنايةً منه تعالى باختفائها عن الخلق، فيساوق قوله (ع): إِنَّ اللَّهَ سَكَتَ عَنْ أَشْيَاءَ لَمْ يَسْكُتْ عَنْهَا نَسِيانًا فَلَا تَتَكَلَّفُوهَا رَحْمَةً مِنَ اللَّهِ لَكُمْ^٣. ولا ينافي ذلك ما في حجة الوداع من تبليغه تمام الدين إلى الأمة وتكميله لهم؛ فإنّه تبليغ أمر الولاية للأئمة وقد بُني عليها الإسلام، ويكفي في صدقه تبليغه إلى الوصي وأمره البيان حسب اقتضاء الحكمة.

فالحديث على ذلك خارج عن الدلالة على المطلوب ويكون من أدلة عدم الملازمة بين حكم العقل والشرع، ولو تمت دلالتُه في المقام يأتي حديث التعارض بينها وبين أدلة وجوب الاحتياط على تقدير الدلالة.

[٣] ومنها قوله (ع): كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه^٤.

وهذا أظهر أخبار مسألة البراءة، والعجب ممّن تكلف الاستدلال بخبر «كلّ شيء فيه حلال وحرام»^٥ مع ظهوره في الشبهة الموضوعية، وترك الاستدلال بهذه

١. الأولى: الشبهة.

٢. كذا، والصواب ظاهره: «يستشكل» وكذا الكلام في الموارد السابقة والآية.

٣. الكافي، ج ٥، ص ٣١٣، ح ٤٠؛ كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٧٥، ح ٥١٤٩؛ تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٢٦، ح ٩٨٩ وفي بعض هذه المصادر: «حتّى تعلم» وفي بعضها كما في المتن.

٤. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٧٥، ح ٥١٤٩ وعنه في وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٧٥، باب ١٢، ح ٦٨.

٥. قال الشيخ في فرائد الأصول، ج ٢، ص ٤٥: وقد يستدلّ على المطلب أخذاً من الشهيد في

الرواية مع أنها ظاهرة في^١ حلية ما لم يُعلم حرمة - سواء كان عدم المعلوماتية لفقد النص أو لبعض الأمور الخارجية - فيشمل الشبهات الموضوعية بظاهرها، والحكمية الوجوبية بالإجماع البسيط من المجتهدين في تمام موارد الشبهات البدوية، والمركّب منهم ومن الأخباريين في خصوص الشبهة الوجوبية؛ لعدم القول بالفصل بين البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية وبينها في الشبهة الوجوبية، بل كلّ من قال بالاحتياط في الأولى صار إلى البراءة في الثانية فتكون من الموارد المسلّمة.

على أنّ «الواجب» يكون تركه حراماً فيعمّ «الشيء» بالنسبة إلى كلّ من الفعل والترك، فيُحكم عليه بالحلية الظاهرية وإن كان ذلك لا يخلو عن عناية؛ فإنّ الأحكام الشرعية متمخّضة في جهة واحدة من الفعل أو الترك لا أنها واردة على جهتين، فينحلّ كلّ حكم إلى حكمين شرعيين من الوجوب والحرمة مثلاً بالنسبة إلى كلّ من الفعل والترك، و«كون الواجب تركه حراماً» إنّما يراد منه الحرام العقلي من حكم العقل بترتب العقوبة على المخالفة كوجوب ترك الحرام المراد منه ترتّب المثوبة أو عدم العقوبة على تركه.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ المراد من الحرام في «الغاية» مطلق الإلزام حيث جُعِلَ قبالاً للإباحة في «المغيى» المراد منها معناها^٢ اللغوي العرفي كما في «أَحَلَّ اللهُ

بالتذكّر إجماعاً، ص ١٥٢ فقلوله (ع): «كلّ شيء ...».

نقول: أرجع المعلق الاستدلال إلى الفاضل التونسي في الوافية، ص ١٨١، والفاضل التراقي في المناهج، ص ٢١١.

١. بعدها زاد في الهامش قوله: «الشبهة الحكمية من» وهو مخلّ ظاهرّاً بالمقصود.

٢. في الأصل: المعناها.

الْبَيْعُ^١؛ لإرادة مطلق النفاذ من «الحلّ» دون الترخيص الشرعي. كيف، وقد صحّ وقوعه وقت النداء ولا يجامع النهي عن البيع شرعاً مع الإذن فيه من الشارع. نعم، يكون نافذاً وإن كان حراماً شرعاً.

ومن موارد استعماله في لسان الشارع في مطلق المنع دون المنع الشرعي ما ورد من «حرمة الصلاة» في وبر ما لا يؤكل لحمه، وهذا وإن صحّ في نفسه بملاحظة ما ذكر غير أنّه في المقام موقوف على ظهور الحديث، واستظهاره منه مشكل جداً فافهم.

[٤] ومنها قوله (ع): الناس في سعة ما لا يعلمون^٢.

دلّ على إثبات السعة وعدم الضيق بالنسبة إلى الحكم الذي لا يعلمونه من الوجوب أو الحرمة، سواء كان عدم العلم به مسنداً إلى فقد النصّ أو إلى بعض الأمور الخارجية، فيعمّ الشبهات الحكمية مطلقاً والموضوعية.

ومعنى السعة من الحكم الغير المعلوم الخلاص عن تبعة مخالفته بالفعل أو الترك، فيزاحم أدلّة الاحتياط الناهضة بإثبات العقوبة على مخالفة الأحكام المجهولة وإن ذهب شيخنا العلامة الأنصاري^٣ (ره) إلى ورود هذه الأدلّة نظراً إلى إحداثها العلم بالحكم في مورد الاشتباه؛ لأنّ الرواية تنفي الضيق عند عدم العلم ولو بوجوب الاحتياط، فمعناه: الناس في سعة ما دام لم يعلموا، ولا ينافي ذلك

١. البقرة (٢): ٢٧٥.

٢. علل الشرائع، ص ٣٤٢، باب ٤٣، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٣٤٧، باب ٣، ح ٧؛ بحار الأنوار، ج ٨٠، ص ٢٢١، ح ٤؛ عوالي اللآلي، ج ١، ص ٤٢٤، ح ١٠٩ وعنه في مستدرک الوسائل، ج ١٨، ص ٢٠، باب ١٤، ح ٤ وفيهما: سعة ما لم يعلموا.

٣. فرائد الأصول، ج ٢، ص ٢٧ وص ٤١ - ٤٢.

قيام الدليل على وجوب الاحتياط، والقائل به لا يقول إلا عن دليل علمي.
وما صار إليه (قده) إنما يتم لو كان الاحتياط واجباً نفسياً كسائر التكاليف
النفسية؛ فإنه - لحصول العلم به ببركة أدلته - ليسوا في «سعة ما لم يعلم أو ما دام لم
يعلم بالحكم»، لكنّه خلاف التحقيق؛ لأنّ وجوبه على تقديره غيري طريقي من
جهة عدم الوقوع في مخالفة الواقع المجهول، فيعارض دليله قوله: «الناس في
سعة»، سواء جعلت كلمة «ما» موصولة أضيف إليها السعة أو مصدرية ظرفية.

أما الأول فلأنّ مفاد الحديث إثبات السعة ونفي الضيق في ساحة الجهل
بالتكليف، وأخبار الاحتياط لا يوجب العلم به واقعاً، وإنّما تُثبت وجوب التحرز
من^١ موارد احتماله، فتُنفى السعة في قبال الرواية، فالحديث إنّما ينفي وجوب
الاحتياط عند الجهل بالحكم؛ لأجل عدم العلم به واقعاً لا أنّه ينفيه في ظرف
الشك؛ لعدم العلم بوجوبه حتّى يقال بثبوت به بأدلته.

وأما على التقدير الثاني فلأنّ المراد من عدم العلم عدمه بالنسبة إلى الحكم
الواقعي، وهذا صادق أيضاً بعد ورود أخبار الاحتياط أيضاً وإن لم يصدق بقولٍ
مطلق؛ للعلم بالحكم الظاهري.

نعم، لو أريد بـ«ما لا يعلمون» عدم علمهم بتكليفهم الفعلي تكون أدلة
الاحتياط واردة؛ للعلم بإيجاب الاحتياط فعلاً بأدلته، لكنّه خلاف الظاهر؛ لظهور
عدم العلم في الجهل بالحكم الواقعي لا الجهل بتكليفهم الفعلي في مقام العمل،
فبناءً على ذلك تقع المعارضة، والمرجع ما تقتضيه قواعدها من الجمع أو الترجيح
أو سقوط كليهما والرجوع إلى الأصل أو التخيير بينهما.

١. كذا، والصواب ظاهراً: «في».

[٥] ومنها قوله (ع): كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى^١.

والاستدلال به مبني على أن يكون المراد بـ«ورود النهي» وصوله إلى المكلفين، فلا نهى بعد عدم وصوله في الشبهات الحكمية التحريمية، ويتم الاستدلال في الشبهات الوجوبية والموضوعية بما قدّمنا^٢ من التقريب في «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام».

ويُشكل^٣ على التمسك بها بأن لفظ «يرد» ظاهر في ورود النهي الصادق على مجرد صدوره من الشارع وصل أم لم يصل؛ لعروض بعض أسباب الاختفاء، فلا تنهض^٤ دليلاً على الإطلاق^٥ في الأحكام الواردة الغير الواصلة كما هو المهم، بل يكون دليلاً على إباحة الأشياء قبل ورود الشرع في قبال أصالة الحظر^٦، ولعلّه الظاهر منها، وموردها حينئذٍ قبل الشرع الذي نعلم بعدم ورود الحكم فيه من الشارع، وهي مسألة أخرى أجنبية لا دخل لها بما نحن فيه. والتمسك بها فيه من قبيل التمسك بالعام في الشبهات المصادقية، وضم استصحاب عدم الورد بعد الشرع وإن كان يُنقح موضوع الحكم بـ«الإطلاق» ويجدي في إباحة ما شك في ورود النهي عنه ولم يصل، وعدم وروده لكنّه رافع بهذا الأصل الاستصحابي

١. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣١٧، ح ٩٣٧؛ وسائل الشيعية، ج ٦، ص ٢٨٩، باب ١٩.

٢. ح ٧٩٩٧ وج ٢٧، ص ١٧٤، باب ١٢، ح ٦٧؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٧٢ و ٢٧٤، ح ٣ و ٢٠.

٣. تقدّم في ص ٢١.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: يُستشكل.

٥. كذا، والأولى: «فلا ينهض» وعلى المذكور في المتن يعود الضمير في «لا تنهض» إلى «الرواية» وكذا الضمان قبلها وبعدها.

٥. أي الإباحة.

٦. في الأصل: الحضر.

للسكّ وينقله إلى العلم بعدم الوجود، والمهمّ إثبات الإباحة لما شكّ في أنّه ورد فيه نهى واختفى علينا أم لا.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ المقصود إثبات الرخصة في الوقائع المشكوكة، وعليه يجدي الاستصحاب في ما تُقنّ بعدم المورد سابقاً لا في ما علّم بالنهي عنه في زمان وإباحته في زمان آخر وجُهل التقديم والتأخير بينهما.

والحكم في هذه الصورة بالإباحة بمقتضى عدم القول بالفصل في الموارد المشكوكة بين قبل الشرع وبعده أو بينهما بعد ورود الشرع كما ترى.

الثالث من أدلّة البراءة الإجماع؛ فإنّه قد يُدعى قيامه في قبّال الأخباريين على أنّ الحكم الظاهري في ما لم يرد نصّ على تحريمه ولم يدلّ على وجوب الاحتياط فيه عقل ولا نقل هي البراءة عن التكليف، وهذا ربما يحصل من ملاحظة فتاويهم وكلماتهم في الأصول والفقه في موارد الاستدلال، كما يحصل من ملاحظة الإجماعات المنقولة والشهرة العظيمة في المسألة.

وفيه أنّ صغرى الإجماع نظراً إلى كلمات العلماء خلفاً عن سلف وإن كانت موجودة إلّا أنّ الكلام في حجّية هذا الإجماع وكشفه عن رأي المعصوم (ع) من طريق الحدس القطعي عن رضائه (ع)، ولا سبيل إلى ذلك بعد احتمال كون بناء المجمعين في فتاويهم على الأدلّة الموجودة؛ إذ ليس حينئذٍ دليلاً على حدة، ولا بدّ في حجّية الإجماع بناءً على طريقتنا من إحراز أن لا يكون اجتماعهم على أمرٍ مستنداً إلى دليلٍ من عقلٍ ونقلٍ، ومع عدم الإحراز وقيام الاحتمال لم يكن للحدس به مجال كما لا يخفى.

الرابع من الأدلّة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان والمؤاخذه بلا برهان، وهو

عمدة أدلة البراءة العقلية بل الشرعية أيضاً كما عن بعض الفحول بإرجاع أدلتها إليه، لكن تمامية ذلك يتوقف على القول بالتحسين والتقيح العقليين، وحيث بنينا على القول به قبلاً للأشاعة نقول:

لا شبهة ولا ريب في حكم العقل واستقلاله به^١ حكماً ضرورياً بقبح العقوبة من المولى الحكيم على مخالفة عبده لتكاليفه المجهولة بعد الفحص عنها بقدر الوسع والطاقة، وعدم الوصول إليها بأمارَةٍ معتبرة وحجة قاطعة عليها أو على إيجاب الاحتياط من العقل أو الشرع، كما أنه أيضاً مستقلّ بحسن العقوبة وصحتها على مخالفتها قبل الفحص واليأس عن الظفر بالحجة وإن لم يكن إعلام لها؛ لكفاية نفس احتمال التكليف قبل الفحص بياناً في الشبهات البدوية؛ لأنّ المراد من «البيان» مطلق ما يصحّ معه المؤاخذه من المولى والاحتجاج بواسطته على العبد، ومن الضرورة تحسين العقل^٢ لعقاب المولى عبده حينئذٍ استناداً إلى نفس الاحتمال.

وعلى أيّ حالٍ فقاعدة قبح العقاب بلا حجةٍ بحسب الكبرى من المستقلّات العقلية، فيحكم بقبحه منه على الاقتحام في الوقائع المشكوكة في ما لم يصل البيان ولم يعثر العبد على حجةٍ بعد الفحص، فيُعدّ مثل هذا العبد عقلاً معذوراً في الإتيان بخلاف الواقع، والمولى ملوماً لو عاقبه على مجرد احتمال.

فانقدح عدم كون مجرد الاحتمال بياناً على فعلٍ ما تفحص المكلف عن حكمه ولم يجد ما يكشف عن حرمة، وترك ما تفحص ولم يجد بياناً على وجوبه، فمتى لم يجد البيان حصل له الاطمينان من العقاب فلا يحتمله بل يقطع بعدمه.

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. في الأصل: الفعل.

ومن هنا يظهر عدم تحقق الصغرى لكبرى «وجوب دفع الضرر المحتمل»؛ لأن مقتضى الاستقلال عدم الاحتمال، فلا مجال لإجراء هذه القاعدة؛ لعدم وصول النوبة إليها فتكون موروداً عليها بـ «قاعدة قبح العقاب بلا بيان»؛ لارتفاع موضوعها وهو احتمال العقاب. كيف، واحتماله على المخالفة متوقف على إقامة الحجة ولو كانت ظاهرية، وهي مفقودة.

وجعل حكم العقل بـ «وجوب الدفع» حجة رافعة لموضوع «قاعدة القبح» دورى محض، فلا محالة يختص جريانه بموارد نهوض الحجة على الواقع كموارد العلم الإجمالي المنجز والشبهات الحكيمة الإلزامية مع عدم الفحص، فكبرى «قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل» وإن كانت مسلمة إلا أنه - بناءً على ما ذكرنا - لا صغرى لها في المسألة؛ لعدم احتمال العقوبة ببركة «قاعدة قبح العقاب بلا بيان»، وعلى تقدير احتمال العقوبة على المشكوك وإن كان يتحقق صغرى لـ «قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل» غير أنه لا حاجة إلى التوصل بالقاعدة؛ لكفاية مجرد الاحتمال في عدم تحقق ما هو الملاك في البراءة من الأمن القطعي عن المؤاخذه؛ لأن احتمالها كالقطع بها في عدم المأمونية ووجوب الاحتياط عقلاً وإن لم يستقل العقل بوجوب الدفع بل ولو استقل بعدهم.

أقصى الأمر عدم تقبيح العقلاء على من اقتحم في محتمل الحرمة مع عدم استقلال العقل بدفعه، وهو لا يجدي في ما هو المهم به من الأمن عن العقاب. فظهر فساد ما قيل^١ من أن «وجوب دفع الضرر المحتمل» بيان عقلي للواقع، فيرتفع به صغرى «قبح العقاب بلا بيان»؛ لأنه فرع تحقق موضوعه وهو الاحتمال،

١. راجع فرائد الأصول، ج ٢، ص ٥٦ وأورد فيه بعنوان «دعوى».

ولا يوجد الاحتمال بوجوده؛ للزوم تقدّم الموضوع على حكمه، ولا احتمال مع استقلال العقل بعدم العقوبة مع الشكّ في الحكم الإلزامي بعد الفحص واليأس، وبعد تحقّق صغراه - كما في الشكّ في التكليف قبل الفحص - كان ذلك بنفسه بياناً وحجّةً على الواقع من غير احتياج إلى القاعدة.

هذا إذا أُريد من الضرر المحتمل «العقاب»، وإن أُريد به «مضرة» أخرى غيره مترتبة على فعل المنهي عنه وترك الأمور به فاحتمال التحريم حينئذٍ وإن كان لا ينفكّ عن احتمال الضرر في الفعل - دنيوياً كان كهلاك النفس وقساوة القلب والبعد من الحقّ أم أخروياً غير العقاب كطول الموقف مثلاً بحيث يلازم الحرام قهراً - إلّا أنّه لو سلّم حكم العقل بوجوب دفع الضرر مطلقاً غير العذاب ولو كان موهوماً لم يرتفع موضوعه بـ «قاعدة قبح العقاب بلا بيان» بل يرتفع موضوعها به؛ لأنّ حكم العقل بلزوم التجنّب عن المفسدة بيان ومصحّح للعقوبة مثلاً على فعل الحرام وترك الواجب الغير المعلومين؛ لأنّ المراد بـ «البيان» ما هو المصحّح لاحتجاج المولى به على العبد، ومن المعلوم صحّة احتجاجه عليه على مخالفة التكليف المجهولة بعد تطرّق احتمال «المضرة».

هذا، لكنّ الكلام بعد في تحقيق كلّ من الصغرى، وهي احتمال الضرر في محتمل التحريم، والكبرى من حكم العقل بدفع الضرر المحتمل، وللمنع عن كلّ منهما مجال واسع:

أمّا الصغرى فلأنّ احتمال الضرر في محتمل التحريم فرع كون الأحكام بأسرها تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، وكون المفاسد التي هي علّة لجعل

التكاليف التحريمية مضاراً^١ شخصية، وكلاهما في حيز المنع، أمّا بناءً على مذهب الأشاعرة من عدم تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد مطلقاً فواضح، وأمّا على مذهب العدلية فلأنّ التحقيق في محلّه كون الأحكام ناشئةً عن مصالح في تشريعها؛ لأنّه فعله تعالى، ولا بدّ أن يكون فعله عن مصلحة وإن كان لا يتخلّف غرضه الصحيح من التشريع مصالح العباد ومفاسدّهم، ومثل هذه المفاسد لا يجب التحرّز عنها عقلاً ولو مع القطع بها؛ لعدم كونها مضاراً شخصية، وإنّما هي في الغالب مخلّة بالسياسات النوعية وقد راعاها الشارع صوناً لنظام النوع عن الاختلال، فليس مفسدة شرب الخمر مثلاً من المضارّ الراجعة إلى أشخاص خاصّة كي يجب بحكم العقل التحرّز عنها.

كيف، والضرر الذي يكون بجميع مراتبه - من مقطوعه ومظنونه وموهومه - واجب الدفع هو النقص الراجع إلى شخص المكلف في نفسه وما يتعلّق به من عرضه وماله كما عليه الفقهاء في الفقه.

نعم، ربما ترجع المفسدة التي هي مناط الحكم إلى المضرة الشخصية فتكون واجب الدفع، لكن في غير المسألة؛ لعدم احتمال^٢ في الشبهات التحريمية نظراً إلى ترخيص الشارع وإذنه في الاقتحام فيها الكاشف عن عدم المضرة أو وجود مصلحة فعلية لازم المراعاة.

وأما الكبرى فلمنع كون الضرر بنفسه علّة تامّة لوجوب الاجتناب عقلاً حتّى

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «مفاداً» ويدلّ على ما قلنا قوله في ما بعد: «من المضارّ الراجعة إلى أشخاص ...». وكذا المورد الآتي في السطور الآتية.

٢. كذا، والأولى: «احتمالها» أي المضرة.

المقطوع منه فضلاً^١ من^٢ محتمله، ولذا ترى إقدام العقلاء على المضارّ الراجعة إليهم إذا وافقه غرض صحيح عقلائي، وهذا كاشف عن عدم استقلال العقل بالتحذّر عن الضرر بما هو ضرر وإلّا لتحذّروا منه، ولا يكاد يخرج المضارّ^٣ بتعلّق الأغراض عن كونها مضارّاً فعلاً بداهةً وإن توهّم، وليس عدم إقدامهم على الفعل الضري مع عدم الداعي إلّا كعدم إقدامهم على غيره؛ لكونه فعلاً سفهياً لا لكونه معنوياً بعنوان «الضرر» اللازم الدفع.

نعم، القدر المتيقّن وجوب دفع الضرر بنحو الاقتضاء، فينتجّ إذا لم يوافق أغراض العقلاء، نظير الكذب في اقتضائه القبح عند فقد ما يقتضي عنه^٤ من عنوان «النافع»، ففي هذه الصورة لا إشكال في استقلال العقل بوجوب الدفع حتّى المحتمل من الضرر وإن بنينا على عدم التحسين والتقيح العقليين بالإضافة إلى الأشياء؛ لأنّه من منافرات الطبع، فالاحتراز عن المضارّ من جليّات طباع العقلاء عند عدم الداعي للاقتحام فيها.

هذا كلّه بالنظر إلى القاعدة مع قطع النظر عن الأدلّة الثقلية، وأمّا بملاحظتها فربما يحصل الاطمينان عن الضرر كما عرفت^٥؛ إمّا لكشفها عن عدم كون المفسد^٦ الكائنة مضارّاً فعلية تترتّب على فعل المكلف مطلقاً ولو مع جهله

١. كذا، والصواب ظاهراً: عن.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «المضاد» وكذا الكلام في المورد الآتي.

٣. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: يعرض عليه.

٤. في الأصل: العنوان.

٥. عرفت في ص ٢٨.

٦. في الأصل: الفاسد.

بالحكم، وإنّما يدور فعليّتها مدار فعلية الحرمة وتتجزّأها، وإنّما لكشفها عن تدارك ما ربما يقع فيه المكلف من الضرر؛ إذ لا يجوز على الشارع الإذن في الاقتحام في المضرة من غير تداركها بشيء.

وبالجملة، حكم الشارع بالرجوع في مورد ظنّ الضرر إلى الأصول العملية أوجب القطع بتدارك الضرر بشيء، وإلاّ لكان ترخيص العمل بالأصل المخالف إلقاء^١ في المفسدة، فمتى ظنّ وجوب شيء أو حرمة فقد ظنّ بالوقوع في الضرر عند ترك الأول وفعل الثاني، إلاّ أنّه لما صرح الشارع بالحكم بالترخيص وترك العمل على طبق ما ظنّه، كشف ذلك إنّما من مصلحة يُتدارك بها المضرة المظنونة لو كانت.

ثمّ إنّّه قد استدلّ على وجوب الاحتياط في مُحتمل الحرمة بما عدا الإجماع من الأدلّة الأربعة:

فمن الكتاب بطائفتين منه^٢:

أحدهما ما دلّ على المنع عن القول بغير علم كقوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾^٣ وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^٤ فإنّ التنازع في شيء الاختلاف في حكمه، والأمر بـ«الردّ إلى الله أو الرسول» ظاهر في عدم القول فيه بغير العلم، ووجوب الانتظار لما يأتي من الله تعالى أو

١. في الأصل: إلقاء.

٢. الظاهر زيادة قوله: «منه».

٣. البقرة (٢): ١٦٩.

٤. في الأصل: أو.

٥. النساء (٤): ٥٩.

الرسول (ص)، فظهر تقريب الاستدلال بهذه الطائفة؛ لأنّ ترتيب آثار الإباحة على محتمل الحرمة غير منفك عن الإفتاء بالترخيص من ناحية الشارع، وهو قولٌ بغير علم، ولا ينعكس ذلك بأنّ الحكم بالاحتياط كذلك؛ لأنّ القائل به لا يحكم بالتحريم، وإنّما يحكم بترك المشتبه؛ لاحتمالها، وهو لم يكن قولاً بغير علم. وفيه عدم كون الحكم بالبراءة في الشبهة الحكمية ببركة ما دلّ عليها من الأدلة النقلية والعقلية قولاً بغير علم.

وثانيهما ما دلّ على لزوم الاتقاء والتورّع كقوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾^١ وقوله: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^٢ وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^٣.

وجه الدلالة التوقّي والتورّع من محتمل الحرمة حقّ^٤ التقوى مع سلامته عن تعريض النفس على التهلكة، بخلاف ارتكابه وعدم الاجتناب عن فعله؛ فإنّه خلاف التقوى وتعريض للنفس على الهلكة المحتملة.

والجواب ممّا عدا «آية الهلكة» فيعدم منافية الإقدام والاحتحام في محتمل التحريم للاتقاء والتجنّب بعدُ فهو من^٥ الدليل على الترخيص.

وأما عن «آية التهلكة» فيأنّ الهلكة الأخروية - وهي العقوبة - منتفية قطعاً؛ لحصول المؤمن شرعاً وعقلاً، وغيرها من الهلكة الدنيوية - أعني المفسدة الباعثة

١. آل عمران (٣): ١٠٢.

٢. التغابن (٦٤): ١٦.

٣. البقرة (٢): ١٩٥.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «حتّى».

٥. كذا في الأصل، والأولى: «بعد وجود» بدلاً من «فهو من»، ويحتمل أن تكون «من» نشوية، فالمعنى: فالإقدام نشأ من الدليل على الترخيص.

للحكم بالحرمة - لو سلّم كونها مضاراً شخصية نمنع كونها لازم التحرّز فعلاً حال الجهل والأدلة المرخّصة ناهضة باستكشاف عدم كونها بهذه المثابة، هذا. وأما من السنّة فتوائف:

[١] منها ما دلّ على وجوب التوقّف عند الشبهة وعدم الاقتحام فيها معللاً بأن «الوقوف عند الشبهة خيرٌ من الاقتحام في الهلكة»، وظاهره أنّ الوقوف عندما يُحتمل كونه حراماً بالتحرّز عنه خيرٌ من الاقتحام في الحرام، والكناية عنه بـ«الهلكة» لكونه موجباً لاستحقاق العقوبة على الارتكاب بلا معذورية.

[٢] ومنها ما دلّ على وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات أو خصوص المقام من قوله (ع): أخوك دينك فاحتط لدينك^١، وقوله (ع): خُذ الحائط في جميع أمورك^٢، وقوله (ع) في الصحيحة: إذا جئتم^٣ بمثل^٤ هذا فلم تدرؤا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه وتعلموا^{٥-٦} إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في لزوم

١. أمالي المفيد، ص ٢٨٣، مجلس ٣٣، ح ٩: أمالي الطوسي، ص ١١٠، مجلس ٤، ح ٢٢ وعنه في وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٦٧، باب ١٢، ح ٤٦ وعنه في بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٥٨، ح ٤.

٢. وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ١٧٢، باب ١٢، ح ٦١ نقلاً عن خطّ الشهيد عن عنوان البصري عن الصادق عليه السلام وفيه: «خذ بالاحتياط في جميع أمورك ما تجد إليه سبيلاً» وورد من دون لفظة «أمورك» في مشكاة الأنوار، ص ٥٦٤، ح ١٩٠١ وفي بحار الأنوار، ج ١، ص ٢٢٦، ح ١٧ نقلاً عن خطّ الشهيد.

٣. في المصادر: أصبتم.

٤. في المصادر إلّا الموضع الأوّل من وسائل الشيعة: مثل.

٥. في المصادر: فتعلموا.

٦. الكافي، ج ٤، ص ٣٩١، ح ١: تهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٤٦٧، ح ١٦٣١ وعنه في منتقى

الاحتياط بالسنة مختلفة.

هذا، ولكّك إذا لاحظت ما تقدّم من الأدلة العقلية والنقلية على الترخيص والإباحة ترى عدم التهلكة بالافتحام في الشبهات البدوية.

فما يقال - من أنّ ظاهر هذه الأخبار عدم سقوط العقاب، وهي «الهلكة» عن التكاليف المجهولة، وحيث لا عقوبة في الشبهة البدوية؛ لقبها عقلاً بنفس التكاليف الواقعية بلا حجة من بيانها أو إيجاب الاحتياط، كشف ذلك إنّما عن إيجابه - مدفوع بأن إيجاب الاحتياط أيضاً يحتاج إلى البيان من الشارع فمع عدمه بالنسبة إليه أو إلى التكليف المجهول تكون المؤاخذه عليه من غير بيان، ولا مجال لجعل هذه الأخبار بياناً لإيجاب الاحتياط؛ لأنّ كونها بياناً وإعلاماً يتوقّف على حمل «التهلكة» فيها على ظاهرها وهي العقوبة، وحملها عليها يتوقّف على كونها بياناً؛ إذ بدونه لا يُحتمل العقاب كي يُحتمل الهلكة، فلا يصحّ حمل «الهلكة» على العقوبة والمؤاخذه بعد عدم العلم بإيجاب الاحتياط إلّا على وجهٍ دوريٍّ، فليكن حينئذٍ مورد هذه الطائفة من الأخبار صورة نهوض الحجة على العقوبة من الشبهات البدوية قبل الفحص، والمقرونة بالعلم الإجمالي، وما أحرز فيه اهتمام الشارع بالواقع بحيث لا يرضى بالوقوع في خلافه مطلقاً حتّى حال الجهل مثل اهتمامه بالنسبة إلى الدماء والفروج.

وأما ما دلّ على وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات فقد أجاب عنه شيخنا العلامة الأنصاري (ره) بأنّ إيجاب الاحتياط إن كان مقدّمةً للتحرّز عن العقاب

الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول وهو قبيح، وإن كان حكماً ظاهرياً نفسياً فالهلكة الأخروية مترتبة على مخالفته لا مخالفة الواقع، وصريح الأخبار الواردة [إرادة]¹ التهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعية²، انتهى.

وما ذكره (قده) في الجواب بناءً على الشق الأول من الترديد يتوجه عليه أنه بعد إيجاب الشارع الاحتياط في موارد اشتباه حكم الواقعة واقعاً لا يقبح منه العقوبة على المخالفة؛ لتنجز الواقع ببركة إيجابه كما يتنجز بواسطة قيام الأمانة المعتبرة أو الأصول العملية، فلو تمت دلالة هذه الأخبار على وجوب الاحتياط من باب الطريقة لكانت واردةً على الدليل العقلي على البراءة والترخيص في الإقدام وإياحة الاقتحام؛ لكفايتها حجةً وبرهاناً على صحة العقوبة على مخالفة التكاليف المجهولة.

وأما بالنسبة إلى البراءة النقلية فهي معارضةً مع أخبارها؛ لأن مفادها الترخيص والإذن في الإقدام على ارتكاب المشكوك حكمه، ولازمها عدم الاحتياط، كما أن مفاد أخبار الاحتياط والوقوف عند الشبهة وجوب الاحتراز والتجنب عن المشتبه، ولازمه عدم الإياحة وعدم كون الناس في سعةٍ حال الجهل، فاللازم حينئذٍ الرجوع إلى ما تقتضيه القاعدة عند تعارض الأدلة. والظاهر تقديم أدلة البراءة إما لتخصيص أخبار الاحتياط العامة لجميع الشبهات بها، فتكون موردها الشبهات البدوية قبل الفحص، والمقرونة بالعلم الاجمالي، أو

١. ما بين المعوقين من المصدر.

٢. فرائد الأصول، ج ٢، ص ٧١.

بحملها على استحباب الاحتياط؛ لأنّصية^١ ما دلّ على البراءة - لاشتمالها على الإباحة الصريحة في الإذن والترخيص في الإقدام على الاقتحام - ممّا ظاهره وجوب الاحتياط، مع أنّه على تقدير المعارضة وعدم المرجّح بحسب السند والدلالة يكفي للأصولي في الحكم بالبراءة اختيار أدلّتها لقوله (ع)؛ وبأيهما أخذت من باب التسليم وسعك^٢. فافهم.

هذا بناءً على الأخذ بظاهر الروايات من وجوب الاحتياط الظاهر في الحكم الشرعي المولوي، وإلّا فبالنظر إلى ما فيها من ذكر حكم التوقيف^٣ ومصالح الاحتياط كان الأمر فيها ظاهراً في الإرشاد المقصود منه عدم الوقوع في المضار. واختلافه^٤ في إرادة خصوص الطلب الإلزامي الإرشادي تارةً، والاستحبابي أخرى يكون يتبع اختلاف المرشد إليه وجوباً واستحباباً، فلو لم يُحمل الأمر فيها على الإرشاد لزم تخصيصها لا محالة ببعض الشبهات من الموضوعية والحكمية الوجوبية؛ لبناء الأخباري على خروجها عن سياق التعليل بقوله: «فإنّ الوقوف عند الشبهة» اه^٥، مع أنّ سياقه آبٍ عن التخصيص قطعاً، وعلى تقدير الحمل على الإرشاد يكون لسان التعليل لسان حكم العقل بدفع الضرر المحتمل، ولا يمكن أن يجعل ذلك محققاً لاحتمال العقاب؛ ضرورة عدم كون الكبرى على كليتها محققاً للصغرى، فمتى حصلت حكم عليها بالكبرى، وإلّا فلا.

١. كذا، والأولى: لأظهرية.

٢. سيأتي الحديث وتخريجه في مبحث التعادل والتراجع في ج ٤، ص ٤١.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «الوقوف» أو «التوقّف».

٤. أي اختلاف الأمر.

٥. هو رمز إلى قوله: «وآخره».

وأما العقل فتقريره بأننا نعلم إجمالاً بتكاليف كثيرة فعلية من الواجبات والمحرمات في الوقائع، يجب^١ بحكم العقل الخروج عن عهدها والتخلص عن ربقها على سبيل اليقين؛ لأن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ يقيناً، وهو منحصر في الاحتياط في أطراف ما عُلم إجمالاً بترك ما احتُمِلَ حرمة والإتيان بما احتُمِلَ وجوبه.

وفيه أن فرض العلم الإجمالي خروجٌ عن محلّ البحث. كيف، والنزاع جارٍ في الشبهات البدوية دون ما كان الاشتباه من قبيل الشبهة المحصورة؛ فإنه لا نزاع فيه وإنما الواجب بحكم العقل الاحتياط في هذه الصورة. ومقتضى استدلالهم هذا عدم الاحتياط في ما كان خارجاً من أطراف الشبهة، فيرجع النزاع إلى الصغرى من حصول العلم الإجمالي الكذائي وعدمه، وحصوله يختلف حسب اختلاف الأشخاص والأحوال بحيث لا يندرج تحت ضابط كليّ فكيف يبحث عنه.

ومع ذلك - حيث إنّ بناء الأخباريين على وجوب الاحتياط في كلفة الوقائع المشتبهة^٢ كانت من أطراف الشبهة أم لا، كما هو مقتضى سائر أدلتهم - يتوجّه على استدلالهم هذا أن العقل وإن كان يستقلّ بوجوب الاحتياط كما ذكر لكنّه ما لم ينحلّ إلى علم تفصيلي وشكّ بدوي، وقد انحلّ بانطباق ما عُلم إجمالاً على ما عُلم تفصيلاً، فإنه كما نقطع بوجود تكاليف ملزمة واجبة أو محرمة في الواقع كذلك نقطع إجمالاً بقيام طرق وأمارات معتبرة وأصول مثبتة للتكليف عقلاً وشرعاً بمقدار ما علمنا به من التكاليف إجمالاً، وهذا العلم ثانياً - لوفائه بما عُلم إجمالاً

١. كذا، والأولى: فيجب.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المشتبه.

أولاً - يكون مانعاً عن تأثيره في تنجّز متعلّقه في ما عدا ما قامت الأمانة والطرق
المعتبرة^١ والأصول المثبتة عليه.

كيف لا يمنع، والحال أنّ محصّل العلمين الإجماليين العلم التفصيلي بتكاليف
فعليّة خاصّة في ما قامت عليه، فيؤثّر في تنجّزها^٢ دون غيرها؛ لخلوصه في
الاحتمال والتردد، فيكون محللاً للبراءة الشرعية والعقلية، لكن بعد الفحص عن
مظانّ قيام الأمانة والأصول المعتبرة فيها واليأس منها؛ لحكم العقل بالاحتياط
نظراً إلى الاختلاط وعدم الميز بين مواردّها قبل الفحص.

ولا يقدح في ذلك سبق أحد العلمين الإجماليين ولحوق الآخر؛ فإنّه^٣ في
ساحة تأثير الأول، وعدم اقتضاء الثاني إلّا كون المؤدّيات أحكاماً شرعية فعلية
بسببٍ حادث، وفي المقام لا تأثير للعلم الإجمالي الأول بعد انطباقه على العلم
التفصيلي الحاصل منه ومن العلم الإجمالي الثاني، كما لو علّم ابتداء تفصيلاً
بواجباتٍ ومحرماتٍ في الوقائع فإنّه واجب الاتّباع عقلاً في خصوص ما قام عليه
دون غيره، وبسببه يحصل في المقام انطباق قهري، وأنّ المعلوم الإجمالي هو
المعلوم التفصيلي، نظير ما علّم بحرمة غنم بين قطيع إجمالاً ثمّ علّم بحرمة واحد
منه تفصيلاً.

فانضح أنّ العلم الإجمالي وإن كان سبباً للاحتياط في الأطراف إلّا أنّه مع عدم

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المعتبر.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: متنجزها.

٣. أي فإنّ القدح، وهذا علّة للمنفّي، أي القدح، لا النفي.

٤. في الأصل: أحكام.

العلم أيضاً إجمالاً بنصب الشارع طرقاً إلى تكاليفه بحيث لو صار لنا^١ إليها في مقام الاستعلام لقطعنا تفصيلاً بتلك الأحكام؛ لوفائها بها لدى التشخيص عن غيرها، فإنه حينئذٍ لا مانع عن الرجوع في ما عدا المقدار المعلوم إلى البراءة؛ لانقطاعه عن كونه طرفاً للعلم الإجمالي.

نعم، لو علم أيضاً إجمالاً بوجود تكاليف فعلية في غير موارد الأصول والأمانة فاللازم الاحتياط فيها، والإنصاف عدم معلومية الزائد عن التكاليف الشابتة في مورد الطرق والأصول، بل والثابت بها أزيد مما علم منها إجمالاً.

فدعوى العلم بالزيادة في أطراف العلم الإجمالي بحيث لو ضمناها إلى موارد الأصول والأمارات صار معلوماً بالإجمال أزيد مما علمنا به في خصوص تلك الموارد مصادمة للضرورة.

وما ذكرنا كله لا يتفاوت فيه^٢ بين ما لو قلنا بكون الأمارات حجةً من باب الموضوعية أو الطريقية كسائر الحجج العقلية القاضية بتنجز متعلقها عند الإصابة والمعدورية عن المخالفة والتخطئة، فإنه على أي تقدير كان العلم بقيامها بمقدار المعلوم بالإجمال مورثاً للانحلال حكماً؛ بمعنى منعه عن تأثيره في التنجز، فإنها - لاقتضاها تنجز خصوص ما قامت عليه من الأطراف - اقتضى مراعاة الواقع بالنسبة إليه كما لو علم به دون غيره، وإن كان ربما يُتوهم خلافه وأن العلم الإجمالي بعد تأثيره في تنجز متعلقه لا يكاد يرتفع أثره، فلو قامت الأمانة على حرمة بعض الأطراف أو إباحته لزم بمقتضى دليل اعتبارها ترتيب الآثار الشرعية

١. كذا، والصواب ظاهر: «صرنا» بدلاً من «صار لنا».

٢. كذا، والأولى: «ولا تفاوت في ما ذكرنا كله» بدلاً من «وما ذكرنا كله لا يتفاوت فيه».

المرتبة على الحرام على مواردها بحسب الظاهر، وهذا تكليف زائد على ما علم. وما لم تقم عليها من الأطراف يبقى على حالها من وجوب الاجتناب عنها بمقتضى العلم الإجمالي.

وفيه أن الملاك في تنجيز العلم الإجمالي هو تعلّقه بحكم فعلي في البين مطلوب على فرض تنزله على كلّ واحد من الأطراف ولم يُعلم في المقام بحكم فعلي كذلك غير ما أدت إليه الأمانة؛ لعدم كون الواقع معنواً بعنوان وإن كان ما حكم الشارع بالاجتناب عنه ظاهراً معنواً كالاكتئاب الخمري أو غير معنوفائه في كلا الفرضين؛ لاحتمال كون الحرمة المعلومة هي مؤدى الأمانة في بعض الأطراف، فيبقى الطرف الآخر متمحّضاً في الشك في حكمه فيرجع إلى البراءة.

نعم، لو فرض اختلاف المعلوم بالإجمال والمؤدى في العنوان فلا يحصل الانحلال؛ فإنّ المعنوف بالعنوان الثاني لا يصير سبباً؛ لقصر المعلوم بالإجمال المعنوف بعنوان آخر على طرف قام عليه خبر العدل، ومثله ما لو كان الأوّل معنواً والثاني غير معنوف كما لا يخفى.

هذا إذا لم يكن العلم الإجمالي بالتكاليف الفعلية مقصوداً على موارد الطرق والأمارات المعتمدة والأصول المثبتة للتكليف، وإلا فمع القصر عليها يكون الانحلال بسبب قيامها في مواردها حقيقياً. كيف، ولا يبقى مجال للعلم الإجمالي بعد نهوض ما يساعدنا على معرفة الحلال والحرام في أبواب الفقه طرّاً من الأدلة العلمية من الضروريات والإجماعات القطعية والأخبار المتواترة وما احتفت بما يوجب اليقين وما ساعدت عليه أمانة شرعية ثبتت اعتبارها بدليل

خاص. وكذلك بعد قيام الأمارات الظنيّة المعتمدة سيّما مثل خبر الثقة عند من يقول بحجّيته كما هو مذهب شيخنا الأستاذ - قدّس سرّه -، وقد أثبتنا في ما علّقناه على الفرائد^١ في مبحث الانسداد كفاية تلك الأمور في أبواب الفقه عباداتها ومعاملاتها، هذا.

ثمّ إنّّه قد يُستدلّ على مختار الأخباري من الاحتياط في مشتبّه الحكم بما عنونوا به الكلام في «مسألة الحظر والإباحة» من أنّ الأصل في الأفعال الاختيارية التي لا ضرورة فيها هو الحظر عقلاً أو الوقف دون الإباحة.

وفيه أولاً المنع عن المبنى؛ لكون الحقّ في المسألة هي الإباحة عقلاً، وإليها ذهب جمهور العلماء دون الحظر أو الوقف. وليس ذلك تصرّفاً في سلطانه تبارك وتعالى كما يقول به من ذهب إلى الحظر أو الوقف، وإنّما الصادر من الخلق قبل مجيء الشرع كالاستتلال بظلّ الغير بل وأدنى.

وثانياً المنع عن البناء؛ لتغاير المسألتين موضوعاً لا يصحّ قياس إحداها على الأخرى؛ لأنّ التكلم في مسألة الحظر والإباحة حيث جعلوها من فروع مسألة التحسين والتقيح العقليين إنّما يكون بحسب حكم العقل مع قطع النظر عن الشرع، وأنّ للشارع حكماً^٢ في المسألة، فيبحث عن أنّه هل للعقل حكمٌ بالنسبة إلى الأشياء الخالية عن أمارّة المفسدة مع الإغماض عن ورود دليل آخر من العقل أو الشرع يفيد القطع أو الظنّ المعتمد بحكم المسألة، فيكون حاكماً على ما حكم به

١. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، ص ١٣٢ وفي الطبعة الحجرية، ص ٧٧. قال: الإنصاف بحسب مساعدة الأدلّة السابقة هو حجّة خبر يوثق بصدوره، ولو لاحتفافه بما يوجب ذلك، ومثله بحمد الله في الأخبار المودعة في الكتب المعتمدة الأربعة كثيرة جداً بحيث يفي بمعظم الفقه.

٢. في الأصل: حكم.

العقل من الحظر أو الإباحة، ولا شك في أنّ العنوان في مسألتنا هذه راجع إلى حكم الشرع وبالنظر إليه بمعنى أنّه هل المرجع عند الشك في التكليف مع عدم وجود دليل شرعي من أمانة اجتهادية^١ أو أصل موضوعي بعد الفحص واليأس عنهما هي البراءة أو الاحتياط بحكم الشارع؟ ولا مانع حيثُذ في البناء في تلك المسألة على الحظر [أو الوقف مع المصير في هذه المسألة إلى البراءة؛ لنهوض الأدلة عليها من العقل والنقل، وليس للقائلين بالحظر دليل عام شامل للمقام.

وما استندوا عليه من أنّ الإقدام على ما لم يؤمن بالمفسدة فيه كالإقدام على ما عُلم فيه المفسدة قبيحٌ عقلاً فلا يجوز ارتكاب المشتبه؛ لأنّه ممّا لا يأمن^٢ الإنسان عن^٣ ضررها كما لو عُلم بها إلّا أن يرد دليل على جواز الارتكاب فإنّه يُستكشف منه عدم الضرر والأمن منه، ولم يرد في ما احتُمِل حرمة دليل على الجواز، وما ورد يكون معارضاً بأدلة الوقف أو الاحتياط، فيكون المرجع أصالة الحظر، ومع التنزّل عن ذلك فالوقف - كما عليه الشيخان^٤ - مخدوشٌ صغرى

١. في الأصل: اجتهادي.

٢. في الأصل: لا يؤمن.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: من.

٤. التفكير بأصول الفقه، ص ٤٢؛ العدة في أصول الفقه، ج ٢، ص ٧٤٢ وعنهما في فرائد الأصول،

ج ٢، ص ٩٠.

قال الشيخ المفيد في التفكير: أمّا القول في الحظر والإباحة فهو أنّ العقول لا مجال لها في العلم بإباحة ما يجوز ورود السمع فيها بإباحته، ولا يحظر ما يجوز وروده فيها بحظره، ولكنّ العقل لم ينفك قطّ من السمع بإباحة وحظره، ولو أجبر الله تعالى العقلاء حالاً واحدة من سمع لكان قد اضطّرهم إلى واقعة ما يقبح في عقولهم من استباحة ما لا سبيل لهم إلى العلم بإباحته من حظر، وألجأهم إلى الحيرة التي لا يليق بحكمته.

وكبرى^١:

أما بحسب الأولى فلعدم تحقق مفسدة في ما لو عُلم^٢ بعدما اقتضى اللطف خلافه؛ إذ لو كان في ارتكاب المشتبه مضرّة عاجلة أو آجلة لوجب على الحكيم نصب أمانة عليها، والمفروض عدمها، فيستكشف عدم المضرّة في العقل أيضاً لا عاجلاً ولا آجلاً سيّما بالنظر إلى الآيات والأخبار الناهضة على البراءة الشرعية وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وأما الثانية فلمنع كون كلّ ما لا يؤمن مفسدته كما لو عُلم بها فيه.

كيف، وليس^٣ المحتمل المصلحة مثل ما لو علم بالمصلحة ولو قلنا بالملازمة؛ وذلك لأنّ ملاك الأحكام العقلية نفس المصالح والمفاسد الواقعية الثابتة المدرك لها العقل لا صرف احتمالها، فما ثبتت ملاكيته^٤ لحكم الشرع هو ما ثبت كونه ملاكاً لحكم العقل من المصالح والمفاسد المحرزة باليقين دون المحتملة.

سلمنا ذلك، ولكن نقول: إنّ التي هي^٥ ملاكات أحكام الشارع هي المصالح والمفاسد الكامنة في الأشياء خاصّة، وهي غير راجعة غالباً إلى المنافع والمضارّ

قال الشيخ في العدة: وذهب كثير من الناس إلى أنّها على الوقف، ويجوز كلّ واحد من الأمرين فيه، وينتظر ورود السمع بواحد منهما، وهذا المذهب كان ينصره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله [يعني المفيد] وهو الذي يقوى في نفسي.

١. كذا، والصواب ظاهرأ: صغروباً وكبروباً أو من جهة الصغرى والكبرى.

٢. في العبارة خلل ولعلّ الصواب: كما لو علم.

٣. في الأصل: ليست.

٤. في الأصل: ملاكية.

٥. كذا، والظاهر زيادة قوله: «التي هي».

الشخصية، فتكون ملاكاً للوجوب أو الحرمة، فالمنفعة والمضرة وإن كانت^١ مقطوعاً بها لم تكن مناطاً لحكم شرعي فيدور مدارها^٢ وجوداً وبقاءً، وإنما المناط هي نفس المصلحة والمفسدة ولو لم تكن^٣ بضررٍ ولا منفعة، فمثل «الظلم» قبيح عقلاً وحرام شرعاً؛ لما فيه من المفسدة النوعية وإن فرض عدم الضرر فيه لا على الظالم ولا على المظلوم، ونحو ذلك المصلحة النوعية اللازم^٤ الوفاء وإن اقتضى ضرراً على بعض المكلفين، هذا.

وقد سبق الكلام في ذلك مستوفى فلا نطيل الكلام فيه بالإعادة.

١. كذا، والضمير راجع إلى كل واحدة منهما، أي المنفعة والمضرة.

٢. كذا، والأولى: وإن كانتا مقطوعاً بهما لم تكونا مناطين لحكم شرعي فيدور مدارهما.

٣. كذا، والأولى: لم تكونا.

٤. في الأصل: اللازمة.

وهاهنا أمور ينبغي التنبيه عليها:

الأول

إن أصالة الإباحة إنما تجري في ما اشتبه حكمه إذا لم يكن هناك أصل موضوعي حاكم على أصالة الإباحة؛ فإنه حينئذ لا مجرى للبراءة لرفع الموضوع، وهذا واضح في موارد تسبب الشك في حكمها^١ عن الشك في موضوعها؛ إذ المحرز^٢ بما هو المعبر شرعاً فإنه لا يبقى شك في حكم الواقعة حتى يرجع إلى البراءة، فمع الدليل الاجتهادي الجاري في السبب ترتفع البراءة عن المسبب لا محالة، فيكون وارداً على ما دلّ على الإباحة في محتمل الوجوب أو الحرمة كورود العلم الوجداني.

ومثل العلم الشرعي الأصل العملي الحاكم كالأستصحاب، فلو قام على أن الشيء الفلاني المشكوك الحكم داخل تحت عنوان من العناوين المحرمة فإنه يقدم على البراءة وروداً أو حكوماً أو جمعاً عرفياً، فلا مجال بعد ذلك للحكم بها لا لأجل تنافي الحكيم وعدم إمكان جمعها في موضوع واحد، بل لارتفاع الجهل المأخوذ في موضوعها، ومقتضاه شرعاً أنه لو شك في حلية حيوان من جهة الشك في قبوله التذكية وعدمه يحكم عليه بالحرمة؛ لأصالة عدم التذكية بعدما كان شرطها قابلية المحل، وهي كون الحيوان ذا خصوصية لو وقعت عليه التذكية لاأثرت في الطهارة والحلية ولم تُحرز هذه، فيكون الحيوان المشكوك حليته لأجل

١. كذا، والأولى: «في حكمه»، وكذا «في موضوعها» في ما بعد.

٢. في الأصل: المحراز.

٣. في العبارة خلل، ولعل الصواب هكذا: إذ الموضوع محرز بما هو معتبر شرعاً فلا.

ذلك ممّا لا يحلّ أكله إجماعاً كالهيئة وإن لم يكن بميتة أزهق روحه حتف أنفه؛ لترتب حلية اللحم على التذكية. ومع الشكّ فيها واستصحاب عددها؛ - لكونها من الأمور الشرعية الحادثة المسبوقه بالعدم - يُحكم بحرمة أكل لحم مثل هذا الحيوان؛ لأنّ ما لم يُدكّ حرام بالضرورة، فلا تحتاج إلى اندراجه تحت عنوان «الميتة» التي حُكمت عليها بالحرمة؛ فإنّه أيضاً بحكمها في الشريعة بعد كون التذكية شرطاً للحلية.

وهذا لا يختصّ بالمقام بل يجري في كلّ أمرٍ شرعيّ علّق على وجود سبب وشكّ في تحقّق ذلك السبب؛ فإنّ الأصل العدمي الجاري في السبب رافع للأصل الوجودي الجاري في المسبّب، وليس له مجرئ أصلاً بعد إجرائه في طرف السبب؛ لارتفاع الشكّ بواسطته، والأصل الموضوعي في المقام كذلك؛ فإنّه أصل سببي مقدّم عقلاً على الأصل الحكمي؛ لوروده عليه بارتفاع موضوعه - أعني الشكّ - فلا يبقى شكّ بحكم الشارع.

نعم، لا مسرح لهذا الأصل الموضوعي مع وجود أصل موضوعي آخر حاكم عليه، وهذا في ما لو أحرز قابلية الحيوان بنفسه للتذكية وشكّ في ارتفاعها لعارض بواسطته الحل^١ وعدمه، فبمعونة استصحابها يُحكم بحلية الحيوان الواقع عليه التذكية.

فاتّضح ممّا^٢ ذكرنا تحكيم أصالة عدم التذكية على أصالة الإباحة في ما يرجع الشكّ إلى تحقّق موضوع الطهارة والحلية بعد الذبح بشرائطه التي منها التذكية فيحكم بحرمة الحيوان الجاري عليه هذه الأمور؛ لعدم إحراز قابلية المحلّ.

١. كذا، وفي العبارة خلل، والصواب ظاهراً: «الجلل» بدلاً من «بواسطته الحل».

٢. في الأصل: «ما» بدل «مما».

نعم، يُحكم عليه بالطهارة أو الحلية في ما رجع الشك إلى نفس الحكم شرعاً كأن لم يُعلم بالحلية مع القطع بوقوع التذكية الشرعية بشرائطها، ومنها قابلية المحل فإنه حينئذ يكون منخرطاً في سلك الشبهات الموضوعية التي كان منشؤ الشك في حكمها عروض بعض الأمور الخارجية التي لا دخل لها بالشرع، فلو شك في حلية حيوان وقعت عليه هذه الأمور بشرائطها فلا محالة يُحكم عليه بالإباحة نظراً إلى كونه من الشبهات الموضوعية بعدما كان المذكى في الشريعة على قسمين: حلال وحرام، وشك في اندراجه في أي واحدٍ منهما، وقد نصّ الشارع على أن كل شيء [يكون] فيه حلال وحرام فهو لك حلال [أبداً] حتى تعرف الحرام منه بعينه^١.

١. الكافي، ج ٥، ص ٣١٣، ح ٣٩؛ كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٣٤١، ح ٢٠٨؛ تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٧٩، ح ٣٣٧؛ وعنهما في وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ٨٨، باب ٤، ح ١ وج ٢٤، ص ٢٣٦، باب ٦٤، ح ٢ وبحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٨٢، ح ٥٨، وما بين المعاقيف من المصادر.

التنبية الثاني

لا إشكال في تأتّي الاحتياط في الشبهات وحُسنه عقلاً ورجحانه شرعاً؛ لانخراطه في سلك الإطاعة فإنّه نحو من الانقياد والطاعة، بل هي الإطاعة على تقدير المصادفة، فيثاب العبد عليه وإن لم يُعاقَب على ما يقابله من التجري، فيجري في الشبهات مطلقاً - حكمية كانت أو موضوعية، وجوبية كانت أو تحريرية، عبادية كانت أو توصّلية - فيُقدّم المكلف على الاقتحام فيها فعلاً أو تركاً برجاء كونه مطلوباً؛ فإن كانت في الواقع محرّمة فقد تركها، وإن كانت واجبة فقد أتى بها، وهذا بحسب الظاهر لا إشكال فيه ولا شبهه تعترّيه في التوصّليات الغير المتوقّفة على النية وقصد الأمر، بل يؤتى بها^١ كيفما اتفق، وهذا ممّا يسعه غير العالم^٢ بالأمر، فيكون المأْتى به حينئذٍ منطبقاً على الواجب لو كان واقعاً، ولا معنى للاحتياط إلّا هذا.

وإنّما وقع الإشكال في إمكان الاحتياط وتأتّيه في العبادات في صورة دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب فيقال: إنّ العبادة إنّما تكون متوقّمة بالنية، وليست إلّا إتيان الفعل العبادي في الخارج بداعي الأمر المُحرّز إجمالاً أو تفصيلاً كما في صورة دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب، وما^٣ لو دار الأمر به بين شيئين كموارد العلم الإجمالي؛ للقطع بالأمر في الصورتين وإن لم يُعلم به بعنوانه في الأولى أو بمتعلّقه في الصورة الثانية، وبعد إحرازه يتمكّن المكلف من الإتيان

١. كذا، والأوّل: يأتي بها.

٢. كذا، ولعلّ الصواب: يسع غير العالم.

٣. كذا، والأوّل: كما.

بالفعل بداعي الأمر وتحصيلاً لغرض المولى الذي هو المعتبر في الأمور به العبادي، ولَمَّا لم يُحرَز الأمر في المقام بوجهٍ لَمَّا كاد يقع الفعل عبادةً فكيف يُحتاط في العبادة التي قوامها النيّة وقصد الأمر كسائر ما يُعتبر فيها شطراً أو شرطاً من الطهارة والقبلة وغيرها.

أترى وقوع العبادة في الخارج مع عدم إحراز المكلف من نفسه الطهارة؟ كلا، فكيف تقع من المكلف من غير نيّةٍ حتّى يُحتاط فيها.

واحتمال الأمر لا يُنقّح موضوع الاحتياط في العبادة؛ فإنّه في ساحة إحراز الأمر، ومع عدمه لا موضوع لحكم العقل بحسن الاحتياط، ووجوده الإجمالي وإن كان محصّلاً لعنوان «الاحتياط»؛ لتحقّق موضوعه إلّا أنّ ذلك ليس من إتيان العمل بداعي الأمر المحتمل بل بداعي الأمر المنجز.

فانقدح أنّه مع عدم الأمر لا يكون الفعل عبادةً كي يُحتاط فيها، ومعه لا يكون المأتي به بداعي الأمر الاحتمالي وإنّما يؤتى به بداعي الأمر القطعي فلا احتياط أيضاً.

وقد يُدبّ عن الإشكال بوجهٍ غير خالية عن النظر:

١) منها كفاية رجاء الأمر واحتماله في تحقّق الاحتياط في العبادة الذي هو الخروج عن عهدة التكليف المحتمل بإتيان المكلف به على فرض كونه ثابتاً واقعاً.

٢) ومنها كفاية الرجحان الذاتي والحسن العقلي الثابت للاحتياط في صيرورة

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. كتبت الأرقام في النسخة على قوله: «منها».

الفعل عبادةً سيمّا على القول بالملازمة بين حكمي العقل والشرع فيُتقَرَّب بها بإتيانها بداعي ذلك الرجحان.

٣) ومنها أنّ الأمر وإن لم يُحرز في موضوع شك في عباديته لا تفصيلاً ولا إجمالاً إلا أنّه لا يوجب بطلان الاحتياط في العبادات رأساً؛ لتأثيه فيها بواسطة الأمر المتعلّق بها بعنوان «الاحتياط» بالخطاب الظاهري اللفظي كقوله: «أخوك دينك فاحط لدينك»^١، أو بالدليل اللبّي، وهو ما قلنا من حُسن الاحتياط عقلاً فإنّه يُستكشف من نفسه بطريق «اللّم» الذي هو كشف العلّة عن المعلول تعلّق الأمر به بعنوانه كما يستكشف أيضاً بنحو «الإن» تعلّقه به من ترتّب الثواب عليه، واستكشاف الأمر في هذا الفرض^٢ كاستكشاف النهي المقتضي للحرمة من توعيد العقاب على العمل.

٤) ومنها أنّ المقصود من الاحتياط في العبادة صرف الإتيان بالفعل بما له من الأجزاء والشرائط عدا^٣ نيّة القربة.

وبعبارة أخرى، معنى الاحتياط في العبادة الإتيان بها بأيّ وجه تمكّن منها بأجزائها وشرائطها، فلو لم يتمكّن عن جميعها يُقتصر على المتمكّن عنها.

هذا ما يقال في الجواب عن الإشكال، وأنت خير بأنّ هذه الوجوه لا يكاد يستقيم معها الخروج عن الإشكال؛ فإنّ الإتيان بالفعل رجاءً للأمر واحتمال كونه مطلوباً ليس أمراً وراء «الاحتياط» الذي لا مصحّح له في العبادات كما عرفت،

١. سبق الحديث في ص ٣٣.

٢. في الأصل: الفرض.

٣. هذا هو الصواب كما في الكفاية، ج ٢، ص ١٥٢ وفي الأصل: عديم.

والرجحان الذاتي والحُسن العقلي وصفان للـ«احتياط» يدوران مدار وجوده وعدمه، ومع عدمه - لعدم ثبوت متعلّقه، وهي العبادة - لا يكون هناك حسن عقلي ورجحان ذاتي.

والأمر المستكشف بواسطة قاعدة الملازمة فلو سلّمناها وقلنا بها لكن نمنعها في المسألة؛ لأنّ الاحتياط حيث كان نوعاً من الانقياد والطاعة رجع حسنه إلى الفاعل المتزَيّ بزيّ^١ العبودية لا الفعل، فلا يكون من صغريات قاعدة الملازمة، وعلى فرضه لا يكون الأمر المستكشف إلّا إرشادياً محضاً لا يوجب التقرب بموافقته ولا ترتّب الثواب عليه، نظير الأوامر المتعلقة بعنوان «الإطاعة».

ولو فُرض ترتّب الأجر والثواب لأجله ولو ببركة أخبار «من بلغه ثواب على عمل»^٢ فإنّما هو للانقياد الحاصل من نفس الإقدام على العمل رجاءً فيؤتى بمقدار ما بلغه من الثواب تفضّلاً من الله تعالى لا استحقاقاً له بإزاء عمله، مع أنّه لا يجدي في الاحتياط في العمل الذي بلغه ثواب عليه؛ لكونه حينئذٍ من المستحبّات النفسية المدلول عليها بالأدلة، فهذه الأخبار على فرض تمامية^٣ دلالتها إنّما تكون من أدلة حجّية الخبر الضعيف الناهض باستحباب شيء أو وجوبه بناءً على تعميمها للواجبات أيضاً، فلا دخل لها بصحّة الاحتياط في العبادات التي لم تنهض عليها دليل أصلاً.

ولو بنينا على دلالة هذه الأخبار على صحّة الاحتياط بل وتمخّضها في هذه

١. في الأصل: بذّي.

٢. ستأتي نصوص «أخبار من بلغ» في ص ٥٧ و ٥٨.

٣. في الأصل: غايته.

الجهة؛ لظهورها في كون الإتيان بالعمل بالموعد بالثواب والأجر لداعي التماسه ورجائه أو لطلب قول النبي (ص) الذي هو الاحتياط، فأقصى ذلك مشروعية الاحتياط في الشريعة مضافاً إلى حسنه العقلي ورجحانه الذاتي، وهذا غير ثابتة في العبادات؛ إذ الحكم لا يدلّ على موضوعه؛ لتأخّره عن متعلّقه - أعني الفعل العبادي - فليُمحَضّ الاحتياطُ بناءً على ذلك في الواجب التوصلّي، فإنّه إذا أُتي به برجاء أمره وثوابه يؤتى به.

ومن مجموع ما ذكر ظهر عدم تمامية «الوجه الثالث»؛ فإنّ الأوامر المتعلّقة بالاحتياط كلّها إرشادية وإن تضمّنها خطاب لفظي، فيكون وزانها وزان الأوامر المتعلّقة بالتقوى والإطاعة في قوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^١ وقوله تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾^٢، والاحتياط حيث إنّ من مراتب الإطاعة فكما أنّ الأمر بـ«الإطاعة» غير صالح لجعل المأمور به عبادة بالمعنى الأخصى؛ لأجل انطباق عنوان «الإطاعة» عليه فكذلك «الاحتياط»؛ فإنّه لا يصلح لجعل الفعل المنطبق عليه عبادةً يُتَقَرَّبَ بها لإطاعة الأمر المتعلّق بعنوان «الاحتياط»، هذا.

ولئن بنينا على أنّ الأمر به حقيقة في الطلب الإلزامي أو الدبّي فغايتة أن يكون توصلياً، مع أنّه لو كان عبادياً لما كان مصحّحاً للاحتياط ومجدياً في جريانه في العبادات؛ لأنّ صحّته موقوفة على تحقّق موضوعه وهي العبادة، وتحقّقها إنّما يكون من قبِل الأمر بها، فيؤتى بها بداعي ذلك الأمر لا بداعي أمر آخر تعلّق بـ«الاحتياط»، فلو حملنا الأمر به على المولوي لما صار سبباً لحصول الفعل

١. التغابن (٦٤): ١٦.

٢. الأنفال (٨): ١.

العبادي؛ لعدم إحراز الأمر المتعلق به، وعليه لا عبادة فلا احتياط حتى يقع متعلقاً للأمر المولوي النفسي.

فانقذح أن الأمر به لا يصير منشأً للقربة المنويّة بدهاءة تأخر الحكم عن متعلقه، وليس متعلقه مجرد الفعل بل هو الاحتياط الغير المتحقق إلّا بأمرٍ سابق يجعل موردّه عبادةً، فلا يُتوهم إثبات مشروعية «الاحتياط» بأوامره؛ فإنّ إثباتها بها كإثبات مشروعية «العبادات» بغير أوامرها الواقعية من أوامرها المتعلقة بالإطاعة؛ فإنّ موضوع «الإطاعة» كموضوع «الاحتياط» لا يكون إلّا مع إحراز الأمر بالعبادة بذاتها، فكيف يكون الأمر بها من مبادي مشروعيتها؟!^١

ولا يصحّح ذلك في المقام تعدّد الأمر تعلق أحدهما بذات العمل فيفتح موضوع العبادة حتى يكون إتيان الفعل بداعيه احتياطاً فيها، وثانيها بالاحتياط بعنوانه نظير تعلقه بعنوان «التقوى والإطاعة»، ولا يكون ذلك في المقام إلّا بعد إتيان محتمل العبادة على وجه يجتمع معه جميع ما يعتبر في العبادة حتى قصد القربة المتوقّفة على «الأمر»، وإلّا لا يكون احتياطاً فيها، وذلك لأنّا وإن بنينا في تصحيح العبادات على تعدّد الأمر غير أنّ ما نحن فيه مع فرض وجود الأمر بالفعل العبادي يُخرجه عن كونه احتياطاً ومع عدمه لا احتياط في العبادة؛ لعدم الأمر المصحّح للنّيّة المعتمدة، هذا.

وأما ما وجّه به رابعاً الاحتياط في العبادات فلا أرى له وجهاً؛ لعدم كون الاحتياط بهذا المعنى حسناً عقلاً ولا راجحاً ذاتاً بل وليس احتياطاً، وإنّما هو على تقدير قيام الدليل المطلوب نفسي يؤتى به على وجه القربة وبداعي أمره

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فيفتح.

المنجز دون المعلق الذي هو محقق لعنوان «الاحتياط» المستقل به العقل والمرشد إليه الشرع، فما ذكره المجيب في الحقيقة التزام بالإشكال حيث لا يمكنه التفصي عنه. وهو كذلك بناءً على اعتبار النية في العبادة كسائر ما هو المعتبر فيها جزءاً أو شرطاً، ولا محيص حينئذٍ من حمل ما دلّ على الحث والترغيب على الاحتياط مطلقاً، أو في خصوص العبادات على الاحتياط بهذا المعنى والقول بدلالته عليه بالاعتضاء، فيدلّ على أنّ المراد من الاحتياط فيها الإتيان بالفعل مع ما له من الأجزاء الدخيلة عدا نية القرية برجاء المطلوبة واحتمال الأمر والمحبوبة.

هذا، ولكن الحق في التخلص عن الإشكال هو ما أسمعنك غير مرة^١ من أنّ النية ليست من قيود المادّة، فلم تعتبر في العبادة لا على نحو الجزئية ولا بنحو الشرطية، نعم هي من مقتضيات الهيئة بمعنى أنّ الطلب الصادر من الشارع تعلق بذات العبادة مع ما هو المعتبر فيها شرطاً أو شرطاً خلا قصد القرية، غير أنّ متعلق الطلب لما كانت^٢ الأفعال العبادية حكم العقل بعدم سقوطها في مقام الامتثال والإطاعة إلّا مع الإتيان بها بداعي الأمر وقصد امتثاله، فهي بناءً على ذلك من محققات الامتثال المستقلّ به العقل، وقد انحلّ الإشكال حيث إنّ منشأ إرجاع النية إلى العبادة بجعلها من مقومات ذاتها كسائر الأجزاء والشروط، وقد عرفت أنّها خارجة عن حقيقتها وتكون من مراتب إطاعة أمرها بعدما كانت مختلفة بنظر العقل، ففي ما كان الأمر ثابتاً معلوماً ولو إجمالاً كان امتثاله عقلاً متوقفاً على الإتيان بالفعل جزماً بداعي الأمر المعلوم تحصيلاً للغرض حيث إنّ تعلق بالإتيان

١. سبق تحقيق ذلك تفصيلاً في ج ٢، ص ٥٥ وما بعدها.

٢. الضمير المستتر فيها مؤنث وهو راجع إلى «متعلق الطلب» وتأنّيته باعتبار الخبر، أي الأفعال العبادية، فلا يتوهم كونه خطأً.

بالفعل كذلك، وفي ما جهل به واحتمل ثبوته في الواقع توقّف امتثاله بحكم العقل في الاحتياط بالإتيان بالفعل بداعي الأمر المحتمل، وعليه يكون المحتاط مطيعاً بفعله على فرض ثبوت الأمر ويُثاب بما أُعدّ للمطيعين، ومنقاداً على فرض عدمه واقعاً ويعطى أجر المنقادين وإن لم يُعاقب بترك الاحتياط وإن قلنا بعقاب المتجرّي على فعله.

فانقذح منع توقّف قصد القرية على الأمر المعلوم من الشارع، بل يكفي في حصوله احتماله، فيُجعل الداعي في العبادات المحقّقة إطاعة الأمر القطعي، وفي العبادات المحتملة إطاعة أمرها الاحتمالي^١، فالقرية المعتبرة في صحّة العبادة جعل العمل لله تعالى، فيأتي به^٢ للتقرّب إلى رحمته والبعد عن نقمته وعذابه لا لسائر الدواعي والأغراض، وهذا المعنى متمشٍّ^٣ ممّن يحتمل مطلوبة^٤ الشيء لله تعالى، فيأتي به بداعي هذا الاحتمال ويكون عمله صادراً لله تعالى وخالصاً لوجهه الكريم.

وتخيّل بعضهم^٥ أنّ العبادة لما كانت متوقّفة على الأمر بمعنى أنّها لا يتحقّق بدونه، ومع الشكّ فيه لا عبادة حيث لا أمر فلا احتياط باطلٌ نشأ من تعبيرهم بالقطع تفصيلاً أو إجمالاً عند عنوانهم المسألة؛ غفلةً عن أنّ القطع بالأمر إنّما كان

١. في الأصل: «الإجمالي» وهو تصحيف.

٢. كذا، والأوّل: فيؤتى به.

٣. في الأصل: متمشّي.

٤. في الأصل: مطلوبيته.

٥. قارن مطارح الأنظار، ج ١، ص ٣٩٩ وقد ابتنى الثمرة الخامسة من ثمرات مقدّمة الواجب على هذا القول، وعنونه بعنوان «ما قد يتخيّل».

معتبراً على جهة الطريقة والتوسط في تحصيل ما يتحقق به عنوان العبادة، وهو حاصل لا محالة.

كيف، والأمر الواقعي على تقدير ثبوته هو الداعي على الإتيان بالعمل، فيكون عبادة لو كان الأمر ثابتاً واقعاً، ويثبت عليه؛ لحصول الإطاعة بامتثاله كما في صورة القطع بالأمر بل أشدّ وأكد.

نعم، ربما يُتوهم دخالة القطع في حصول الامتثال بناءً على اعتبار الجزم في النية الغير المتمشية^١ من المحتاط؛ لعدم جزمه بعبادة ما أتى به، وأنه أتى بالعبادة احتياطاً؛ لأنه إنما يأتي بفعلٍ يُحتمل أن يكون مأموراً به في الواقع، ووقوعه عبادةً يكون في صورة المصادفة.

ولكنه يندفع ذلك بالمنع من عدم الجزم بالنية الذي هو عبارة عن عدم تردّد الناي حين القصد إلى الفعل؛ لبناء المحتاط على إتيانه فعل ما لو يكون^٢ مأموراً به لكان إتيانه بداعي أمره، ولأجله يُعدّ مطيعاً لو لم نقل بأنّ هذه الإطاعة أشدّ في نظر العقل من إطاعة الأوامر القطعية.

هذا بناءً على ما اخترناه، ومقتضاه من^٣ عدم دخالة النية في المأمور به بنحو الجزئية والشرطية، وأمّا بناءً على ما سلكه غير واحد من الأصحاب من دخالتها فيه على النحو المزبور فإشكال الاحتياط في العبادة هو الإشكال في عبادة العبادة بأمرها العبادي ولو تفصيلاً^٤ عنه هناك بالوجه الغير المرضي من تعدّد الأمر

١. في الأصل: المتمشي.

٢. كذا، والأولى: كان.

٣. كذا، والظاهر زيادتها.

٤. كذا في الأصل لكن بلا تشديد وعلامة التنوين، والصواب ظاهراً: تُفصّي.

وتعلّق أحدهما بالفعل المجرد عن النية، وثانيهما بالفعل مع الإتيان به بداعي أمره الأول، فبمثله نتفّص عن الإشكال في الاحتياط ونقول بتعدّد الأمر المحتمل فيه، فيأتي المحتاط بالعمل بجميع ما هو المعتبر فيه بداعي أمره الأول الاحتمالي.

ثمّ إنّّه قد يقال: إنّ منشأ احتمال الوجوب إذا كان خبراً ضعيفاً لا نحتاج إلى هذه التكلّفات من تصحيح قصد القربة في الفعل المحتمل وجوبه بأوامر الاحتياط أو غيرها حتّى يلزم المحاذير المزبورة؛ لنهوض أخبار مستفيضة دالّة على الاستحباب للفعل الذي بلغ فيه الثواب وإن كان بطريق غير معتبر كصحيفة هشام ابن سالم عن أبي عبد الله (ع) قال: من بلغه عن النبيّ (ص) شيء من الثواب فعمله كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله (ص) لم يقله^١.

وحسنه عنه (ع) قال: من سمع شيئاً من الثواب على شيء فصنعه كان له وإن لم يكن كما^٢ بلغه^٣.

وخبر محمّد بن مروان قال: سمعت أبا جعفر (ع) يقول: من بلغه ثواب من الله على عمل ففعله التماس ذلك الثواب أوتيّه وإن لم يكن الحديث كما بلغه^٤.

١. المحاسن، ص ٢٥، باب ثواب من بلغه ثواب شيء فعمل به، ح ٢ وعنه في وسائل الشيعه، ج ١، ص ٨١، باب ١٨، ح ٣ وبحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٥٦، باب ٣٠، ح ٣.

٢. في المصادر: على ما.

٣. الكافي، ج ٢، ص ٨٧، باب من بلغه ثواب من الله على عمل، ح ١ وعنه في فلاح السائل، ص ١٢؛ اقبال الأعمال، ج ٣، ص ١٧١ نقلاً عن الكافي وأصل هشام بن سالم: عدّة الداعي، ص ٩.

نقلاً عن الكافي؛ وسائل الشيعه، ج ١، ص ٨٢، باب ١٩، ح ٦ عن الكافي والاقبال.

٤. الكافي، ج ٢، ص ٨٧، باب من بلغه ثواب من الله على عمل، ح ٢ وعنه في اقبال الأعمال، ج ٣، ص ١٧١ ووسائل الشيعه، ج ١، ص ٨٢، باب ١٨، ح ٧ وروى في المحاسن، ص ٢٥، ح ١ بإسناده عن محمّد بن مروان عن أبي عبد الله (ع) قال: من بلغه عن النبيّ - صلى الله

وفي المروِّي عن الصادق (ع) قال: من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له ذلك وإن لم يكن الأمر كما بلغه^١.

وفي النبوي: من بلغه من^٢ [الله] فضيلة فأخذ بها وعمل بها إيماناً بالله ورجاء ثوابه أعطاه الله ذلك وإن لم يكن كذلك^٣.

إلى غير ذلك من الأخبار المستفيضة بل المتواترة الظاهرة في كفاية مجرد البلوغ في ترتب الثواب والأجر على العمل وإن لم يكن كذلك واقعاً، والبلوغ صادق في ما إذا حكى عن ثبوت الثواب خبر ضعيف من غير توقف على توسيط العلم أو العلمي، فتدلّ الأخبار بأسرها على ترتب الثواب على فعل ما بلغ الأجر عليه بخبر غير معتبر، وهذا يكشف عن رجحانه وتعلّق الأمر به، وحينئذٍ يُقصد التقرب بهذا الأمر المستكشف من ترتب الثواب في فعل محتمل الوجوب إذا كان منشؤه احتمال قيام الخبر الضعيف عليه. ولأجل ذلك تكون الأخبار المزبورة من أدلة حجّة الخبر الضعيف في المستحبات [كما] إذا قام [خبر] على ترتب الثواب [على] تسريح اللحية أو قلم الظفر يوم الجمعة.

وأشكل^٤ عليها بأن مجرد الإخبار عن ترتب الثواب لا يدلّ على الاستحباب

عليه وآله - شيء فيه الثواب، ففعل ذلك طلب قول النبي - صلى الله عليه وآله - كان له ذلك الثواب وإن كان النبي - صلى الله عليه وآله - لم يقله.

١. ثواب الأعمال، ص ١٣٢ وعنه في فلاح السائل، ص ١٢ ووسائل الشيعة، ج ١، ص ٨٠، باب ١٨، ح ١ وبحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٥٦، باب ٣٠، ح ١ مع اختلاف قليل.

٢. في المصادر: عن.

٣. الحديث عامي رواه أبو الشيخ والخطيب وابن النجار والديلمي كما عنهم في كنز العمال، ج ١٥، ص ٧٩١، ح ٤٣١٣٢ وأورده عن العامة ابن فهد في عدة الداعي، ص ٩.

٤. كذا، وهو الشائع على الألسن، والصواب ظاهراً طبقاً للمعاجم اللغوية: استشكل.

الشرعي؛ لظهور تلك الأخبار في أنّ الثواب المترتب على العمل هو الثواب الانتقادي حيث جعل الموضوع فيها العمل بداعي احتمال كونه مطلوباً ومحبوباً للمولى، لما فيها من تقيّد العمل بـ «ما إذا أتى به بالتماس الثواب الموعود أو برجاء ذلك الثواب أو لطلب قول النبيّ (ص) أو إيماناً بالله تعالى»، ومعلوم أنّ الإتيان بالعمل بداعي كونه ممّا يُحتمل أن يكون مطلوباً عين الانتقاد المستقلّ بحسنه العقل، فيكون مضمون الأخبار مطابقاً لحكم العقل، ولازمه عدم استكشاف الطلب الشرعي؛ فإنّ حكم الشارع بترتب الثواب إنّما يدلّ على الاستحباب في ما إذا لم يُحرز كون حكمه بملاك حكم العقل، كما في الموارد الموعود عليها الثواب من تسريح اللحية^١، والتهجّد في الليل^٢، وسواك الأسنان^٣ إلى غير ذلك من الأمور الشرعية التي لا دخل للعقل فيها مع ورود الأمر بها ولو بطريق غير معتبر. وهذا بخلاف المقام نظراً إلى أنّ الانتقاد حسن عقلاً؛ لأنّه إطاعة احتمالية يكون لها عليها مجرّد احتمال المحبوبة، فلو أمر بها [لكان] إرشاداً مؤكداً لحكم العقل كما في «الإطاعة الحقيقية».

ومن هنا ظهر الفرق بين «الاحتياط» و«قاعدة التسامح في أدلّة السنن» وأنّ

١. لم يذكر في الروايات ثواب لتسريح اللحية أو الشعر وذكر فيها فوائد طبّية له راجع وسائل الشيعة، ج ٢، ص ١٢٤، باب ٧٣ في استحباب تسريح اللحية والعارضين والذوّابطين والحاجبين والرأس، وص ١١٩، باب ٦٩ في استحباب تسريح شعر الرأس إذا طال، وكذا في مستدرک الوسائل، ج ١، ص ٤٠٨ - ٤١٠.

٢. راجع وسائل الشيعة، ج ٨، ص ١٥١ وما بعده، باب ٣٩ في تأكّد استحباب المواظبة على صلاة الليل.

٣. راجع وسائل الشيعة، ج ٢، ص ٥، باب (١) في تأكّد استحبابه وعدم وجوبه واستحباب مداومته وذكر جملة من الخصال المندوبة.

الموضوع في الأول لا يتحقق إلا بعد كون الداعي على الإقدام هو احتمال كون العمل مأموراً به بخلافه في القاعدة؛ فإنّ الداعي إلى العمل البالغ عليه الثواب بخير يُحتمل الصدق الإطاعة والامتثال للأمر المجزوم به بمعونة هذه الأخبار لا مجرّد احتمال الأمر وإن اقتضى ذلك الثواب على المأتي به بداعيه؛ لاستقلال العقل وحكم الشرع.

أقصى الأمر أنّ العقل بملاحظة هذه الأخبار يستقلّ بمقدار من الثواب وهو بقدر ما بلغ المكلف، وإعطاؤه له بهذا المقدار يكون من باب التفضّل لا الاستحقاق، فكيف يكشف عن الطلب الشرعي بعدما كان مفاد هذه الأخبار هو تفضّل الله سبحانه على عبده المتقاد كما في قوله تعالى: ﴿مَنْ جَاءَ بِأَحْسَنَةٍ﴾ الآية^١.

فانقدح أنّ هذه الأخبار غير ناهضة بإثبات استحباب الفعل الموعود عليه الثواب بخيرٍ ضعيف كسائر المستحبات الثابتة بطريقٍ معتبر من القطع أو القطعي كي يكون الداعي للمكلف على فعله هو هذا الاستحباب الثابت ببركة أدلّة التسامح، مع أنّها لو دلّت على الاستحباب فإنما تدلّ في خصوصه؛ لأنّ مفادها الإخبار بترتب الثواب، فلا تشمل ما دلّ على الوجوب، فلو ورد حديث مفاده الوجوب الموعود على فعله الثواب وعلى تركه العقاب يكون خارجاً عن مفاد هذه الأخبار مع أنّ المقصود^٢ دخوله فيها.

هذا غاية ما يقال في الإشكال على التمسك بهذه الأخبار لإثبات الطلب

١. الأنعام (٦): ١٦٠.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المعقود.

الشرعي في ظرف احتمال الوجوب، ولكنه يندفع بأن المتبّع في أمثال هذه المقامات دلالة اللفظ وظهوره في المعنى المقصود، وبهذه الجهة ربما لا يُرتاب في دلالة الأخبار على ترتّب الثواب على نفس العمل بما هو لا الفعل بعنوان الاحتياط حتّى يأتي حديث الانقياد فإنّ قوله (ع): «فله أجر ذلك» صريح في أنّ ترتّب الثواب على نفس العمل، فإنّ المشار إليه بذلك إنّما هو الفعل المثاب عليه، وإثابة المنقاد لم يكن على مجرّد الفعل المنقاد به بل لأجل انقياده، كما أنّ تحسينه عقلاً كذلك فالحُسن العقلي راجع إلى الفاعل لا إلى الفعل.

فهذه الأخبار بناءً على ما ذكر مسوقة سوق الأخبار الدالّة على الوعد والمثوبة على الأعمال التي لا مسرح للعقل فيها كسرح اللحية والتهجّد في الليل، فكما أنّها كاشفة عن الطلب الشرعي الاستجابي فكذلك هذه الجملة من الأخبار. نعم، لا تكون كاشفة عن الأمر الندي لو كانت مسوقة سوق ما دلّ على ترتّب الثواب والأجر على الطاعة ونيّة الخير وغير ذلك من الموضوعات المستقلّ بحسنها العقل، لكنّها كما عرفت بمُجَنَّبٍ عن الدلالة على ذلك؛ لأنّ موضوعها إنّما هو العمل بما هو عمل لا بما هو عمل انقيادي.

ودعوى اختصاصها بالآخر نظراً إلى تفريع العمل على البلوغ بـ«الفاء» الدالّة على ترتّب مدخولها على سابقها وتسبّبه عنه فينطبق العمل المسبّب عن البلوغ على الانقياد مدفوعة - مضافاً إلى منع دلالة «الفاء» على السببية بل هي لمجرّد العطف - [ب] أنّ كون البلوغ داعياً إلى العمل لا يوجب أن يكون الثواب مترتباً على الفعل بعنوانه المنطوق على الانقياد، وإنّما مرتّب عليه بعنوانه الواقعي وبما هو هو إذا أتى برجاء المحبوبة وكونه المأمور به. وأمّا ما ذكر مؤيداً للمدّعى فلا دلالة فيه

أصلاً.

أما قوله (ع): «التماس ذلك الثواب»، فلاّنه ليس بمعنى الاحتمال والرجاء بل بمعنى الداعي، وأنّ الثواب البالغ بالبلوغ الكذائي هو الداعي على إتيان العمل. وأما قوله (ع): «رجاء ذلك الثواب»، فإنّه حيث رُتّب الثواب على نفس العمل لزم كونه بنفسه مطلوباً ومحبوباً وإن أُتي به رجاء؛ فإنّ كونه داعياً إلى الفعل لا يستلزم أن يكون العمل بعنوان كونه مرجوً الثواب مأموراً به، وذلك واضح؛ لعدم كون الداعي موجباً لتعنون المدعوّ إليه بعنوانٍ ثانوي، مع أنّ قوله (ع) شامل للبلوغ القطعي من الواجب والمستحبّ، بل هو من أظهر أفرادهِ ومصاديقهِ، فلا معنى حينئذٍ للإتيان رجاءً؛ إذ الرجاء صادق مع عدم المرجوّ وإن كان مقدور الحصول، وذلك يكشف عن أنّ المقصود من قوله (ع): «رجاء الثواب أو التماسه أو طلب قول النبي (ص)» أنّ الداعي إلى العمل نفس الثواب البالغ لا الاحتمال، فيدلّ على كونه مطلوباً والإتيان به إطاعةً وامتنالاً.

ثمّ إنّّه لا إشكال في حسن الاحتياط ورجحانه عقلاً مطلقاً حتّى في ما قامت الحجّةُ المعتمدة على عدم تكليف إلزامي من الوجوب أو الحرمة، فإنّه مع ذلك يصحّ الاحتياط ويحسن عقلاً وشرعاً تحصيلاً للغرض الذي يحتمله المكلف واقعاً.

لكنّ هذا الاحتياط إنّما يكون حسناً ما لم يُخلّ بالنظام وإلّا فقيح عقلاً في المقدار المُخلّ، فلا يؤتى به في ذلك المقدار من أوّل الأمر وإن كان من الأمور المهمة شرعاً، أو كان احتمال التكليف فيه قوياً لكنّه لو لم يلتفت من أوّل الأمر إلى

اقتضائه الإخلال، وإلا فالملتفت إليه كان الراجع في حقه جعل احتياطه ابتداءً في الأمور المهمة من الدماء والفروج وإن ضعف فيها احتمال التكليف، وفي غيرها مع قوة احتماله حتى يكون ذلك احتياطاً في احتياط وحسناً في حسن.

نعم، ربما لا يمكن ذلك للملتفت في بعض احتياطاته إذا تكافأت قوة احتمال التكليف في بعض الموارد مع شدة احتمال^١ الاهتمام [في بعض الموارد الأخرى، ففي صورة فقد الترجيح لأحد الجانبين احتمالاً ومحتماً يتخير في الاحتياط في أي منهما وإن كان بالخيار أيضاً من أول الأمر في الاحتياط وعدمه.

التنبيه الثالث

لا شك ولا شبهة في أنه لو علم المكلف بوجوب طبيعة شرعاً يجب عليه عقلاً الخروج من عهده بإتيان ما يتيقن معه تخلص الرقبة عن ربقة فيأتي في مقام الإطاعة بالأفراد المعلومه التي بسببها يقطع الإتيان بالطبيعة المأمور بها، فلا يجدي في الخروج عن عهده ذلك التكليف الوجوبي بالإتيان بالأفراد المشكوكه التي يشك معه الإتيان بتلك الطبيعة التي أمر بها؛ لحكم العقل المستقل بأن الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية التي لا تكاد تتحقق إلا بإتيان الطبيعة في ضمن الأفراد المعلومه دون المشكوكه التي لا يقطع معها المكلف بالإطاعة الحاکمة بها العقل فسد^٢ إحراز التكليف.

وهذا لا إشكال فيه، إنما الإشكال في أنه هل النواهي التحريمية كالأوامر^٣ الوجوبية في أنه لابد في مرحلة إحراز متعلقها بالإتيان بما يقطع بالخروج عن عهدها فيترك حتى ما يحتمل كونه حراماً، أو لا؟ بل الواجب على المكلف عقلاً ترك الطبيعة المنهية في ضمن أفرادها المعلومه، وأما المشكوكه فلما لم يعلم كونها فرداً لما نهى عنه يجوز الاقتحام فيها. والظاهر عدم الفرق بين «الأمر» و«النهي» في حديث الإطاعة عند إحرازه، فكما يجب عقلاً في ما علم وجوب شيء القطع بإتيانه، فلا يكفي في مرحلة الإسقاط الإتيان بما يحتمل وجوبه، كذلك يجب عقلاً في ما علم بحرمة القطع بعدم إتيانه، فلا يجدي مجرد تركه في ضمن ما يقطع

١. في الأصل: يتحقق.

٢. كذا، ولعل الصواب: عند.

٣. في الأصل: كالأمر.

بتركه ترك المنهي عنه، وإثما المجدي الانتهاء عنه بعدم إتيانه بالأفراد المعلومة والأفراد المشكوكة تحصيلاً للبراءة اليقينية؛ حيث إنّ من المحتمل عدم الانتهاء عن المنهي عنه بالاقتحام في الأفراد المحتملة فلا يقطع بالخروج عن عهده. وبالجمله، لما كان المطلوب في النواهي ترك المنهي عنه بحيث لا يكاد يحصل الغرض من الإلزام بالترك إلّا بذلك، وقد علم المكلف باشتغال ذمته به؛ لما هناك من الخطاب التحريمي المتعلق بالطبيعة، فلا محيص إلّا عن تحصيل البراءة اليقينية بعدم الاقتصار على ترك الأفراد المتيقنة وضّم ما يُحتمل فرديته لها إليها في مقام الإطاعة.

وذلك لأنّ ترك الطبيعة في نظر العقل كإيجادها، فكما أنّه إذا تعلّق التكليف بإيجاد الطبيعة يجب عقلاً في الخروج عن عهده من إيجاد الأفراد المتحقّقة الفردية في نظر المكلف فلا يجدي في مقام الامتنال وتفرّغ الذمة عمّا اشتغلت به الإتيانُ بالأفراد الغير المعلومة الفردية للطبيعة؛ لعدم إحراز الفراغ معها، فكذلك في ما تعلّق التكليف بترك الطبيعة وإعدامها؛ فإنّه لا بدّ للمكلف من تحصيل القطع بترك الطبيعة المتوقّف على ترك جميع أفرادها حتّى المحتملة، فلو اقتصر على ترك خصوص الأفراد المعلومة وأوجد ما احتُمّل فرديته للطبيعة وصادف الواقع صحّت المؤاخذه وليست عقاباً بلا بيان ومؤاخذهً بلا برهان.

كيف، والتكليف مُحَرَز بالقطع، وحكمُ العقل بالخروج عن عهده أقوى حجّة على لزوم موافقته، وبملاحظته كان الوجود والترك في ساحة تعلّق الطلب بهما متماثلين في جهة الإطاعة ولا بدّية إحراز متعلّقهما في الخارج لتفريغ الذمة، فيتوقّف في ظرف الإيجاد على إتيان الطبيعة المأمور بها في ضمن أفرادها

المعلومة، وفي ظرف الإعدام على ترك الطبيعة مطلقاً حتّى في ضمن الأفراد المشكوك؛ لحكم العقل المزبور بتحصيل البراءة اليقينية الغير الحاصلة إلّا بما ذكر. نعم، يمكن القول بالفرق بين الإيجاد والإعدام في حديث الإقدام بالاقتحام في الأفراد المشكوك في الثاني وكفاية إطاعة الطبيعة المنهي عنها في ضمن الأفراد المحققة، لكنّ ذلك لأجل أنّ التروك في النواهي غالباً يوافق أصل عدم، فيكفي استصحاب عدمها؛ لجواز الاقتحام في الفرد المشكوك منها، وهذا الأصل الموضوعي كقيام الحجّة من الأمانة المعتبرة على ترك طبيعة شرب الخمر مثلاً في فردا المشكوك فيه.

هذا كلّ لو كان المطلوب بـ«الأمر» و«النهي» وجود الطبيعة وتركها، وأمّا لو كان المطلوب بهما الوجودات المتعدّدة والتروك العديدة حسب تكثر الأفراد وتفرّق الأزمنة، فمن الجائز حينئذٍ الاقتحام في الأفراد المشكوك؛ لعدم العلم بكونها بالخصوص منهياً عنها، واحتمالُ النهي عنها واقعاً مدفوعٌ بـ«حديث الرفع» وقوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»، فلو عوقب عليها لكان عقاباً بلا بيان؛ لعدم قيام الحجّة على ترك الأفراد المشكوك وإن قامت على شرع حكمٍ كلّيّ للطبيعة^١ إلّا أنّ الكبرى لا يكاد يحرز بها الصغرى.

هذا كلّ بحسب الواقع ومقام الثبوت، وأمّا الكلام بحسب مقام الإثبات ومرحلة الاستظهار من اللفظ - أعني الهيئة وصيغ الأمر والنهي - فنقول: قد أسمعناك^٢ في ما سبق تعلّق الأوامر والنواهي بنفس الطبيعة وكونها المأمور بها

١. في الأصل: الطبيعة.

٢. راجع ج ٢، ص ٢٦١ - ٢٦٢.

والمنهّي عنها، والفرد إنّما يكون مطلوباً فعله أو تركه من باب المقدّمة، وعليه لا محيص في جانب المنهّي^١ عن الاحتياط بالإتيان بالطبيعة^٢ المنهّي عنها في ضمن أفرادها حتّى المشكوكة؛ لحكم العقل بتفريغ الذمّة بعد اشتغالها بتكليف فعلي منجز.

فما قيل من جواز الرجوع إلى البراءة في الأفراد المحتملة لابدّ من فرض كلامه في ما كان المنهّي عنه الوجودات الخارجية دون الطبيعة، وإلّا فهو محجوج بما ذكرنا عقلاً؛ فإنّ العقل حجة قاطعة على عدم جواز الرجوع إلى البراءة في ما كانت المنهّي عنه الطبيعة.

١. وبعدها في الأصل: «عنها» ثمّ شطب عليها، ولعلّ الأولى «النهّي» بدلاً من «المنهّي».

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «بترك الطبيعة» بدلاً من «الإتيان بالطبيعة».

المقام الثاني

في دوران الأمر بين المحذورين^١

وهو في ما إذا شكَّ في تعيين جنس التكليف مع معلومية أصله، كما إذا علم بتعلُّق حكم إلزامي بفعلٍ خاصٍّ وشكَّ في أنَّه الوجوب أو الحرمة؟ ففيه وجوه:

الحكم بالبراءة عقلاً ونقلاً، أو تقديم جانب الوجوب أو الحرمة والأخذ بأحدهما تعييناً^٢ أو تخييراً، أو التخيير بين الفعل والترك عقلاً - بمعنى إلغاء الشارع لكلٍّ من احتمالي الوجوب والتحريم - فلا حرج في الفعل ولا في الترك بحكم العقل مع التوقُّف عن الحكم بشيء لا ظاهراً ولا واقعاً، أو مع الحكم بالإباحة شرعاً كما هو الأوجه في النظر.

كيف، ولا حكم للعقل بشيء من الوجوب والحرمة مع تردّد حكم الواقعة بينهما وتساوي الاحتمالين وعدم ترجيح في البين، ولازمه التخيير بين الفعل والترك في مقام العمل؛ حيث لا يخرج المكلف عن أحدهما بحكم العقل، فلا يستقلّ العقل بوجوب الموافقة القطعية؛ فإنّها فرع تنجّز التكليف المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً، وهو منتفٍ؛ لعدم تمكّن المكلف من الواقع ولو بالاحتياط، فلا يتمكّن أن يجعل عمله مطابقاً للالتزام الواقعي المرّد بين ما يقتضي وجوب امتثاله أو حرمة الإتيان به.

وأما الموافقة الالتزامية وإن كان ربما يُدعى وجوبهما لكّنك قد عرفت في

١. كذا، وسوق الكلام يقتضي أن يذكر العنوان «المبحث الثاني في التخيير»؛ لأنّه عدل لقوله:

«المبحث الأوّل» ولأنّ التخيير هو الأصل المبحوث عنه، والدوران موضوع له، وهذا العنوان

موافق لكلامه - رحمه الله - : «المبحث الأوّل في البراءة».

٢. في الأصل: تعييناً.

فروع العلم الإجمالي من مباحث القطع^١ عدم وجوبها في التكليف المعلوم تفصيلاً فضلاً عما عُلِمَ إجمالاً؛ ضرورة أنه ليس للأمر إطاعتان: إحداهما من حيث العمل والأخرى^٢ من حيث الالتزام والتدين، وإنما الواجب على فرض التسليم الانقياد بأحكام الله تعالى طُراً، وهو حاصل بالالتزام القلبي بإطاعة أوامره والانزجار عن نواهيه مع قطع النظر عن أفراد الأوامر والنواهي، فلو كانت معلومة تفصيلاً فرداً فرداً لم يجب عقد القلب على ما علمه وإن وجب موافقته وإتيان الفعل على وجه يحصل له العلم بفراغ الذمة عما اشتغلت به، هذا.

ولو سلّم إلزام العقل بالالتزام فاللازم في المقام الالتزام الإجمالي بالواقع؛ حيث إنّ الالتزام التفصيلي بأحد الحكمين تشريع محرّم لم يرد عليه بالخصوص دليل.

هذا كله بحسب حكم العقل، وقد عرفت عدم استقلاله بشيء لا واقعاً ولا ظاهراً مطلقاً حتّى الإباحة الظاهرية التي هي مقتضى حكمه بقبح المؤاخذه في ساحة عدم الحجة المعتبرة؛ لأنّ مورده صورة تمكّن المكلف من الواقع ورعايته بالاحتياط، وليس كذلك في مفروض البحث، وحكم العقل بقبح العقاب حينئذٍ على المخالفة ليس من جهة عدم البيان بل لأجل تعمّر الوصول إلى الواقع ولو بالاحتياط بحيث لو فرض محالاً تمكّنه منه استقلّ العقل بالعقوبة على المخالفة؛ للبيان الحاصل من العلم بالتكليف الإلزامي؛ فإنّه الحجة النائمة التي يصحّ معها احتجاج المولى للمؤاخذه على المخالفة من غير فرق بين تعلّقه بنوع التكليف أو

١. لم نعر على تقرير هذا المبحث من مؤلفنا.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الآخر.

بجنسه .

وأما بحسب حكم الشرع فالظاهر أنّه لا مانع من إجراء البراءة النقلية؛ لعمومات أخبار البراءة والحلية من قوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»^١، فإنّ الشيء الدائر أمره بين الوجوب والحرمة لم يُعرف حرمة فهو حلال؛ لعدم حصول الغاية.

اللهمّ إلّا أن يُدعى انصراف الحديث إلى غير هذه الصورة وتمخّضه في خصوص الشكّ في الإباحة لأجل احتمال الحرمة، وهو كما ترى بعد شمول الرواية سيّما إذا قلنا بأنّ المراد من «الحرمة» مجرّد المنع ومن «الحلية»، الحلية العرفية التي هي كون المكلف مطلق العنان بالنسبة إلى الفعل والترك.

ويشكل حينئذٍ بأنّ المراد إثبات الإباحة الشرعية والثابت إنّما هو حكم العقل بالتخيير ورفع الحرج عن الفعل والترك.

نعم، يجدي قوله: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه أمر أو نهي»، لإثبات البراءة الشرعية بناءً على أنّ المراد بورودهما ورود كلٍّ منهما مع الغضّ عمّا تقدّم^٢ من اختصاص الرواية بقبل الشرع.

وأما «حديث الرفع» فربما يُمنع عن شموله للمقام؛ لأنّه مسوق في مورد المنّة على الأنام برفع التكليف الفعلي عنهم ولا امتنان عليهم؛ لعدم الضيق والكلفة؛ لأجل المندوحة للمكلف عن الفعل والترك بحكم العقل.

وفيه أنّ المورد لمّا كان قابلاً لأمر الشارع ظاهراً بالفعل أو نهيّه عنه كان الإذن

١. قد سبق الحديث وتخريجه في ص ٢٠.

٢. تقدّم في ص ٢٤.

منه في كلٍّ من الفعل أو الترك رفاهية في حقّ المكلفين، فحقٌّ أن يُمّن الشارع عليهم بذلك.

نعم، الذي يمكن أن يقال: إنَّ رفع فعلية التكليف الإلزامي واقعاً لا يقتضي إثبات الإباحة الشرعية ظاهراً، فالحديث مسوق لرفع التكليف الفعلي الواقعي^١ لا لإنشاء الحكم الظاهري، ورفع أحدهما لا يستلزم جعل الآخر؛ لإمكان الإحالة في مرحلة الظاهر إلى حكم العقل، واستفادة جعله في ما شكَّ في حرمة أو وجوبه لعلّه بواسطة سوقه في مقام توهم الحظر - أعني إيجاب الاحتياط - فرفعه يلزم جعل الإباحة ظاهراً، وتوهمه غير متمشٍّ^٢ في ما تردّد الواقع بين الوجوب والحرمة، هذا.

والتحقيق انسحاب أدلة البراءة الثقلية بتمامها في المسألة، فاتّضح من جميع ما ذكرنا أنَّ التخيير بين الفعل والترك في ظرف عدم الترجيح وتساوي الاحتمالين هو الذي استقلَّ به العقل، وأمّا الشرع فلا حكم له بالتخيير ظاهراً بمعنى وجوب الأخذ بأحد المحتملين تخييراً بدوياً^٣ أو استمراراً^٤ وإن قيل باستفادة ذلك من ملاحظة ما ورد في الخبرين المتعارضين المتضمّن أحدهما للحكم الإيجابي والآخر للحكم التحريمي؛ لوحدة الملاك من احتمال كلٍّ من الحكمين بعد القطع

١. في الأصل: الواقع.

٢. في الأصل: غير متمشّي.

٣. كذا في النسخة، وقد سبق منّا التنبيه كراراً على أنَّ لها وجهين مع الهزمة وبدونها تخفيفاً للهزمة كـ «الوطني» و«النشوء»، وعلى هذا لا يحتاج إلى إثبات الهزمة على الواو كما هو شائع عند المحقّقين وهو خلاف الأمانة العملية. وقد سبقت نظائرها في ج ١، ص ١٧٦ و ٢٢٤ وج

٢، ص ٤١٤ وسيأتي في ج ٤، ص ٢٤٨.

٤. كذا، ولعلّ الأولى: بدوياً أو استمرارياً.

بأحدهما إجمالاً لكتّه ليس بشيء؛ وذلك لأنّ الحكم بالتخير في ما لو بنينا على حجّة الأمانة من باب السببية والموضوعية لاستقلال العقل مضافاً إلى الشرع في ساحة عدم التمكن من الموافقة القطعية بالأخذ بكلّ من الخبرين بعد فرض الحجّة وكشفها عن المصلحة، وعليه يكون التخير هنا على مقتضى القاعدة؛ لرجوع الأمر في الحقيقة إلى تراحم الواجبين المستقبل بالأخذ^١ بأحدهما في مقام التكافؤ وعدم الترجيح، ففي الفرض - بعد عدم إمكان الأخذ بكلّ من الخبرين والعمل بمدلولهما - حكم العقل بوجوب الأخذ بأحدهما تخييراً، فالمكلف بأيّ منهما أخذ فقد التزم بما كُلف به حسب ما أدّت الأمانة إليه، وأين هذا بما نحن فيه؟!

وأما بناءً على كون الأخبار حجّةً من باب الطريقة والكاشفة فالحكم بالتخير وإن كان على خلاف القاعدة؛ لتمخّض الواقع في جهة واحدة من الوجوب أو الحرمة، ومقتضاه سقوط المتعارضين عن الحجّة والرجوع إلى الأصول العملية لا التخير، إلّا أنّه قد ثبت على خلاف الأصل بواسطة الأخبار العلاجية أنّ الحكم فيه التخير كقوله (ع): «فموسع عليك بأيّهما أخذت، وقوله (ع): «وبأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك، وقوله (ع): «إذن فتخير^٢، إلى غير ذلك، وأين هذا بمثل المقام الذي لم يقدّم على خصوص كلّ من الوجوب أو التحريم دليل مخصوص من الشارع؟! فالحكم بالتخير في تعارض الخبرين مطلقاً لأجل نهوض الدليل عليه من العقل أو الشرع كيف يقاس به ما لم يقدّم عليه دليل أصلاً؟!

نعم، لو كان التخير هناك بملاك إبداء احتمال الوجوب أو الحرمة والترديد

١. كذا، والعبارة مخدوشة ولعلّ الصواب: «المستقلّ بالأخذ» وعلى أيّ حال في العبارة خلل.

٢. ستوافيك هذه الأحاديث بتمامها مع تخريجها في محبث التعادل والتراجع في ج ٤، ص ٤١.

بينهما وأحرز ذلك بالقطع كان الدليل على التخيير فيه دليلاً على التخيير فيها، ولكنّه كما ترى.

ثم إنَّ شيخنا العلامة الأنصاري قد خصَّ محلَّ الخلاف في هذه الوجوه بما لو كان كلُّ من الإيجاب والتحرير توصلياً يسقط بمجرد الموافقة؛ إذ لو كان كلُّ منهما أو أحدهما المعين تبعدياً لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى أصالة الإباحة، وإلا لزم المخالفة القطعية^١.

وفيه - مضافاً إلى أن ذلك في صورة تنجّز التكليف وقد عرفت عدمه؛ لجريان البراءة، ولا يُفرّق فيها بين التبعدي والتوصلي؛ لأنَّ مناطها الجهل بالنوع الخاص من الإلزام، فينطبق عليه النقل - أنّه يمكن المصير إلى حكم العقل بالتخيير والالتزام بقصد القربة في ما يختاره المكلف من الفعل والترك، فلا يجب عليه شيء منهما شرعاً، وحيث لا ترجيح بينهما إذا اختار المكلف أحدهما يجب أن يقصد به القربة فراراً عن المخالفة القطعية العملية، فلا وجه لاختصاص الموارد بالتوصليين.

ثم إنَّ الحكم بالتخيير عقلاً في المقام إنّما يكون في صورة تساوي الطرفين وعدم الترجيح لأحدهما في البين، وإلا فلا محيص عن الأخذ بالراجح عقلاً، كما هو الحال في المتزاحمين مع وقوع الترجيح لأحدهما؛ لشدة الاهتمام به في نظر الشارع.

وفي المقام لما دار أمر المكلف بين أن تكون الواقعة المُبتلى بها واجباً أو حراماً ولكن يُحتمل في ما لو كانت الواقعة واجبةً كونها في أعلى مراتب الوجوب

وأقصى درجة المهتم بها شرعاً، ولو كانت حراماً فهي في أول مرتبة الحرمة، فلا محالة من هذه الجهة يقطع المكلف بأن المحكوم عليه الأخذ بطرف الوجوب تعيئاً لترجيحه بمجرّد احتمال الأهمية وسلامة القدر المهتم به من مرتبة الطلب من معارضة الحرمة بحيث لا يجوز الإخلال به، فكان الواقعة مع هذا الطلب والإلزام في ساحة وجوبها اتّصفت بإيجابات عديدة وقعت المزاخمة في طرف الاحتمال بينها في أول درجتها مع الحرمة، وبقيت مع اتّصافها بغير المقدار المتزاحم من الإيجاب سالمة، فلا محالة لابدّ من الاتيان به في تلك الساحة، هذا. وربما يُرجّح كلياً جانب الحرمة نظراً إلى أنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

وفيه أنّ الأولوية المزبورة إن تمّت فهي في مورد الدوران بين المنفعة والمضرة الدنيوية دون المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام، وليست براجعة إلى شيء [من] المنافع والمضارّ، بل ربما تكون المصلحة في ما فيه الضرر، والمفسدة في ما فيه المنفعة الشخصية كما عرفت^١، فلا مجرى لتلك الكبرى الكلية في المسألة. ولو التزمنا بها في موارد الدوران بين المصلحة والمفسدة لزم تقديم أضعف المحرّمات على أهمّ الواجبات، وهو كما ترى، ويشهد بذلك مقايضة فعل بعض المحرّمات مع ترك بعض الواجبات كالصلاة وما يماثلها في شدّة الاهتمام به.

ثمّ إنّه لا فرق في حكم العقل بالتخيير بين الابتداء والاستمرار؛ لوحدة الملاك الذي هو تردّد الواقعة بين الوجوب والحرمة بحيث لا يتمكّن فيها لا من الموافقة

١. عرفت في ص ٤٣ - ٤٤.

ولا من المخالفة، وهذا ثابت في تمام الأحوال وجميع الأزمنة، وحكم العقل في الزمان الثاني حكمه في الزمان الأول.

ودعوى أن المكلف في ساحة اختياره الترك أولاً يتمكّن من المخالفة القطعية بالفعل ثانياً فإنه يقطع بالمخالفة فيجب عليه الاحتياط بالأخذ بجانب الترك أو الفعل أبداً؛ فإن فيه احتمال المخالفة كاحتمال الموافقة، مدفوعة بعدم لزوم المخالفة في ظرف ابتلاء المكلف بالواقعة الثانية؛ فإنه يتردد أيضاً في وجوبها وحرمتها بحيث لا يقدر على الموافقة ويعجز عن المخالفة.

وحصول العلم بالمخالفة بعد الإتيان بالفعل في الآن الثاني مثل حصول العلم له بالمخالفة في جميع عمره؛ فإن المكلف جازم بصدور المخالفة منه مدة عمره، مع أنه لا يجب عليه الاحتياط بترك احتمالات الحرمة ما دام لم يعلم بالمخالفة في ساحة الابتلاء بالواقعة، والمعتبر عقلاً في الإطاعة والمعصية القطع بالموافقة أو المخالفة عند الإتيان بالواقعة المبتهل بها، وليس الفعل في زمانٍ والترك في زمانٍ آخر في صورة الدوران بين المحذورين ملحوظاً بنظر العقل كالواقعة الواحدة التي لها إطاعة ومعصية واحدة على الموافقة والمخالفة، وإنما الملحوظ كلّ منهما على حدة استقلال العقل فيه بلزوم الإطاعة وحرمة المعصية مع القدرة نحو استقلاله في الآخر من غير دخل ومرابطة^١، وحينئذ لا يقطع المكلف بالمخالفة مع اختيار الترك ثانياً إذا اختار الفعل أولاً.

مضافاً إلى أن القطع بالمخالفة بمجرد لا يؤدي إلى العقوبة والمؤاخذه ما لم يتحقق المعصية ولا يكاد يحكم العقل بتحققها مع حصول القطع بالموافقة أيضاً

١. كذا، ولعل الصواب: ربط.

بالتخيير الاستمراري؛ فإنّ العلم بها لازم بحكم العقل في ساحة التمكن منها.
 فلا يقال: إنّ محذور العقوبة إنّما هو في جانب المخالفة؛ لأنّ العقل كما يستقلّ
 بحرمة المخالفة العلمية يستقلّ أيضاً بوجوب الموافقة القطعية، وحيث يتمكن منه
 في المقام بالتخيير مستمراً يحكم بلزوم الإتيان ثانياً غير ما اختاره أولاً تحصيلاً
 للغرض من جعل الواقع، لكنّ الظاهر عدم استقلال العقل بشيء من وجوب
 الموافقة وحرمة المخالفة المؤدّيتين^١ إلى الإطاعة والمعصية في مثل هذه الصورة
 التي يحصل فيها كلا الأمرين من الموافقة والمخالفة، ويكفي في عدم الاستقلال
 تطرّق الاحتمال.

وعلى هذا لا فرق في عدم تقبيح العقل بين ما لو عزم من أوّل الأمر على
 الإقدام بالفعل أو الترك الموجب للالتفات وحصول المخالفة عن قصد وبين عدم
 عزمه على ذلك ابتداءً وإنّ تُؤمّم الفرق، فافهم.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المادية.

المقام الثالث

في الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف بنوعه^١ كالعلم بوجود إحدى الصلاتين من الظهر أو الجمعة في يومها، أو حرمة واحد من الخمر والنيبذ مثلاً، أو بجنسه كالعلم بوجود هذا أو حرمة ذلك.

وتتقبح البحث فيه يقع في مقامين؛ لأنّ الشك الحاصل في متعلّق التكليف إمّا أن يكون من أجل تردّده بين أمرين متباينين فعلين^٢، أو تركين، أو فعل أحدهما وترك الآخر كما في الأمثلة المزبورة، أو لأجل تردّده بين الأقلّ والأكثر وقد فُرض الارتباط بينهما في المطلوبة، كأن يعلم المكلف بوجود الصلاة المردّدة بين أن تكون^٣ في الشريعة عشرة أجزاء مثلاً أو أقلّ لكنّه بحيث لو كان أكثر لما حصل الامتثال بالأقلّ.

ومن هنا ظهر خروج فرض الدوران بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليين عن محلّ البحث؛ لتمحّضه في الشك في التكليف بالنسبة إلى الزائد بعدما جزم المكلف بحصول الامتثال لو أتى بالأقلّ، وكيفما كان فها هنا مقامان:

المقام الأوّل

ما لو كان التكليف معلوماً لكن تردّد متعلّقه بين شيئين متباينين لا دخل

١. سوق الكلام يقتضي أن يذكر العنوان «المبحث الثالث في الاشتغال»؛ لأنّه عدل لقوله في

ص ١٠: «المبحث الأوّل في البراءة».

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فعليين.

٣. في الأصل: يكون.

لأحدهما بالآخر.

وجعلُ الكلام في الشبهة الموضوعية مع أنَّ المقصود بالبحث الشبهة الحكمية لوقوعها^١ معنونةً في كلام الأصحاب، وإلَّا [لأنَّ] جهة البحث في المقامين واحدة، وهي كون العلم بنفسه حجةً في متعلِّقه يوجب تنجّزه لو كان تكليفاً فعلياً، فيُثاب العبد على إطاعته ويُعاقب على مخالفته.

وهذا في العلم التفصيلي ممّا لا إشكال فيه حسب ما نَقَّحناه في مبحث حجّة القطع^٢، وأمّا بالنسبة إلى العلم الإجمالي ولَمَّا^٣ أثبتنا في ذلك المبحث أيضاً كونه ممّا يقتضي تنجّز متعلِّقه، فلا محالة يقع البحث هنا في أنَّ اقتضاءه التنجّز هل هو بنحو العلية كالعلم التفصيلي، أو بنحو الاقتضاء المجامع^٤ في الخارج للمانع عن بلوغ الحكم إلى المرتبة الرابعة فليُفرض متعلِّق العلم واحداً بحسب المرتبة بمعنى تعلُّق العلم الإجمالي بما لو تعلُّق به العلم التفصيلي أثر في تنجّزه لا محالة، فلا يكون في البين غير الإجمال والتفصيل؟

ولَمَّا كانت المسألة عقلية محضة كان اللازم الرجوع إلى حكم العقل، والظاهر حكمه باقتضاء العلم الإجمالي التنجّز بنحو العلية، فكما أنَّ العلم التفصيلي إذا تعلُّق بالتكليف الفعلي البالغ مرتبة البعث أو الزجر يوجب التنجّز واستحقاق الأجر على الإطاعة والعقاب على المعصية، كذلك العلم الإجمالي إذا تعلُّق بهذه المرتبة من التكليف من غير فرقٍ بينهما.

١. خبر لـ «جعلُ الكلام».

٢. لم نعثَر على تقريرات المؤلّف - رحمه الله - في مبحث حجّة القطع.

٣. الصواب ظاهراً: «فلَمَّا» بدلاً من «ولَمَّا».

٤. كذا، ولعلَّ الصواب: الجامع.

كما يكشف عن ذلك الوجدان ومراجعة العقلاء وحكمهم بصحة احتياج المولى على العبد العاصي مع علمه الإجمالي بالتكليف الفعلي البعني، وعدم سماع الاعتذار منه بالإجمال وشوب المتعلق بالتردد والاحتمال كما يُسمع في الاحتمال البدوي الغير المقرون بالعلم الإجمالي، فالحاكم هو العقل السليم؛ فإنه المستقلّ بقبح المذمة والعقاب في الشكوك البدوية؛ لكونه عقاباً بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان، بخلاف ما لو علم بحرمة أحد الشيئين أو الأشياء؛ فإنه لو ارتكبت أو ارتكب أحدها عمداً واختياراً وصادف الواقع عُوقب عليه؛ لعلمه به وليس له ما يصلح أن يكون عذراً له إلا جهله حين ارتكاب كلٍّ من الأطراف بأنّه بالخصوص هو الحرام، ولا يحكم العقل بأن جهله هذا بالمتعلق عذر له في المخالفة، وإنّما يستقلّ بأنّ الإقدام على ارتكاب الحرام في هذه الصورة مخالفة عمدية موجبة لاستحقاق اللوم والعقوبة.

نعم، لو تعلّق العلم الإجمالي بدون هذه المرتبة، من مطلق الفعلية دون الفعلية البعثية صحّ عدم إيجابه التنجّز، وهذا لا دخل له بالعلم وإنّما هو قصور في المعلوم^١. كيف وهذا بعينه جارٍ في العلم التفصيلي إذا تعلّق بالتكليف الثاني^٢.

نعم، من هذه الجهة ربما يفرّق بين العلمين وأنّ العلم التفصيلي - لتمامية كشفه عن متعلّقه - يعمّ به مراتب فعلية^٣ ويوصله إلى مرتبة التنجّز بمرحلتين، ومعه لا يصحّ جعل حكم ظاهري على خلاف ما قطع به؛ لعدم الجهل الذي هو موضوعه،

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: العلوم.

٢. كذا، ولعلّ الصواب: «الشأني»، ويحتمل أن يكون المراد من «التكليف الثاني» هي المرتبة الثانية من المراتب الأربع للحكم.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: الفعلية.

فلو جعل فهو حكم واقعي لازمه التناقض في الواقع لو لم يرجع الجعل إلى النسخ.
وأما العلم الإجمالي فإنه - لضعف كشفه واقتراجه بالجهل - كانت مرتبة الحكم الظاهري^١ معه محفوظة ولا تلزم المناقضة فإنه يكشف عن عدم الفعلية.

فانقدح أنه لا يستغرب العقل جعل الشارع الجهل مانعاً لامتنال تكاليفه المعلومة إجمالاً كما لو جهل بها رأساً، فيكون الشرط في تنجز الحكم الواقعي العلم به تفصيلاً، لكن ذلك كما عرفت^٢ مع عدم فرض تعلق العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي البعني أو الزجري فإنه في هذه الساحة كالعلم التفصيلي يوجب تنجزه، فينافي ذلك عقلاً إذن الشارع وترخيصه في أطرافه، فلا يُعقل أن يأذن الشارع في الإقدام على الحرام بارتكاب جميع أطراف الشبهة بعد فرض النهي عنه وإرادته تركه حتماً؛ فإنه يوجب التنافي والتهافت على الحكيم بين ترخيصه وبين ما دلّ على حرمة ذلك الشيء المردّد، وكذلك بينه وبين حكم العقل بوجوب الإطاعة؛ فإنه كما لا يُعقل الترخيص في ارتكاب ما عُلم حرمة تفصيلاً كذلك لا يُعقل الترخيص في ارتكاب ما عُلم حرمة إجمالاً، والإذن في ارتكاب الأطراف إذن في الاقتحام في الحرام وهو غير معقول من الشارع الحكيم، ولذا استقلّ العقل بتخصيص أدلة الأصول الشاملة لأطراف العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي.

وهذا وإن كان أتى^٣ في احتمال التكليف الفعلي في الشبهات الابتدائية؛ لأن احتمال المناقضة كالقطع بها في غير^٤ الاستحالة، لكن بشمول أدلة الأحكام

١. في الأصل: الظاهر.

٢. عرفت في ص ٧٩.

٣. كذا، والصواب ظاهر: آتياً.

٤. كذا، والظاهر زيادتها.

الظاهرة لمطلق الشبهة يُستكشف عدم بلوغ التكليف مرتبة الفعلية في الشكوك البدوية، ولا يأتي ذلك في العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي بالبداهة.

اللهم إلا أن يُقطع بصدور نصّ من الشارع على الإباحة؛ فإنه مع هذا القطع التفصيلي يُقطع بعدم فعلية التكليف في أطراف العلم الإجمالي، ولكن أين ذلك من الظهور في العموم المتطرق إليه احتمال الخلاف؟!

ومن هنا ظهر أنه لا معنى لجعل البديل في الأطراف بمعنى قناعة الشارع واكتفائه في مقام الإطاعة بالموافقة الاحتمالية فيقع المتروك مع عدم المصادفة بدلاً عن الواقع في كونه مبرراً^١ للذمة عمّا اشتغلت به من التكليف، فإنه لا يمكن للشارع ذلك مع فرض إرادته الواقع جذاً بحيث كلّف به الإنسان به^٢ تكليفاً فعلياً باعثاً إليه أو زاجراً عنه، فيأتي محذور الرخصة والإذن في المعصية بالفعل أو الترك عند المصادفة.

وبالجملة، إن العلم الإجمالي المتعلق بالتكليف الفعلي يقتضي التنجّز على نحو العلية، وقضيته^٣ وجوب الموافقة القطعية كحرمة المخالفة القطعية، فكيف باكتفاء الشارع مع ذلك عن الواقع باحتمال الموافقة.

نعم، لو فرض عدم تعلّق العلم بالحكم الفعلي^٤ لا مانع عن الترخيص في جميع الأطراف أو بعضها، كما لو علم بالحكم الشأني فيها أو بالحكم الفعلي في بعضها في صورة قيام الحجة من أمانة أو استصحاب على ثبوت التكليف في بعض

١. في الأصل: مبرراً.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: قضية.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: العقلي.

الأطراف، فإنّه لا يعلم بالتكليف الفعلي في الباقي فلا مانع عن الاقتحام فيه، وليس ذلك لقصور في العلم، وإنّما هو لنقصان في المعلوم^١. كيف، والعلم التفصيلي لو تعلّق بالحكم الشأني لما اقتضى التنجّز بل ينخرط المعلوم في سلك «ما سكت الله عنه» المأمور بالسكوت عنه.

ولا يخفى أنّ ما ذكرنا من كون العلم الإجمالي موجب للتنجّز في ما إذا تعلّق بالحكم الفعلي لا يكاد يُفرّق بين ما إذا كان المعلوم بين أطراف محصورة أو كان في أطراف غير محصورة، فهي تنجّز^٢ الحكم على المكلف بحيث استقلّ العقل بلزوم إطاعته وحرمة معصيته وإلا محيص عن وجوب الخروج عن عهده بإتيانه ولو في ضمن أفراد غير محصورة يتمكّن منها عادةً كما لو كانت محصورة؛ لأنّ بلوغ التكليف مبلغ الفعل^٣ البعْثي يقتضي وجوب امتثاله لو علم به فيؤتى^٤ بمتعلّقه إن كان واجباً ويتركه إن كان حراماً، تردّد بين أطراف كثيرة خارجة عن حدّ الحصر أو لا؛ فإنّ كثرة الاحتمالات لا يمنع^٥ عن الاحتياط بعد عدم سقوط العلم عن التأثير في تنجّز المعلوم إذا فُرض التمكن من موافقته، والعقل مستقلّ بحسنِ المؤاخذة على مخالفة التكليف الفعلي المردّد بين احتمالات متشعبة كثيرة، وعدم سماع الاعتذار بمجرد سعة الأطراف.

ولعلّ إنكار ذلك مكابرة محضة ومصادمة للضرورة، فيُفرض الكلام بالنسبة

١. في الأصل: العلوم.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «فهو ينجّز»، أي العلم الإجمالي.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: الفعلي.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «فيأتي» وفقاً لـ «يتركه».

٥. كذا، والصواب ظاهراً: لا تمنع.

إلى الموالي العرفية؛ فإنَّ العقل في تلك الساحة لا يرى تفاوتاً في ناحية العلم من حيث الحجية باختلاف الأطراف قلةً وكثرةً بعد اتّصاف المعلوم بالفعلية وإرادة المولى جزماً ترك الحرام بينها فعلاً، والمكلف متمكّن من الإطاعة بترك الأطراف الغير المحصورة والإقدام على غيرها من غير لزوم مشقة.

أترى أنَّ العقل يجزم بمحض عدم حصر الأطراف بعدم لزوم التجنّب والاحتراز مع إحراز أنَّ المولى يبعث نحو الفعل أو يزجر عنه، فكيف توجب مثل هذه الكثرة التي لا تزول معها القدرة على الموافقة عند^١ تنجّز التكليف بحيث يصحّ عقلاً ونقلًا الاقتحام في تلك الأطراف كما في الشبهة البدوية. فكونُ سعة الأطراف موجبة لتعذّر الامتنال أو تعسّره فلا يتنجّز معها التكليف في حيّز المنع. كيف، والقدرة على الإطاعة في ما إذا توقّفت على ترك الاحتمالات حاصلة؛ لعدم المؤونة الزائدة بالنسبة إلى الترك. وإن سلّم فهو في جانب الفعل، إلّا أنَّ ذلك لا يوجب قصوراً في ناحية العلم وإن أوجب قصوراً في المعلوم؛ لعدم بلوغ التكليف في هذه الصورة مبلغ الفعلية^٢.

نعم، يوجب قصوراً في العلم إذا فُرض بقاء المعلوم على فعليته بناءً على اعتبار الموافقة القطعية؛ لعدم حصول القطع بالموافقة بالإتيان بالمعلوم يقيناً لكن ذلك ليس بقادحٍ ما دام أصل الموافقة ممكنة؛ لمكان التمكن من امتثال المعلوم بالإجمال على تقدير العلم به، والعجز عن القطع بالموافقة عرضي ناشٍ عن الجهل بالواقع وليس ذلك بمانعٍ عن فعلية الحكم، فلو فُرض قصور العلم في هذه الصورة

١. في الأصل: عنه.

٢. في الأصل: فعلية.

فليُفرض قصوره أيضاً في صورة التمكن من الموافقة القطعية؛ لعدم الفرق بين صورتين من جهة العلم بالتكليف الفعلي، فالتفرقة بينهما ليست إلا على سبيل المجازفة.

فإن قلت: إن سعة الأطراف وكثرة الاحتمالات مانعة عقلاً عن تأثير العلم في تنجّز متعلّقه ولو فُرض التمكن من الموافقة في غاية السهولة؛ فإنّها تلغى^١ العلم عن درجة الحجّة ويلحقه^٢ بالشبهة البدوية وإن كان المعلوم جامعاً لجميع جهات الفعلية، نظير العلم الموجود في الأطراف الكثيرة^٣ حيث إنّ العقلاء لا يعتنون باحتماله فيها مع كثرتها فيُقدّمون على ارتكابها.

قلت: كيف ذلك وقد عرفت استقلال العقل وذهاب العقلاء إلى حسن المؤاخذه على مخالفة التكليف المردّد بين أطراف غير محصورة، والغاية^٤ المزبورة باطلة؛ لأنّ مقتضاها بقاء احتمال العقوبة وعدم الأمن من الوقوع فيها كما في المقيس عليه. والمهمّ في المقام القطع بعدم العقاب والاطمينان منه، وإلاّ فاحتماله كافٍ في لزوم التحرّز عن المحتمل؛ لعدم المؤمّن.

فانقدح أنّ كثرة الاحتمالات لا يؤثّر عقلاً في ناحية العلم ما دام المعلوم فعلياً وإن كان قد يؤثّر في ناحية المعلوم، فيُستكشف عدم بلوغ الحكم مبلغ الفعلية؛ لأنّه من البعيد جدّاً البعث أو الزجر من المولى عبده نحو المكلف به مع تشتّت الأطراف وتظافر الاحتمالات، فلا يحصل العلم بالتكليف الفعلي البعْثي وإن حصل العلم

١. في الأصل: تلغى.

٢. في الأصل: يلحقه.

٣. كذا في الأصل.

٤. كذا، ولعلّ الصواب: المقايسة.

بالخطاب في مرتبة الإنشاء. وللخلط بين هذه المرتبة من التكليف ومرتبة الفعلية يُتوهم فعلية المعلوم مع أنه ليس بفعلية. كيف، وبعد الفراغ عن جهات فعلية المعلوم كما في الموارد المحصورة لا يُعقل تفاوتاً^١ بينها وبين الغير المحصورة في حديث التنجّز وترتّب المثوبة والعقوبة على الإطاعة والمعصية، وعليه ينقطع الترخيص والإباحة من الشارع في شيء من الأطراف؛ للعلم بالتكليف الفعلي بينها، فيأتي حديث المناقضة ونقض الغرض، وأدلة البراءة حينئذٍ مخصّصة عقلاً ومختصة بغير هذه الموارد من محصورها وغير محصورها.

وبما ذكرنا بلاغ تامّ في عدم الفرق بين المحصور وغيره وإن قيل بالفرق بينهما^٢ بالوجوه الراجعة إلى عدم فعلية المعلوم في الشبهة الغير المحصورة، ولا تكون من لوازم عدم حصر الشبهة بل تجري في الشبهة المحصورة أيضاً. والمهم إيداء التفرقة من جهة حصر الأطراف وعدمه مع المساواة في سائر الجهات الراجعة إلى وصول المعلوم إلى الفعلية، فليُفرض عدم تفاوت الشبهة المحصورة والشبهة الغير المحصورة إلّا في كثرة الأطراف وتشتّت الاحتمالات في الثانية دونها في الأولى بحيث لو كان التكليف المعلوم في أطراف كثيرة في أطراف قليلة^٣ لتنجّز وأوجب عقلاً الموافقة وحرمة المخالفة.

وفي هذه الصورة لا مجال لدعوى العسر والحرج وخروج بعض الأطراف في غير المحصور عن محلّ الابتلاء، أو كونه تدريجي الحصول، أو ممّا يُضطرّ إليه

١. كذا، والصواب ظاهراً: تفاوت.

٢. كما هو المعروف. قال الشيخ في فرائد الأصول، ج ٢، ص ٢٥٧: والمعروف فيها - أي الشبهة الغير المحصورة - عدم وجوب الاجتناب ويدلّ عليه وجوه.

٣. أي ثابتاً في أطراف قليلة.

غالباً بحيث يوجب تركه المشقة المرتفعة في الشريعة، إلى غير ذلك من الأمور الغير الحاصلة مع قلّة الأطراف وكون المعلوم في أطراف يسيرة، فإنّ ذلك كلّه خلاف فرض فعلية التكليف من جميع الجهات على وجه يتمكّن من موافقته بلا تعذّرٍ وتعسّر مع تشتّت الأطراف وكثرتها، ويمكن التكليف بكلّها منها بالخصوص، وإلاّ فمن الواضح عدم تأثير العلم مع الاضطرار إلى بعض الأطراف أو خروجه عن محلّ الابتلاء أو العسر في الموافقة القطعية، لكنّ ذلك لعدم الفعلية والانتفاء إلى مقام انقذاح الإرادة أو الكراهة الحتمية في نفس الشارع. ومن المعلوم أنّ التكليف حينئذٍ لا يتجنّز بالعلم التفصيلي فضلاً عن الإجمالي؛ لقصورٍ في المعلوم لا في العلم كما عرفت، ولا اختصاص لذلك بالشبهة الغير المحصورة بل يتمشّي في المحصورة أيضاً، بل والعلم التفصيلي إذا تعلّق بالحكم الشأني.

فلا مساس لشيءٍ ممّا ذكر في الفرق بفرض^١ تساوي العلمين في جهة تعلّقهما بالحكم الفعلي البعني أو الزجري، وجعل الاختلاف في القلّة والكثرة كما يليق به البحث فيبحث عن أنّ سعة الأطراف وضيقها هل توجب تفاوتاً في ناحية العلم من حيث التأثير في التجنّز وعدمه؟ وقد أسمعناك أنّ تشتّت الأطراف مع كون التكليف فعلياً لا يُنزّل العلم في عدم التأثير منزلة الجهل في الشكّ البدوي بنظر العقل في كونه العقاب^٢ معه بلا بيان، والعقل أقوى حجّة على صحّة العقوبة وإن كانت المحتملات كثيرةً خارجة عن حدّ الحصر.

١. كذا، والأولى: مع فرض.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: في كون العقاب.

هذا، مضافاً إلى حكم الشارع بإيجاب الاحتياط المستكشف لِمَّا^١ من فعلية الواقع المردّد بين الأطراف الغير المحصورة، وإلاّ يلزم نقض الغرض المحال على الحكيم، فيستلزم التكليف الفعلي البعْثي إيجاب الاحتياط في مقام الإطاعة من قِبَل الشارع؛ لحفظ غرضه عن أن يختلّ، ويكفي في إثباته العلمُ به فإنّه يكشف عنه لا محالة وإن كان بين أطرافٍ غير محصورة، وبه الكفاية في لزوم القطع بالموافقة، وحكمه بإيجاب الاحتياط إنّما يكون مولوياً مع منع استقلال العقل بلزوم الموافقة القطعية في هذه الصورة، وإلاّ فيكون إرشادياً محضاً كما لا يخفى. وعلى أيّ حالٍ حكمُ العقل بوجوب الامتثال المتوقّف على الاحتياط بترك جميع الاحتمالات أو فعلها في الشبهة الغير المحصورة غير قابل للإنكار بعد البناء على أنّ العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي يوجب التنجّز بنحو العلّة النامة.

وهذا بحسب الكبرى ممّا لا يقع الإشكال فيه. نعم، إنّما يقع الكلام بحسب الصغرى ومقام التطبيق في موارد:

الأول: إذا كان أطراف العلم الإجمالي أموراً تدريجية طولية بحسب الأزمنة فهل يمنع تدرّجها عن فعلية التكليف بينها أو لا يمنع عنها؟ كما لو كانت الأطراف أموراً حالية عرضية كما هو الظاهر؛ لأنّ الملاك في تأثير العلم الإجمالي في التنجّز هو أن يكون التكليف المعلوم إجمالاً واجداً^٢ لشرائط الفعلية في أيّ طرفٍ تعلق، من غير فرق بين كون الأطراف دفعية الحصول أو تدريجية، فكما يجب الاجتناب عن كلّ من الأطراف الحاصلة دفعةً كذلك يجب الاجتناب عن كلّ منها

١. كذا، والصواب ظاهر: إنّاً.

٢. في الأصل: وجداً.

إذا وُجدت تدريجاً؛ لتنجّز التكليف الموجب لذلك.

وكون المطلوب في الأمور التدريجية في الاستقبال ولو بنحو الاحتمال لا يمنع عن فعلية التكليف في الحال، فيجب الإتيان به بمقدّماته، فإنّ الأمر الاستقبالي إذا استكمل شرائط الفعلية وجب الإتيان بما يتوقّف عليه الموافقة ولو قبل حضور زمانه. وتأخّر زمان الواجب أو الحرام عن زمان الوجوب والحرمة غير قادح^١ في فعلية الحكم وتنجزه.

كيف، وجميع الأحكام الموقّنة فعلية قبل حضور أوقاتها، ولذا لو توقّف على تهيئة مقدّماتها لوجب تحصيلها من باب المقدّمة ولا يُعذر في مخالفتها بترك تلك المقدّمات بل يُعاقب عليها وإن لم تحضر بعد تلك الأوقات، ولولا تنجز تلك التكليف قبل زمانها لما وجب تحصيل مقدّماتها؛ فإنّ وجوبها ثابتة لوجوب ذبيها، فتدرّج الأطراف بعد إحراز الابتلاء بها في أوقاتها لا يؤثر في نفي فعليتها، فحينئذٍ لو علم بوجوب وطى امرأته أو حرمة في أحد اليومين أو أوّل الشهر وآخره بالندر وشبهه، أو علم أنّ إحدى معاملاته الصادرة عنه في يومه أو شهره ربوية محرّمة، وجب الإقدام على الوطى أو الكفّ عنه في كلا^٢ الوقتين، وكذلك يجب الاجتناب عن كلّ معاملة لمن يعلم بالابتلاء بالمعاملة الربوية في يوم من اليومين أو الأيّام، وذلك لأنّ تصاف^٣ التكليف البعثي في مثل النذر أو الزجري فيه وفي مورد الابتلاء بالمعاملة الربوية منجز حيث علم به. والعلم الإجمالي بالحكم الفعلي بين عدّة من الأمور يقتضي تنجزه بوجوب الاجتناب عن تلك العدّة إذا كان التكليف

١. في الأصل: غير قادحة.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كلتا.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «لأنّ» بدلاً من «لأنّ».

تحريمياً، أو ارتكابها إذا كان وجوبها^١.

نعم، إذا لم يكن الأمر الاستقبالي المعلوم بالعلم الإجمالي واجداً لشرائط الفعلية قبل زمانه مثل ما إذا علم الزوج بحيض زوجته في هذا الشهر ولم يعلم بخصوص وقته وعلم بعدده كالثلاثة أو الخمسة وتردّدت بين العشرة الأولى أو الوسطى أو الأخيرة فإنه لا إشكال في عدم وجوب الاعتزال عن الزوجة في تمام الشهر، وذلك لعدم العلم بالخطاب الفعلي بالاعتزال عن المرأة في هذه الصورة؛ فإنه في ساحة تحقّق موضوعه - أعني الحيض - وبعد عدم إحرازه في أول الشهر ولا آخره لا يكاد يتعلّق التكليف بترك الوقاع حال الحيض، ويكفي الشك في الرجوع إلى استصحاب الطهر إلى أن يبقى مقدار الحيض، وفيه يرجع إلى البراءة عن التكاليف الملزمة؛ للعلم بتحضيها فعلاً أو في ما مضى من الأيام، ومثله لا يكون منجزاً؛ لخروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، ولا مجال للاستصحاب المزبور؛ للعلم بانتقاض الحالة السابقة في الحال أو في السابق، وكلّ ذلك لا يتمشّي في مثال النذر؛ لأنّ التكليف فيه منجز حيث تعلّق بأمرٍ معلوم محقّق، وقضية تعلّقه به انعقاده، وتردّده^٢ - لعارضٍ خارجي - يقتضي الاحتياط بارتكاب المحتملات أو تركها تحصيلاً للوفاء بالنذر، وهذا بخلاف مثال الحيض فإنه نظراً إلى الجهل بالحيض لم يعلم بالتكليف الفعلي. كيف، ولا تكليف فعلاً ما لم تصر المرأة حائضاً، وليس قبل الحيض إلزام فعلي يجب امتثاله.

ولو توقّف على شيء غير حاصل يمكن تحصيله فإنه يجب تحصيل تلك

١. كذا، والصواب ظاهراً: وجوبياً.

٢. في الأصل: وتردّد.

المقدمة ولو قبل زمان حضوره، هذا.

وبالجملة، إنَّ التنجّز يدور مدار العلم بالحكم الفعلي؛ فمتى حصل العلم به ولو تردّد بين أطراف مترتبة في مرحلة التحقق على سبيل التدريج، ولا يحصل العلم بهذه المثابة في مثال الحيض لا لأجل خروج بعض الأطراف عن الابتلاء حتّى يشكل باستواء ذلك مع مثال النذر، بل لأنّه^١ لعدم إحراز موضوع التكليف وهو الحيض، وإحرازه في النذر؛ فإنّ التكليف فيه لم يعلّق على أمر غير محقّق أو غير محرز وإنّما تعلّق بأمرٍ محقّقٍ حاصلٍ فعلاً، وهو النذر وإن كان متعلّقه - أعني النذور^٢ - ممّا يوجد استقبالاً، فيتجنّز ببركة العلم به من دون أن يكون تأخّر وقت التكليف به مؤثراً في عدمه؛ فإنّ الزمان لم يُلحظ إلّا ظرفاً صرفاً لا معلّفاً عليه، كما في الحيض المعلّق عليه التكليف بالاعتزال، فما لم يُحرز لم يتجنّز التكليف؛ لعدم تنجّزه بل توجهه قبل إحراز موضوعه، وما ذكرنا هو الفرق بين المثالين فافهم وتفتّن.

الثاني: مقتضى ما تقدّم كون وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة إنّما هو من باب المقدمة العلمية؛ لتوقّف الإطاعة عليه؛ إذ بدونه لا تحصل البراءة اليقينية في ظرف الاشتغال اليقيني بالخطاب الفعلي المعلوم إجمالاً بين عدّة أمور، فلو اضطرّ المكلف إلى ارتكاب أحد تلك الأمور فهل يجب الاحتياط عقلاً بالاجتناب عن الباقي مطلقاً، كما لو لم يكن في البين اضطرار أصلاً، أو لا يجب كذلك، أو يفصل بين الاضطرار إلى واحد^٣ غير معيّن فيجب الاحتياط بترك باقي الاحتمالات، وبينه

١. كذا في الأصل، والظاهر زيادة «لأنّه».

٢. كذا، والصواب ظاهراً: المنذور.

٣. لعلّ الناسخ شطب على قوله: «الاضطرار إلى واحد».

إلى واحد معيّن فلا يجب الاحتياط فيه مطلقاً وإنما يجب إذا كان الاضطراب بعد العلم الإجمالي لا قبله أو مقارنه؟ وجوه عليها أقوال.

والمختار منها عدم وجوب الاحتياط بمجرد طرؤ الاضطراب مطلقاً، فإنّه بحكم العقل إذا تعلّق ببعض الأطراف فعلاً أو تركاً يمنع عن تتجّزّ المعلوم إجمالاً. كيف، والاختيار شرط عقلي للتكليف الفعلي، ومع عدمه لا علم بالتكليف الفعلي فعلاً؛ لاحتمال كونه في الطرف المضطرّ إليه، وقد أسمعناك أنّ الشرط في تتجّزّ التكليف المعلوم بالإجمال هو كونه فعلياً على كلّ حالٍ - بمعنى أنّه لو فرض تعلّقه بكلّ واحدٍ من أطراف متعلّقه كان الواجب عقلاً الخروج عن عهده امتثالاً له - وليس المورد كذلك بعد احتمال كون الحرام في الطرف الذي وقع الاضطراب عليه، فالمدار في تتجّزّ العلم الإجمالي على التكليف الفعلي، ففي ما علم به استقلّ العقل بتتجّزه ولزوم إطاّعه، وبدونه لا يحكم العقل بالموافقة وعدم المخالفة؛ لعدم مقتضي للإطاعة، ومنافاة حكمه لترخيصه في الاقتحام في الطرف المضطرّ إليه، ومقتضاء عدم حكمه بالاحتياط عن الطرف الآخر مطلقاً من غير فرق بين ما كان الاضطراب إلى واحد معيّن أو غير معيّن.

أمّا الأوّل فواضح؛ بداهة منافاة تجويز ارتكاب الواحد المعيّن عقلاً للاضطراب إليه مع لزوم الاجتناب عنه فعلاً بحيث يعاقب على الاقتحام فيه لو كان حراماً واقعاً، ومع عدمه يكون الإنسان متجرّياً، وحيث يُحتمل كون التكليف في المضطرّ إليه وقد رُفِع بواسطة الاضطراب يبقى الشكّ في الطرف الآخر به وبالعدم العلم بالتكليف الفعلي، والعلم الإجمالي بالحكم الشأني لا اقتضاء له كالتفصيلي.

وأما الثاني فلمنافاة الحكم بالتحرز عن الحرام مع تجويز الاقتحام بالإقدام على كل واحدٍ من تلك الأطراف، فلعلّ الذي يختاره المكلف هو المنهي عنه فينقدح الشكّ بواسطة الاضطراب سابقاً أو لاحقاً أو مقارناً في التكليف الفعلي فعلاً. كيف، ومن البدهة سقوط^١ الترخيص للمعلوم بالإجمال عن مرتبة الفعلية.

هذا كله لو كان الاضطراب عقلياً، ومثله الحال في الاضطراب الشرعي المرفوع بالنبوي؛ فإنه لو تعلّق بواحدٍ من الأطراف تعييناً أو تخيراً حيث يُحتمل أن يكون هو المكلف به واقعاً يكون الأمر بالاجتناب عنه مرفوعاً ويبقى الشكّ في الحكم بالنسبة إلى الطرف الآخر، وهو مجرى البراءة عقلاً ونقلاً. والعلم الإجمالي بمطلق الحكم لا عبرة به في وجوب الموافقة.

فما عن بعض الأعلام في المقام - من دعوى لزوم الاجتناب عن الباقي؛ لأنّ الترخيص من الشارع اكتفاء منه بالموافقة الاحتمالية - في غير محلّه؛ لأنّ ترخيصه كذلك يؤوّل إلى اجتماع الحكمين في موضوع التكليف الواقعي وهو ممتنع، فلا يجتمع ترخيص ارتكاب أحد الشئيين أو الأشياء تخيراً^٢ مع التكليف الفعلي بأحدهما بعثاً؛ لاحتمال أن يكون ما يختاره المكلف من الأمرين المرخص فيهما هو الفرد المكلف به، ومن البدهة بمكان أن مثل هذا الترخيص الفعلي يمنع عن التكليف البعثي فكيف بالعلم الإجمالي بالحكم الفعلي^٣.

وبالجملة، لا يكاد يجامع^٤ التخيير الفعلي - عقلياً كان أو شرعياً - مع التكليف

١. كذا، ولعلّ الصواب: إسقاط.

٢. في الأصل: تخيراً.

٣. كذا في الأصل.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «يجمع» بدلاً من «يجامع».

الفعلي البعشي واقعاً، أما مع التخيير العقلي^١ فلما عرفت من احتمال كون المختار المرخص فيه هو المنهني عنه، ومع التخيير الشرعي فللزوم اجتماع الحكامين المتنافيين؛ فالاختيار في الأول والتخيير في الثاني مانع عن تنجز العلم الإجمالي. وعليه لا مجال أيضاً لدعوى أن غاية فعلية الحكم المعلوم خصوص الاضرار إليه، وحيث يُحتمل عدم الاضرار إليه؛ لا يمكن كون المضطر إليه غير ما هو الحرام واقعاً وجب على المكلف عقلاً الاحتياط في غير ما اضطر إليه تحصيلاً للبراءة اليقينية مما علم اشتغال الذمة به، وهو حرمة أحدهما ما دام عدم الاضرار إليه؛ فإن البراءة اليقينية غير حاصلة إلا مع إحراز تعلق الاضرار بالحرام الواقعي أو الاحتياط؛ لاحتمال بقاءه ما دام عدم كونه المضطر إليه.

وذلك لأن مقتضى تنجز التكليف المعلوم بالإجمال وإن كان لزوم الخروج عن عهده بالاحتياط أو إحراز تعلق الاضرار بخصوص الواجب أو الحرام إلا أن ذلك في ساحة بلوغ التكليف مبلغ الفعلية، وهو في حيز المنع مع الترخيص الفعلي في بعض الأطراف واحتمال كون المرخص فيه للاضرار هو متعلق التكليف الإلزامي ومعه لا علم بالتكليف الفعلي بين الأطراف، هذا.

ومثل الاضرار إلى المعين في عدم كون التكليف معه فعلياً في الطرف الغير المضطر إليه الاضرار إلى الواحد الغير المعين؛ لعين ما ذكرنا من منافاة الترخيص لارتكاب بعض الأطراف مع التكليف الفعلي بينها فيمنع عنه وإن كان ربما ينصرف بعض الأذهان إلى الفرق بينهما بأن الاضرار إلى الواحد المعين المضطر إليه جائز الاقتحام مطلقاً سواء كان حراماً واقعاً أم لا، والطرف الآخر شيء يشك في حليته،

١. في الأصل: الفعلي.

فُيرجع فيه إلى أصالة الإباحة، بخلاف ما لو اضطرَّ إلى واحد غير معيّن؛ وذلك لأنّ الاضطرار فيه لم يتعلّق بنفس الحرام وإنّما تعلّق بالأعمّ من الحرام وغيره، ولازمُ تعلّقه به وجوبُ الاجتناب عن الحرام واختيار غيره للارتكاب إذا علم به تفصيلاً، كما هو المناط في اقتضاء العلم الإجمالي بتجنّب التكليف وعدمه.

فالميزان فيه هو كون كلّ واحد من أطراف المشكوك على وجهٍ لو علم بكونه ذلك المعلوم إجمالاً للزم الاجتناب عنه فعلاً أو تركاً، فالحال في المقام كما لو علم تفصيلاً بحرمة شيء اضطرَّ إلى ارتكابه أو ارتكابه غيره مخيراً في وجوب الاجتناب عنه وتعيّن اختيار الطرف الآخر^١ الذي ليس بحرام عقلاً فراراً عن مخالفة التكليف. ولما لم يعلم في المقام ما هو الحرام واقعاً مع طرؤ الاضطرار كان اللازم في صورة الترخيص عدم وجوب تحصيل العلم لا عدم وجوب الاجتناب عن الحرام رأساً، فلو كان الواجب أو الحرام هو الطرف الآخر غير ما اختاره للارتكاب يكون فعلياً منجزاً؛ لعدم تعلّق الاضطرار به واقعاً حتّى يوجب سقوطه عن مرتبة الفعلية وإنّما تعلّق بما يعادله، ومقتضى تعلّقه به سلامة الواجب واقعاً وبقاؤه على تنجزه الموجب عقلاً للخروج عن عهده؛ لاستغال الذمّة به، ولا يكون ذلك إلّا بالاكْتفاء بالاحتمال اجتزاءً بالموافقة الاحتمالية في مرحلة الإطاعة.

أقول: كون الميزان في تشخيص كون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف وعدمه^٢ ما ذكر، لا يجدي في رفع غائلة منافاة الترخيص الفعلي في جميع الأطراف

١. كذا وفي العبارة خلل.

٢. كذا، والأولى: «كون الميزان في تشخيص منجزية العلم الإجمالي وعدمها» بدلاً من «كون الميزان ... وعدمه».

تخييراً^١ مع التكليف الفعلي بينها تعييناً.

ومقايضة المقام بالعلم التفصيلي باطلة لوجود الفارق؛ فإنّ مع العلم التفصيلي يكون التكليف معلوماً تفصيلاً فيبقى على فعليته وتنجزه، وإن فُرض الاضطرار إليه وإلى غيره فلا يجوز الترخيص فيه؛ لكونه إذناً في المعصية لوجود المندوحة والتخلّص عن المخالفة، بخلاف العلم الإجمالي فإنّه لم يعلم بمتعلّق التكليف فيه؛ لتردّده بين أطراف عديدة، ولم يكن للمكلف مندوحة يتمكّن بسببها عن الامتثال والموافقة، ولما انتهى الأمر فيه بالأخيرة إلى اختيار أحدها لا محيص عن المخالفة عقلاً، ومعه يتمتع بقاء العلم بالتكليف الفعلي بينها؛ لجواز مصادفة الاختيار مورد التكليف فيكون رافعاً له ولا موجب حينئذٍ للتنجز.

وحكمُ العقل بوجوب التحرّز والعلم بالخطاب لا يقتضي بمجرّده لزوم الاجتناب أو الارتكاب ما لم يكن فعلياً، فالعبرة بالعلم بالتكليف الفعلي، وهو مشكوك عند عروض الاضطرار إلى بعض الأطراف معيّناً أو مخيراً، فيكون حينئذٍ التفصيل بين صورة طرؤ الاضطرار إلى بعض الأطراف على التعيين وبين عروضه على بعضها لا يعينه في غير محلّه.

نعم، قد يقال بالفرق بين صورة تقدّم الاضطرار على العلم أو اقترانه معه وبين تأخّره عن العلم بأنّ الاضطرار السابق؛ لتقدّمه يمنع عن تحقّق العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي، وعدم مصادفة^٢ للمانع في ظرف تحقّقه يتمّ مؤونة تنجزه وملاك وجوب موافقته عقلاً في أيّ طرفٍ كان، والاضطرار الحادث لا يُخلّ بأثر العلم

١. في الأصل: تخييراً.

٢. كذا، والأولى: مصادفته.

الإجمالي وإن زال هو بنفسه بعد تأثيره بالتجزؤ؛ لأنَّ العبرة ببقاء أثره وهو حاصل بالفرض.

ويساق الاضطرابُ اللاحق فقدَّ بعض الأطراف، فكما أنَّه لا يورث الوهن في أثر العلم الإجمالي وإن اقتضى ارتفاعه إلَّا أنَّ الأثر باقٍ، ولا بدَّ معه من رعاية التكليف المردّد بين الأطراف ولو في بعضها؛ لفقد بعضها الآخر، كذلك الاضطراب العارض عقيب العلم السالم عن المزاحم لا يتطرّق به خلل في أركانه كما في صورة سبقه أو اقتترانه؛ لأنَّه أثر في تجزؤ التكليف وصار سبباً لاشتغال الذمّة به، فلا بدّ من موافقته في أيّ طرفٍ تحقّق تحصيلاً للفراغ اليقيني.

هذا غاية ما يقال لتقريب الفرق بين صورتَي تقدّم الاضطراب على العلم وتأخّره عنه، ويزيِّفه أنَّ التكليف في صورة فقدان بعض الأطراف لا يكون محدوداً لا واقعاً ولا بعد تعلّق العلم به؛ لوضوح أنَّ الفقدان ليس من حدود التكليف وقيوده وإن كان لو صادف موضوعه أثر في ارتفاعه قهراً؛ لامتناع تقييد الحكم بوجود متعلّقه، فيدور مداره؛ لأنَّه فرع الإطلاق، فكما أنَّه يستحيل إطلاق الحكم من تلك الجهة؛ لانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه فلا يُعقل فرض وجوده مع عدمه، كذلك يستحيل التقييد من تلك الحيثية؛ لأنَّ ما لا يقبل الإطلاق ذاتاً لا يقبل التقييد كذلك وبالعكس؛ لأنَّهما وصفان إضافيان يتواردان على محلّ واحد، فما لم يكن المحلّ قابلاً لأحدهما لم يكن قابلاً للآخر، واستحالة إطلاق الحكم لحالة فقد موضوعه بمكانٍ من البدهية، فيمتنع تقييد الحكم بوجوده لا محالة.

نعم، يكون التكليف مطلقاً في غير تلك الحالة وبعد العلم به مطلقاً من غير تقييد

لابداً من الخروج عن عهده بإسقاطه عن الذمة بالإطاعة إلى أن يعلم بسقوطه قهراً برفع موضوعه كما لو فقد الإناءين المشتبهين، وأمّا مع فقد أحدهما فيبقى الشك في سقوط عين ما تعلّق به من حرمة شرب الخمر، فتكون قاعدة الاشتغال حاكمةً بوجوب تحصيل الفراغ برعاية الاحتياط في الباقي؛ لاحتمال بقاء التكليف مع بقاء بعض الأطراف، فلا مخلص عن مراعاة ذلك الاحتمال في الطرف الآخر تحصيلاً للقطع بسقوط التكليف اليقيني.

وليس فقدان بعض الأطراف إلا كالإتيان ببعضها في أنه يوجب الشك في سقوط التكليف المنجز بينها، فكما أنه يجب الاحتياط في الباقي مع الموافقة في البعض كذلك يجب مع فقده؛ لوحدة الملاك في الفرضين، وهو اقتضاء الاشتغال اليقيني بالتكليف الفعلي المعلوم بالإجمال للـ...^٢ عنه بسقوطه بالامتنال أو الإخلال.

وهذا المعنى لا يكاد يجري بالنسبة إلى الاضطراب لو تعلّق ببعض الأطراف؛ لكونه حداً للتكليف نظراً إلى استقلال العقل باشتراط فعلية^٣ بـ«الاختيار» حدوثاً وبقاءً بحيث يكون من الأوصاف المتنوعة للموضوع كالحضر والسفر وغيرهما، ويندرج في ما يكون محدوداً للحكم بوجوده وينعدم بعده، ويكون الشك في ظرف عدمه وحال تبدّله إلى ما يضافه راجعاً إلى الشك في حدوث ذلك الحكم للموضوع الأجنبي المغاير من ابتداء الأمر، لا إلى الشك في بقائه في

١. كذا، والصواب ظاهراً: فلا بد.

٢. موضع كلمة في الأصل بياض، ولعلّها: للفراغ.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: فعليته.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: محدداً.

موضوعه في بعض حالاته.

وعليه لا مقتضي لتنجّز المعلوم بالإجمال مع طرؤ الاضطراب على بعض الأطراف؛ للشك في الحكم الفعلي في تلك الحالة وإن فُرض سبق العلم به؛ لأنّ المعلوم بالإجمال من بدو الأمر كان محدوداً بعدم عروض الاضطراب إلى متعلّقه، فلا يعلم به إلّا بمقدار الاختيار لا مطلقاً حتّى في حال الاضطراب، بل التكليف الفعلي في تلك الحال مشكوك من بدو الأمر؛ لكونه غايةً لفعلية التكليف، فلا يبقى معها العلم بها، ومعه لا موجب للاحتياط.

وهذا بخلاف فقد بعض الأطراف؛ فإنّه لعدم كونه غايةً للتكليف لا يوجب تضيق دائرة العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي بينها بحيث يمنع عن تنجّز متعلّقه بقولٍ مطلق وفي جميع الأحوال، فيجب الخروج عن عهده ما لم يعلم بسقوطه، ومع هذا الفرق الواضح كيف يقاس الاضطراب بصورة فقد بعض الأطراف؟! فإنّه في صورة عروض الاضطراب على بعض الأطراف ينعدم ما هو الملاك في تنجّز العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي؛ لأنّ التكليف المعلوم بينها محدود من أوّل الأمر بعدم عروض الاضطراب فلا يقين بالاشتغال والحال هذه إلّا بمقدار الاختيار، وبدونه كما في حال الاضطراب لا علم به من أوّل الأمر، فيكون الشك بالنسبة إلى حال الاضطراب شكّاً في التكليف، والعلم الإجمالي بالنسبة إلى حال الاختيار لا يجدي في التنجّز بالنسبة إلى حال الاضطراب كما لا يجدي العلم بالتكليف حال الحضر بالنسبة إلى حال السفر؛ فإنّ الشك في التكليف حاثي السفر والاضطراب ليس باعتبار الشك في المكلف به وسقوط ما علم اشتغال الذمّة به سابقاً حتّى يُرجع إلى الاحتياط، بل الشك إنّما يكون في تعلّق التكليف غير ما علم اشتغال

الذمة به قبل طرؤ الاضطرار، بعده؛ فإن الاضطرار حيث كان من قيود الحكم ومما يرتفع التكليف بحصوله كان العلم الإجمالي من أول الأمر في دائرة عدم طرؤ الاضطرار، فيوجب أثره بذلك المقدار؛ لعدم وجود^١ المقتضي في الزائد على ذلك؛ ضرورة عدم العلم بالحكم الفعلي مضافاً إلى ما علم به قبل طرؤ الاضطرار، فصورتا^٢ فقد بعض الأطراف أو طرؤ الاضطرار وإن كانتا مشتركتين في حديث انتفاء العلم الإجمالي بالحكم الفعلي في الحالة الثانية إلا أن وجوب الاحتياط في صورة فقد بعض الأطراف بالنسبة إلى الطرف الآخر إنما هو من أثر العلم الإجمالي الأول بالخطاب بالاجتناب أو الارتكاب مع تردد متعلقه بين أمرين يمكن إقدام المكلف عليهما، فإذا فقد أحدهما مع احتمال بقاء الموضوع يجب أيضاً الاحتياط بملاك العلم الإجمالي؛ لاحتمال بقاء الخطاب ببقاء موضوعه في الطرف الآخر.

والشك في سقوط ما تعلّق به العلم من التكليف لا يُجدي ما لم يعلم بسقوطه بارتفاع موضوعه أو بإطاعته وعصيانته، وهذا بخلاف صورة الاضطرار؛ حيث إنّه بعد عدم تنجّز الخطاب على المكلف إلا بمقدار الاختيار، فمع طرؤ الاضطرار يشك في توجه الخطاب الفعلي إليه من بدو الأمر.

ومن هنا ظهر أنّه لو كان الاضطرار بعد العلم الإجمالي متعلّقاً بواحدٍ من الطرفين على نحو التنبّز فلا إشكال معه في رفع التكليف؛ لمنافاة الترخيص في كلّ من الطرفين تخييراً مع التكليف الإلزامي بأحدهما يقيناً، فلا محالة يكشف

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: وجوب.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فصورتي.

الترخيص والإذن عن عدم فعلية التكليف بينها؛ لكونها محدودةً بحال الاختيار، ومع طرؤ الاضطراب وتجويز الشارع الإقدام على الأطراف لا يبقى مجال للاحتياط؛ لعدم ما هو المناط - أعني العلم بالتكليف الفعلي - ودون إثباته خرط القتاد، هذا.

فما توهّم من عدم التنافي بين ثبوت التكليف الإلزامي والترخيص الفعلي لأحدهما على البديل فإنه بحكم العقل كما في حال الجهل، ولا يستقلّ بأزيد من معذورية^١ المكلف في ترك البعض الذي اضطرّ إليه لا مطلقاً، مصادمةً^٢ للوجدان؛ لأنّ العلم الإجمالي بالحرام الواقعي يوجب تنجّزه فكيف به مع الترخيص الفعلي الراجع إلى جواز الاقتحام فيه، فمنافاة الحكمين أظهر من أن يخفى، والتوفيق بينهما منحصر في جعل أحدهما فعلياً والآخر شائياً، ولما كان الترخيص لطرؤ الاضطراب هو الفعلي يكون الحكم الفعلي هو الشائي، وهذا لا يُفرّق فيه بين تعدّد التكليف باختلاف الحالات وتعدّدها^٣ وعدمه؛ لانقطاعه حين الاضطراب إلى متعلّقه.

ولا مجال لاستصحابه؛ لمكان اليقين به سابقاً حال الاختيار والشكّ فيه في ظرف الاضطراب؛ لاحتمال ثبوته في الطرف الغير المضطرّ إليه فيُستصحب بقاء التكليف الفعلي المنجّز، ولازمه الاحتياط في الباقي؛ وذلك لأنّ وجوب الاحتياط فيه لا يترتّب على بقاء التكليف إلّا بواسطة لازمه العقلي وهو وجوده في الطرف الآخر، ولا يكاد يتحقّق ذلك باستصحاب التكليف إلّا على نحو الإثبات على أنّ

١. في الأصل: معذوريته.

٢. كذا، والصواب ظاهر: مصادم.

٣. كذا، والظاهر زيادة قوله: «وتعدّدها» وهو مستدرك.

فعلية التكليف من اللوازم العقلية فاستصحابها من الأصول المثبتة، ولو سُلِمَ فلا مجال لاستصحاب^١؛ لأنَّ الاضطرار كما يمنع عن فعلية التكليف الواقعي يمنع عن فعلية التكليف الاستصحابي لاعتبار «الاختيار» عقلاً في مطلق التكليف؛ واقعياً كان أو ظاهرياً.

هذا لو أُريد استصحاب التكليف الفعلي، وأمّا استصحاب مطلق الحكم فالاستصحاب وإن اقتضى بقاءه واستمراره لكنّه بمجرّده لا يجدي في تنجّز المعلوم بالإجمال؛ لأنّاطته بالعلم بالتكليف الفعلي.

وبذلك يبطل توهم كون المقام من مجاري استصحاب الكلّي الدائر بين الفرد الباقي والزائل؛ لارتفاع التكليف الفعلي على تقدير كونه في الطرف المضطرّ إليه وبقاءه لو كان في سائر الأطراف، فيُستصحب كلّي التكليف الفعلي المعلوم سابقاً في ظرف الاضطرار، ومقتضاه الخروج عن عهده بالاحتياط في الباقي؛ فإنَّ الاضطرار مانع عن فعلية التكليف الاستصحابي كما يمنع عن فعلية التكليف الواقعي؛ لمكان التساوي بينهما في اعتبار «الاختيار».

هذا، ولكنّ التحقيق في ما لو اضطرّ المكلف إلى ارتكاب أحد الأطراف معيّناً بقاء التنجّز بالنسبة إلى الطرف الآخر وإن كان يأتي الكلام فيه بأنّ العلم بالتكليف الفعلي إنّما هو في ساحة عدم الاضطرار؛ لكونه من الحالات الرافعة للحكم، وإذا احتملنا أن يكون الحرام الواقعي هو ما اضطرّ إليه لم يكد يحصل العلم بالتكليف الفعلي البعثي من حين حصول الاضطرار في غير ما اضطرّ إليه، فلا مقتضى للتنجّز حتّى يُرجع إلى الاحتياط، لكنّه ليس بشيء في ما كان المطلوب بـ«الأمر» أو

١. كذا، والأولى: للاستصحاب.

«النهى» شيئاً واحداً مستمراً كترك الإفطار في نهار رمضان مثلاً؛ فإن الطبيعة المنهية عنها بنحو الاستمرار مع طرؤ الاضطراب إلى المعين توجب^١ كون أحد طرفي العلم قصيراً والآخر طويلاً، فيكون غير المضطرّ إليه بطوله طرفاً للعلم الإجمالي؛ لتعلقه إمّا بحرمة المضطرّ إليه إلى حين الاضطراب وإمّا بحرمة غيره إلى طول مدّته فيقطع المكلف في ما لو كان المعين المضطرّ إليه معلوماً من أول الأمر بالتكليف المرّد بين الفرد القصير في جانب المضطرّ إليه والفرد الطويل في غيره فيجب الاحتياط فيه تخلصاً عن التكليف كذلك.

وهذا بخلاف ما لو بنينا على تعدّد مطلوبات الشارع بتعدّد الحالات والأزمنة الموجب لتعدّد التكليف أيضاً فإنه حينئذٍ يُشكّ في توجه الخطاب بالنسبة إلى المكلف في الطرف الغير المضطرّ إليه، هذا.

وبما ذكرنا في الفرض الأول يُفرّق بينه وسابقه؛ فإن الاضطراب هناك؛ لتعلقه بالفرد الغير المعين لا ينحلّ التكليف معه إلى محدود في جانب وممدود في جانب آخر بل يبقى على وحدته وبساطته لكنّه غير فعلي؛ للاضطراب الراجع^٢ لفعليته.

الثالث: إن العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي إمّا يؤثر في تنجّز المعلوم في ما إذا كان النهي صالحاً لأن يقع رادعاً عمّا هو المبعوض، ولا يكون كذلك في ما إذا علم بخروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء كوطي جارية من جوارى السلطان التي يكون من البعيد جداً الابتلاء بها والوصول إليها عادة؛ لعدم تمشّي الزجر من «النهى» بالنسبة إليه، بل الانزجار الذي هو المطلوب بالنهى حاصل بمجرد عدم

١. في الأصل: يوجب.

٢. في الأصل: الواقع.

الابتلاء فلا ينقدح بالنهي محرّك نحو الترك. ومثله «الأمر» فإنّه لا يصحّ على وجه الإطلاق في ما لا يصلح أن يقع باعثاً نحو الأمور به.

وعليه لا يبقى علم بالتكليف الفعلي على كلّ حال؛ لاحتمال كونه في الطرف الخارج من الابتلاء الذي لا أثر له بالنسبة إليه. كيف، ولم يكن للتكليف حظّ من الفعلية في ساحة عدم صلاحيته للتأثير بأن يدعو المكلف نحو الفعل أو يزجره عنه، ولذا يقبح المولى الحكيم لو زجر عبده عن فعل لا يريد الاشتغال به أو بعته نحوه حال اشتغاله بما يريده؛ لا نقداح الداعي نحو الفعل والترك في نفس العبد بلا تسبّب من التكليف، وبعته كذلك أو زجره مع عدم توليده الداعي يكون من قبيل تحصيل الحاصل.

نعم، يحسن من المولى البعث أو الزجر في ما لو علم أنّ داعي العبد في معرض الزوال؛ لأنّه يقوم مقامه على تقدير انتفائه وبه يتقوّى ضعفه على فرض بقاءه، فلا قبح في أمر المولى ونهيه ولو تيقّن العبد من نفسه دوام داعيه، بل ولو علم المولى تأكيداً لداعيه وتقويةً لعدم انفساخ عزمه.

هذا في ظرف الإطاعة، وأمّا مع إحراز المعصية فحُسن البعث أو الزجر إنّما هو لإتمام الحجّة وقطع الاعتذار حتّى تكون مخالفته عن معصيته^١ ويستحقّ بذلك المؤاخذه، فللطلب في هذه الصورة صلاحية الباعثية وإن لم يكن بفعلٍ ليقصر^٢ في العبد لا لقصور فيه، وليس على المولى إلّا تهئية المقدمات المرغوبة^٣ من ناحيته من إحداث ما يصلح لبعث المكلف نحو المطلوب لا ما يكون كذلك فعلاً.

١. كذا، والأولى: معصية.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: لتقصير.

٣. كذا، والأولى: المرغبة.

ولا يصح إحدائه في مورد لا يصلح عقلاً كأن يكون الفعل غير مقدور للمكلف، ولا يمكن أن تصل إليه اليد أصلاً؛ فإنَّ التكليف بالنسبة إليه ممّا يضحك به التكلّي. وكذلك في ما يُعدّ من البعيد الوصول إليه والابتلاء^١ عادةً فإنّه يقيح توجّه النهي إليه فعلاً وإن صحّ معلقاً على تقدير الابتلاء به والوصول إليه، فلو شكّ في خروج موردٍ عن محلّ الابتلاء وعدمه فالمرجع أيضاً قاعدة البراءة عن التكليف الفعلي البعْثي لا إلى إطلاق دليل الحكم؛ حيث إنّ الرجوع إليه في صورة الشكّ في اعتبار شيء في الأمور به جزءاً أو شرطاً، لا في ما شكّ في صحّة التكليف وتوجّهه إلى المكلف للشكّ في فقدان بعض شرائطه.

اللّهمّ إلّا أن يكون التمسك بالإطلاق وسيلة إلى استكشاف وجود الشرط حيث كان المقيّد عقلياً - أعني الخروج عن محلّ الابتلاء - فيُستكشف عدم خروجه عنه كما في «لعن الله بني أمية قاطبةً»، بضميمة عدم سريان اللعن إلى «المؤمن» فإنّه يُستكشف عدم الإيمان لمن شكّ في إيمانه وعدمه، هذا.

والحقّ عدم ثبوت الإطلاق لدليل الحكم من هذه الجهة. كيف، ولا يصحّ من قبيل الشارع إطلاق الحكم بملاحظة حال الابتلاء وعدمه حتّى يُرجع إليه في مقام الشكّ في الابتلاء والخروج عنه، وقد عرفت استقلال العقل بتقيّد الحكم في مرتبة الفعلية بكون^٢ المتعلّق مبتلياً به عادةً، فلاشتراط به على حدّ اشتراط^٣ القدرة في عدم كونه بيد الشارع.

١. كذا، والأولى: الابتلاء به.

٢. في الأصل: يكون.

٣. في الأصل: الاشتراط.

وإذا تحيّر العقل في حسن التكليف الفعلي وقبحه ولم يستقلّ بشيء منهما؛ للشكّ في تحقّق ما يُعتبر فيه فالمرجع إنّما هو البراءة، ولا يقاس المقام بمثل «لن الله بني أُميّة»، فإنّ دلالة المقيس عليه على العموم بالوضع لا بمقدّمات الحكمة كما في المقيس، فافهم وتأمل جيّداً.

الرابع: قد تقدّم من مطاوي ما ذكرنا عدم الفرق بين الشبهة المحصورة والشبهة الغير المحصورة، وأنّ العلم الإجمالي علّة تامّة في كليهما لتنجّز التكليف الفعلي المتعلّق^١، ولا تفاوت بينهما^٢ من جهة العسر والحرّج في الاحتياط بالارتكاب أو الاجتناب في الأطراف إذا كانت كثيرة؛ لأنّ الاحتياط في المحصورة قد يكون عسيراً أو حرجاً شديداً بخلاف غير المحصور.

وكذلك خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء؛ لتطرّقه في الشبهة المحصورة أيضاً، وموضوع البحث - كما أسمعناك - في الشبهات التي لم يكن فيها ما يجوز الارتكاب غير كثرة^٣ المحتملات.

ومثل ذلك في الضعف الاستناد إلى ضعف الاحتمال في محتملات الشبهة الغير المحصورة؛ لكثرتها وتشبّثها فإنّها يلحق الاحتمال فيها بالشكّ البدوي الذي يُرجع فيها إلى البراءة، مؤيداً لذلك ببناء العقلاء كافّة على عدم الاجتناب عن أوانٍ^٤ كثيرة علم بوجود سمّ فيها بخلاف ما لو علموا بوجوده بين أطراف قليلة.

ومنشؤ الضعف حكم العقل بالاحتياط في أطراف الشبهة بعد تحقّق ملاكه من

١. كذا، والصواب ظاهراً: للمتعلّق.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: بينهما.

٣. كان في الأصل ابتداءً: «كثيرة»، ولكنّ الناسخ بصدّد تغييرها كما أثبتناه.

٤. في الأصل: أواني.

العلم بالتكليف الفعلي من غير تفاوت بين أن يكون^١ قليلةً أو كثيرةً، فلو كان ضعف الاحتمال مؤثراً في عدم وجوب الاحتياط لآثر في ما كانت الأطراف قليلة مع أن المعلوم خلافه.

فالمهم ملاحظة أن العقل هل يفرّق بين الشبهة المحصورة والشبهة الغير المحصورة فيحكم بتأثير العلم في التنجّز في الأولى دون الثانية، أو لا يفرّق بعد فرض تعلّق العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي الذي هو ملاك التنجّز مطلقاً وإن كثرت الأطراف وزادت الاحتمالات في الشبهة الغير المحصورة؟ وبناءً على ذلك فما قالوا للفرق بين المحصور وغيره غير مبنيّ على معيار كليّ، مضافاً إلى اختلاف الضابطة حسب اختلاف مناط الفرق:

فإن نيط بلزوم العسر والحرّج وعدمه كانت الشبهة المحصورة ما تيسّرت فيها الموافقة القطعية، والشبهة الغير المحصورة ما كانت الموافقة فيها عسيرة وإن كانت محتملاتها يسيرة، ويرجع في موارد التوقّف وعدم إحراز أحد الأمرين إلى الأصول العملية.

وهكذا لو جعل الفارق خروج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء؛ فإنّ الشبهة الغير المحصورة عبارة عن عدم وصول اليد عادةً إلى جميع الاحتمالات وإن كانت غير منتشرة، والمرجع في مورد الشكّ أصالة البراءة.

ومثله ما لو جعل الملاك ضعف الاحتمال ووهته في الشبهة الغير المحصورة دون سعة الدائرة، كما أن الملاك في المحصور حينئذٍ قوّة الاحتمال وإن كانت الاحتمالات كثيرة.

نعم، لو أُنيط^١ الفرق بحكم العقل فالفارق بتنجز التكليف على المكلف بواسطة العلم وعدمه، ففي كلِّ مقامٍ استقلَّ بوجود الاحتياط وجب رعاية حكمه ولو بين أطراف كثيرة، بخلافه ما لو لم يستقلَّ بالاحتياط في الأطراف فلا يُحكم به وإن كانت قليلةً.

وأنت بعدما أحطت خبراً بوهن الملاكات المزبورة في الفرق وكونها جزافاً صِرفاً تعرف أن المرجع هو حكم العقل، ومقتضاه عدم الفرق بين المحصور وغيره لو تعلّق العلم الإجمالي بحكمٍ فعليٍ بعثي فإنه يجب رعاية المعلوم بالاحتياط دون ما لم يتعلّق العلم به في هذه المرتبة، فلو شكَّ في أن المعلوم هو الفعلي لتحسّن المؤاخذه على تركه بعدم الاحتياط، فلو كان في البين إطلاق كان هو المتبع، ومع عدم الإطلاق المتكفّل لهذا المقام فلو علم بالتكليف سابقاً وشكَّ فيه لاحقاً فلاستصحاب هو الحكم، ومقتضاه بقاء التكليف الفعلي، ومع عدم الاستصحاب لعدم الحالة السابقة فالمرجع أصالة البراءة لا الاحتياط؛ فإن العقوبة في هذه الصورة ليست بعد إتمام الحجّة، كما لا يخفى.

الخامس: قد عرفت أن وجوب الاجتناب عن أطراف المعلوم بالإجمال إنما هو من باب المقدّمة العلمية لتحصيل القطع بالموافقة للخطاب المعلوم بينها الذي صار منجزاً بحسب العلم، فحينئذٍ كلُّ شيء لم يكن الاقتران فيه فعلاً أو تركاً مقدّمةً للعلم بفعل الواجب أو ترك الحرام المعلومين لم يجب الاحتياط فيه وإن كان متّحداً مع ما هو طرف العلم الإجمالي بحسب الحكم في متن الواقع.

١. نيط وأنيط بمعنى واحد.

ومن هنا يظهر حال ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة المتّحد مع ملاقاه^١ في وجوب الاجتناب عنه على تقدير نجاسته، فإنّه لو حصلت الملاقاة لأحد الإناءين بعد العلم الإجمالي بوجود النجس بينه وبين الإناء الآخر فالواجب الاجتناب عن خصوص الملاقي - بالفتح - وطرفه دون ملاقيه وإن كانت نجاسته على تقديرها جاءت من قبل نجاسة ما لاقاه؛ لعدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي في ظرف حصوله، وانتفاء ما هو ملاك حكم العقل بوجوب الاجتناب؛ بداهة عدم كون الاجتناب عنه مقدّمة علمية للقطع بالموافقة وتفرغ الذمّة؛ لأنّ الملاقي على تقدير نجاسته في الواقع فرد آخر من النجس وإن كانت نجاسته مسببة عن الملاقاة^٢، فلا دخل له بموافقة الخطاب المعلوم بين الملاقي - بالفتح - وطرفه، أو مخالفته. وإبنا الموافقة القطعية له موقوفة على الاجتناب عنهما، كما أنّ المخالفة القطعية له بارتكابهما من غير دخل في الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - في القطع بالموافقة ولا لارتكابه في اليقين بالمخالفة، فالشبهة بناءً على ذلك في طرف الملاقي بدوية ناشئة عن الملاقاة مع بعض الأطراف، ولا مانع عن إجراء أصالة البراءة.

ومجرّد العلم الإجمالي أيضاً بنجاسة الملاقي - بالكسر - وطرف الملاقي - بالفتح - لا يجدي ما لم يقتض تكليفاً فعلياً آخر^٣ مردّداً بين الملاقي والطرف، وهذا العلم الإجمالي الحاصل لا يوجب الحكم بالاجتناب ثانياً غير ما اقتضاه العلم الإجمالي أولاً من الاحتياط بالاجتناب عن الملاقي - بالفتح - وطرفه. وهذا نظير تعلّق العلم الإجمالي بنجاسة فرد آخر وطرف الملاقي فإنّ خروج بعض

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ملاقيه.

٢. في الأصل: «الملاقات»، والصواب ظاهراً: الملاقي.

٣. في الأصل: «آخرأ»، وكذا الموردان الآتيان.

الأطراف عن محلّ الابتلاء لا يوجب خطاباً آخر منجزاً في حقّ المكلف، ففي المقام بعدما كان طرف الملاقى متركزاً بنفس الخطاب الأولي المنجز بالعلم فالعلم الإجمالي الثاني لا يحدث تكليفاً آخر، ومجرد وجوده لا يجدي نفعاً كما لا يخفى.

ولأجل ما ذكرنا لو تلف الإناء الذي هو الطرف للعلم لما وجب الاجتناب عن الإناءين المتلاقيين وإن وجب الاجتناب عن خصوص الملاقى - بالفتح - لأنّه كان طرفاً للعلم الإجمالي بالنجاسة.

والسرّ فيه ما قلنا: إنّ هذا العلم الإجمالي لا يزيد في حقّ المكلف وجوب اجتناب آخر غير ما عُلم أولاً؛ لعدم إحداثه العلم الإجمالي بنجاسة أخرى يضمّ الملاقى إلى واحد من الملاقى وصاحبه، وليس الملاقى بنفسه طرفاً للعلم الإجمالي الحاصل حتّى يقتضي تنجز التكليف بالنسبة إليه.

نعم، يتنجز التكليف بالنسبة إليه لو عُلم من الخارج بفرد آخر من النجس بينه وبين طرف الملاقى فإنّه يجب الاجتناب عنه لا للعلم بالنجاسة الدائرة بين الملاقى - بالفتح - وطرفه، ومقدّمةً لامثال التكليف بينهما، بل لكون الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - من باب أنّه مقدّمة لامثال التكليف المنجز بالعلم الحادث، لكنّه ليس كذلك؛ لأنّ العلم الإجمالي حسب الفرض وهو متعلّق بوجود نجس بين الإناءين خاصّةً، فيكون ضمّ الملاقى إلى أحدهما ضمّ المشكوك إلى ما هو طرف للعلم الإجمالي، ومجرد التلاقي لأحدهما لا يوجب تنجز التكليف بالنسبة إليه أيضاً، وإنّما يوجب صرف الشك في وجوب الاجتناب عنه؛ لاحتمال

نجاسة الملاقي في الواقع، وأصالة البراءة فيه سليمة عن المزاحم. كيف، والعلم بوجود النجس بين الإناءين يوجب تنجّز التكليف بالنسبة إليهما لا بالنسبة إلى فرد آخر لم يُعلم بحدوث تكليف بالنسبة إليه وإن احتمل.

فما قيل^١: إنّ وجوب الاجتناب عن الملاقي إنّما هو من توابع وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالفتح - ومعنى وجوب الاجتناب عن الشيء وجوب الاجتناب عمّا يلاقيه، في غير محله؛ لأنّ وجوب الاجتناب عن الأطراف عقلي محض حكم به العقل بعد تنجّز الخطاب، ومورد حكمه ما إذا كان الاجتناب عنها مقدّمةً علمية للاجتناب عن النجاسة المرددة، والتحرّز عن الملاقي ليس كذلك؛ لأنّ العلم بالاجتناب عن النجاسة المعلومة إجمالاً حاصل بمجرد الاجتناب عن الملاقي - بالفتح - وطرفه، ولا يتوقّف على التحرّز عن ملاقيه وإن كان نجساً واقعاً؛ فإنّه حينئذٍ فرد آخر من النجس وجب الاجتناب عنه لو عُلم به إلا أنّها حسب الفرض غير معلومة.

ولأجل ما ذكرنا ربما يُحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - دون الملاقي عكس الفرض الأوّل، وذلك في ما لو تلاقي الإناءان ثمّ عُلم إجمالاً بنجاسة الملاقي - بالكسر - وطرف الملاقي ثمّ عُلم بالملاقاة، فإنّ الملاقي في هذه

١. قال في فرائد الأصول، ج ٢، ص ٢٣٩ عند البحث عن أنّه هل يحكم بتنجّس ملاقي أحد المشتبهين: وجهان، بل قولان مبيّان على أنّ تنجّس الملاقي إنّما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس، بناءً على أنّ الاجتناب عن النجس يراد به ما يعمّ الاجتناب عن ملاقيه ولو بوسائط؛ ولذا استدلّ السيّد أبو المكارم في الفتنية [ص ٤٦] على تنجّس الماء القليل بملاقاة النجاسة بما دلّ على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى: ﴿والرجز فاهجر﴾ [المذثر: ٥] ويدلّ عليه بعض الأخبار.

الصورة تصير^١ أحدَ طرفي العلم فيجب الاجتناب عنه من باب المقدمة دون الملاقي - بالفتح - وإن قُرِض اتحاد حكمهما؛ لأنّ ذلك بحسب الواقع ولا ينافي الاختلاف بحسب مقام التنجّز؛ لوجود ملاكه في أحدهما دون الآخر.

وأوضح من الفرض المزبور ما لو خرج الملاقي - بالفتح - عن محلّ الابتلاء أو اضطرّ إليه أو تَلَف قبل العلم الإجمالي بالنجاسة ثمّ علّم إجمالاً بنجاسة الملاقي وطرف^٢ الملاقي الذي هو بالفعل موجود وابتلى^٣ به ثمّ عاد الملاقي - بالفتح - إلى محلّ الابتلاء أو رُفِع الاضطرار عنه أو وُجد بعد فقده فإنّ الواجب من باب المقدمة الاجتناب عمّا يتنجّز^٤ التكليف بالنسبة إليه، وهو الملاقي - بالكسر - وصاحبه دون الملاقي - بالفتح -؛ فإنّ عودَه إلى محلّ الابتلاء لا يُحدث إلّا صِرف الشكّ في نجاسته وأنّه لو كان الملاقي نجساً واقعاً كان ملاقه^٥ كذلك؛ للملاقاة بينهما، فلو اجتنب عنه وكان نجساً فإنّما هو لأجل كونه فرداً آخر من النجس، ولا يتوقّف على الاجتناب عنه الاجتناب عن النجس بين الملاقي - بالكسر - وطرفه بعد تأثير العلم في تنجّز التكليف بالنسبة إليهما دون الملاقي - بالفتح -؛ لخروجه حال حدوث العلم عن محلّ الابتلاء المانع عن فعليّة التكليف بالنسبة إليه، وحال ارتفاع المانع لا يرتفع^٦ تركه مقدّمة علمية لامتنال الخطاب المنجّز، فحال الملاقي

١. كذا، والصواب: يصير.

٢. في الأصل: ظرف.

٣. في الأصل: بتلى أو تبلى.

٤. في الأصل: تتنجّز.

٥. في الأصل: ملاقيه.

٦. كذا، والصواب ظاهراً: لا يجعل.

في الفرض حال الملاقي في الفرض السابق، فلا مجال مع ذلك لتوهم أن العلم الإجمالي حاصل بين الملاقي - بالفتح - وطره، والمانع يمنع مع وجوده لا مع ارتفاعه، فإذا ارتفع أثر مقتضي أثره؛ لأن مثل هذا العلم الإجمالي لا يكاد يؤثر مع وجود الملاقي - بالكسر -؛ لمكان تتجزئ التكليف بالنسبة إليه والطرف الآخر فيجب الاجتناب عنهما مقدّمه، ولا مقتضي للاجتناب عن الملاقي حتى يجب التحرز عنه من باب المقدّمه، بل حكمه حكم الشبهة البدوية في الرجوع إلى الأصول العملية من أصالة الطهارة أو الحلية.

نعم، في هذه الصورة يجب الاجتناب عن الملاقي - بالفتح - مع فقد الملاقي للعلم الإجمالي بالنجس بينه وصاحبه، فيحتاط مقدّمه لما علم لاحقاً لا لما علم به بينهما سابقاً لكنه بخلاف ما لو فقد الطرف خاصّة؛ فإن الواجب التحرز عن صاحبه وهو الملاقي - بالكسر - دون الملاقي بعكس الفرض الأول.

وهنا صورة أخرى يجب الاجتناب فيها عن كل من الملاقي والملاقي والطرف إذا علم بتعلّق الخطاب بالاجتناب إمّا بطرف الملاقي أو به^١ وبملاقيه فيتجنّز التكليف في الشك ويكون الاحتياط فيها مقدّمه لترك النجس بينها إمّا في الملاقي والملاقي، أو في صاحب الملاقي - بالفتح.

فتحصّل من مجموع ما ذكرنا اختلاف الحال في ملاقة شيء مع أحد أطراف النجس المعلوم إجمالاً:

فتارةً يجب الاجتناب عن الملاقي دون ملاقيه، والطرف، وذلك في ما كانت الملاقة بعد العلم بوجود النجس بين الأطراف.

وأخرى عكس ذلك إذا كان العلم بالملاقاة بعد العلم بالنجاسة بين الملاقى
-بالكسر- وصاحبه.

وثالثة يجب الاجتناب عن مجموع الثلاثة إذا كانت الملاقاة قبل العلم فعلم
بوجود النجس بين المتلاقيين والطرف الآخر، وكذلك في ما حصلت الملاقاة بعد
العلم الإجمالي بالنسبة إلى الطرفين فإنه يجتنب عن الملاقين - بالكسر - كما
يجتنب عن الملاقين - بالفتح -؛ للعلم الإجمالي وعدم المانع عن تأثيره كما
لا يخفى.

هذا تمام الكلام في ما يتعلق بالمقام الأول، فافهم وتدبر جداً.

المقام الثاني

في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين

والكلام فيه في أن العلم الإجمالي بالمركب المردّد بين أن يكون له عدّة أجزاء أو شرائط أو أكثر، هل يوجب الاحتياط وتنجز الأكثر، أو يقتصر على الأقل كما في غير الارتباطيين؟

والحقّ هو الأوّل؛ لوجوب رعاية العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي وعدم انحلاله إلى العلم التفصيلي في جانب الأقلّ والشكّ البدوي في طرف الأكثر وإن كان قد يقال بالانحلال بتقريب أن التكليف بـ«الأقلّ» منجز فعلاً على أيّ تقدير، سواء كان هو المكلف به أو الأكثر. غاية الأمر لو كان التكليف الفعلي متوجّهاً إلى «الأكثر» يكون «الأقلّ» واجباً بل^١ بالوجوب التبعية الغيري، وعليه يكون أيضاً واجباً فعلاً، والزائد مشكوك بالشكّ البدوي يُنفى وجوبه بـ«أصالة البراءة» من مثل حديث الرفع.

وبعبارة أخرى، يُعلم تفصيلاً بصحّة المواخذة على الأقلّ ويشكّ في صحّتها على الأكثر فيجب دفع^٢ ما علّم ترتّب العقوبة على مخالفته دون ما يُشكّ.

ولا يخفى أن وجوب المقدّمة يتبع وجوب ذبيها في الفعلية، سواء قلنا بوجوب المقدّمة شرعاً وأنها واجبة بالوجوب الشرعي الغيري، أو بالوجوب العقلي اللابدّي الذي لا محيص عنه، وسواء قلنا بأنّ الأجزاء واجبة بالوجوب الغيري

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. كذا، ولعلّ الصواب: إتيان.

كالمقدمات الخارجية أو لم نقل به بل قلنا بالوجوب النفسي العرضي بما هي في ضمن الجملة الملتزمة كما لا مناص عنه، ففعلية وجوب الأجزاء تابعة لفعلية الواجب الذي تكون تلك الأجزاء أجزاءً له؛ إذ يُمنع عقلاً عدم صحة المواخضة على نفس الواجب المركّب الذي ليس بفعلي، وصحتها على الأجزاء؛ لأنّ صحة المواخضة على الأجزاء متفرّعة على صحة المواخضة على الكلّ، وذلك أوضح جداً.

وعلى ذلك فالقول بالانحلال في غير محله؛ بيانه أنّ العلم الإجمالي لا يكاد ينقطع عنه تأثيره إلّا إذا انحلّ إلى العلم التفصيلي بتكليف فعلي في أحد طرفيه وترتّب العقوبة عليه على كلّ تقدير، والشكّ البدوي فيه في الآخر، فما لم يحصل الانحلال على هذا المنوال كان العلم الإجمالي باقياً على حاله من التأثير في تنجّز التكليف المعلوم في البين، والمقام ليس كذلك؛ وذلك لأنّ الأقلّ لا يكاد يحصل العلم التفصيلي بوجوبه على كلّ حال وإن تردّد وجهه بين أن يكون نفسياً أو تبعياً؛ إذ من الأحوال كون الأقلّ مقدّمةً لواجب غير منجّز - أعني الأكثر - واحتماله كافٍ في عدم القطع بوجوبه على كلّ تقدير؛ لما عرفت من أنّ وجوب الأجزاء يتبع وجوب المركّب، فلو لم يكن واجباً فعلاً كما هو المفروض من إجراء البراءة في جانب الأكثر كيف يكون الأجزاء مقطوع اللزوم؟! فلا سبيل إلى القطع بوجوب الأقلّ فعلاً وترتّب العقوبة على تركه على كلّ حال. وإنّما يحصل ذلك في ما إذا علم بوجوبه وتردّد أمره بين أن يكون واجباً فعلاً منجّزاً أو مقدّمةً لواجب فعلي منجّز، ومقتضى تنجّز التكليف بالعلم كذلك صيرورته بحيث لا يقدر على مخالفته في أيّ طرف كان، وعليه لا مسرح للانحلال بل يتعيّن الاحتياط رعايةً للتكليف

المردّد باتيان الأكثر، وينسَدّ باب البراءة؛ لتتَجَزَّ التكليف بالعلم الإجمالي. ومن هنا صحَّ أن يقال: إنَّ فرض الانحلال خُلف ومستلزم للمحال؛ وذلك بداهة أنَّ العلم بمطلوبية «الأقلّ» منجَزاً على كلّ حالٍ المنوط به الانحلال متوقّفٌ على تتَجَزَّ التكليف الواقعي المعلوم بالإجمالي، ومعه ينهض الاحتياط دون الانحلال والرجوع إلى الأصل في طرف الأكثر، ومع الرجوع إليه لا يُقْطَع بوجوب الأقلّ منجَزاً كما قلنا، وهذا خلاف الفرض، ويلزم من فرض الانحلال والعلم بوجوب الأقلّ منجَزاً على كلّ تقديرٍ دون الأكثر عدمُ الانحلال، وما يلزم من فرض وجوده عدمه فهو محال.

وإن شئت قلت: إنَّ فعلية وجوب الأقلّ على كلّ حالٍ مستلزم لفعلية وجوب الأكثر المستلزم للاحتياط لا الانحلال، ومع فرض عدم فعلية وجوب الأكثر لا فعلية لوجوب الأقلّ الموجب لانحلاله إلى العلم التفصيلي بوجوبه والشكّ البدوي في الزائد عليه، فلا انحلال أيضاً حيث لم يُعلم التكليف المنجَز الفعلي^١ في البين، وإلّا كان مقتضاه الاحتياط كما عرفت، دون الانحلال والرجوع إلى الأصل في جانب الأكثر، فما فُرض فعليته من وجوب الأقلّ متوقّفٌ على فعلية ما فُرض عدم فعليته وهو الأكثر، ومن عدم فعليته يلزم عدم فعلية الأقلّ؛ لاحتمال كونه للأكثر الغير الفعلي وجوبه.

نعم، إذا فرض كون الأقلّ متيقّن الفعلية على كلّ تقديرٍ وإن لم يكن الأكثر بفعلي صحَّ القول بالانحلال، كما إذا عُلِمَ بكون الأقلّ واجباً نفسياً ومطلوباً ذاتياً مشتملاً

١. في الأصل: فهي.

٢. في الأصل: منجَز فعلي.

على مصلحة تامة ملزمة تعلق الغرض بها، وكان الأكثر على تقدير وجوبه وتوجه الطلب نحوه [إذا] مصليحتين: مصلحة نفسه، ومصلحة الأقل في ضمنه أو مصلحة أقوى من مصلحة الأقل، ولكنّ الشكّ في كون الأقلّ واجباً كذلك مستقلاً أو في ضمن إيجاب الأكثر؛ فإنّ العقل يستقلّ بالبراءة في طرف الأكثر؛ لانحلال العلم الإجمالي بوجوب الأقلّ في الجملة؛ لتردّده^١ بين الاستقلالي والضميني بالعلم التفصيلي بوجوبه فعلاً على كلّ حال، سواء كان واجباً في ضمن الأكثر أو على الاستقلال، وشكّ بدوي في طرف الأكثر.

لكن لا مساس لذلك بمحلّ الكلام؛ لابتناء مورده على القطع بوحدة المصلحة والشكّ في قيامها بالمجموع أو الأقلّ على وجه لا يكون للأقلّ بنفسه مصلحة على حدة لو كان المجموع واجباً، وإنّما المصلحة حينئذٍ قائمة به لا بالأقلّ، بل ربما لا تنبعث منه إلّا المفسدة والمضرة ولا يحصل فيه غير ملاك الوجوب الغيري.

فما أبعد ما بين المقام والذي فُرض، فمثال الفرض كما لو علّم بالزام الطبيب المعجون المركّب من عشرة أجزاء له أثر نافع كدفع الصفراء مثلاً، وشكّ في أنّ إلزامه كان بهذا المركّب خاصّةً من دون ضمّ جزء آخر إلى أجزائه العشرة أو كان مع انضمامه إليها^٢ لمنفعة أخرى عائدة إلى المريض غير الحاصلة بتلك العدة من الأجزاء كتنقية القلب مثلاً قائمة بها وبالأجزاء المنضمّ إليه مع دفع الصفراء بمجموعها أيضاً أو لزيادة خاصية^٣ على الخاصية القائمة بتلك الأجزاء، كما لو فُرض اختلاف المعجون بحسب الأثر المرغوب منه شدةً وضعفاً بحسب قلة

١. في الأصل: التردّد.

٢. في الأصل: إليهما.

٣. بتشديد الصاد نسبة إلى «الخاصّة» وبدون التشديد ليس بصواب.

الأجزاء وكثرتها، فإن العلم الإجمالي حينئذٍ ينحلّ كما عرفت؛ للقطع باشتمال الأقلّ على مصلحة تامّة تعلّق غرض المولى بتحصيلها على كلّ تقديرٍ إمّا مستقلاًّ أو في ضمن الأكثر بحيث لو جاز توارد الأمرين على الشيء الواحد لكان الأقلّ مأموراً بالأمرين، ولأجله لم يتعلّق الأمر به كذلك، بل الأمر له الوحداني^١ إمّا توجّه إليه بنفسه أو في ضمن ما يشتمل عليه، هذا.

سَلَّمنا انحلال العلم الإجمالي في المقام لكن لدعوى وجوب الاحتياط بالأكثر مجال واسع؛ لتوقّف تحصيل الغرض من الأمر عليه بناءً على مذهب العدلية من تبعية الأوامر الشرعية للمصالح والمفاسد في متعلّقاتها، والعقل مستقّلٌ بلزوم تحصيل الغرض المطلوب من الطلب في مقام الامتنال بإتيان جميع ما يُحتمل دخله في المأمور به ودخوله فيه، وقد تقدّم استقلال العقل بلزوم الإتيان بكلّ ما يُحتمل دخله في الغرض الباعث نحو الأمر وإن لم يُحتمل دخوله في المأمور به كقصد القربة، والوجه، والتمييز وغير ذلك ممّا هو من توابع الطلب ولوازمه، ويمتنع اعتباره في المطلوب؛ فإنّ غرض المولى وداعيه كما هو علّة تامّة لحدوث طلبه كذلك لبقائه. كيف، ولا يعقل سقوطه^٢ مع بقاء غرضه، وإلّا يلزم انفكاك المعلول عن علّته أو خروج العلّة عن كونها علّةً، وهما واضحة الاستحالة، فلا بدّ من موافقة الغرض عقلاً في امتثال الأمر وإسقاطه، ولا يُعلم بسقوطه إلّا بإتيان الأكثر في ساحة الدوران بينه وبين الأقلّ، فلا محيص عن الإتيان به، ولا يكون العقاب على تركه عقاباً بلا بيان؛ لمكان حكم العقل بالإتيان بالأكثر من باب وجوب الامتنال

١. كان في الأصل ابتداءً: «الأمر به لوحداني» وكان الناسخ في صدد التصحيح ولذا غيرها

بـ«له لوحداني» والأولى: الأمر الوحداني له.

٢. في الأصل: لا يفعل لسقوطه.

الموجب لحصول الغرض، وحسبك ذلك بياناً وبرهاناً؛ لما أسمعناك غير مرة أن المقصود منه الحجّة المجوّزة للمؤاخذه، وحكم العقل بوجوب تحصيل الغرض المتوقّف على الإتيان بالمأمور به بجميع ما يُحتمل دخله فيه هي الحجّة على استحقاق العقوبة على ترك الزائد نظراً إلى استقلاله بوجوب الإطاعة المسقطة للغرض.

وما ذكرنا كلّّه واضح لا تعتريه شبهة، وربما يُتخلّص عن هذا الوجه بوجهين: أحدهما عدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على ما عليه جمهور العدلية من تبعية الأوامر الشرعية للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، بل يجري الكلام حتّى على ما ذهب إليه الأشاعرة من نفي الحسن والقبح والمصلحة والمفسدة، وعلى ما ذهب إليه بعض العدلية من الاكتفاء بوجود المصلحة في نفس الأمر دون المأمور به.

وثانيهما بأنّ الغرض في العبادات لا يحصل إلّا إذا قُصد وجهها في مقام الإطاعة بناءً على ما هو المشهور بين العدلية من أنّ الواجبات السمعية الطّاف في الواجبات العقلية؛ لوضوح عدم حصول اللطف بإتيان الفعل بلا وجه. ومن ثمّ لا بدّ من إتيانها على وجه الامتثال، وحينئذٍ لا يكاد يُقطع بحصول اللطف والغرض الداعي إلى الأمر بإتيان الأكثر؛ لعدم التمكن من قصد الوجه فيه بعد عدم العلم بوجوبه وتردّد الواجب بينه وبين الأقلّ، فلم يبقَ سوى التخلّص عن محذور مخالفة الواجب بعد العلم بالوجوب الموجب للتجنّز وإن لم يشتمل المأمور به على المصلحة واللطف، وهو لا يحصل إلّا بالإتيان بما علّم وجوبه وليس [إلّا] الأقلّ؛

لأنه معلوم الوجوب ويُعلم باستحقاق المؤاخذه على تركه، بخلاف الأكثر؛ لعدم العلم بوجود الزائد فلا عقوبة على تركه؛ لأنه عقاب بلا بيان ومؤاخذه بلا برهان. وأنت خير بسقوط كلا الوجهين:

أما الأول فلأن مرجعه إلى الالتزام بالإشكال على القول بتبعية الأوامر الشرعية لمصالح في متعلقاتها. وجريان البراءة على القولين المزبورين^١ لا يجدي لمن ذهب إلى ما عليه العدلية، بل يأتي ما ذكرنا أيضاً على القول بكفاية المصلحة في الأمر؛ لاحتمال أن يكون الغرض الباعث نحو الأمر والمصلحة الداعية إليه ما في متعلقاته من^٢.

وأما الثاني فلإمكان إتيان الواجب على وجهه غايةً ووصفاً بإتيان الأكثر؛ لصدق الواجب وانطباقه عليه، فينوي وجوب تلك العدة غايةً أو وصفاً؛ فإنها واجبة إما بجمعها أو بجملة منها.

واحتمال اشتغالها على ما ليس من الأجزاء لا يقدح في وجوب الجملة على إجمالها، هذا في ما دار الأمر بين أن يكون الزائد جزءاً للطبيعة المأمور بها أو مقارناً، فإن المأمور به ينطبق عليه لا محالة إما بتمامه أو ببعضه، وفي ما تردّد الأمر بين كون الزائد جزءاً للطبيعة أو للفرد بأن احتُمل كونه الجزء المستحبّ أو الواجب فالأمر أوضح؛ لانطباق المأمور به على الأكثر بتمامه وكماله، فكما يصدق عليه على تقدير كون الزيادة جزءاً مقوماً للماهية كذلك يصدق عليه على

١. أي ما ذهب إليه الأشاعرة وما ذهب إليه بعض العدلية.

٢. كذا والسقط واضح، والعبارة في كفاية الأصول، ج ٢، ص ١٧٣ هكذا: «لا احتمال أن يكون الداعي إلى الأمر ومصلحته على هذا المذهب أيضاً هو ما في الواجبات من المصلحة وكونها لطافاً، فافهم».

تقدير كونه جزءاً مستحباً مشخصاً للفرد؛ لمكان^١ صدق الطبيعي على أفرادها بما لها من المشخصات المفردة لها.

ولا مجال لدعوى عدم إمكان قصد الوجه بالأكثر والحال هذه. كيف، وليس احتمال كون الزائد جزءاً للفرد بأسوء من القطع به مع أنه لم يدع أحد عدم إمكان قصد الوجه فيه فيقصد وجوب الأكثر غايةً أو وصفاً كما يُقصد وجوب ما يشتمل على الأجزاء المستحبة بأحد الوجهين.

وعلى أي نحو فُرض لا إشكال في تمشي قصد الوجه في الأكثر المشتمل على الجزء المحتمل كونه جزءاً كما يتمشى ذلك [في المتباينين، فإنه لا شتمالهما على الواجب بينهما يمكن قصد الوجه فيقصد المكلف الصلاة الواجبة عليه بين الصلاتين أو يأتي بهما؛ لوجوبها عليه.

غاية ما هناك أنه لا تميز للواجب، واحتمال اعتباره لا وجه له، فمع التمكن من قصد الوجه في المتباينين مع عدم تعيين الواجب حين الإتيان بأحدهما؛ لاحتمال وجوب الآخر، ففي الأكثر المنطبق عليه «الواجب» على كل حالٍ أولى بالإمكان.

نعم، الذي لا يمكن هو قصد الوجه في الأجزاء بناءً على اعتباره فيها كما عن العلامة^٢ حيث اعتبر تميز الأجزاء الواجبة عن المستحبة ليقع كلٌّ منهما على

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لكان.

٢. قال العلامة في تذكرة الفقهاء، ج ١، ص ٢١٣ عند البحث من أنه لو كان المتروك مسحاً مسح، فإن لم يبق على يده نداوة أخذ من لحيته وحاجبيه وأشفار عينيه، ومسح برأسه ورجليه لتحريم الاستئناف - فروع: لو جدد ندباً وصلى ثم ذكر إخلال عضو من إحداها أعاد الطهارة والصلاة، على ما اخترناه من اشتراط نية الوجوب أو الندب، أو الاستباحة أو الرفع.

وجهه من الوجوب والندب، لكن احتمال اعتباره في حصول الغرض في غاية الوهن، وإِنَّمَا قصدُ الوجه بناءً على اعتباره يُعتبر في الواجبات النفسية الذاتية دون الواجبات المقدّمية أو العرضية، [وإن كان المراد به في لسان من اعتبره، قصد وجه الواجب بنفسه من وجوبه النفسي لا وجه أجزائه من وجوبها الغيري أو العرضي، وقد عُلِمَ إمكان إتيان الواجب على وجهه غايةً أو وصفاً بإتيان الأكثر، هذا. على أن دعوى عدم اعتبار قصد الوجه مطلقاً في محلّها؛ لخلو الأدلة من الكتاب والسنة عنه.

مضافاً إلى أنّه لو بني على اعتباره في الامتثال^١ على نحو ينافيه التردّد ولا يتمكّن منه، فإن اعتبر مطلقاً على وجه يدور التكليف مداره وجوداً وعدمياً بحيث يسقط التكليف مع تعذّره فلا وجه حينئذٍ لمراعاة التكليف المعلوم بالإتيان بالأقل؛ لانقضاء شرطه، وإن اعتبر في حال التمكن منه لا مطلقاً فلا وجه لرعاية الشرط مع تعذّره؛ للجهل والإجمال فيبقى التكليف بسائر الأجزاء على حاله ولا بدّ من امتثاله حيث تعلق غرض المولى بإتيان الواجب في ما عدا الشرط المتعذّر، والعقل مستقلّ بوجوب تحصيل القطع بغرض المولى بأيّ مقدار كان ولا يحصل إلّا بإتيان الأكثر، فلا وجه حينئذٍ للاقتصار على الأقلّ، وليس العقاب على ترك الزائد عقاباً بلا بيان؛ لنهوض حكم العقل بما عرفت بياناً وحجّةً فإنّها المراد من «البيان» لا الإعلام كما هو المراد منه في قولهم: «يقبح تأخير البيان عن وقت الحاجة»، فالمراد منه ما يصحّ الإفهام^٢ والإلزام.

١. في الأصل: الأمثال.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: الإفحام.

سلمنا ذلك لكن لا سبيل إلى الحكم بعدم البيان واقعاً؛ لاحتمال اختفائه، فالمرجع حينئذٍ حكم العقل بوجوب الاحتياط تحصيلاً للغرض، وبه الكفاية في القطع بفرار الذمة.

هذا كله بلحاظ حكم العقل والبراءة العقلية، وأمّا البراءة النقلية فالظاهر جريانها؛ لما عرفت من عموم «حديث الرفع» وأمثاله للأحكام الوضعية، فيدلّ على رفع الجزئية الفعلية حال الجهل والغفلة بمعنى عدم كون الجزء المشكوك أو المنسيّ جزءاً فعلاً، لا واقعاً كي يستلزم التصويب الباطل، هذا.

فإن قلت: إنّ الجزئية ليست من الأمور المجعولة ولا ممّا يترتب عليها أثر مجعول، وحديث الرفع لا يرفع إلّا المجعول بنفسه أو بآثره.

قلنا: إنّ الجزئية وإن لم تكن مجعولةً بنفسها لكنّها مجعولة بتبع منشأ انتزاعها، وهو وجوب المركّب منه فتنالها يد الجعل الشرعي بالواسطة، وبهذا المقدار كفاية في صحّة رفعها، وعدم تعلّق الجعل^١ بها على نحو الاستقلال لا يمنع عن ذلك، فيعمّها حديث الرفع ويدلّ بعمومه لها على ارتفاع الجزئية الفعلية حال الشك، فيكون حاكماً على الأدلّة الأولى الدالّة بعمومها أو إطلاقها على جزئية المشكوك أو المنسيّ بتضييق دائرتها واختصاصها بحال العلم والذكر.

ومن هذه الجهة كانت نسبة حديث الرفع إلى أدلّة الأجزاء نسبة الاستثناء بمعنى أنّها تدلّ على جزئيتها إلّا في حال الجهل والنسيان، فارتفع إشكال أنّ رفع الأمر الانتزاعي لو كان برفع منشأ انتزاعه - أعني الأمر بالمركّب من المشكوك أو المنسيّ - فمع ارتفاع مثل هذا الأمر المتعلّق بالواجد لا دليل آخر على أمرٍ آخر

١. في الأصل: الجهل.

تعلّق بالفاقد؛ لأنّه بملاحظة حديث الرفع وحكومته على أدلّة الأجزاء ودلالته على ارتفاع الجزئية الفعلية في حقّ الجاهل يكون التكليف الفعلي بما عدا الجزء المشكوك ويرتفع الإجمال عن المكلف به المردّد بين الأقلّ والأكثر ليقينه^١ في الأقلّ، هذا إذا لم يكن التكليف بينهما فعلياً من تمام الجهات حتّى بملاحظة ترخيص ترك الجزء المشكوك، وإلا فلا سبيل إلى نفي الجزئية.

وإن فرض عموم الأدلّة النافية لها أو إطلاقها لكان تخصيصها أو تقيدها^٢ عقلاً بغير فرض فعلية التكليف؛ ضرورة لزوم نقض الغرض بدون التخصيص والتقييد، وهو ممتنع على الحكيم. كيف، وليس العموم أو الإطلاق بأعظم ممّا لو ورد دليل خاصّ صريح في عدم جزئية المشكوك فإنّه في الصورة المزبورة يطرح أو يأول بالضرورة.

نعم، مع الشكّ في بلوغ التكليف مبلغ الفعلية الذي يكون الترخيص على خلافه نقضاً للغرض كان عموم تلك الأدلّة أو إطلاقها كاشفاً عن عدم فعلية التكليف من جهة ترك الأجزاء وتعلّق الغرض بما عدا المشكوك حال الجهل بمعنى أنّه ليس بجزء فعلي في تلك الحالة وإن كان في الواقع كذلك بحيث لو فرض العلم به كان الواجب الفعلي هو المركّب المشتمل عليه.

هذا تمام الكلام في تحقيق الحقّ في المقام، ولا فرق في ما قلناه بين كون الشكّ في الجزئية لفقد النصّ أو إجماله؛ فإنّهما على حدّ سواء في حديث البراءة، ولكنّه قد يتوهم وجوب الاحتياط في صورة إجمال النصّ كالأوامر المتعلقة

١. كذا، ولعلّ الصواب: لتعيّنه.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: تقييدها.

بألفاظ العبادات على القول بوضعها للصحيح لا الأعم^١ استناداً إلى أن ألفاظ العبادات موضوعة للصحيح لجميع الأجزاء والشرائط، وهو معلوم المفهوم لا إجمال فيه، وإنما الإجمال في مصداق ذلك المفهوم المعلوم؛ لتردده بين الأقل والأكثر، ولا محيص في مثله عن الإتيان بالأكثر تحصيلاً للقطع بتفريغ الذمة عما اشغلت به من التكليف بالمفهوم المبيّن، ولا مجال للاكتفاء باحتمال الإطاعة.

وأين الفرض^٢ الذي كان التكليف فيه متعلقاً بمفهوم معلوم بسيط تردّد مصداقه بين الأقل والأكثر ممّا فرض تعلق التكليف بالمفهوم الغير المعين المرّدّد بين الناقص والزائد، فإنّ الشك في الأوّل في المصداق وفي الثاني [في] الصدق، ومحض حصول الشك في الأقل والأكثر في الفرضين لا يوجب المصير إلى البراءة فيهما؛ لوضوح الفرق بينهما؛ فإنّ متعلق التكليف في الثاني - لعدم كونه معلوم المفهوم وتردّده بين^٣ في الصدق بين الناقص والزائد - لا يعلم التكليف فيه بالزائد فتجري البراءة بالنسبة إليه، وهذا بخلاف الأوّل؛ فإنّ التكليف فيه متعلق بمفهوم معلوم مبيّن، والفرض قد تعلق بإيجاد ذلك المعنى الوحداني البسيط في الخارج، فلا بدّ من القطع بالإتيان بذلك المفهوم المحرز؛ لأجل التخلص عن تبعة التكليف المنجز، ولا يقطع بحصوله إلاّ بالإتيان بالأكثر، فلو تركه وعوقب عليه لم يكن عقاباً بلا بيان؛ لأنّ الذي على المولى بيان متعلق تكليفه، والمفروض أنّه مبيّن معلوم، وبه الكفاية في تمامية الحجّة [و] إسقوط المعذرة في ترك الأكثر، هذا.

١. في الأصل: «والأعم» ثم شطب على «و» والصواب: «لا الأعم» كما أثبتناها في المتن.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «وأين هذا من الفرض» بدلاً من «وأين الفرض».

٣. كذا، والظاهر زيادتها.

وأنت ترى سقوط ما توهّم؛ لأنّ التكليف لم يتعلّق بمفهوم «الصحيح» حتّى يكون من قبيل التكليف بالمفهوم الواضح المشتبه المصداق بين أمرين حتّى يجب الاحتياط فيه وإن كان المصداق مردّداً بين الزائد والناقص، وإنّما تعلّق التكليف بمصداق «الصحيح» وهو المركّب الجامع لجميع الأجزاء والشرائط، والصحة وصف انتزاعي يُنتزع عنه باعتبار اشتماله على جميع ما يُعتبر فيه جزءاً أو شرطاً، وعليه يكون التردّد بين الأقلّ والأكثر في نفس متعلّق التكليف لا في مصداقه.

مع أنّه على تقدير التمامية يجري على القول بوضع الألفاظ بإزاء الأعم؛ لإرادة الصحيح منها في حيّز الطلب؛ لعدم تعلّق الأمر بالفاسد.

والذي يهوّن بطلان التوهّم من أصله [...] وما ترى من جعل بعضهم الثمرة في مسألة الصحيح والأعم^٢ الرجوع إلى البراءة على الأعم والاشتغال على الصحيح في غير محلّه؛ لجريان الأصل الجاري في مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر على القولين براءة أو احتياطاً، ومن ثمّ صار المشهور إلى البراءة مع مصيرهم إلى الصحيح.

١. الخلل في العبارة واضح.

٢. راجع الأمر الرابع من مبحث الصحيح والأعم في ج ١، ص ٢٨٠ - ٢٨١.

ثم إنه ينبغي التنبيه على أمور:

الأول

في ما لو دار الأمر بين الخاصّ والعامّ كأن علم بوجوب عتق الرقبة المردّد بين خصوص المؤمنة أو ما يعمّه كعتق مطلق الرقبة العامة بالعموم المنطقي الذي يرادف الكلّي، فإنّه حينئذٍ كما لو دار الأمر بين المتباينين فمع العلم بالتكليف الفعلي يجب الاحتياط من غير فرق إلّا أنّ الاحتياط هناك إنّما يحصل بإتيان كلّ من [المتباينين]، وهنا إنّما يتحقّق بإتيان الخاصّ.

وتوهّم أنّ المفروض من جزئيات «مسألة الأقلّ والأكثر» - لأنّ التردّد إنّما هو بين مطلوبة الطبيعة من حيث هي، أو هي مع الخصوصية - في غير محلّه؛ لأنّ الخصوصية اللاحقة بالطبيعة ليست بأجزاء حقيقية، وإنّما هي أجزاء عقلية تحليلية ليس لها وجود منحاو وتكون^١ أمراً وراء الطبيعة في الخارج بحيث يمكن فرض تعلق الطلب بكلّ منهما على حدة حتّى يؤوّل الشكّ في اعتبارها إلى الشكّ في اعتبار أمر زائد على ما أحرز مطلوبيته كما هو قضية^٢ الدوران بين الزائد والناقص، بل تكون متّحدة مع الطبيعة وموجودة بوجودها، ويكون هذا الوجود البسيط الوحداني معرضاً^٣ للحكم، فلا مجال لقياسها بالأجزاء؛ فإنّ لكلّ منها وجوداً مفروزاً^٤ يباين الآخر ويكون كلّ منها مطلوباً مستقلاًّ بنحو من الطلب،

١. كذا، والصواب ظاهراً: حتّى تكون.

٢. في النسخة: قضيتّه.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: معروضاً.

٤. في الأصل: وجود مفروز.

والخصوصيات ليست بأُمورٍ زائدة على ذِيها موجودة بوجودٍ على حدةٍ بل يجمعها وجود واحد بسيط ، فعلى هذا يكون طرفا التردد في المقام الفرد الخاص للطبيعة أو هي^١ بأي فردٍ من أفرادها.

ومن الواضح أنَّ الفرد المعين يباين سائر أفراد الطبيعة على وجهٍ لو كان المطلوب هو هذا الفرد وأُتي بالكلي في ضمن غيره لما أُتي بالمأمور به رأساً بل كان المأتي به أجنبياً عن المأمور به. وليس الكلي بالنسبة إلى أفرادهِ كالأب الواحد بالنسبة إلى أولاده بل نسبته إلى الأفراد نسبة الآباء إلى الأولاد، فالحصة الخاصة بكلٍّ غير الحصة الخاصة بالآخر، فتكون الأفراد في أشدّ المباينة، ولا يكاد يعقل فرض^٢، ووجوب خاص^٣ على كلِّ حالٍ؛ لعدم تأتّي الوجوب المقدمي؛ إذ الجزء التحليلي العقلي لا يتّصف بالوجوب أصلاً، فلا وجوب إلا واحد نفسي، فلو فُرض أنَّ الواجب في الواقع هو هذا الفرد الخاص من الكلي لم يكن غيره من الأفراد مقدّمةً لتحصيله وإيجاده مع أنَّ الأقلَّ مقدّمةً لتحقيق^٤ الأكثر.

فانقدح أنَّ المقام من صغريات دوران الأمر بين المتباينين لا من جزئيات التردد بين الأقلِّ والأكثر، فالحاقه به ناشٍ عن الغفلة، فإذن العقل يحكم بعد العلم الإجمالي بالتكليف الدائر بين التعيين والتخير بوجوب الخروج عن عهده باتيان المسقط على كلِّ حالٍ، وليس إلا الفرد الخاص؛ لأنَّ التكليف واقعاً إن كان متعلّقاً به فقد حصل الامتثال بإيجاده، وإن كان متعلّقاً بالملّوك فكذلك؛ لمكان انطباقه

١. كذا، والصواب ظاهرًا: «إيّاها» بدلاً من «هي».

٢. كذا، والظاهر أنَّ «فرض» بمعنى الوجوب لا بمعناه المعهود.

٣. في الأصل: الخاص.

٤. كذا، والأولى: لتحقيق.

عليه، فطريق إبراء الذمة عما اشتغلت به منحصر في إتيان الفرد الخاص؛ لأنه إما واجب بنفسه أو ينطبق عليه الواجب، وعلى الفرضين يحصل الامتثال ولم يحصل بدون إتيانه من إتيان سائر الأفراد الغير المعلوم توجه التكليف إليها؛ لاحتمال تعلقه بالخاص ويكون المأتي به أجنبياً عن الواجب، فظهر أيضاً الفرق بين الاحتياط في المقام وما لو دار الأمر بين المتباينين فإنه في ذلك الباب بالجمع بين المحتملين، وفي المقام بإيجاد الفرد المحتمل الغير المتعين وجوبه على سبيل اليقين.

هذا ما يقتضيه حكم العقل، وأما الأدلة النقلية الدالة على الترخيص والإباحة فقد يؤول جريانها في جانب الخصوصية المشكوكة؛ لأنها «مما لم يعلم حكمها العباد وحجب الله علمها عنهم» فيكون موضوعاً ومرفوعاً عنهم، وهو فاسد جداً؛ لأن الخصوصية المزبورة غير قابلة لتعلق حكم بها كي يشملها تلك الأدلة بعمومها أو إطلاقها. كيف، وهي لا وجود لها مستقلاً في الخارج وراء وجود ذبيها، فرفعها راجع إلى رفع وجوب الخاص، وهو معارض برفع وجوب المطلق؛ لأنه أيضاً «مما يعلم».

والقول بأن التكليف التعيني^١ كلفة زائدة على التكليف التخيري فيختص هو بالارتفاع، فيه أن الوجوب التخيري يستتبع رتبة من الكلفة والمشقة، ولا يناط الرفع في تلك الأدلة بزيادة الكلفة وإنما أنيط^٢ بالكلفة بأية مرتبة من مراتبها والمشقة بأي درجة منها.

١. في الأصل: اليقيني.

٢. ناط وأناط بمعنى واحد.

نعم، لا مانع عن جريان البراءة النقلية بالنسبة إلى الآثار المترتبة على خصوص الوجوب التعيني^١؛ لعدم العلم المنوط به الرفع في الحديث إلا إذا حصل العلم إجمالاً بثبوت الأثر شرعاً إما لخصوص الوجوب تعييناً أو له تخيراً فإنه لا مسرح لها، كما لا مجال لجريانها بالنسبة إلى الآثار المترتبة على مطلق الوجوب. ومن هنا ظهر حكم دوران الأمر بين التعيين والتخير الشرعي فإن ما ذكر يجري في المقامين.

١. في الأصل: التعيني.

الأمر الثاني

لو شكَّ في شرطية شيء للمأمور به وعدمها كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة فحكمها حكم المتباينين من وجوب الاحتياط من غير فرقٍ إلّا في طريق الاحتياط، وليست المسألة من جزئيات مسألة الشك في الزيادة والنقص؛ لرجوع الشك فيها إلى الشك في تعلق التكليف بالوجود الخاص - أعني الواجد للشرط - أو الأعم من الواجد والفاقد بحيث يباين الوجودان، فلو كان المطلوب الواقعي الواجد للشرط كان الفاقد المأتي به أجنبياً عن المأمور به.

ولا يتمشى دعوى الانحلال؛ لعدم كون الشرط من الأجزاء الخارجية، وإنّما هو - بعد اعتباره - من الأجزاء العقلية والخصوصيات التي لا وجود لها على حدة كي يتعلّق بها الطلب، وإنّما الموجود على تقدير كون المشكوك شرطاً في الواقع هو وجود واحد بسيط - أعني وجود الواجد - والعقل حينئذٍ يحكم بإتيان ما تحقّق معه إسقاط التكليف بالمرّة، وهو الوجود المصاحب للشرط؛ لأنّه إمّا هو الواجب أو مصداقه؛ لمكان انطباق الوجود المطلق عليه.

وعلى أيّ تقديرٍ يحصل الخروج عن عهدة ما اشتغلت الذمّة به بالموافقة القطعية للتكليف المعلوم، بخلاف ما لو أُتي بالوجود الغير المصاحب للشرط؛ لأنّ تحقّق الامتثال به على فرض كون الواجب في الواقع الوجود المطلق، ومن المحتمل كون الواجب هو الخاصّ الواجد للشرط، فلو أُتي به بغيره أُتي بما يباين المأمور به، ولا يحصل الامتثال بأحد المتباينين عن الآخر.

هذا بملاحظة حكم العقل، وأما ما يقتضيه النقل فقد سبق تحقيقه^١.
وملخصه أن حديث الرفع وأمثاله لا يقصر عن شمول الحكم الوضعي^٢،
فالشرطية المجهولة مرتفعة كما أن الحكم التكليفي المجهول مرتفع ببركة تلك
الأدلة؛ لاقتضاءها رفع ما يحصل برفعه المنّة، والشرطية والجزئية إذا جهلتا يحصل
برفعهما الامتنان؛ لما فيه من التوسعة، ولا مسرح لتلك الأدلة في الشبهة
الموضوعية في طرف الجزء والشرط، كأن شكّ في أن المأتي به مصداقاً لهما؛ إذ لا
منّة في رفعهما بل في وضعهما، هذا.

وشبهة^٣ عدم تعلّق الرفع والوضع لما لم يكن قابلاً لهما قد عرفت^٤ اندفاعها بأنّ
الجزئية والشرطية صالحة للتصرّف التبعية فيهما، فتناولها وغيرها من الأحكام
الوضعية يدّ التصرّف تتبع منشأ انتزاعها من الأحكام التكليفية رفعاً ووضعاً، فرفع
الشرطية المشكوكة بتبع رفع الأمر الفعلي بما يعتبر فيه المشكوك، فيكون حديث
الرفع وغيره من أدلة البراءة دليلاً وحاكماً على دليل شرطية المشكوك، ومبيّناً بأنّ
شرطيته الفعلية مختصة بحال الذكر، فيكون كما لو قام دليل خاص صريح على
الاختصاص المزبور.

١. سبق في ص ١٢٣.

٢. كذا، والأولى: لا تقصر عن شمولها للحكم الوضعي.

٣. في الأصل: شبهه.

٤. عرفت في ص ١٢٣ - ١٢٤.

الأمر الثالث^١

لو دار الأمر بين ترك الجزء أو عدم الإتيان بالشرط فاللازم مراعاة المهمّ منهما شرعاً، أو أقربية أحدهما إلى المأمور به عرفاً، وحيث تتفاوت الأجزاء والشروط كانت مختلفة من حيث الأهمية الشرعية والأقربية العرفية، فربّ فقد جزء بل أجزاء لا يعادل فقد شرط في^٢ مثل الطهارة في الشرعيات بالنسبة إلى جملة من أجزاء الصلاة، ولا سبيل إلى إحراز قوة الاهتمام في نظر الشارع إلا بقيام الدليل على ذلك، أو استظهارها من غلبة الحثّ على المواظبة على ما اعتبر في المأمور به - جزءاً كان أو شرطاً - فإن قام دليل متضمّن لبيان الأهمية أو استظهر من تشديد الشارع وتحريضه على المواظبة والمحافظة فهو، وإلا كان^٣ احتمال الاهتمام بالنسبة إلى كلّ من الجزء والشرط سيّان^٤، ويكونان كذلك في نظر العرف من جهة دخلهما في المأمور به وقربهما منه، فلا محيص حينئذٍ عن المصير إلى التخيير.

فظهر ما في ما أفاده شيخنا العلامة الأنصاري^٥ من الحكم بتقديم الجزء فيأتي بالأجزاء تامّة التفاتاً إلى أنّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف. والوجه فيه أنّ مدار التقديم على الأهمية والأقربية المفقودة^٦، والشروط

١. في الأصل: الثاني.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

٣. كتب في النسخة «بأن» فوق كلمة «كان».

٤. كذا، والقاعدة تقتضي «سيين».

٥. فرائد الأصول، ج ٢، ص ٣٩٨.

٦. كذا، والصواب ظاهراً: المفقودتين.

والأجزاء كما عرفت تختلف بحسبهما أشد الاختلاف، فربّ شرط يكون أهمّ في نظر الشارع من الجزء بل عدّة أجزاء فلا يقاوم فواتها فواته، فلا يكون تقديم الفائت جزءً عليه شرطاً^١ أولى على إطلاقها^{٢-٣}.

هذا لو دار الأمر بين ترك الجزء والشرط، ولو دار الأمر بين الاختصار على الفاقد أو الإتيان بالبدل المجهول عند عدم التمكن من الواجد؛ لعجز المكلف عن شطره أو شرطه، فالظاهر الاختصار على الفاقد؛ لما دلّ على مشروعية الناقص والأمر بإتيانه من قاعدة الميسور وما يجري مجراها الحاكمة على ما دلّ على إيجاب الكلّ، وما دلّ على جعل البدل لدى العجز عن التام؛ إذ القاعدة تُبيّن اختصاص جزئية الجزء أو شرطية^٤ الشرط المتعذّرين^٥ بحالة التمكن، وأنّ الواجب حالة عدمه عن بعض ما اعتُبر في الواجب هو الفاقد، وأنّ الواجد إنّما يجب عند عدم تعسّره، وعنده يتنزّل إلى الفاقد، ومعه لا يكون المأمور به غير متمكّن عنه حتّى يتنزّل إلى البدل المضروب للعاجز عن هذا.

ولو دار الأمر بين كون الشيء جزءاً أو شرطاً فالحقّ كما عن الفرائد^٦ أنّه ليس أصل موضوعي كافلاً^٧ لتعيين أحدهما فليُرجع إلى الأصل الحكمي بالنسبة إلى الآثار واللواحق اللاحقة بأحدهما، فيقتصر على خصوص الآثار الموافقة للأصل

١. كذا، والصواب ظاهرًا: «على الفائت شرطاً» بدل «عليه شرط».

٢. كذا، والأولى: على الإطلاق.

٣. كذا في الأصل ولكنّ الشيخ لم يذهب إلى ما نسبته إليه، فتأمّل.

٤. في النسخة: الشرطية.

٥. كذا، والأولى حذفها.

٦. فرائد الأصول، ج ٢، ص ٤٠٠.

٧. في النسخة: كافل.

دون المخالفة له إن لم يلزم من عدم ترتيب الآثار المخالفة^١ مخالفة العلم الإجمالي.

ولو دار الأمر بين الشرطية والمانعية واعتبار شيء في الأمور به وجوداً أو عدماً فلا محيص عن الاحتياط بتكرار العبادة تارةً واجدة لما اعتُبر وجوداً وأخرى فاقدة إيّاه؛ لدوران الأمر بين المتباينين، وأنّ الشك في أنّ الأمور به أيّ من الوجودين مع العلم الإجمالي بأنّ الواجب لا يخلو عن أحدهما ولا جامع بينهما في الخارج، وهذا ظاهر كما لا يخفى.

١. أي المخالفة للأصل.

الأمر الرابع^١

وفيه فرع استطرادي لا دخل له بمسألة الأقل والأكثر الارتباطي، وهو أنه لو شك في جزئية شيء كالسورة أو شرطيته كترك لبس الحرير وعدم غصيبة المكان حال النسيان، فالأصل فيه ما هو الجاري في الشك في أصل الجزئية والشرطية من البراءة بمثل حديث الرفع مطلقاً، وقوله (ص): لا تعاد الصلاة إلا من خمسة^٢ في خصوص «الصلاة» الناهض برفع الجزئية والشرطية حال الغفلة^٣، ويقدم على إطلاق دليل الجزء والشرط الموجب لبطان العمل بالإخلال بهما مطلقاً حتى مع السهو والنسيان؛ لحكومته عليه، نظير قيام الأمارات على عدم الجزئية والشرطية في تلك الحالة وإن كان بلسان الواقع؛ لعدم التفاوت بعد اعتبار الشك، وكون مؤداه كماؤدى الأصل ثابتاً في ظرف التحير والجهل بالواقع، فيقع بملاحظة دليل اعتباره بمنزلة الاستثناء في اختصاص الجزء والشرط بغير حال النسيان، هذا بحسب الدليل الفقاهتي^٤.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الثالث.

٢. كتاب الخصال، ص ٢٨٥، باب الخمسة، ح ٣٥؛ كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٧٩، ح ٨٥٧ وص ٣٣٩، ح ٩٩١؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٥٢، ح ٥٩٧؛ وسائل الشيع، ج ١، ص ٣٧٢-٣٧٣، باب ٣، ح ٨، وج ٤، ص ٣١٢، باب ٩، ح ١، وج ٥، ص ٤٧١، باب ١، ح ١٤ وج ٦، ص ٩١، باب ٢٩، ح ٥ وص ٣١٣، باب ١، ح ٥ وص ٣٨٩، باب ٢٨، ح ١ وص ٤٠١، باب ٧، ح ١ وج ٧، ص ٢٣٤، باب ١، ح ٤.

٣. أي النسيان.

٤. في النسخة من دون نقطتين للتاء وحينئذٍ يحتمل أن تقرأ من دون التاء، وعلى القاعدة تحذف التاء عند النسبة فيقال: «الفقاهي».

وربما يُمنع^١ عن اختصاص جزئية شيء أو شرطيته للمأمور به بحالة الذكر بمثل الأدلة الاجتهادية؛ لاستحالة اختصاصهما بحالة الذكر والالتفات بخطاب يتوجه إلى الناسي أو يؤدّي إلى عدم وجوب المنسي في حقّه؛ لانقلاب نسيانه إلى الذكر، وغفلته إلى^٢ الالتفات لو خطب بمثل «يا أيّها الغافل لا تقرأ السورة» فينقلب حكمه بانقلاب متعلّقه.

وعليه كيف يختصّ بوجوب العبادة الخالية عن المغفول عنه عليه حال الغفلة، أم كيف يُحكم عليه بسقوط الإعادة مع أنّ الصلاة بدون السورة لم تكن بمأمور بها^٣، والغفلة غير موجبة لتغيير المأمور به، فيكون ما ليس بمأمور به مأموراً به في تلك الحالة، وما هو المأمور به في غيرها مأموراً به فيها، فالمخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عنها في الأثناء لم يكدر يتغيّر الأمر المتوجّه إليه قبل الغفلة ولم يتوجّه إليه أمر آخر؛ لغفلته الموجبة لاستحالة توجّهه إليه ما دام غافلاً.

نعم، النسيان أثر في سقوط الأمر بالمركب من الجزء المنسي عن مرتبة الفعلية وإن لم يلتفت الناسي إلى ذلك، فإذا زال المانع عادت الفعلية ووجبت عليه الإعادة؛ لبقاء الأمر الأوّل.

اللهمّ إلا أن يقوم من الخارج دليل على عدم الإعادة بعد التنبيه ورفع الغفلة، وهذا غير توجه الخطاب بعدم جزئية المنسي حال النسيان.

وفيه أنّه يمكن اختصاص جزئية شيء أو شرطيته للمأمور به بحالة دون أخرى، فلا يكون جزءاً أو شرطاً فيها كما هو الواقع في الخارج شرعاً نظراً إلى

١. فرائد الأصول، ج ٢، ص ٣٦٣.

٢. كتب في الأصل فوقها: الا.

٣. في النسخة: بمأمور به [كذا].

أحكام ذوي الأعذار وملاحظة موارد القصر والإتمام، ومن الحالات حالة الذكر والالتفات، فمن^١ الممكن اختصاصها واقعاً بوجوب شيء على المكلف فيها وعدم وجوبه في غيرها، وكذلك في مقام الامتثال وإسقاط التكليف بالمأمور به في غير الجزء المغفول عنه عن الغافل، فإنه يمكن توجيه الخطاب إليه إيجاباً وإسقاطاً، ولا ينحصر طريق توجيهه إليه بمثل «يا أيها الناسي» كي يزول نسيانه ويتبدل عنوانه، بل له^٢ طريق ذلك من وجهين:

أحدهما ما إذا وُجّه الخطاب لا بعنوان «الناسي» بل بعنوان عامّ مثل «يا أيها الناس» الشامل له وللذاكر، ثمّ يعقّبه بما يشرح ما أجمله من مجرد ذكر المأمور به، فيفسّره بأجزائه غير السورة ثمّ يُخصّص الذاكر الملتفت بوجوب [السورة] فالناسي^٣ للسورة في هذه الصورة لَمّا وقع مورداً للحكم المتوجّه إلى الذاكر حتّى يُدعى استحالة توجّهه إليه؛ لأنّه يوجب خروجه عمّا هو عليه من العنوان الذي هو الموضوع للحكم وتبدّله إلى الالتفات الموجب لتبدّل الحكم.

نعم، اختصّ حينئذٍ بالخطاب العامّ المتوجّه إليه بمثل «يا أيها الناس» العاري عن ذكر السورة، وهو لكمال التفاته إليه يسعه الإتيان بمتعلّقه بتمامه، وحيث إنّهُ المأمور به في حقّه يأتي به قريباً بداعي أمره إذا كان عبادياً.

وعدمُ التفاته إلى تقييد المأمور به بجزءٍ آخر غير كعدم التفاته إلى تكليف غيره لا يقدرح في التكليف الثابت له والالتفات الحاصل بالنسبة إليه المتقوم به التكليف،

١. في النسخة: فممكن.

٢. كذا، والصواب ظاهرأ: «و» بدلاً من «بل له».

٣. في النسخة: فاناسي.

٤. «ما» هذه نافية.

فهو مع هذه الخصوصية متمكّن كمال التمكن من الإتيان بالمطلوب، كالذاكر الملتفت إلى أنّ الواجب عليه إتيان السورة، هذا.

وثانيهما أنّ تكليف خصوص الناسي بما عدا الجزء المنسيّ ممكن لا بعنوان «يا أيّها الناسي»؛ لعدم دخالته بالخصوص في الحكم كـ«المسافر والحاضر»، بل بعنوان آخر ملازم للنسيان عادةً كأن يقول: «يا أيّها المتفكّر اقرء ما عدا السورة»، إذا أحرز أنّ المتفكّر ملازم لنسيان السورة.

فاتضح من ذلك صحّة جزئية شيء أو شرطيته للواجب بحال الذكر، وما قيل^١ في وجه المنع في غير محلّه.

١. هو الشيخ كما تقدّم.

الأمر الخامس^١

لا يخفى أنَّ ما ذكرنا في نقص الجزء نسياناً، وأمّا لو زاد عليه عمداً فحكمه لو شكّ في اعتبار عدم الزيادة شرطاً أو شرطاً في المأمور به؛ للشكّ في مانعية الزائد، الرجوع إلى أصالة البراءة نقلاً والاحتياط عقلاً.

لكن ذلك:

أولاً في ما لو أُتي بالزائد بقصد أنّه جزء. كيف، والمركّبات الاعتبارية في ساحة تحقّقها منوطة بالاعتبار على خلاف المركّبات الحقيقية التي كانت أجزاؤها جزءاً لها بحسب الواقع وإن لم تُعتبر جزءاً أو اعتُبر العدم، فما لم تُلحظ الأجزاء في مقام تركّب المركّب منها ينتمى تركّبه بمجرد عدم الاعتبار فضلاً عن اعتبار العدم. فما يؤتى بالزائد لو لم يُعتبر جزئيه كأن يركع لا بقصد الركوع لم يكن المصلّي آتياً بالزيادة في العبادة؛ لأنّه حينئذٍ كالحركة الواقعية في الصلاة من باب المقارنة الاتّفاقية ولا توجب زيادةً في الجزء.

وثانياً أنّ الحكم بالبراءة في ما اعتُبرت الأجزاء لا بشرط الزيادة ولا عدمها؛ إذ لو كانت معتبرة بشرط لا أدّت الزيادة إلى النقيصة؛ لأنّ ما أُتي به ليس جزءاً بحسب فقدانه الشرط، وهو عدم الزيادة. ومقتضى تطرّق النقص عمداً إلى ساحة المأمور به فسادُه.

فانتقدح أنّ موضوع البحث في الشكّ في جزئية عدم الزيادة أو شرطيته في ما كان الجزء في مرحلة تركّب الواجب منه ومن غيره معتبراً لا بشرط الزيادة

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الرابع.

والنقصان، فإنه حينئذٍ ربما يُشكَّ في مانعية الزيادة كاقتران السورة بمثلها عن ايتلاف المركب منه وعدمها وإن كان في بادي النظر ربما يُتوهم عدم تطرُّق الشكَّ في دخالة عدم الزيادة في الواجب شرطاً أو شرطاً بعد أن اعتُبر الأجزاء عاريةً عن لحاظ التعدّد والوحدة، فإن مقتضى الاعتبار كذلك عدم تطرُّق الاختلاف إلى الواجب بالزيادة؛ لبقاء وصف الجزئية بخلاف ما لو كانت معتبرة بشرط لا.

وبعبارة أخرى، عدم وجود الموضوع لهذه المسألة إذا أخذ الجزء بشرط عدم الزيادة لتحقيق الزيادة العمدية، وكذلك إذا أخذ لا بشرط؛ فإن الزيادة في هذه الصورة كما لو أخذ الجزء بشرط الزيادة في انحطاط^١ الجزئية، ويندفع بأن مع الإتيان بالزائد؛ لاحتمال إخلاله بالواجب يوجب الشكَّ في حصول المانع وعدمه، وهو حينئذٍ من صغريات مسألة الأقل والأكثر؛ لرجوع الشكَّ إلى أن أجزاء الواجب هي المعلومة تفصيلاً خاصّة، أو هي مع عدم هذه الزيادة، وحكمه جريان البراءة النقلية بالنسبة إلى الأكثر بمقتضى عموم أدلتها من حديث الرفع والحجب وقوله (ص): الناس في سعة^٢.

ولا وجه للبطلان في هذه الصورة مطلقاً في الواجبات التوصلية والتعبدية؛ لأن الزيادة إما أن تكون مخلةً بجزئية الجزء، كما إذا اعتبر الجزء بشرط الوحدة، فبالتعدّد يُخرجه عن الجزئية ويوجب نقصاً في الواجب المركب منه ومن غيره، أو مخلةً بنفس الواجب في ما إذا كان المأمور به نفس الأجزاء بشرط أن [لا] يكون معها غيره؛ لأن الواجب المركب من عدّة أجزاء وجودية وجزء آخر عديمي من

١. كذا، ولعلّ الصواب: انحطاط.

٢. تقدّمت الأحاديث وتخريجها في ص ١٥ و ١٩ و ٢٢.

جنسها أو من جنس غيرها لو أتى المكلف به فقد أخلّ بجزءٍ من أجزاء الواجب، وهو جزؤه العدمي وإن كانت الأجزاء الوجودية تامة مجتمعة من غير نقص فيها بل النقص بالنسبة إلى المركّب فإنّ الزيادة جعلت مانعاً عن ايتلاف هذه الأجزاء، ولها تأثير في حدّ الاقتضاء وعدم تأثيرها فعلاً؛ لحصول المانع الذي أثر في المجموع، وهو المركّب لا في الجزء كما في السابق، وشيء من الفرضين لا يجري في المقام؛ لعدم كون الأجزاء المؤتلفة منها المأمور به ممّا اعتبر عدم زيادتها فيه بحيث يكون الواجب مركّباً من عدّة أجزاء وجودية وجزء آخر عدمي، ولا كون أجزائه الوجودية قيّدت جزئيتها شطراً أو شرطاً بعدم الزيادة حسب الفرض.

أقصى الأمر أنّه مع هذه الزيادة العمدية شكّ في حكمها؛ للشكّ في اعتبار عدها في الواجب، ومقتضى الأصل نفي الجزئية^١ أو الشرطية عن عدم الزيادة، فيصحّ الإتيان بها عالمياً عامداً أو سهواً أو جهلاً، قصوراً أو تقصيراً.

نعم، لو كان الواجب عبادياً وأتى بالزائد شرعاً أو تشريعاً حكم بفساد العبادة بالزيادة لو قصد المكلف امتثالاً لأمر المتعلّق^٢ بالعبادة التي اعتقد كون الزائد جزءاً لها لا مطلق الأمر ولو لم يكن الزائد جزءاً فإنّه حيث لا أمر بالعبادة مع الزيادة بل تخيل أمر لا امتثال^٣ ولا إطاعة ولم يقصد امتثال أمرها مع عدم الزيادة المعتقدة. اللهمّ إلّا أن يكون المكلف ناوياً امتثال الأمر على كلّ حال، فإنّه يُحكم بصحة العبادة وإن زعم دخالة الزائد في ماهية المأمور به العبادي؛ لأنّ المفروض عدم قادحية مجرد الزيادة بما هي، واعتقاد الجزئية شرعاً أو تشريعاً لا يورث الإخلال

١. كذا، والمراد ظاهراً نفي الجزئية المشروطة بعدم الزيادة.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: للأمر المتعلّق أو لامرٍ متعلّقٍ.

٣. في الأصل: «امتثالاً»، والأولى: فلا امتثال.

في قصد الامتثال بعد تأثير الأمر في الحمل على العمل بحيث لولاه لم ينقذ البعث نحو الفعل، والمعتبر في صحة العبادة إتيانها بداعي القرية وإن أخطأ في مقام التطبيق واعتقد أن العبادة هي الجملة المشتملة على الزيادة، وهي التي أمر بها المولى وأرادها منه فيأتي بها امتثالاً لأمر المولى.

نعم، التشريع إثم قلبي، فهو تجرّي^١ على المولى بالمداخلة في ما يرجع إليه من تشريع الأحكام، فيكشف من سوء الباطن ويستحقّ بذلك الذمّ والمواخذة لكنّه لا يورث في العمل قبحاً، وإنما هو على حسنه أو قبحه لو كان مأموراً به أو منهيّاً عنه.

١. كذا، والصواب: تجرّي أو التجرّي.

الأمر السادس

لو ثبت جزئية شيء لشيء أو شرطيته له في الجملة وشك في كونه جزءاً أو شرطاً مطلقاً حتى في حال الاضطرار وعدم القدرة، أو كونه مختصاً بحال الاختيار والممكنة فهل الأصل قاضي بجزئيته أو شرطيته بقول مطلق، فيسقط الأمر بالمركب أو المشروط مع العجز^١ عن الجزء أو الشرط؛ لعدم القدرة حينئذٍ على المأمور به، أو يُحكم باختصاصهما بحال التمكن، فلا يسقط الأمر مع العجز وعدم القدرة بل يبقى متعلقاً بالباقي، فيجب الإتيان به في مقام الإطاعة؟

ولا يخفى أنه مع ثبوت الإطلاق لدليل الواجب وجب الرجوع إليه، ومقتضاه لزوم الإتيان بالمأمور به بباقي أجزائه مع تعذر جزء أو شرط منه، كما أنه لو ثبت إطلاقاً لدليل القيد من الجزء أو الشرط كان مقتضاه سقوط الأمر بالكل أو المشروط، واختصاص وجوبه بحال الاختيار والتمكن من الجزء، سواء كان لدليل الواجب إطلاقاً أم لا.

نعم، لو لم يثبت لواحدٍ من دليلي الواجب أو القيد إطلاقاً كان المرجع أصالة البراءة في الباقي عقلاً؛ لكون العقاب على تركه بلا بيان.

ودعوى دلالة «حديث الرفع» وما شابهه على نفي الجزئية أو الشرطية حال العجز مدفوعة بأن تلك الأدلة مسوقة في مقام المنّة، ولا امتنان ولا توسعة في ما يوجب نفيهما إثبات التكليف ووضعه الموجب للإيقاع في الكلفة بالإتيان بالباقي. نعم، لو كان في البين قاعدة أخرى تقتضي الإتيان بالباقي تكون هي البيان

١. في الأصل: الجزء.

الموجب لرفع موضوع البراءة، ويكون الباقي في حال العجز هو المأمور به نفسياً. وربما يُتَمَسَّك بالاستصحاب لإثبات وجوب الباقي، وهو إنما يتم بناءً على المسامحة في تعيين الموضوع، ودعوى صدقه على الفاقد أيضاً بحيث يصدق بقاء الوجوب لو قيل بوجوبه وارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه، ولولا التسامح المزبور لما كان مسرح لاستصحاب الوجوب النفسي للباقي؛ فإنه ثابت لواحد الجزء الذي فُقد دون فائدة الوجود^١ فعلاً.

ولكنه لمنع عن جريان مثل هذا الاستصحاب ودعوى الفرق بينه وبين سائر الاستصحابات المبتنية على المسامحة في الموضوع عرفاً مجالاً واسع، فلا يكون المقام نظير استصحاب الكرية في الماء الذي نقص عنه في الجملة مسامحةً في المقدار الناقص، ولذا يُشار إلى الماء ويقال هذا الماء كان كذا والآن شك في صيرورته كذا.

وأما استصحاب كلي الوجوب الجامع بين الوجوب النفسي للكل والغيري للباقي فصحته يتم^٢ بناءً على تمامية القسم الثالث من استصحاب الكلي الذي شك في بقاءه؛ للشك في وجود فرد آخر بتحقيق «الكلي» في ضمنه بعد ارتفاعه بارتفاع بعض أفرادها، فقد علم بارتفاع الوجوب العرضي للباقي وشك في تبدله إلى الفرد المشكوك حدوثه وهو الوجوب النفسي الآخر له الموجب حدوثه لبقاء الكلي في ضمنه، وسيأتي في مبحث الاستصحاب ما ينبئك عن عدم تمامية القسم الثالث من استصحاب الكلي بكلا قسميه^٣.

١. كذا، ولعل الصواب: فاقد الجزء أو فائتة الوجود.

٢. كذا، والأولى: تتم.

٣. سيأتي في ص ٣٥٤.

ومجمله أن للطبيعي وجوداتٍ عديدةً بتعدّد مصاديقه، فلو قُطع بارتفاع بعض أفرادها فقد قُطع بارتفاعه في ضمنه، والشك في وجوده بوجود فرد آخر شك في أصل حدوثة بعد اليقين بارتفاعه فاختلّ ما هو الركن في الاستصحاب.

وليس المقام من استصحاب ما يُعدّ الفرد اللاحق مع السابق عرفاً شيئاً واحداً مستمراً كاستصحاب كليّ السواد الذي لا يعدّ الضعيف منه مغايراً للشديد، بل يعدّ السوداين أمراً واحداً مستمراً، فيجري فيه الاستصحاب إذا شك في تبدّل السواد بالبياض بعد هذا التسامح من العرف وإن لم يساعده التعمّق ودقّة النظر؛ لعدم ابتناء الاستصحاب على ذلك.

هذا كلّ بالنسبة إلى ما ذكر، وربما يُستدلّ على وجوب الباقي بجملةٍ من الأخبار:

[١١] منها قوله (ص): إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم^١.

والاستدلال به مبنيّ على كون كلمة «من» تبعيضية لا بيانية، وأن يكون «فأتوا» مستعملاً في الوجوب كما هو الظاهر من الهيئة.

ويتوجّه عليه أولاً - بعد تسليم ظهور «من» في التبعية - المنع عن كون

١. ورد مرسلًا في رسائل السيّد المرتضى، ج ٢، ص ٢٤٤ ومجمع البيان، ج ٣، ص ٤٢٩ في ذيل آية ﴿لَا تَسْأَلُوا عَنْ أَشْيَاءٍ﴾ من سورة المائدة (٥): ١٠١ وجوامع الجامع، ج ١، ص ٥٣٦ وعوالي اللآلي، ج ٤، ص ٥٨، ح ٢٠٦ وبحار الأنوار، ج ٢٢، ص ٣١، باب ٣٧، وورد مسنداً في كتب العامة كصحیح البخاري ومسلم وسنن النسائي وابن ماجة والبيهقي ومصنّف عبد الرزاق ومسند ابن راهويه وأحمد وأبي يعلى وصحيح ابن خزيمة وابن حبان والمعجم الأوسط للطبراني، والحديث عامّي ولعلّ الاستدلال به سرى إلى الكتب الفقهيّة من كتب العلّامة كالمنتهى والتذكرة والنهاية ونقله العلّامة حين ذكر استدلال العامة من كتبهم.

التبعض بلحاظ الأجزاء^١، لَمْ لا يكون بلحاظ الأفراد؟! والمعنى حينئذٍ: إذا أمرتكم بشيء فأتوا من أفرادهم مقدار الوسع والطاقة. ولا تأبى الرواية عن احتمال هذا المعنى، ولعلّه المتعين نظراً إلى ورودها جواباً عن سؤال تكرار الحجّ في كلّ عام بعد أمر النبيّ (ص) به، وهو الموافق أيضاً للقواعد العقلية؛ فإنّ الأمر بشيء يقتضي القيام به ما دامت القدرة باقية.

وثانياً أنّه حيث لا مانع عن شمول الرواية للمستحبات فلا محالة تكون الهيئة مستعملة في مطلق الرجحان، فلا يدلّ على وجوب الباقي كما هو المهمّ في الاستدلال.

اللهمّ إلّا أن يُدعى تعميم مادّة الأمر بإرادة مطلق طلباته المختلفة إيجاباً وندباً، فيُراد من هيئة «فأتوا» مطلق الطلب الجامع بين الوجوب والندب. وعلى كلّ حالٍ تسقط الرواية عن الدلالة بعد احتمال سوقها في مورد العموم الأفرادي فضلاً عن ظهورها فيه بعد التدبّر فيها والنظر في أطرافها.

[٢] ومنها قوله (ع): ما لا يدرك كلّ لا يترك كلّ^٢.

ودلالته على وجوب الباقي مبتنية على أن يراد بـ«الكلّ» المجموعيّ منه دون الأفرادي، وهو ممنوع؛ لظهوره في الثاني كما هو مقتضى وضعه للعموم، فيدلّ على

١. في هامش الأصل: «قوله: «بلحاظ الأجزاء» كي يكون معنى الرواية إذا أمرتكم بشيء فأتوا من أجزائه مقدار الوسع والطاقة». (عليّ الزنجاني)

٢. عوالي اللآلي، ج ٤، ص ٥٨، ح ٢٠٧، وعدّه من الأمثال ابن أبي الحديد في شرح نهج البلاغة، ج ١٩، ص ٧٥. قال العجلوني في كشف الخفاء ومزيل الإلباس عمّا اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، ج ٢، ص ٣٠٥، ح ٢٧٥٧: هو معنى حديث «وما أمرتكم به فأتوا منه ما استطعتم» وقال النجم: لفظ الترجمة قاعدة وليس بحديث. وكذا قال نحوه في ج ٢، ص

أَنَّ الحكم الثابت لموضوع عامٍّ لجميع مصاديقه إذا لم يمكن الإتيان به على وجه العموم لا يترك امتثاله في ما أمكن من أفرادهِ، وحيث إنَّ النفي في مثل المقام ظاهرٌ في سلب العموم، نظير قوله: «ما كلُّ ما يتمنى المرءُ يُدرِكُهُ»^١، لا عموم السلب، كقوله تعالى: ﴿لَا يُحِبُّ كُلُّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾^٢ لا يكون المراد من الرواية ما لا يدرك شيء منها لا يترك شيء منها فيفسد المعنى.

وعلى أيِّ حالٍ لا يصح الاستدلال بالحديث على المهمِّ، اللهمَّ إلا أن يُدعى ظهور «الكلِّ» في العموم المجموعي مطلقاً أو في المقام وهو كما ترى، ولا أقلَّ من إجماله؛ لاشتراكه لفظاً بينه وبين العموم الأفرادي، ولم تقم قرينة على أحدهما بعد عدم جواز إرادتهما.

ولو سلّم دلّالته على الكلِّ المجموعي نظراً إلى إضافته إلى ضمير الموصول المراد به فعل المكلف فيكون عبارةً عن مجموعهِ، لكن يُمنع عن دلّالته على وجوب الإتيان بالباقي بعد عموم الموصول لمطلق الواجبات والمستحبات، فيكون الراجحُ الإتيانُ بباقي الفعل المأمور به واجباً كان أو مستحبّاً عند تعذّر بعض أجزائه. وكونُ جملة «لا يترك» ظاهرةً في الإلزام وإن كانت قضيةً نافية خبرية فضلاً عن كونها ناهيةً إنشائية لا يوجب اختصاص الموصول بـ «الواجب»، وظهوره في العموم ينهض قرينةً على التصرّف في جملة «لا يترك» بإرادة خصوص الكراهة من النهي أو مطلق المرجوحية من النفي، وذلك لأقوائية ظهور العامِّ على ظهور «لا يترك» في الإلزام.

١. البيت من الآيات الشهيرة التي يضرب بها المثل وهو للمتنبّي كما في ديوانه، ص ٣٧٣، وعجزه هكذا: «تجري الرياح بما لا تشتهي السفن».

٢. لقمان (٣١): ١٨.

فاندفع توهم دوران الأمر في المقام بين التجوّز في «النهي» بحمله على الكراهة بقرينة عموم الموصول للواجب والمستحب وبين تخصيص عموم الموصول بـ«المندوب»؛ لدلالة قضية «لا يترك» على الوجوب فيقدم على الأول، وذلك فإنّ الدوران في مثله بين التجوّز والتخصيص^١ يكون^٢ ارتكاب التجوّز أولى؛ لأنّ ظهور العامّ في العموم حيث كان بالوضع أقوى من ظهور إطلاق الهيئة في الحرمة حيث كان بمقدّمات الحكمة.

وتوهم لزوم التخصيص على أيّ حال؛ لشمول الموصول للأفعال المباحة مع عدم تأتّي القاعدة فيها يندفع بأنّ تلك الجملة واقعة بلحاظ الأفعال التي تكون محبوبةً ومطلوبةً للمولى لا مطلقاً وإن كان وجودها وعدمها على حدٍّ سواء^٣ كاندفاع سقوط مع كون الجملة إنشاءً؛ لكونها إخباراً عن الطريقة المألوفة بين الناس، وأنّهم لا يتركون شيئاً بمجرد عدم إدراك بعضه، وذلك لوضوح سوق القضية -إنشائية كانت أو خبرية - لضرب القاعدة الكلية الجارية في عموم موارد التكليف، ولم تكن مسوقةً لمجرّد الحكاية عن طريقة الناس، والكلام واقع في عدم دلالتها على اللزوم، ودون إثبات الدلالة خرط القتاد.

[٣] ومنها قوله (ع): الميسور لا يسقط بالمعسور^٥.

١. في الأصل: التخصيص.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: فيكون.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: السواد.

٤. كذا في الأصل، وفي العبارة خلل ولعلّ الصواب: كاندفاع سقوط الاستدلال بعدم كون الجملة إنشاءً.

٥. عوالي اللآلي، ج ٤، ص ٥٨، ح ٢٠٥، وفيه: «لا يترك الميسور بالمعسور».

﴿ أول من استدلّ بقاعدة الميسور فخر المحققين ثم من بعده الشهيد الأول ومن بعده المحقق الثاني ثم الشهيد الثاني ثم متابعوهم وبالع في ذلك الوحيد البهبهاني في الفوائد الحاترية (الفوائد الجديدة) ٤٣٨ فائدة ١٧ قال بعد ذكره حديث إذا أمرتكم... والميسور لا يسقط... وما لا يدرك...: والأخبار الثلاثة يذكرها الفقهاء في كتبهم الاستدلالية على وجه القبول وعدم الطعن في السند أصلاً، ونُقلت في الفوالي عنهم عليه السلام، ومشهورة في ألسن جميع المسلمين يذكرونها ويتمسكون بها في محاوراتهم ومعاملاتهم من غير نكير مع جريان الاستصحاب في كثير منها بل جلّها لو لم نقل كلّها ووصفها تلميذه صاحب الرياض كثيراً بالمعتبرة قال عنها في الرياض ٢: ١٥٤ وفي ط الحجري ١: ٥٤: المعتبرة وضعفها بعمل الأصحاب طراً مجبور، وأول من ناقش في سنده صاحب الحدائق والزرقا وسأني نصوص كلماتهم، إلا أنّ فخر المحققين والشهيدين والشيخ البهبهاني والوالده والمحقق الأردبيلي لم يعيروا عنها بالحديث والرواية ولعلّها عندهم قاعدة اصطلاحية، وأعجّب من صاحب المدارك كيف اعتمد عليها مع سلوكه طريقة صعبة في تلقّي الأحاديث بالقبول وينبغي أن أنبّه أنّ المستدلّين بالميسور لم يستدلّوا مستقلاًّ بـ «ما لا يدرك كلّ...» وغالباً استدلّوا بحديث «إذا أمرتكم...» في تلو الاستدلال بـ «الميسور لا يسقط...» ونذكر مواردها:

١. ايضاح الفوائد لفخر المحققين: ج ١، ص ٢٣٢، ٢٧٦، ٢٨٢ وج ٤، ص ١٠٩.
٢. ذكرى الشيعة للشهيد الأول: ٨٥، ٩٣، ٩٧، ١٠٨، ١١٠، ١٨١، ١٩٦.
٣. جامع المقاصد للمحقق الكركي: ج ١، ص ٢٣٢، ٣٧٢ وأيضاً استدلّ بحديث إذا أمرتكم، ٤٩٦ و٤٩٨ وج ٢، ص ٦٦، ٦٧، ١٦٢، ٢٠٢، ٢٠٣ وأيضاً ح إذا أمرتكم، ٢٠٧، ٢٠٩، ٢٣٨، ٢٥٠، ٢٥٣، ٢٨٤، ٢٨٨، ٣٠١، ٣٢١ وج ٣، ص ٣٧٢ وأيضاً ح إذا أمرتكم، ١٧٤ وج ٩، ص ١٠١ وج ١٠، ص ١٥٦، ١٩٦، ٢٢٢، ٢٢٤ وج ١٢، ص ٧٥.
٤. رسائل الكركي: ج ٣، ص ٢٧٤.
٥. مسالك الأفهام للشهيد الثاني: ج ١، ص ١٩٨، ٢١٤ وج ٢، ص ٢٢١، ٤١٧ وج ٦، ص ٢٩٤ وأيضاً ح إذا أمرتكم وج ٧، ص ٩٧ وج ٨، ص ١٨٤ وأيضاً ح إذا أمرتكم ج ١١، ص ٣٠٢ وأيضاً ح إذا أمرتكم وج ١٣، ص ٤٨ وأيضاً ح إذا أمرتكم، واستدلّ الشهيد أيضاً بحديث إذا أمرتكم مستقلاًّ في المسالك: ج ٩، ص ٥٣٥ وج ١٠، ص ١٢٠، ٣٣٧ وفي شرح

﴿المعة: ج ٢، ص ٢٩٤ و ٣٠٨.

٦. روض الجنان للشهيد الثاني: ج ١، ص ١٠١ و ٢٧٠ وأيضاً ج ٣٣٧، ص ٢، ج ٢٧٠، ٦٧١، ٦٨٨، ٨٣٨ وفي ط الحجري ٣٣، ٩٩ وأيضاً ج ١٢٥، ٢٥١، ٢٥٢.

٧٨، ٢٥٩ وأيضاً استدلّ مستقلاً بحديث إذا أمرتكم في الروض ٢: ٦٧٥.

٧. رسائل الشهيد الثاني: ٢٢٩، ٢٣٨ وأيضاً ج إذا أمرتكم.

٨. العقد الحسيني لوالد الشيخ البهائي: ص ٤٦.

٩. مجمع الفائدة والبرهان للمحقق الأردبيلي: ج ١، ص ١٠٢، ١٨٤ وأيضاً ج إذا أمرتكم،

٢٠٦ ج ٢، ص ٢١٧ و ٢٦٥ وأيضاً ج إذا أمرتكم ج ٥، ص ٧٧ وأيضاً ج إذا أمرتكم ج ٦،

ص ١٢٤ وأيضاً ج إذا أمرتكم، ٢٢٧ ج ٧، ص ٣٠٤ وأيضاً ج إذا أمرتكم ج ١١، ص ٤٩٩

وأيضاً ج إذا أمرتكم.

١٠. مدارك الأحكام للسيد محمد العاملي: ج ٣، ص ٢٤٩، ٣٢١، ٣٣٣، ٣٨٦.

١١. حبل المتين للشيخ البهائي: ١٧١.

١٢. ذخيرة المعاد للسبزواري: ج ١، ص ٢٩ وأيضاً ج إذا أمرتكم، ٨٤ وأيضاً ج إذا أمرتكم

ناقش في صحة سندها وفي دلالتها، ١٠٣ وأيضاً ج إذا أمرتكم ج ٢، ص ٢٤٢ وأيضاً ج إذا

أمرتكم وقال بعد تسليم السند: لا يشتمل هذا... ولقائل أن يقول ضعف الرواية منجبر

بالشهرة وعدم المعارض، ٢٦١ وأيضاً ج إذا أمرتكم، ٢٦٣ كان لقائل أن يقول بعد تسليم

صحة الرواية والإغماض عن الإجمال الذي فيها، ٢٦٧، ٢٨٣ ج ٣، ص ٦٠٤ وأيضاً ج إذا

أمرتكم واستدلّ أيضاً بحديث إذا أمرتكم مستقلاً في الذخيرة: ج ١، ص ١٠٣ ج ٢، ص

٢١٩ و ٢٢٠ وفي كفاية الأحكام: ص ٢١٨.

١٣. كشف اللثام للفاضل الهندي: ج ٢، ص ٤٧٨، ٥٠٣ ج ٣، ص ١٦٠، ٣٤٥، ٣٩٨، ٣٩٩

ج ٤، ص ١٩، ٢٥، ٧٣، ٩٣، ٢٥٥، ٣٥٢ ج ٦، ص ٣٤٢ وفي ط الحجري: ج ١، ص ١٤٩،

١٥٢، ١٧٧، ٢٠٤، ٢١١، ٢١٨، ٢٢٥، ٢٥٢، ٢٦٥، ٣٩٣ ج ٢، ص ١٧٠، ١٨٩، ٢٨٢

وأيضاً ج إذا أمرتكم.

١٤. حاشية مجمع الفائدة والبرهان للوحيد البهائي: ٩٥ (الثلاثة)، ١٢٢ وأيضاً ما لا يدرك

كله (تأييد)، ١٧٥ (الثلاثة)، ١٧٦، ٢٧٤ (الثلاثة)، ٣٦١.

١٥. رياض المسائل للسيد علي الطباطبائي: ج ١، ص ٢٦١ (المعتبرة)، ٢٦٥ (المعتبرة) ج ٢، ص ١٥٤ (المعتبرة) وضعها بعمل الأصحاب طراً مجبور، ١٧٧، ٢٥٣ (المعتبرة)، ٢٥٤ (المعتبرة)، ٢٩٠، ٣٢٣، ٣٢٤ ج ٣، ص ٣٦٠، ٣٧١، ٣٧٦، ٣٨٢، ٤٢٩، ٤٤٨ وج ٤، ص ٤٠٠ وج ٥، ص ٣٠٨ وج ٦، ١١٦ (قاعدة الميسور)، ٢٠١، ٢٠٧، ٣٥٥، ٥٠٤ وج ما لا يدرك، ج ٧، ص ٤٤٨، ج ٩، ص ٢٣٢ (المعتبرة)، ٣٥٢، ٥٤٣ (المعتبرة) ج ١١، ص ٢٤٩، ٢٧٩ (قاعدة)، ٢٨١ وفي ط الحجري: ج ١، ص ٢٦ (المعتبرة)، ٥٤ (المعتبرة) وضعها بعمل الأصحاب طراً مجبور، ٥٨، ٦٨ (المعتبرة)، ٦٩ (المعتبرة)، ٧٤، ٧٩، ١٥٥، ١٥٦ (ولم يسقط عنه القيام عندنا للنصوص بأن الميسور...)، ١٥٨، ١٦٦، ١٦٩، ٢٤٧، ٣٠٤، ٣٤٩ قاعدة الميسور... المأثور في المعتمر، ٣٦٢، ٣٨٢، ٤٠٢ وأيضاً ما لا يدرك، ٤٧٩ وج ٢، ص ٢٨ (المعتبرة)، وأيضاً ما لا يدرك، ٣١، ٦٦ (المعتبرة)، ٢١٣ (قاعدة)، ٢١٤، ٣٤٣.

١٦. غنائم الأيتام للمحقق القمي: ج ١، ص ١٠٥ قولهم عليه السلام: ما لا يدرك والميسور، ١٧٤، ٣٣٨ وأيضاً إذا أمرتكم وج ٢، ص ٢٣١ وأيضاً ما لا يدرك، ٤٤١ قولهم عليه السلام: الميسور، ٤٤٦ (الثلاثة)، ٥٠٤، ٥٧٢ وأيضاً إذا أمرتكم، ٥٨٩، ٥٩١، ٦١٨ (قاعدة) ج ٣، ص ١٢٨، ١٨٤، ١٨٥ وج إذا أمرتكم، ج ٥، ص ١٩٤ (قاعدة)، ٢٠٩ قاعدة وأيضاً إذا أمرتكم، ٢١١، ٢١٤ (قاعدة)، ٢١٥ (قاعدة).

١٧. القوانين للمحقق القمي ١: ١٢٩.

١٨. جواهر الكلام في موارد.

قال المحدث البحراني في الحقائق ٣: ٤٥٩ بعد نقله عن روض الجنان وكذا حديث إذا أمرتكم: المسألة غير منصوطة وبناء الأحكام على هذه التعليقات العلية سيما مع تعارضها وتصادمها لا يخلو من المجازفة في أحكامه سبحانه.

قال أيضاً في الحقائق ٤: ٣٢٧ بعد نقل الميسور وإذا أمرتكم: فإن هذين الخبرين وإن تناقلهما الأصحاب في كتب الاستدلال إلا أنني لم أقف عليهما في شيء من الأصول.

وقال أيضاً في الحقائق ٨: ٨٤ بعد نقله من النكوي: لعدم ثبوت الخبر الذي ذكره فإننا لم نقف عليه مسنداً في كتب الأخبار وإنما يتناقله الفقهاء في كتب الفروع مع ما فيه من الإجمال المانع من الاستناد إليه في الاستدلال.

ويُشكل^١ عليه بما مرّ في الرواية المتقدمة من عدم وروده للعموم المجموعي؛

﴿ قال التراقي في عوائد الأيام: ٢٦١، عائدة ٢٧ وفي ط الحجري: ٨٩: ممّا يستدلّ به بعض الفقهاء في مقام إثبات الحكم للجزء بعد تعسر الكلّ أو تعذّره: قوله ﷺ: «إذا أمرتكم...» وقوله ﷺ: «الميسور...» وقوله: «ما لا يدرك...» الأوّل مروى عن النبي ﷺ والثاني عن عليّ ﷺ، نقل الثلاثة في عوالي اللآلي. والكلام فيها إمّا في حجّيتها أو دلالتها.

أمّا الأوّل فنقول: لا شك في عدم اعتبار تلك الأخبار من حيث السند، ولا من حيث وجودها في أصل معتبر، ولكن تصدّى بعضهم [وهو الوحيد البهبهاني كما تقدّم] لإثبات حجّيتها ببيان اشتهاؤها وانجبارها بالعمل. فقال: إنّ ذكرها الفقهاء في كتبهم الاستدلالية على وجه القبول وعدم الطعن في السند أصلاً ومع ذلك مشهورة في السنة جميع المسلمين يذكرونها ويتسمّكون بها في محاوراتهم ومعاملاتهم من غير نكير فهي بالعمل مجبورة وبالشهرة معتضة فتكون حجة.

ويرد عليه أنّه إن أريد بانجبارها بالشهرة المتنّية، فهي ليست مشهورة إلّا في السنة المتأخّرين وهي غير كافية بل اشتهاؤها عندهم أيضاً ليس إلّا بنقل بعضهم عن بعض في مقام الاحتجاج وردّه، وهذا ليس من الشهرة الجابرة فإنّه لو ذكر واحد حديثاً ضعيفاً ثمّ ذكره الجميع ناقلاً عنه وراداً للاستدلال به لا يحصل له الشهرة المتنّية الجابرة وحال تلك الثلاثة من ذلك القبيل، كما ترى أنّه استدلّ نادراً بالأوّل في مقام إثبات كون الأمر للندب، وذكره الباقر نقلاً منه فردّوا عليه، وكذلك الثانيان.

وإن أريد الشهرة المولوية، فهي ممنوعة وإن كان الفتوى في بعض جزئيات مدلولها مشهورة، وهي غير اشتهاار المدلول.

فالظاهر عدم حجّية تلك الأخبار وعدم صلاحيتها لإثبات الأحكام المخالفة للأصل إلّا أن يكتفى في انجبار الخبر الضعيف بالشهرة المحكيّة أيضاً، كما هو المحتمل بل الأظهر فإنّه يمكن القول بحجّية تلك الأخبار حيث إنّ نسب بعضهم القول بوجود الإتيان بما يتمكّن منه من الأجزاء إلى الأكثر.

١. كذا، والصواب ظاهراً: يُستشكل.

لعدم ظهوره في عدم سقوط الميسور من الأجزاء بالمعسور منها؛ لاحتمال^١ وروده لبيان العموم الأفرادي، وأنه لا يسقط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها. ولا يبعد سوق الحديث لإزالة توهم أن التكليف إذا تعلّق بموضوع عام وتعذر امتثاله في بعض أفراده يسقط عن أصله حتّى في الأفراد المقدورة، فلا امتثال له أصلاً؛ لأنّ للجميع خطاب واحد بملاحظة العام وإن انحلت^٢ إلى أحكام متعدّدة حسب تعدّد الأفراد، لكن لما جمعها خطاب واحد تعذر الخروج عن عهده بتعذر امتثاله في بعض مصاديق متعلّقه، فسيقت الرواية للتنبيه والإشارة إلى أن العسر عذر في ما تعلّق به من الأفراد دون غيره من بقية أفراد الميسورة، بل هي باقية على حكمها المشتمل عليه الخطاب العام، فالرواية حينئذٍ بمُجنّبٍ عن الدلالة على عدم سريان تعسّر الجزء إلى الكلّ، ولا يكاد يستفاد ذلك منها إلّا إذا أُريد من الميسور الأجزاء الميسورة من المركّب، وهو كما ترى؛ لعدم ظهورها فيه بعدما كان المحتمل قوياً إرادة الأفراد الميسورة من العام، وما أبعد بين المعنيين؛ فإنّ الرواية على هذا سيقّت للإشارة إلى بقاء حكم الأفراد الميسورة عند تعذر بعضها، بخلاف ما لو أُريد من العام الأجزاء الميسورة؛ فإنّ الرواية حينئذٍ مسوقة لإنشاء تكليف وجوبي بالنسبة إلى غير ما تعسّر من الأجزاء لما يسقط^٣ وجوبه بتعذر بعض أجزاء المركّب؛ فإنّ الوجوب الغيري الثابت للأجزاء المترشّح من وجوب الكلّ يدور مداره حدوثاً وبقاءً. وبعد ارتفاع وجوب المركّب بتعذر جزء

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لاحتماله.

٢. كذا، والأولى: انحلت.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: سقط.

من أجزائه - لأن الباقي غير المجموع - يرتفع وجوب بقية الأجزاء لا محالة. ووجوبها على حدة^١ متوقف على كون قوله: «لا يسقط» قضية خبرية في مورد الإنشاء وجعل الحكم، ولو أمكن الجمع بين الإرشاد والتكليف في خطاب واحد صحّ تعميم الرواية للعموم المجموعي؛ لشمول «الميسور» بإطلاقه لكل من المركب والعام، فتدلّ الرواية على ثبوت الحكم السابق في القدر الغير العسير من الأفراد والأجزاء بقاءً في الأول وحدوثاً في الثاني، لكنّه كما ترى.

مع أنّه لا دلالة للرواية على وجوب الإتيان بالباقي وعدم السقوط لزوماً؛ لمكان^٢ شمولها للمستحبات ولا يجب الإتيان بالميسور فيها بالبداية، فلا يكاد^٣ تدلّ على عدم السقوط لزوماً والحال هذه.

نعم، لو كان عدم السقوط محمولاً لا على نفس الميسور بل على حكمه فمعنى عدم سقوطه بقاء حكمه السابق، فقوله: «لا يسقط» نظير الأمر بإبقاء ما كان في باب الاستصحاب في أنّه إلزام بالتعبّد ببقاء الحكم الأوّل اتّجه^٤ التمسك به على المهم؛ لنهوضه على عدم سقوط الحكم الثابت للميسور - وجوباً كان أو ندباً - بتعسّر بعض أجزاء المركب.

ولا يبعد كون قضية الميسور كنايةً عن عدم سقوطه^٥ بحكمه كما هو الظاهر من نظائره كقوله: «لا ضرر ولا ضرار»، المسوق لنفي الحكم بلسان نفي الموضوع،

١. في الأصل: على حده.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لكان.

٣. كذا، والأولى: فلا تكاد.

٤. جواب «لو».

٥. في الأصل: «سقوط» والصواب ما أثبتناه كما يدلّ عليه قوله في ما يلي: «كناية عن عدم سقوطه بحكمه».

وفي المقام كان التركيب المزبور مسوقاً لإثبات الحكم وعدم سقوطه بإثبات الموضوع وعدم سقوطه بسقوط المعسور. ولا يقدح شموله للمستحبات في الاستدلال به على عدم السقوط لزوماً في الواجبات؛ لكفاية الدلالة عليه ولو في ضمن العموم، لكن ذلك خلاف الظاهر من الخبر في عدم سقوطه بنفسه، بل الظاهر منه باعتبار إسناد عدم السقوط فيه إلى نفس «الميسور» وحمله عليه عدم سقوطه بنفسه.

وعليه فالرواية إما تكون غير دالة على تأتي الحكم في المستحبات أو أنها لا تدل على وجوب الباقي في الواجبات؛ لأنه لو أريد من ثبوت الميسور بنفسه الاستفادة من قوله: «لا يسقط» الأعم من الإيجاب والندب لم تبق له دلالة على وجوب الإتيان بالميسور في الواجبات، ولو أريد منه الثبوت بنحو الإيجاب لم يشتمل الرواية للمستحبات^١ مع وضوح انسحاب القاعدة فيها.

اللهم إلا أن يقال باختصاص الرواية بـ «الواجبات» وإلحاق «المستحبات» بها بعدم القول بالفصل، أو يقال بأن قوله: «الميسور» اه^٢، كناية عن عدم سقوطه بحكمه كما في قوله (ع): «لا ضرر ولا ضرار»، المنفي فيه نفي^٣ الحكم وضعاً وتكليفاً بلسان نفي الموضوع مع أنه ثابت وجداناً.

ويتوجه عليه ما تقدم من إشكال عدم سوق الخبر في مورد العموم المجموعي؛ لاحتمال وروده في العموم الأفرادي، كما هو الظاهر في الرواية السابقة بملاحظة موردها، فلا يبقى وثوق بالرواية.

١. كذا، والأولى: لم تشمل الرواية المستحبات.

٢. رمز إلى قوله: «إلى آخره».

٣. كذا، والظاهر زيادتها.

ثم إنه بناءً على دلالة الأخبار على المهم يقع الكلام في شمولها لفاقد الشرط على حدّ شمولها لفاقد الجزء، وربما يقال بعدم شمولها لفاقد الشرط، أمّا الروايتين الأولى^١ فالظاهر اختصاصهما بالمركّب الخارجي دون الذهني أيضاً. وأمّا قوله (ع): «الميسور لا يسقط بالمعسور»، فعلى تقدير دلالة تعمّ فاقد الجزء؛ لأنّ فاقد الشرط ممّا يغيّر واجده ويبيّنه فليس بميسور له.

وفيه أنّ العبرة في جريان القاعدة بصدق «الميسور» في نظر العرف، فما عدّ عندهم ميسوراً يكون مجزئاً للقاعدة دون ما لم يُعدّ عندهم من «الميسور»، وعليه تجري القاعدة مع تعدّد الشرط؛ لصدق «الميسور» حقيقةً على فاقده كصدقه على فاقد الجزء وإن كان فاقد الشرط وواجهه وجودين متباينين، لكنّ التباين بينهما إنّما هو بحسب الدقّة ونظر العقل دون نظر العرف، وهما بنظر العرف متّحداً، وهو المناط في تحديد «الميسور».

ومن أجله لا تجري القاعدة في ما إذا لم يصدق «الميسور» عرفاً على الباقي وإن كان غير مغاير مع التامّ المتعدّد عقلاً، كما إذا كان فاقداً لمعظم الأجزاء أو لركنهما، وحيث علّم أنّ «الميسور» من المفاهيم العرفية فلا محالة^٢ يُرجع إليهم في تحديدها وتشخيص مصاديقها المشتبهة إذا لم يكن الاشتباه لعارضٍ خارجي يوجب التباس الأمر على العرف أيضاً.

وربما يظهر من الشارع خلافهم تخطئةً لهم؛ إذ ربما يخطي الشارع العالم بحقيقة الأمر العرف بالإخراج أو الإدراج في تعيين المصدق، فيُلحق

١. قد سبق الكلام عن «الأوّل» و«الأوّلين» في ج ٢، هامش ص ١١٢.

٢. في الأصل: فلا محال.

بـ«الميسور» ما ليس بميسورٍ في نظر العرف ردعاً وتخطئةً لهم، وبالعكس فيتحكم بسقوط ميسور عرفي من باب الردع والتخطئة؛ لاطلاعاً على عدم قيام «الفاقد» بتمام المصلحة التي قام «الواجد» الواجب أو المستحب بها أو بمعظمها الموجب للإيجاب أو الاستحباب، فيكون «الفاقد» في تلك الموارد بنظر الشارع أجنياً عن «الواجد» من غير ارتباط به بحيث يصح إضافته إليه ونسبته به وإن كان في نظر العرف كذلك، فبعد عنهم ميسوراً؛ لعدم اطلاعهم على الواقع الذي كشف عنه الشارع بإخراجه أو إدراجه، فما لم يقدّم دليل من الشرع على الردع في المصادق بالإخراج أو الإلحاق لا محيص عن الرجوع إلى إطلاق دليل القاعدة أو عمومها الحاكم بقيام الباقي بتمام مصلحة الواجب أو بعمده الموجب للإيجاب.

ومما ذكرنا ظهر اندفاع ما يقال من عدم الوثوق بالقاعدة؛ لأنّ العمل بها يوجب التخصيص لكثير^١ بل الأكثر؛ لكثرة الخارج عنها بحيث يكون الباقي بالنسبة إليه كالقطرة في جنب البحر.

والوجه أنّ خروج ما خرج عن تحت القاعدة بناءً على ما ذكر من باب التخصّص^٢ دون التخصيص، فالإخراج يكون موضوعياً وإن صحّ أن يكون الاندراج حكماً كما يصحّ كونه موضوعياً.

نعم، الذي يُشكل^٣ على القاعدة [مع] تخصيصها بموارد شتى^٤ [أنّه] لا يبقى الاعتماد عليها، فلا مجال لإعمالها إلّا في موردٍ تمسك الأصحاب بها؛ لأنّ العلم

١. كذا، والأولى: للكثير.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التخصيص.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «يستشكل».

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: شيء.

الإجمالي بتطرق التخصيص^١ عليها يمنع عن العمل بعمومها إلا في تلك الموارد التي يكشف عمل الأصحاب وتمسكهم بها عن عدم تطرق التخصيص^٢ إليها. ثم إنه ربما يُتمسك على عدم سقوط المشروط بتعذر الشرط برواية عبد الأعلى مولى آل سام قال: قلت لأبي عبد الله (ع): عثرتُ فانقطع ظفري فجعلتُ على اصبعي مرارة، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يُعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزَّ وجلَّ ﴿وَمَا جَعَلَ^٣ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^٤ امسح^٥ عليه^٦.

بتقريب أن الإمام - عليه السلام - أحال حكم المسألة من سقوط المسح على البشرة ووجوب المسح على المرارة إلى الآية تويخاً للسائل على سؤاله؛ لوضوح استفادة الحكم منها، وهي مبتنية على مقدّمة مطوية، وهي عدم سقوط المشروط بتعذر الشرط أو تعسّره، فيكون المنفي بالآية ما يوجب الحرج من قيد المباشرة دون أصل المسح الثابت وجوبه بدليل الوضوء، ولولا مفروغية هذه الجهة لم يبق مجال للاستفادة ولا لا يكال الإمام معرفة حكم الواقعة إلى الآية، فإنها إنما دلّت على نفي ما يقتضي الحرج من قيد المباشرة، ونفيه بوجوب انتفاء أصل المسح

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التخصّص.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التخصّص.

٣. بعدها في الأصل: «الله».

٤. الحجّ (٢٢): ٧٨.

٥. في الأصل: احتج.

٦. الكافي، ج ٣، ص ٣٣، ح ٤؛ الاستبصار، ج ١، ص ٧٧-٧٨، ح ٢٤٠؛ تهذيب الأحكام، ج ١،

ص ٣٦٣، ح ١٠٩٧. وعنها في وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٦٤، باب ٣٩، ح ٥ وبحار الأنوار، ج

٢، ص ٢٧٧، ح ٣٢؛ تفسير العياشي، ج ١، ص ٣٠٢، ح ٦٦. وعنه في بحار الأنوار، ج ٧٧، ص

٣٦٧، ح ٨؛ الخلاف، ج ١، ص ١٥٩-١٦٠، ذيل مسألة ١١٠.

لغرض سقوط المشروط بتعسر شرطه، فيحتاج وجوب المسح على المرارة من دليلٍ خاصٍّ، ومعه لا يبقى للإيكال مجال، بل هو الإحالة إلى خلاف ما يراد من حكم المسألة، فلا محالة تكون الحوالة على الآية في ساحة مسلمية عدم سقوط المشروط بتعذر الشرط، ولا ريب حينئذٍ في صحة الإيكال وحسن التوبيخ على السؤال بعد الفراغ عن تلك المقدمة ووضوحها عند السائل، فيكون قوله (ع): «امسح عليه»، لمجرد التأكيد، هذا.

وفيه أنه لو تمّ ذلك فاستظهار أن تعذر القيد لا يوجب سقوط المقيّد مطلقاً حتّى في القيود التي تكون من مقومات المأمور به فضلاً عن القيود المقسّمة ففي حيز المنع، وإنّما يلتزم به في ما يكون القيد مقسماً لا مقوماً، مثل قيد «المباشرة» التي ينتفي حقيقةً بانتفائها المقيّد، وليس ذلك تخصيصاً في الرواية، كيف وقوله (ع): «يعرف هذا وأشباهه»، ممّا يأبى بسياقه عن التخصيص.

خاتمة

في بيان شرائط جريان الأصول من الاحتياط والبراءة

فنقول: إنَّ الاحتياط بعدما كان حسنًا في حدِّ ذاته لم يكن مشروطاً بشيء ولا متوقفاً على شيء، في العبادات والمعاملات، سواء احتيج إلى التكرار أو لا. أمَّا الاحتياط في المعاملات فلاَّنه لا يلزم منه شيء من المحاذير التي ذُكرت في العبادات. ونحوه الاحتياط في العبادات في صورة عدم الاحتياج إلى التكرار. نعم، في صورة توقُّفه على التكرار قد يُشكَّل^١ بأنَّ الاحتياط ينافي الاحتياط إمَّا من جهة الإخلال بـ«قصد الوجه»، أو بـ«التمييز»، أو كون الاحتياط في هذه الصورة لعباً وعبثاً بأمر المولى.

ولا يخفى ما فيه؛ فإنَّ قصدَ الوجه مطلقاً بنحو الداعي أو الوصفية أو الغاية - على القول باعتباره - ممكن جداً؛ لتمكُّن المكلَّف من الإتيان بما هو المأمور به إمَّا بداعي أمره أو بما هو الواجب أو لأجل كونه الواجب، فلا يلزم من الاحتياط الإخلال بـ«قصد الوجه» لو فُرض اعتباره، وأمَّا التمييز فالتحقيق عدم اعتباره، وعلى فرضه فالمعلوم إمكانه.

وأمَّا كون الاحتياط في صورة التكرار لغواً ولعباً بأمر المولى فيوجه^٢ عليه أنَّ التكرار في صورة تعسّر الامتثال تفصيلاً من جهة صعوبة تحصيل العلم أو لعدم داعٍ^٣ عقلائي على السؤال لا يكون عبثاً بأمر المولى، والعقلاء لا يذمُّونه على مثل

١. كذا، والصواب ظاهراً: يُستشكل.

٢. كذا، والأولى: فيتوجه.

٣. في الأصل: داعي.

هذه الطاعة في هذه الصورة، ومع إمكان السؤال وعدم الصعوبة^١ ثم اختيار المكلف الاحتياط المستلزم للتكرار فليس ذلك من العبث^٢ بأمر المولى؛ حيث يكون داعيه على الإتيان أمر موله لا غيره.

غاية الأمر أنه يكون ملوماً في كيفية الإطاعة واختيار هذا النوع من الطاعة. نعم، لو كان الداعي للعب بأمر المولى فحينئذٍ يعدّ المكلف لاغياً ولاعباً، فلا يكون مطيعاً، وهذا لا يتفاوت الحال فيه بين ما كان الإتيان بالمأمور به على وجه الاحتياط المتوقّف على التكرار أو على غير وجه الاحتياط.

وأما البراءة العقلية فتوقّفها على الفحص واليأس عن الظفر بالدليل واضح؛ ضرورة عدم تحقّق موضوع البراءة العقلية إلّا بعد الفحص واليأس، والوجه فيه أن البراءة حيث تكون من أجل استقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان، وكان المراد من «البيان» هو ما يصحّ للمولى الاحتجاج به على العبد، وقبل الفحص لا يصحّ ذلك. ولا مجال لإنكار وجوب الفحص في البراءة العقلية.

وأما البراءة النقلية فالظاهر من قوله (ع): «كلّ شيء لك حلال»^٣، وغيره عدم وجوب الفحص، فمثل هذه القضية ونحوها من قوله (ع): «رُفع ما لا يعلمون»^٤ الوارد في مقام المنة وجعل الحكم الظاهري بمرتبة الفعلية عدم لزوم الفحص بالإجماع^٥ وبالدليل العقلي الذي حاصله أنّنا نعلم إجمالاً بوجود واجبات في

١. في الأصل: الصّوبه.

٢. في الأصل: البعث.

٣. قد سبق في ص ١٦، ٢٠.

٤. قد سبق في ص ١٥.

٥. في العبارة كما ترى خلل ولعلّ الصواب: فمقتضى مثل هذه القضية ونحوها من قوله ... وإن كان عدم لزوم الفحص إلّا أنّه ادّعي لزومه بالإجماع.

الشرعية، فيجب علينا الاحتياط بالفحص إلى أن يحصل اليأس عن الدليل عليها، هذا.

وهو مدفوع بالفرق الواضح بين الفحصين؛ لأنّ الفحص في صورة العلم الإجمالي بوجود الأحكام في الشرع إنّما يكون في ساحة نهوض الدليل على الواجب أو الحرام، وأين ذلك بالفحص عن أصل الدليل كما في المقام؟! فالعلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في الشرع أوجب الفحص عقلاً؛ لإحراز ما عُلم إجمالاً، ومعلوم أنّ [في] موارد الشبهة قبل الانحلال لا تجري البراءة، والبحث عن لزوم الفحص وعدمه بعد فرض^١

وربما يقال بالعدم؛ لإطلاق دليلها من حديث الرفع وغيره. والذي يمكن أن يستدلّ به على لزوم الفحص الأخبار الدالة على وجوب التفقه والتعلّم وعدم سماع اعتذار عدم العمل بعد العلم^٢ بقوله (ع): هَلَّا تَعَلَّمْتَ^٣، ومقتضى إطلاق هذه الأخبار وإن كان لزوم التعلّم والتفقه مطلقاً في الشبهات قبل الفحص وبعده إلاّ أنّه ينافيه إطلاق أخبار البراءة لما قبل الفحص، فلا محيص عن الجمع بينهما تارةً باختصاص أخبار لزوم التعلّم بما إذا عُلم إجمالاً بوجود الأحكام، فتجري في خصوص الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي دون الشكّ البدوي، وأخرى بما إذا كان تحصيل العلم ممكناً غير متوقّف على التفحص والتجسس،

١. لم تُقرأ موضع كلمة وهي تشبه بـ«جريانها»، ولعلّ الصواب: الانحلال أو انحلالها.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: عدم سماع اعتذار لعدم العمل بعدم العلم.

٣. هذا مضمون ما رواه الشيخ المفيد في أماليه، ص ٢٢٧ - ٢٢٨، مجلس ٢٦، ح ٦ وص ٢٩٢، مجلس ٣٥، ح ١ وعنه الشيخ الطوسي في أماليه، ص ٩، مجلس ١، ح ١٠ وعنه في بحار الأنوار، ج ١، ص ١٧٨، ح ٥٨ وج ٢، ص ٢٩، ح ١٠ وج ٧، ص ٢٨٥، ح ١.

وثالثةً باختصاص أخبار البراءة بما بعد الفحص وأخبار وجوب التعلّم بما قبله، وهذا حسن بل هو المتعيّن بقرينة التويخ. كيف، ولا مجال له بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل، فقبله يصحّ الاحتجاج بقوله: «هَلَّا تَعَلَّمْتَ»، وأمّا بعده فلا؛ لتعلّمه^١ وغاية جهده في تحصيله وعدم ظفّره بالدليل، هذا.

بقي الكلام في ما يستفاد من أخبار لزوم التعلّم والتفقه وأنها دالّة على لزومهما بالوجوب النفسي وإن احتمل عدم الظفر بالدليل أو في خصوص ما إذا علّم أنّه إذا تفحص ظفّره به، فلزوم التعلّم هل يكون في صورة إحراز حصول العلم له بواسطة الدليل فيكون غيراً محضاً أو لا، بل التعلّم واجب ولو لم يعلم بحصول العلم^٢.

ولا يخفى أنّ المعنيين يختلفان بحسب الآثار، فعلى تقدير كون وجوب التعلّم غيراً لو أدّى ترك التعلّم إلى خلاف الواقع يعاقب المكلف على نفس ترك الواجب، ومع عدم المخالفة لو عوقب فإنّما هو على التجزّي، وهذا بخلاف ما إذا كان التعلّم واجباً نفسياً؛ فإنّ العقاب على ترك التعلّم لا على ترك الواقع.

ولا يخفى أنّ مقتضى كون التعلّم واجباً غيراً عدم لزوم التعلّم على الواجبات المشروطة قبل حصول شرطها، ويشكل حينئذٍ في ما لو أدّى ترك التعلّم إلى ترك الواجب بعد حصول الشرط من دخول الوقت بالنسبة إلى الصلاة مثلاً؛ فإنّ قبله لا وجوب وبعد دخوله فالمفروض عدم تمكّن المكلف من الواجب وقضيّته عدم العقاب على المخالفة وعدم وجوب التعلّم على الواجبات المشروطة.

والنقصي عن الإشكال:

١. كذا، والصواب ظاهرًا: لكونه بصدد تعلّمه.

٢. كذا، والصواب ظاهرًا: «بوجود الدليل» بدلاً من «بحصول العلم».

تارةً بدعوى كون التعلّم واجباً نفسياً، كما عن المدارك وشيخه^١، فالتعلّم واجب نفسي تهبيّي وإن لم يكن إيجاب فعلي.

وأخرى بالالتزام بأن الواجبات المشروطة الموقّعة الإيجاب فيها فعلي وزمان الفعل استقبالي، ويكون التعلّم واجباً فعلياً، فالواجبات المشروطة كلّها تعليقية.

وثالثةً بدعوى استقرار السيرة وبناء العقلاء على وجوب التفحص إذا علموا بصدور أحكام من موالهم في حقّهم وإن لم يعلموا بالواجب بخصوصه.

فالتفصّي عن الإشكال بالوجه المذكورة وصحّة المؤاخذه على ترك الواجب في الصورة الأولى والأخيرة، لا على ترك التعلّم. وأمّا في الصورة الوسطى فالعقاب إنّما هو على ترك التعلّم في صورة المخالفة.

هذا كلّ في ما يتعلّق باستحقاق الجاهل التارك للفحص العقوبة على مخالفة الواقع أو ترك التعلّم والتفكّه.

بقي الكلام في ما يتعلّق بالأحكام، وهي صحّة عمل الجاهل التارك لطريقي الاجتهاد والتقليد الواقع على مقتضى البراءة.

والكلام فيه:

أمّا في المعاملات فمحصله أنّه لو وقعت فظهرت مطابقتها للواقع فهي صحيحة وإن لم تقع عن اجتهاد أو تقليد، ولو انكشفت مخالفتها له فهي فاسدة.

أمّا العبادات فصفو المقال فيها أنّه لا ريب في صحّة ما أتى به وإجزائه وعدم وجوب إعادته أو قضائه مع تمثّي قصد القرية المنوطة به العبادة وموافقة عمله

١. مدارك الأحكام، ج ٢، ص ٣٤٤ - ٣٤٥ وج ٣، ص ٢١٩؛ مجمع الفائدة والبرهان، ج ٢، ص

لفتوى مجتهده، أو اجتهد هو بنفسه في الأدلة فأدّت إلى عدم وجوب الجزء والشرط المجهولين، أو حصل له القطع اتفاقاً بموافقة عمله للواقع وتخيل عدم تأثير الطرق الشرعية في صحة الأعمال الماضية بنيت السقوط. كيف، وإنها كاشفة عن ثبوت مؤدياتها في مواردّها من أول الأمر لا محدثة لها من حين قيامها عليها، فلا يكاد يتطرّق الإشكال في صحة عمل الجاهل الواقع قُرْباً وموافقاً لأحد الطريقين من الاجتهاد والتقليد.

نعم، قد يقع الإشكال في صحة عمل الجاهل المتردّد في الصحة بالاعتصار على عمله صادف الواقع أو خالفه وإن ظهرت المطابقة، وذلك لأجل الإخلال بالنية. ولا يقاس ذلك بما أتى به الجاهل بالأمر المتردّد فيه احتياطاً للفرق الواضح، وهو أن الجاهل في مرحلة الاحتياط يأتي بالعمل باحتمال الأمر، وفي الفرض ينعى بالمحتمل في امتثال الأمر، فلا يعدّ مطيعاً وإن ظهرت المطابقة للواقع؛ لعدم كون الأمر باعثاً له، وإلا لما كان آتياً بالعمل مطلقاً وإن لم يصادف الواقع، بخلاف الجاهل في باب الاحتياط فإنه يعدّ مطيعاً على تقدير الأمر بالواقع؛ لأنّه الذي حثّه على العمل ومنقاداً على تقدير عدمه، فيُثاب ثواب المتقادين، هذا.

وأما مع مخالفة العمل لطريقي الاجتهاد والتقليد، فمقتضى القاعدة الأولية الإعادة مع ظهور الخلاف في الوقت وإن كان الجهل عن قصور؛ لبقاء الأمر الواقعي، ومقتضاء وجوب الخروج عقلاً عن عهده بالإعادة على وجه يسقطه، كإتيان الأمور به تامّ الأجزاء والشرائط بعدما أتى به فاقد الجزء^٢ أو الشرط.

١. في الأصل: فلا يعبد.

٢. في الأصل: لجزء.

وأما القضاء في خارج الوقت فعلى من يقول^١ بتبعيته للأداء فحديثه حديث الإعادة، وعلى القول بكونه بأمرٍ جديد فيدور مدار شمول إطلاقه أو عمومه لورود^٢ الكلام.

هذا كله حسب ما تقتضيه القاعدة الأولى، لكنّه تخرج عن مقتضاها ببركة القاعدة الثانوية الحاكمة بصحة عمل الجاهل ولو كان عن تقصير، كقوله (ع): لا تعاد الصلاة إلا من خمسة^٣، الشامل للمقام، بل صورة العمد أيضاً بإطلاقه لولا الإجماع؛ لأنّ قضيتّه عدم وجوب الإعادة بواسطة الخلل الناشي من قِل غير هذه الخمسة مطلقاً من غير فرق بين صورتي الجهل والعمد، لكنّ الإجماع قام على التخصيص بالأولى.

ومثل الإعادة القضاء عند ظهور الخلاف خارج الوقت على القول بالتبعية أو باستفادته من الدليل الخارج مع شموله بإطلاقه أو عمومه للجاهل ولو عن تقصير؛ فإنّ مقتضى القاعدة وجوب القضاء على الجاهل مع ظهور الخلاف في خارج الوقت، إلا أنّه ليس ببعيد الخروج عنها بمثل قوله (ع): «لا تعاد الصلاة» اهـ، أيضاً بناءً على تعميمه لمثل المقام، بتعميم الإعادة المنفيّة فيه للإعادة والقضاء بإرادة الأعمّ منهما منها من مطلق فعل الشيء ثانياً في الوقت أو خارجه كما هو الظاهر. كيف، ولا يكاد يُحمل الأخبار على ما هو المصطلح بين الفقهاء من إرادة فعل ما أتى به ثانياً في الوقت لخللٍ موجب لذلك من لفظ «الإعادة» في الرواية، هذا.

١. كذا، والصواب ظاهراً: فعلى القول.

٢. كذا، ولعلّ الصواب: لمورد.

٣. سبق الحديث وتخريجه في ص ١٣٦.

٤. رمز إلى قوله: «إلى آخره».

ومن موارد الشذوذ^١ عن مقتضى القاعدة الأولى - وهي وجوب الإعادة والقضاء على الجاهل المقصر في صورة انكشاف الخلاف في الوقت أو خارجه - الجهر في موضع الإخفات وبالعكس، والإتمام في مقام القصر مطلقاً عن قصور كان أو تقصير في خصوص الأخير؛ لإطلاق قوله (ع) في صحيحة زرارة في من جهر في مورد الإخفات أو أخفت في موضع الجهر وإن لم يكن متعمداً بل كان ناسياً أو لا يدري فلا شيء عليه تمت صلاته^٢.

ورواية زرارة ومحمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) في من أتم في السفر: وإن لم تكن قرئت عليه ولم يعلمه فلا إعادة عليه، بعد حكمه (ع) بالإعادة على من قرئت عليه آية التقصير وفُسرت له^٣.

فعلى ذلك يقع الإشكال في الجمع بين ما حكم به الأصحاب من صحة الصلاة المأتي بها على خلاف الواقع بما أتى به المكلف على غير الواقع من دون إعادة ولا قضاء كما حكم به (ع) في الجهر والإخفات بقوله: «تمت صلاته»، ومن استحقاق العقوبة على الإخلال بالواجب الواقعي ومخالفته بتقصيره؛ لتمكّنه من

١. كذا، ولعلّ الصواب: «ومن الموارد النادرة أو الشاذة التي تخرج» بدلاً من «من موارد الشذوذ».

٢. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣٤٤، ح ١٠٠٢؛ الاستبصار، ج ١، ص ٣١٣، ح ١١٦٣؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٦٢، ح ٦٣٥؛ وغيرها في وسائل الشيعة، ج ٦، ص ٨٤، باب ٢٦، ح ١ وبحار الأنوار، ج ٨٢، ص ٧٧ ومنتقى الجمان، ج ٢، ص ١٢ و٢٩٩.

٣. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٤٣٤ - ٤٣٥، ح ١٢٦٥؛ تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢٢٦، ح ٥٧١؛ تفسير العياشي، ج ١، ص ٢٧١، ح ٢٥٤؛ تفسير مجمع البيان، ج ٣، ص ١٧٣ - ١٧٤؛ وغيرها في وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٥٠٦، باب ١٧، ح ٤ و٥ وبحار الأنوار، ج ٨٦، ص ٥١، ح ١٧ ومنتقى الجمان، ج ٢، ص ١٨٨ و١٨٩.

امتناله بالاستعلام.

ووجه التنافي أن مقتضى صحة الصلاة المأتي بها وتماميتها تعلق الأمر بما أتى به المكلف على خلاف الواقع؛ إذ لا معنى للصحة وحصول الإطاعة بلا أمر، ومقتضى استحقاق المؤاخذه على الإخلال بالواجب الواقعي تنجزه على المكلف المنافي مع الأمر^١ بما أتى به مخالفاً للواقع. كيف، وليس من الشريعة بالضرورة وجوب صلاتين من القصر والإتمام، والجهر والإخفات على المكلف في حال واحد، ولو وجبتا عليه لما سقطت إحداها بفعل الأخرى مع ارتفاع الجهل في الوقت والتمكّن من الخروج من عهدة الواجب واقعاً في زمانه، ولما توجه العقاب من ناحية المولى مع القدرة على استيفاء المصلحة. غاية الأمر أسقطه الشارع واجتزى بما أتى به وكان له أن لا يقنع به، وليس ذلك من ناحية المكلف ليكون هو السبب في التفويت.

هذا بناءً على تقدير كون المأتي به المخالف للواقع مأموراً به كما هو الظاهر من التوصيف بالتمامية في الرواية.

وأما بناءً على عدم كونه واجباً وإنّما هو مسقط للواجب فلا إشكال حينئذٍ سوى في الحكم باستحقاق المكلف المؤاخذه على الواجب الواقعي في صورة ارتفاع الجهل في الوقت وظهور الخلاف فيه؛ لما عرفت من القدرة على القيام بالواجب حينئذٍ في وقته من دون إيراث جهله تفويتاً أصلاً، وكان سقوطه مُستنداً إلى حكم الشارع بالإجزاء والاجتزاء من غير إعادة ولا قضاء، وعليه كيف يبقى مجال للحكم باستحقاق المؤاخذه بل ما أسقطه^٢ الشارع من المكلف مع قدرته

١. كذا، والصواب ظاهراً: للأمر.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «وإسقاط» بدلاً من «بل ما أسقطه».

على إتيانه في الوقت. نعم، لا يناقش في الحكم الوضعي كإسقاط غير الواجب للواجب لوقوعه^١ شرعاً كثيراً، هذا.

ويمكن التفصّي عن الإشكال بوجهين:

أحدهما أن المأتيّ به حال الجهل مشتمل على مصلحة تامة سنخ مصلحة «الواجب» لازمة^٢ الاستيفاء في نفسها وإن كانت دون مصلحته، بمعنى أن الواجب اشتمل على مرتبة كاملة من المصلحة الملزمة، والمأتيّ به اشتمل على ما دونها من المرتبة، لكن تلك المزية المرحية في الواجب غير ممكن الاستدراك بعد استيفاء معظم تلك المصلحة وعمدتها في ضمن غير الواجب؛ لتكفله حال الجهل مرتبةً من مراتب مصلحة الواجب، موجبةً للإيجاب لولا الواجب، واشتماله على تلك المصلحة مع مزية لازمة الاستيفاء؛ لمكان المزامحة بالأهمّ المأمور به الواجد للمصلحة على النحو الأكمل.

ثانيها دعوى أن المأتيّ به مشتمل على مصلحة مهمة، والواجب مشتمل عليها وعلى مصلحة أخرى لازمة الرعاية، فيتضمّن المأمور به مصلحتين لازمتين: إحداها مصلحة نوعية قائمة بأصل الطبيعة مشتركة بينه وبين المأتيّ به الذي هو الفرد الناقص للطبيعة، والأخرى مصلحة صنفية قائمة بخصوص الصنف، لكن هذه المصلحة الزائدة في مقام الاستيفاء على نحو لو استوفيت مصلحة أصل الطبيعة في ضمن الناقص الغير الواجب لم يبق مجال لاستيفاء المصلحة الزائدة في ضمن

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لوقوفه.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «لازم» أي لازم الاستيفاء؛ لأنّ الوصف يجب أن يطابق فاعله في التذكير والتأنيث، وكذا الكلام في المورد الآتي.

الواجب، كما لم يبقَ مجال لإيجاب الصنف المشتمل على المصلحة النوعية مع إيجاب الصنف المشتمل عليها وعلى المصلحة الزائدة القائمة بخصوصية الصنف. وبذلك يوفق بين الصحة والحكم باستحقاق المؤاخذه؛ فإنَّ الصحة لاشتغال المأتيَّ به على المصلحة التامة لازمة^١ الاستيفاء في حدِّ ذاتها وإن كانت دون مصلحة الواجب، وعدمُ الأمر به للأمر بما اشتمل على تلك المصلحة مع الزيادة اللازمة.

وأما استحقاق العقوبة مع^٢ التمكن من الإعادة فلأنَّ الجاهل إذا كان مقصراً فوّت على نفسه تتمّة المصلحة أو المصلحة التامة اللازمتين^٣، ولا يمكنه الاستيفاء^٤ بالإعادة في الوقت؛ لفرض امتناع استيفاء المصلحة الزائدة مع استيفاء ما في المأتيَّ به من المصلحة فتكون الإعادة بلا فائدةٍ، فالواجبُ فعلاً على المكلف صلاةٌ واحدة من القصر والجهر أو الإخفات، وإنما يسقط ذلك بما أتى به؛ لامتناع استيفاء مصلحته معه، فيعاقب على الفائت؛ للزومه وتفويت المكلف إياه على نفسه، وحيث اشتمل المأتيَّ به على المصلحة التامة الملزمة يتّصف بالصحة، فلا منافاة في البين أصلاً.

لا يقال: إنَّ الصحة عبارة عن موافقة الأمر ولا أمر بالمأتيَّ به حسب الفرض. لأنّا نقول: يكفي اشتغال الفعل على المصلحة وإتيانه بداعي رجحانه في الصحة؛ ولذا يتّصف بالصحة المهمُّ المبتلى بالأهمّ مع عدم الأمر به.

١. كذا، والصواب ظاهراً: لازم.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: من.

٣. في الأصل: اللازمتان.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الاستبقاء.

فإن قلت: إنَّ وجود المصلحة إنَّما يكفي في الاتِّصاف بالصَّحَّة مع إمكان الإتيان بالفعل على الوجه القُرْبِي، وهو غير ممكن في ما نحن فيه؛ لأنَّ المأْتِي به موجب لتفويت الواجب الفعلي، وما يكون كذلك حرام ومبغوض فعلاً لا ما^١ يمكن التقرُّب به وإن اشتمل على مصلحة مقتضية للمحبوبة لولا المزاخمة بما يقتضي خلافها كما في المسألة.

قلت: نمنع عن السببية والعلية؛ لما مرَّ في مسألة الضدِّ من أنَّ وجود أحد الضدَّين ليس علَّة لعدم الضدِّ الآخر، وإنَّما هما متلازمان ومعلولان لعلَّةٍ ثالثة من تقصير المكلف في المقام.

فلو قيل بكون المأْتِي به حرام ولو لم يكن من الجهة المزبورة بل من جهة النهي الجائي من قبل الأمر بضدِّه؛ لاقتضاء الأمر بالشئ النهي عن ضده عقلاً ولفظاً، قلنا: نمنع الاقتضاء في الضدِّ الخاصِّ لو بنينا عليه في الضدِّ العامِّ.

نعم، يبقى على ما ذكرنا سؤال^٢ أنَّه لازمُ ذلك الحكم بالصَّحَّة مع العلم بالحكم، فتقع صلاة الإتمام أو الإخفات في موضع القصر أو الجهر صحيحةً في صورة الالتفات ويسقط بها الواجب الفعلي وإن عوقب المكلف على المخالفة حيث فوّت على نفسه المصلحة الزائدة اللازمة أو المصلحة الأخرى المهمة.

ويرتفع هذا السؤال بقصر الحكم بالصَّحَّة في الدليل على صورة الجهل خاصَّةً؛ لأجل خصوصية الجهل موجبة لاشتمال المأْتِي به على المصلحة، ولا بُدَّ أصلاً^٣ في اختلاف الأحكام حسب اختلاف الأحوال من العلم والجهل وغيرهما،

١. كذا، واطَّهر زيادة «ما».

٢. بعدها في الأصل: «الفرق» ثمَّ شطب عليها.

٣. أثبتنا قوله: «بُعد أصلاً» من كفاية الأصول، ج ٢، ص ١٩١ وليس بواضح في الأصل.

ولا مانع عن الحكم بالصحة في صورة العلم أيضاً إذا أدت إليه الأدلة؛ لكشفها حينئذٍ عن الاشتغال على المصلحة لكن مع عدمها نمنع من الملازمة المزبورة، فصحة المأني به مع العلم بمكانٍ من الإمكان، لكن ذلك لا يجدي نفعاً ما لم يثبت شرعاً؛ بداهة أن الممكن أعم من الوقوع في الخارج، ولا يكفي مجرد الثبوت لمقام الإنبات، وقد فُرض اختصاص الدليل بحال الجهل فكيف يُتعدى منه إلى حال العلم مع احتمال دخل الجهل في الحكم، هذا.

ثم إنه ربما يُفصّل عن الإشكال بنحو الترتيب من تعلق الأمر بإيجاد فعلين متضادين في زمانٍ واحدٍ يكون الأمر بأحدهما مطلقاً غير معلق على شيء وبالأخر معلقاً على كون المكلف عاصياً للأمر الأول المطلق، فيكون في المقام الأمر بـ«الإتمام» مشروطاً بمعصية الأمر بـ«القصر» على نحو الشرط المتأخر، أو بالعزم على العصيان بنحو الشرط المتقدم أو المقارن.

وفيه بطلان الجواب بذلك؛ لمنع الصغرى أولاً، فلا يكون المقام من^٢ جزئيات متعلق^٣ الترتيب؛ لعدم وفاء الدليل بذلك شرعاً، ولعدم رفع المحذور به ثانياً.

كيف، والجواب بما ذكرنا يرفع محذور استحقاق المؤاخذه حتى مع الانكشاف وارتفاع الفضلة في الوقت من عدم تفويت الواجب المقتضي له^٤؛ لتمكّن المكلف من الإعادة لولا حكم الشارع بالسقوط، فإنّ هذا الإشكال باقٍ على حاله ولا يجدي الترتيب في رفعه، كما لا يجدي في رفع محذور وجوب صلاتين على

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «مط» وهو رمز إلى «مطلقاً» لكن ليس بصواب.

٢. في الأصل زيادة «جز» والظاهر زيادتها.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: مسألة.

٤. كذا، وفي العبارة خلل.

المكلف منجزاً حال تنجز الأمر الثاني مع قيام الإجماع قطعياً على أن الواجب على المكلف ليس إلا صلاة واحدة ذاتاً أو وصفاً، هذا مع أننا بنينا في محله على استحالة الترتب وعدم معقوليته.

وحيث التبس الأمر على بعض الفحول^١ فذهب إلى أنه أمر معقول، ورتب عليه صحة «المهم» المبتلى بـ «الأهم» في مسألة الضدّ صحّ لنا الإشارة بما ترتفع^٢ به تلك الغائلة، فنقول:

التحقيق امتناع الترتب على المعصية أو العزم عليها، كما ذكر؛ لأوله إلى اجتماع طلبين متضادين في مرتبة واحدة، وإن هو إلا اجتماعها في جميع المراتب من حيث الاستحالة؛ للاشتراك في المناط من طلب المحال، المحال على الحكيم.

بيان ذلك أن طلب المتضادين بنحو الترتب كأن يكون طلب أحدهما مشروطاً بعصيان الآخر بنحو الشرط المتأخر، أو على العزم عليه بنحو الشرط المتقدم أو المقارن وإن اقتضى كون الطلبين^٣ طوليين فلم يكونا عرضيين؛ لاشتراط أحدهما بعصيان الآخر أو العزم على عصيانه، إلا أنهما يجتمعان في مرتبة تنجز الأمر الثاني وزمانه؛ لبقاء الأمر الأول أيضاً في تلك المرتبة وعدم جهة موجبة لسقوطه.

أما بناءً على تعليق الأمر الثاني على العزم على المعصية فلأن مجرد القصد والبناء عليها لا يوجب سقوط التكليف من أصله، فالأمر الأول على حاله من التنجز، وقد فرض تنجز الأمر الثاني أيضاً بحصول ما علّق عليه من العزم والبناء، فيلزم اجتماع الطلبين ومصادمتهما في ظرف العزم على المعصية وإن لم يجتمعا

١. كشف الغطاء، ج ١، ص ١٧١ وفي الطبعة الحجرية، ص ٢٧.

٢. في الأصل كانت أولاً «ترتفع» وهو الأولى كما في المتن ثم صحّحها بـ «يرتفع».

٣. في الأصل: الطلبان.

أول المرتبة.

وأما بناءً على اشتراطه بنفس العصيان فلأنّ العصيان وإن أوجب سقوط التكليف إذا تحقّق كالطاعة لكنّه^١ لما اعتبر شرطاً للأمر الثاني لا على وجه يوجب حدوث المشروط بعد حدوث شرطه، بل كان بنحو الشرط المتأخّر الكاشف عن سبق المشروط في الزمان المتقدّم، كالإجازة في الفضولي بناءً على الكشف الحقيقي، فحدوث المعصية في ظرفها يوجب حدوث التكليف الثاني من بدو الأمر فعلياً منجزاً؛ لحصول شرطه، ولازم ثبوته كذلك التكليف بأحد المتضادّين في مرتبة التكليف بالآخر.

نعم، لو لم من حصول شرط التكليف الثاني في الزمان المتأخّر سقوط التكليف بالأوّل من الابتداء أو اشتراط الثاني به بنحو الشرط المقارن أو المتقدّم لم يكن مانع عن صحّة الترتّب وإمكانه؛ لعدم اجتماع الطلبين في مرتبة من المراتب، إلّا أنّه ليس كذلك؛ لوضوح أنّ المعصية إنّما يُسقط^٢ التكليف من حين تحقّقها، فما دام لم يتحقّق^٣ ليست بمسقطٍ للتكليف، كما أنّ اشتراط التكليف بمعصية الأمر الأوّل إنّما هو بنحو الشرط المتأخّر. كيف، واشتراطه بها على نحو الشرط المتقدّم أو المقارن لا يكون إلّا بعد مضيّ الوقت؛ لعدم حصول العصيان الذي هو الشرط قبل انقضاء الزمان، والترتّب كذلك لا ينفع في ما رتّب المجوّز من تصحيح «المهم» المبتلى بـ «الأهم» في مسألة الضدّ، وإنّما ينفع لو كان الاشتراط بنحو الشرط المتأخّر، وعليه يجتمع التكليف بأحد المتضادّين في مرتبة التكليف

١. يرى في الأصل أنّها مشطوب عليها والصواب إثباتها.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: تسقط.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: لم تتحقّق.

بالآخر، والاجتماع كذلك محال كاستحالة طلب المتضادين في عرض واحد؛ للزوم طلب المحال، وهو هـ. عال على الأمر الحكيم، هذا.

وربما يُذكر لصحة «الترب» وجوه ليس هنا محلّ ذكرها^١.

ثم إنّه من جميع ما ذكر^١ ظهر حال الفحص اعتباراً ومقداراً في الشبهة الحكمية الناشئة عن فقد النصّ أو إجماله أو تعارضه.

وأما الشبهات الموضوعية فمجمل القول فيها أنّها:

إن كانت تحريمية فلا ريب في عدم اعتبار الفحص في الرجوع إلى البراءة؛ لإطلاق أدلتها السليم^٢ عدا يفيد التقيّد، مضافاً إلى [ما] حكي من الاتفاق وكثرة الابتلاء بها في الشبهات التحريمية بحيث ينتهي الفحص فيها إلى العسر الشديد المنفي في الشريعة.

وإن كانت وجوبية فلا ريب أن دعوى وجوبه فيها - كما يلوح عن بعض - مجال واسع؛ لعدم ما يقتضي عده؛ حيث لا عسر في الفحص بالنسبة إليها؛ لقلة الابتلاء بها، ولا إجماع على عدم الجواب؛ لوقوع الاختلاف بين الأصحاب في جملة من الفروع، وليس لأدلة البراءة إطلاق بالنسبة إليها، هذا.

وأما البراءة العقلية فلا استقلال للعقل^٣ بالبراءة في مطلق الشبهة الموضوعية قبل الفحص، بل يكون العقل مانعاً عن الاقتحام في التحريمية منها والوجوبية لولا إطلاق الأدلة وعسر الفحص في الشبهات التحريمية، وليس ما يمنعه عن منعه في جانب الشبهات الوجوبية.

١. محلّ ذكرها مبحث الضدّ.

٢. في الأصل زيادة «عن المعارض» لكن شطب عليها.

٣. في الأصل: «بالعقل» ثمّ صحّحها بما أثبتناه في المتن.

هذا كله في اشتراط الفحص، وقد يُذكر لجريان البراءة شرطان آخران:
 الأول أن لا يكون إعمالها موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى.
 ولا يخفى ما في هذا الاشتراط؛ فإنّ البراءة جارية عقلها ونقلها^١ في موارد
 من الشك البدوي في التكليف الفعلي الوجوبي أو التحريمي، ومقتضاها عقلاً نفي
 المؤاخذه على رفع اليد عن التكليف الواقعي، ونقلًا إثبات الحكم الظاهري أو رفع
 التكليف ظاهراً، فلو تحقّق لهما أثر شرعاً فلا محالة يترتّب عليهما بالبراءة؛
 لإحراز موضوعه بحكم العقل أو النقل. ولو لم يكن ذلك الأثر مترتباً عليهما بل
 على نفي التكليف في الواقع فلا يكاد يترتّب بواسطة البراءة؛ لعدم نهوض شيء
 منها عقلاً ونقلًا بإحراز ذلك مع جريانها وعدم المانع عن ثبوت مقتضاها من نفي
 استحقاق العقوبة على المخالفة أو إثبات الإباحة الظاهرية، فإذن لا معنى
 للاشتراط المزبور، بل ليس هذا بالاشتراط.

الثاني أن لا يكون إعمالها [موجباً] لتضرّر مسلم؛ لما دلّ من الأخبار على نفي
 الضرر والضرار.

وفيه أيضاً أنّ هذا الاشتراط ليس في محله؛ وذلك لأنّ الأدلّة النافية للضرر
 كسائر الأدلّة الاجتهادية المتكفّلة للقواعد الشرعية، وأحكام العناوين الأولى أو
 الثانوية واردة على أصالة البراءة؛ لنهوضها بياناً لكلّي التكليف الفعلي ولو ظاهراً،
 فلا مجرى لها في مجاري تلك القاعدة؛ لارتفاع موضوعها من الجهل بالتكليف
 الفعلي وعدم الحجّة عليه بالأدلّة النافية للضرر، فلو أُريد من اشتراط عدم الضرر
 ذلك فلا وجه للاقتصار عليه، بل يُشترط أن لا يكون على خلاف البراءة أدلّة

١. كذا، والصواب ظاهراً؛ عقلياً ونقلهاً.

اجتهادية متكفلة للحكم الفعلي.

هذا آخر ما أردنا تحريره في المقام ممّا يتعلّق بمسائل البراءة والاشتغال، ولقد وقّفتنا لتسويده^١ في العشرة الآخرة من شهر شوال المكرّم من شهور سنة ١٣٣٠ من الهجرة النبوية على [يد] مؤلّفه الجاني محمّد حسن الموسوي الحائري.

١. في الأصل: «لتسويد» بدلاً من «لتسويده».

قد وقع الشروع فيه^١ يوم الخميس لخمس بقين من شهر ذي القعدة^٢ الحرام في سنة ١٣٢١.

رَبِّ وَفَّقْ لِلإِتْمَامِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

وَبِهِ ثِقَتِي وَعَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ

الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّيِّبِينَ الطَّاهَرِينَ، وَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ مِنَ الْآنَ إِلَى يَوْمِ الدِّينِ.

المبحث الثاني^٣

من مباحث الشك في الاستصحاب وحجته

والكلام فيه في الشبهات الأثنائية - أعني ما عُلم سابقاً موضوعاً أو حكماً ولم

١. اعتمدنا في تصحيح مبحث الاستصحاب على نسخة مكتبة العتبة العبّاسية برقم (١٨٥) وهي بخط سيّدنا المؤلّف وقد شطب مؤلّفنا على مواضع كثيرة منها وحرّرها تحريراً آخر، نَبّهنا عليها في هوامشنا عليه، وبما أنّ مواضع الحكِّ والإصلاح في خاتمة هذا المبحث كثيرة أوردناها بعنوان «التحرير الأوّل» في ملحق الكتاب في المجلّد الرابع لفوائد لا تخفى على أهلها وهي في الواقع تعدّ مسوّدّة المؤلّف.

٢. في الأصل: ذيقعدة.

٣. مراده من المبحث الأوّل هو البراءة والتخيير والاحتياط، إلّا أنّ هنا بنى مطالب الكتاب على

يُعلم زواله بعده - فهل يجب بحكم الشرع ابتداءً أو إمضاءً بقاءه على ما كان من العلم إلى إيقان زواله بناءً على حجية الاستصحاب مطلقاً أو تفصيلاً بين موارد، أو لا مطلقاً فتكون كالشبهات البدوية - أعني ما لم يُعلم سابقاً - فيُرجع إلى قواعد أخرى من البراءة أو الاحتياط أو التخيير بالنسبة إلى موارد أو التوقف بعين ما مرّ في أصالة البراءة والاحتياط^١ من غير فرق بين الشبهات الأثنائية والبدوية؟ هذا. وتوضيح المطلب يقع في مقامات، وقبل الدخول فيها لابدّ من بيان أمرين هما كالمقدمة بالنسبة إليها:

القول في بيان
_____ معني
«الاستصحاب»

أحدهما^٢ في بيان معناه، فنقول:

إنّه لا يخفى - بعد وضوح معنى «الاستصحاب» بحسب اللغة بل هو من الأمور الظاهرة^٣ عند العرف - [أنّه] لا يُهْمَنُ التعرّض لمعناه من هذه الجهة. نعم، الظاهر أنّه أعمّ ممّا ذكره شيخنا العلامة الأنصاري^٤ من أخذ الشيء مصاحباً؛ لصدقه على أخذ بعض أجزاء ما لا يؤكل لحمه مع عدم صدق «المصاحب» عليه ظاهراً. ثمّ إنّ لفظه وإن لم يكن ممّا ورد في آية أو رواية موضوعاً لأثر شرعي إلا أنّه لمّا كان باصطلاح الفقهاء مستعملاً في معنى - أعني لزوم العمل على طبق الحالة

بمباحث، المبحث الأوّل في البراءة والثاني في التخيير والثالث في الاحتياط كما فعله في كفاية الأصول، فعلى هذا ينبغي أن يقول: «المبحث الرابع في الاستصحاب» وقد سبق ممّا التنبيه في المقدمة أنّ المؤلّف هنا تبع منهج الشيخ في ترتيب المباحث وقد بنى الشيخ مباحث الأصول العملية في مقامين: المقام الأوّل في البراءة والاشتغال والتخيير والمقام الثاني في الاستصحاب.

١. ما مرّ من الأدلّة، انظر ص ١٢ وما بعدها.

٢. سيأتي قوله «ثانيها» في ص ١٩٣.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الظاهر.

٤. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٩.

السابقة عند الشكّ فيها - ومتداولاً عندهم كذلك، صار المهمّ التعرّض لمعناه وبيان حقيقة الاصطلاح المستعمل فيه غالباً، هذا.

فما يمكن أن يقال - كما قيل أيضاً^١ - أنّ المراد منه اصطلاحاً عدّة أمور:

[١] منها كونه عبارةً عن نفس حكم الشارع بالبقاء ابتداءً أو إمضاءً لما عليه العقلاء من العمل على طبق الحالة السابقة تبعداً، أو لأجل حصول الظنّ به.

وبعبارةٍ أخصّ إبقاء المتيقّن شرعاً في حال الشكّ في بقاءه.

[٢] ومنها الظنّ ببقاء الحالة السابقة نوعاً أو شخصاً.

[٣] ومنها حكم العقل بالملازمة الظنيّة بين الكون السابق والبقاء.

[٤] ومنها بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة وسيرتهم على ذلك.

[٥] ومنها التمسك بالثبوت سابقاً على البقاء.

ثم إنّ المهمّ في المقام بيان ما هو المورد للنفي والإثبات في هذه المسألة، وأنّ

ما يُبحث عن حجّيته وعدم حجّيته ماذا؟

فنقول: إنّهُ لا يخفى على من راجع الكتب المفصلة المحتوية لذكر

«الاستصحاب» وبيان حقيقة لغةً واصطلاحاً ونقل الأقوال فيه بكثرتها وسبرها

سبراً إجمالياً [أنّه] يرى الاختلاف بالنسبة إلى ماهية الاستصحاب وحقيقته حسب

اختلاف المقامات والأقوال في وجه حجّيته؛ لأنّه إن كان معتبراً من باب الأخبار

كان عبارةً عن نفس حكم شرعي - أعني إبقاء ما لم يُعلم ارتفاعه - وإن كان من

باب الظنّ كان عبارةً عن نفس الظنّ بلزوم بقاء ما لم يُعلم ارتفاعه، وإن كان من

١. ذكر الشيخ الأعظم هذه الأمور في حقيقة الاستصحاب إجمالاً في فرائد الأصول، ج ٣، ص

٩ وما بعدها، وفي مطارق الأنظار، ج ٤، ص ٨ وما بعدها، وفي الحاشية على استصحاب

القوانين، ص ١٩ وما بعدها.

جهة بناء العقلاء وسيرتهم فيكون عبارةً عن نفس بنائهم عليه والتزامهم به عند العمل، فمع وجود هذا الاختلاف بين كل واحدٍ منها مع الآخر بمثابة قلٍّ وجود جامع يحويها بحيث لا يلزم منه فساد استعمال اللفظ في المعنيين وتعسف^١ وركاكة هذا، لابدّ من جعل النزاع في ما يصلح أن [يكون] موضوعاً للبحث في المقام ومرجعاً للنفي وإثبات المرام، وليس ذلك ظاهراً سوى «الأوّل» من هذه المذكورات؛ لكونه على الظاهر هو الجامع الحاوي لها، والحال أن ما يكون موضوعاً للبحث في كل باب لابدّ من أن يكون جامعاً بين أقواله؛ لمصلحة إرجاع النفي والإثبات إليه، وما عدا «الوجه الأوّل» غير صالح لذلك.

وبالجملة، إنّ من المحقّق^٢ ليس في المقام ما يتّصف بالجامعية والحواية بين أقوال الباب وشقوقات مسائله سوى «الوجه الأوّل» فيكون هو المعوّل عليه لا غيره؛ وذلك لأنّ الأوّل منها^٣ لو كان لكان الاستصحاب عبارةً عن الظنّ بالبقاء، فالقائل بحجّيته لابدّ له من إحراز مقدّمتين: إحداهما صغرى وهي ثبوت هذا الظنّ، وثانيهما كبرى وهي حجّيته. ومن الواضح أنّ شيئاً من ذلك لا ينطبق على قول من يقول بحجّية الاستصحاب من باب أخبار أهل البيت^٤ (ع).

ومن هنا ظهر عدم صحّة التعويل على «الثاني والثالث»^٥ كما لا يخفى. وأما «الرابع»^٦

١. كذا في الأصل، ولعلّ الأولى: التعسف.

٢. كذا في الأصل، والأولى حذف قوله: «إنّ من المحقّق».

٣. الضمير راجع إلى «غيره» والتأنيث باعتبار معنى «غيره» والمراد هو الوجه الثاني من الوجوه الخمسة؛ لأنّه هو الأوّل من الوجوه الأربعة الأخيرة.

٤. سيأتي ذكر هذه الأخبار في ص ٢٢١ وما بعدها مع تخريجها.

٥. أعني الوجه الثالث والرابع من الوجوه الخمسة.

٦. أي الوجه الخامس.

منها فلاَّته لو كان عبارةً عن بناء العقل على طبق الحالة السابقة فالنزاع في حجَّيته وعدمها يرجع إلى أنَّ هذا البناء ثابتةٌ أم لا، فمن يقول بالحجَّية يُثبتها، ومن يقول بعدمها ينفيه. ومن المعلوم أنَّ هذا لا ينطبق على القول بحجَّيته من باب الظنِّ أو الأخبار. وهذا بخلاف الأوَّل؛ فإنَّه يمكن أن يكون جامعاً لجميع الأقوال بحيث يرجع النزاع في الحجَّية وعدمها بجميع أقوالها إليه، فبناءً على هذا يكون الاستصحاب عبارةً عن إلزام الشارع ببقاء ما لم يتم على بقاءه دليل - علماً كان أم لا - ومرجع حجَّيته وعدمها إلى أنَّه هل ثبت مثل هذا الإلزام من الشارع بذلك أم لا؟ فالقائل بعدمه من المنكرين للحجَّية، والقائل به يكون قائلًا بحجَّيته.

ثمَّ إنَّهم مختلفون^١ في طريق إثبات مثل هذه الحجَّية؛ فمنهم من يقول بأنَّ طريقه سيرةُ العقل وبنائهم على العمل بالحالة السابقة مع عدم ردع الشارع إيتاءهم، فيكون ذلك إمضاءً لبنائهم والتزامهم بذلك. ومنهم من يقول بأنَّ طريقه الأخبار الدالة على حرمة نقض اليقين بالشك. ومنهم من يقول بأنَّ طريقه حصول الظنِّ بالبقاء إلى غير ذلك، واللازم بالنسبة إلى هذا الأخير إثبات الصغرى والكبرى معاً.

وبالجملة، فالذي يصلح أن يكون جامعاً بالمعنى المتقدم هو هذا المعنى الذي عبارة عن الحكم الشرعي - أعني لزوم العمل على طبق الحالة السابقة -، [و] هذا وإن كان لا يساعد عليه ظاهر بعض الاشتقاقات ولجعلهم^٢ له دليلاً على الحكم مثل ما يقال: «هذا واجب للاستصحاب»؛ إذ على الوجه^٣ المذكور ليس دليلاً على

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مختلفين.

٢. كذا، والصواب ظاهرًا: «جعلهم»؛ لأنَّه معطوف على «ظاهر» الذي هو فاعل «لا يساعد».

٣. بعدها في الأصل: «الأوَّل» ثمَّ شطب عليها.

الحكم، بل هو عبارة عن نفس الحكم الشرعي المتعلق بعمل المكلف، والدليل عليه هو أخبار الباب أو السيرة أو الظنّ أو غير ذلك، إلّا أنّه لا بدّ من تأويل ذلك كلّه وحمله على المسامحة حتّى يسلم من المحذور المذكور من عدم كون غيره جامعاً لجميع الأقوال؛ ضرورة أنّه لو جعلنا الاستصحاب عبارةً عمّا يُجعل وسطاً في مقام الإثبات ويُسندلّ به فلا بدّ من التزام كونه حقيقةً مختلفة عند أرباب الأقوال، وكون لفظ «الاستصحاب» لهذه الحقائق المختلفة بالاشتراك اللفظي؛ فمند من يقول بحجّيته من باب التّعبد عبارة عن أخبار حرمة نقض اليقين بالشكّ، وعند من يقول بحجّيته من باب الظنّ عبارة عن هذا الظنّ الخاصّ، وعند من يقول بحجّيته من باب بناء العقلاء عبارة عن بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة، فيكون أصلاً عقلاً كظواهر الألفاظ.

وبالجملة، إنّ النزاع في المسألة - بناءً على هذا - يرجع إلى إثبات كلّ من معاني هذا اللفظ المشترك، فالمدّعي للحجّة يثبت به بأحد هذه المعاني فينفي بسببه الآخر، والمنكر لها مطلقاً ينفيه كذلك ومن أصله.

هذا مع أنّك قد عرفت أنّ النزاع في المقام ينبغي أن يرجع إلى القدر الجامع بين هذه الأقوال ويكون هو المدار في النفي والإثبات، فما لم يساعد عليه بعض كلماتهم لا بدّ من التأويل والحمل على المسامحة كما هو الظاهر، فافهم جداً.

فروع

الأوّل

إنّ مقتضى ما ذكرناه - من جعل النزاع في الاستصحاب وكونه محلّاً للنقض والإبرام بين الأصحاب، ومورداً لما يقع بينهم من الخلاف في حجّيته واعتباره

والاختلاف في وجهه وجهته، وأنه إنَّما يكون بالنسبة إلى حقيقة واحدة - أن الاستصحاب ليس إلَّا إلزام الشارع ببقاء^١ ما لم يَقم على بقائه دليل، وهو حينئذٍ بهذا المعنى يكون حكماً شرعياً متعلِّقاً بعمل المكلف، فيكون الاختلاف والنزاع بين الأصحاب في أنه من باب الظنّ، أو من باب بناء العقلاء، أو من باب الأخبار تعبّداً إلى غير ذلك، لا من حيث حقيقة الاستصحاب وتعيين مفهومه الاصطلاحي، بل في وجه حجّيته وما هو الملاك^٢ في حكم الشارع بالإبقاء المزبور، وأنّ المناط فيه الأخبار التعبدية أو الظنّ أو سيرة العقلاء عند من يقول بهما^٣.

وبالجملة، النزاع في حجّيته راجع في الحقيقة إلى النزاع في ثبوته وتحقّقه إمّا من الأخبار أو غيره^٤، كما كان كذلك بالنسبة إلى «المفاهيم» والنزاع فيها^٥، فمعنى قولهم: «الاستصحاب حجة أو ليس بحجة» أنّه ثابت أو ليس بثابت، كما أنّ قولهم: «إنّ المفهوم للفلاني حجة أم لا» معناه أنّ المفهوم ثابت أم لا، وإلّا فلا نزاع في حجّية «المفهوم» بعد الإذعان بثبوته، وعليه يصحّ حمل سائر ما اشتقّ من «الاستصحاب» كقولهم: «يستصحب أو لا يستصحب أو استصحبه أو لم يستصحبه» هذا^٦، فكلّها يناسب المعنى المزبور، فتدبّر جدّاً.

هذا، ويدلّ على ما ذكرنا من أنّ الاختلاف في نفس استفادته من الأخبار أو

١. بعدها في الأصل: «ما كان» ثم شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «والمناط» ثم شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «فالتعبير عنه بالظنّ» ثم شطب عليها.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: غيرها أي غير الأخبار.

٥. بعدها في الأصل: «الثاني بعدما عرفت حقيقة الاستصحاب» ثم شطب عليها وكتب ما يلي في المتن - أعني قوله: «فمعنى قولهم ... فتدبّر جدّاً» في الهامش.

٦. كذا.

غيره^١ - مضافاً إلى ما تقدّم^٢ - تعجّب مثل الشيخ الأجلّ المرتضى الأنصاري (قده) من الشيخ في العدة^٣ المنتصر على حجّة الاستصحاب بخبر ضعيف [من] أنّه كيف يتمسك بخبر ضعيف مع وجود الأخبار الصحاح الواضحة الدلالة على الاستصحاب؛ حيث إنّ هذا الاختلاف والتعجّب يكشف عن كون المعنى المختلف في وجه اعتباره بمعنى^٤ يمكن استفادته من الأخبار الصالحة^٥ لها، وليس ذلك إلّا حكم الشارع بالبقاء والمضي على طبق الحالة السابقة، ولولا ذلك بل كان نفس الظنّ أو الملازمة لم يكن مفاداً لها فلا وجه للإيراد والتعجّب المزبورين كما لا يخفى.

الثاني^٧

قد يقال^٨ بانطباق تعريف الاستصحاب بـ «إبقاء ما كان» على ما ذكرنا في بيان حقيقته، وكذلك تعريفه بـ «أنّه إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأوّل» كما عن الزبدة^٩، أو «الحكم بالإبقاء» كما عن غاية

١. كذا، والصواب ظاهراً: «غيرها» أي غير الأخبار.

٢. تقدّم في ابتداء هذا الفرع عند قوله: «إنّ مقتضى ما ذكرنا من جعل النزاع ...» في ص ١٨٤.

٣. عدة الأصول، ج ٢، ص ٧٥٧-٧٥٨.

٤. فرائد الأصول، ج ٣، ص ١٤.

٥. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: «هو معنى» ولا وجه لزيادة الباء.

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الصالح.

٧. لهذا الفرع (الفرع الثاني) تحرير آخر عبّرنا عنه بـ «التحرير الأوّل» سلاحظه في آخر هذا الفرع.

٨. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٩ - ١٠.

٩. زبدة الأصول، ص ١٠٦.

المأمول^١ بناءً على كون الحاكم بالبقاء هو الشارع كما هو المعول عليه. وفيه أن انطباق هذه التعاريف على ما ذكرنا إنما يكون بعد دلالة «الصلة» - التي هي المراد من «الوصف» في كلام بعض الأعظم^٢ - على العلية.

وفيه - مضافاً إلى عدم انطباق هذه على شيء مما ذكره وما ذكرنا من جعل الاستصحاب على جميع فروض حجتيه وطرق إثباته عبارةً عن خصوص حكم الشارع بالبقاء مستقلاً أو إمضاءً لما عليه العقلاء أو لأجل الظنّ ببقاء ما كان - أن فيها إخلالاً لما هو القوام في باب الاستصحاب من اعتبار اليقين والشكّ وكون المتيقن سابقاً مشكوكاً لاحقاً من دون دلالة على ذلك، فيعمّ إبقاء ما كان ثابتاً في الواقع وإن لم يُعلم به أصلاً.

هذا مع أن لازمها عدم الوفاء بالمقصود - أعني الدلالة على المراد - والحال أن الاهتمام بشأن التعاريف يقتضي ذكر ما يكون صريحاً في الدلالة على ما له دخل في حقيقة «المعروف» فلا يجوز الاكتفاء بالإشعار كما في الفرائد قائلًا: «وذكر الوصف مشعر بالعلية»^٣ أي الكون في السابق علّة لحكم الشارع بالعمل على طبقه والجري على وفقه وعدم الاعتناء باحتمال الخلاف.

والقول بأنّ الاهتمام بشأن الاختصار دعا إلى مثل هذا الإشعار، فيه عدم الاكتفاء بالإشعار في التعاريف الموضوعية لبيان الحقيقة؛ لابتنائها على التديقات التي يتفاوت بها طردها وعكسها وإن كان الاختصار فيها مطلوباً أيضاً بقدر

١. غاية المأمول في شرح زبدة الأصول للفاضل الجواد تلميذ البهائي، وهو لم يطبع بعد. وهو بخط مؤلفه موجود في مكتبة آية الله المرعشي برقم ٣٧٩٤.

٢. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٩.

٣. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٩.

الإمكان لكنّه لا على وجهٍ يوجب الإخلال بالمراد، ولأجله ذهب بعضهم إلى أنّ الأولى أن يعرف الاستصحاب بـ «أنّه الحكم ببقاء ما كان؛ لكونه كان» حيث لم يُكتَفَ بالإشعار. وفيه نظر؛ لإخلال^١ التعريف بما هو القوام في المعرّف من اليقين السابق والشكّ اللاحق.

كلّ ذلك مضافاً إلى ما يتوجّه عليه وعلى غيره من التعاريف المزبورة من عدم صحّة التعويل على مجرّد الكون في السابق كما في الفرائد^٢ في حكم الشارع بالإبقاء مطلقاً، ابتداءً أو إمضاءً لحكم العقلاء؛ وذلك لأنّه لا تعويل في حكم الشارع بالبقاء مطلقاً - ابتداءً أو إمضاءً - على الحالة السابقة فيه؛ ضرورة أنّ حكم الشارع به إنّما يكون لحكمةٍ موجبة لذلك وجعله له في الواقع، وكذا عند التزام العقلاء بذلك أو الظنّ به الناشئ عن الغلبة.

نعم، لو كان الحكم على المستصحب في الآن الثاني منشؤه مجرّد تحقّقه في الزمان الأوّل - كما هو الظاهر ممّا نسبته المحقّق الخوانساري (قده) إلى الأصحاب قائلًا: «إنّ القوم ذكروا أنّ الاستصحاب إثبات حكم في زمان؛ لوجوده في زمان سابق عليه»^٣ - صحّ التعويل المزبور إلّا أنّه - بناءً على هذا - يلزم استدراك «الصلة»؛ للغنية عنه بلفظ «الإبقاء» الدالّ عليه كما لا يخفى.

ولا يخفى أنّك - بعدما عرفت حقيقة الاستصحاب، وأنّه وحداني^٤ المعنى، وأنّ

١. في الأصل: «إخلاله»، ثمّ صحّحها بـ «إخلال» وغفل أن يصحّح «إخلال» بـ «إخلال».

٢. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٩.

٣. مشارق الشمس، ص ٧٦ وفيه: «إثبات حكم شرعي ...».

٤. هو بالفتح كما في كتب اللغة، منسوب إلى «وحدة» فما هو الشائع من الضمّ لا نعرف له وجهاً.

الاختلاف فيها راجع إلى اختلاف الآراء في وجه حجّيته - يظهر لك عدم ورود شيء ممّا ذكروه، وما ذكرناه تبعاً لهم من النقض والإبرام في تلك التعاريف سيّما بعد ورودها لمجرّد الإشارة الإجمالية إلى حقيقة «المعرّف» كما^١ هو الغالب في التعاريف^٢.

١. بعدها في الأصل «في» والظاهر زيادتها.

٢. قد سبق التنبيه على أنّ لهذا الفرع (الفرع الثاني) تحرير آخر عبّرنا عنه بـ «التحرير الأوّل» نذكره هنا للتّمييز الفائدة:

الثاني: قد يقال بانطباق تعريف الاستصحاب بـ «إبقاء ما كان» على ما ذكرنا في بيان حقيقة الاستصحاب كما عن بعض الفحول، وكذلك «إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأوّل» كما عن الزبدة، أو «الحكم بالإبقاء» كما يستفاد عن غاية المأمول، بناءً على كون الحاكم بالبقاء والثبوت هو الشارع، كما هو المعوّل عند من قال بحجّيته من جهة الأخبار.

أقول: انطباق هذه التعاريف الثلاث على ما ذكرنا إنّما يكون بعد دلالة «الصلة» التي هي المراد من «الوصف» في كلام بعض الأعاظم على العلية، وأنّه ليس المراد من «الوصف» في باب المفاهيم خصوص الوصف النحوي، بل يعمّ المقام ونحوه.

وفيه - مضافاً إلى عدم انطباق هذه على المذهبين بعد ما قلنا بلزوم الأخذ بالقدر الجامع ولا معيّن لإرادة أحدهما - إخلالٌ إبعدها في الأصل: «هذه» ثمّ شطب عليها والظاهر زيادتها أيضاً لما هو القوام في باب الاستصحاب من اعتبار «اليقين» وكون المتيقّن مشكوكاً لاحقاً. هذا كلّه مع أنّ تسليم ذلك يلزم محذوراً آخر من عدم الوفاء بالمقصود، فيكون نقضاً للغرض - أعني الدلالة على المراد - بل الاهتمام بشأن التعاريف يقتضي ذكر ما يكون صريحاً في الدلالة إشطب على قوله: «هذا كلّ» إلى قوله: «في الدلالة» وكتب بدلاً منها قوله: «مع أنّ تسليم ... في المعرّف» من دون دلالة على ذلك إلّا بشاهد الحال، مع أنّ تسليم ذلك يلزم محذور عدم الوفاء بالمقصود والنقض للغرض بذلك - أعني الدلالة على المراد - وذلك من أجل أنّ الاهتمام بشأن التعاريف يقتضي ذكر ما يكون صريحاً في الدلالة على ما له دخل في «المعرّف»، فلا يجوز الاكتفاء بالإشعار كما ذهب شيخنا العلامة الأنصاري - طاب ثراه -

الثالث

لا ينطبق ما ذهب إليه شارح المختصر - من أنّ «استصحاب الحال» أنّ الحكم

بإقتضاء: «وذكر الوصف مشعر بالعلية» أي الكون في السابق علّة لحكم الشارع بالأخذ به وعدم الاعتناء بالاحتمال الطاري.

والقول بأنّ الاهتمام بشأن الاختصار دعا إلى ذلك مدفوع بأنّه لا يوجب الإخلال بما له دخل في المراد من هذه الجهة ذهب بعض الأساطين إلى أنّ الأولى أن يعرف الاستصحاب بـ «أنّه الحكم ببقاء ما كان لكونه كان»؛ حيث إنّهُ مشتمل على جميع ما له دخل في «المعروف» ومنطبق عليه من غير أن يكون أخصّ منه أو أعمّ من غير أن يكون مبناه على العقل أو الشرع.

وبالجملة، إنّ هذا التعريف لولا إخلاله بما هو القوام في «المعروف» من اعتبار اليقين السابق والشكّ اللاحق لكان سالماً عمّا يتوجّه على التعاريف الثلاث من الاكتفاء بالإشعار على تقدير تسليمه وجعل الإبقاء والإثبات بمعنى الحكم بالبقاء والثبوت.

هذا كلّهُ مضافاً إلى كونه سالماً عمّا يرد على هذه التعاريف من قصورها لبيان ما يعتبر فيه من التعويل في الإبقاء على مجرد الكون السابق.

هذا والحال أنّه مع الاقتصار على الإشعار لا تعويل فيه عليها لما عرفت في حقيقة الاستصحاب.

نعم، يرد عليه وكذلك على غيره من التعاريف الثلاث عدم صحّة التعويل على مجرد الكون في السابق كما اعترف به شيخنا العلامة الأنصاري من التعويل على الحالة السابقة في الإبقاء؛ وذلك لأنّه لا تعويل فيه عليها أصلاً بعد ما عرفت حقيقة الاستصحاب وماهيته؛ ضرورة أنّ حكم الشارع بالبقاء إنّما يكون لحكمة موجبة لذلك وجعله له في الواقع وكذا في التزام العقلاء بذلك ومنشأ الظنّ به إنّما هو غلبة البقاء كما هو الظاهر في غالب الكلمات.

نعم، لو كان الحكم بالموجود الثانوي والثبوت في الآن الثاني منشؤه مجرد الثبوت في الأوّل السابق الأوّلي [كذا، والظاهر زيادة «الأوّل» أو «الأوّل»] كما هو الظاهر من بعض كلماتهم صحّ ذلك إلّا أنّه بناءً على هذا يلزم استدراك قيد الصلة؛ للغمية عنه بلفظ «الإبقاء» الدالّ عليه، كما لا يخفى.

الفلاني قد كان ولم يُظنَّ عدمه، وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء^١ - على «الاستصحاب» بالمعنى الذي حقّقناه لا بحسب الصغرى ولا بحسب الكبرى، فلا وجه حينئذٍ لتشقيق بعض الأعاضم^٢ فيه من أنّ الاستصحاب لو كان هو الصغرى فكذا أو الكبرى فكذا مع عدم كونه عنده بواحدٍ منهما، اللهمّ إلا أن يقال بكون التشقيق على حسب مذاق الخصم.

نعم، مع قطع النظر عن ذاك القياس لو رُتّب قياس آخر مؤلّف عن نتيجة ذلك القياس بجعلها صغرى لكبرى أخرى بأن يقال: «هذا مظنون البقاء، وكلّ ما كان كذلك فهو باقٍ شرعاً» يكون المحمول في كبرى هذا القياس منطبقاً على «الاستصحاب» كما لا يخفى، هذا.

وكيف كان، فبعدما عرفت حقيقة «الاستصحاب» وماهيته، وأنّه الحكم الشرعي الاستقلالي أو الإيضائي ببقاء ما لم يقم دليل على بقائه قبلُ يكون الخطب في هذه التعاريف له سهلاً؛ لإمكان حمله على المسامحة، وأنّ مرادهم من ذلك مجرد شرح الاسم كما هو دَيّدَن أهل اللغة بالنسبة إلى شرحهم للألفاظ، بل غيرهم في أمثال هذه الأمكنة^٣ والمقامات، لا بيان حقيقته وما هو المدار في «ماء الحقيقة» هذا، فتدبّر جدّاً.

١. شرح مختصر الأصول، ج ٢، ص ٥٣؛ شرح مختصر منتهى الأصول، ص ٤٥٣ وعن العضي

في فرائد الأصول، ج ٣، ص ١١ ومطرح الأنظار، ج ٤، ص ١١.

٢. فرائد الأصول، ج ٣، ص ١١.

٣. هذا التعبير غير مأنوس.

٤. في الأصل: ماء.

الرابع

إنّه لا يخفى أنّه إن كان «الاستصحاب» بمعنى الظنّ ينطبق على المحمول في كبرى القياس المذكور وهو قوله: «الشيء الفلاني قد كان ولم يُظنّ عدمه، وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء» لا على نفس الكبرى كما يستفاد من ظاهر كلام شيخنا العلامة الأنصاري (قده)^١.

نعم، لو كان بمعنى الملازمة فينتطبق عليها؛ حيث إنّ الكبرى عبارة عن الملازمة بين الكون السابق والظنّ بالبقاء لا نفس الظنّ.

وكيف كان يحتاج كلّ منهما إلى دليل الحجّية، ويكون إثبات حجّية^٢ الظنّ بقياس آخر مؤلّف من صغرى نتيجة^٣ ذلك القياس وكبرى شرعية - أعني كلّ ما كان مظنون البقاء فهو باقٍ شرعاً ولو كان من جهة إمضاء طريقة العقلاء بالعمل بالظنّ أو العمل بالملازمة الظنّية.

ولا يخفى أنّ النزاع في «الاستصحاب» على كلا الوجهين يمكن أن يكون صغرياً في ثبوت الظنّ أو الملازمة الظنّية بين الكون السابق والبقاء، وأن يكون كبروياً في عمل الفقهاء على طبقهما وعدمه، كما لا يبعد المنع عن «الاستصحاب» بكلا الوجهين خصوصاً الأخير؛ حيث لا يُعلم من حالهم أنّهم يعملون على مجرد الثبوت السابق من دون انطباق دليل وقاعدة أخرى في المورد.

وما استدلّ به من كون العمل على طبق الحالة السابقة جبلياً للحيوانات أيضاً

١. فرائد الأصول، ج ٣، ص ١١.

٢. في الأصل: حجّيته.

٣. بعدها في الأصل: «تلك الكبرى» ثم شطب عليها.

فضلاً عن الإنسان كما يُعلم من المراجعة إلى أوكارهم من الأماكن البعيدة، ففيه أنه يمكن أن يكون ذلك من جهة حضور الصورة الارتكازية في مدركتهم^١ بحيث لا يحتملون خلافه.

ومن هنا ظهر أن الوجه في حجّة الاستصحاب هو الأخبار بعدما عرفت الحق من كونه هو الحكم الشرعي بالبقاء، لا غيرها من الظن أو طريقة العقلاء كما لا يخفى.

وثانيهما^٢: إنه لا إشكال ولا ريب في أن «الاستصحاب» - بناءً على استفادته من الأخبار - من الأحكام الشرعية الفرعية المتعلّق بعمل المكلف على ما هو المعيار فيها، وأمّا بناءً على^٣ كونه حجّةً من باب الظن، فإن كان هي النتيجة للقياس المزبور - أعني أن الشيء الفلاني مظنون البقاء، وكلّ ما كان مظنون فهو باقٍ شرعاً ولو إمضاءً - فكذلك أيضاً.

وإن كان نفس الظن أو الملازمة الظنيّة فالذي ركن عليه شيخنا العلامة الأنصاري كونه دليلاً عقلياً بحيث يُتوصّل به إلى حكم شرعي لكن بتوسط مقدّمة غير عقلية مضمومة إلى ذاك القياس فيقال: إن الحكم الشرعي الفلاني ثبت سابقاً ولم يُعلم ارتفاعه وكلّ ما كان كذلك فهو باقٍ، فالصغرى فيه شرعية إلّا إذا قُرض كون المستصحب ممّا يحكم به العقل بعد القول بجريانه فيه، بخلاف الكبرى فإنّها عقلية هذا، وليس ذلك إلّا نظير المفاهيم والاستلزامات من العقلات الغير

١. كذا، والصواب ظاهراً: مُدركاتهم.

٢. قد سبق عدله وهو قوله: «أحدهما» في ص ١٨٠.

٣. بعدها في الأصل: «استفادته» ثم شطب عليها.

المستقلة^١.

أقول: وفي ما ذهب إليه (قده) نظر بعد تسليم كونه عقلية غير مستقلة - وإلاّ فالذي ذهب إليه غير واحد من المتأخرين كونه على العقل من العقلات المستقلة كالبراءة أو الاشتغال العقليين، هذا - وأنّ المراد من غير استقلال عدم التوصل به فقط إلى الحكم الشرعي، بل يحتاج في التوصل إلى ضمّ مقدّمة أخرى غير حكم العقل وإن كان مستقلاً في ما يحكم به، وإلاّ لا معنى لعدم استقلالية العقل في القضية التي يحكم فيها إنشاءً أو إدراكاً بالضرورة؛ لأنّ^٢ الدليل العقلي الغير المستقلّ ما كان موصلاً^٣ إلى الحكم الشرعي بعد انضمام مقدّمة غير عقلية إلى المقدّمة العقلية كما في المقيس عليه حيث يقال: هذا واجب شرعاً، وكلّ واجب يجب مقدّمته كذلك، فالوضوء واجب، فيُجعل كبرى القياس حكماً عقلياً يُتوصل به إلى الحكم الشرعي، وهذا بخلاف المقام حيث إنّ القياس فيه بنفسه لا يتوصل إلى الحكم الشرعي من دون توسط خطاب شرعي، بل بعد ملاحظة الدليل في السابق مع الملازمة أو الظنّ يحتاج في الإيصال إلى دليلٍ من الشرع على الحجّة ولو إمضاءً فهو الموصل حقيقةً سواء أدرج في كبرى القياس بأن يقال: «إنّ الحكم الفلاني^٤ مظنون بالظنّ الاستصحابي، وكلّ ما كان كذلك فهو باقٍ شرعاً» فالصغرى عقلية والكبرى شرعية مستفادة ممّا دلّ على حجّة الاستصحاب، فلا يكون شرعيّتها بواسطة خطاب شرعي مثبت للمستصحب يُجعل صغرى للقياس، كما تقدّم عنه -

١. فرائد الأصول، ج ٣، ص ١٦.

٢. في الأصل: «أنّ» بدلاً من «لأنّ».

٣. في الأصل: موصلة.

٤. في الأصل: «مضمون» ثمّ شطب عليها وصحّحها كما في المتن.

طاب ثراه - [أم لا].

نعم، إنَّ ما ذهب إليه (ره) من القياس - أعني قوله: إنَّ الحكم الفلاني ثبت سابقاً ولم يُعلم ارتفاعه، وكلَّ ما كان [كذا] فهو مظنون البقاء - يكون الصغرى فيه - أعني الخطاب الشرعي المثبت للمستصحب - ممَّا يحقُّ به عنوان «الاستصحاب» فهو ممَّا يُتوصَّل إليه لا إلى الحكم الشرعي كما أفاده (ره).

نعم، نتيجة هذا القياس يصحَّ جعلها صغرى لقياسٍ يُتوصَّل به إلى الحكم الشرعي كما رتّبناه على ما لا يخفى.

ثمَّ إنَّه قد يقال في المقام بأنَّ القياس المزبور مع جعل «الاستصحاب» حجّةً من باب الملازمة الظنيّة إنّما هو من العامّة المتفقين على حجّيتها من دون احتياج إلى الإمضاء من الشارع، فكان اختلافهم حينئذٍ بالنسبة إلى الصغرى، فلا يكون ظاهراً اختلافٌ بين الخاصّة وبينهم في حقيقة «الاستصحاب»، فيصحَّ حينئذٍ جعل «الاستصحاب» من الأدلّة العقلية على مذهبهم وطريقتهم، فتدبرّ جداً.

تذييل^١

لا يخفى أنّ جعل «الاستصحاب» من المسائل الأصولية إنّما هو بناءً على كونه من باب الظنّ مع جعل موضوع «الأصول»^٢ ذوات الأدلّة مطلقاً من دون مراعاة عنوان الوصفية كما عن المحقّق^٣ القمي (ره) وإلّا لكان البحث بحثاً عن المبادي التصديقية لا المسائل، ولا خصوص الأدلّة الأربعة وإلّا لما يُجدي في كونه منها بناءً على جعله نفس الظنّ؛ لعدم كونه أحد «الأربعة».

نعم، بناءً على كونه هي الملازمة فيمكن كون البحث عن الحجّة من المسائل الأصولية؛ لكونه بحثاً عن عوارض الملازمة وهي من الأدلّة العقلية، هذا. وأما بناءً على كونه من باب الأخبار فيكون من المسائل الفرعية كما عرفت^٤، فالبحث عنه بحثٌ عن مساعدة الأدلّة عليه وكونه مستفاداً منها كما هو الحال في جميع المباحث^٥ الفقهية.

ولا يُجدي اختصاص البحث عن تشخيص مجراه وتعيين مقدار دليله بالمجتهد في كونه من المسائل الأصولية؛ حيث إنّ الملاك في المسألة الفرعية اشتراك مضمونها بين المجتهد والمقلّد في العمل به، وهذا هو الموجود بالنسبة إلى مفاد قوله (ع): لا تنقض اليقين بالشك^٦، كما لا يخفى.

١. في الأصل: تذييل.

٢. أي علم الأصول.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: محقّق.

٤. عرفت في ص ١٩٣. ذهب في الكفاية (ج ٢، ص ٢٠٠) إلى خلاف ذلك وعدّه من المسائل الأصولية.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مباحث.

٦. سيأتي الحديث بتمامه مع تخريجه في ص ٢٢١.

وأما تشخيص المجرى وتعيين مقدار الدلالة فهو كقاعدة نفي الحرج والضرر بل كقاعدة الطهارة في الاختصاص بالمجتهد؛ لتمكّنه منها دون غيره، فهو في الحقيقة نائب عنه كما في سائر المسائل الفرعية كما لا يخفى، هذا.

[وكونه حكماً شرعياً ظاهرياً نظيرها^١ بعدما ثبت كونه عبارة عن جعل الشارع الحكم الموجود في السابق يقيناً باقياً في زمان الشكّ في الظاهر أو الموضوع كذلك، فالاستصحاب حينئذٍ نظير قاعدة الطهارة، فكما يقال فيها: إنّ المشكوك الطهارة مع عدم لحاظ سابقه طاهرٌ بحكم الشارع - يعني في الظاهر وفي ظرف الشكّ -، كذلك يقال: إنّ المراد من استصحاب الطهارة أنّ المسبوق بالطهارة الواقعية علماً باقٍ على طهارته فهو طاهر بحكم الشارع في الظاهر وعلى حسب ما اقتضاه التنزيل الشرعي، فيكون الاستصحاب على هذا بالضرورة نفس الحكم الشرعي لا من أدلّته، فكما أنّ الطهارة الواقعية حكم شرعي واقعي، كذلك الطهارة الظاهرية في مورد الاستصحاب أو مورد القاعدة حكم شرعي ظاهري، فلا يكون البحث فيه بحثاً عن حال الدليل ليندرج في المسائل الأصولية حينئذٍ كما لا يخفى على المتفطن^٢].

١. كذا.

٢. ما بين المعقوفين ورد في هامش الأصل مع علامة «صح» ولم يجعل عليها علامةً ليعلم على أيّ موضع كان مقصوده بالإدراج.

فإذا عرفت هاتين المقدّمتين فلنرجع إلى ما كنّا فيه وبصدّد ذكره من المقامات، فنقول:

المقام الأوّل

في ما هو القوام في الاستصحاب

فنقول: من الواضحات التي لا يعتريه ريب ولا يعرضها شك بل لم يخالف فيه أحد، اشتراطُ بقاء الموضوع ومعرض المستصحب في الزمان السابق^١ في جريان الاستصحاب.

وبعبارة أخرى، لا بدّ في «الاستصحاب» من اليقين بالمستصحب في السابق والشكّ في بقائه في اللاحق بعين الوجود الأوّل حتّى يكون المضيّ عليه والعمل على طبقه إبقاءً واستمراراً له، ورفع اليد عنه في اللاحق نقضاً لليقين بالشكّ قطعاً. وبالجملّة، فمن الضرورة عدم صدق «نقض اليقين بالشكّ» بالنظر إلى أخبار الاستصحاب والنهي الواقع فيها إلّا مع اتّحاد القضية المتيقّنة والمشكوكة من جميع الجهات إلّا من حيث قطعية ثبوت المحمول للموضوع في الزمان الأوّل وعدم قطعيته وكونه مشكوكاً في الزمان الثاني.

وهذا واضح لمن له أدنى دراية بالمحاورات العرفية وقضيّة الأخبار الصادرة عن الأئمّة (ع)؛ حيث إنّ قضية صراحتها كون القضية متيقّنة في زمانٍ ومشكوكة في زمانٍ آخر، فلو كانت القضية المشكوكة غير القضية المتيقّنة - سواء كان من جهة تبدّل الموضوع، أو قيدٍ من قيوده الذي يرجع حقيقةً إلى تبدّل الموضوع، أو

١. في الأصل: «الثاني» ثمّ شطب عليه وكتب بدلاً منها: «السابق» كما في المتن.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: النقض.

المحمول - لم يتحقق الاستصحاب موضوعاً^١.

ومنه يُعلم أنه - كما يُشترط بقاء الموضوع في تحقق «الاستصحاب» موضوعاً - كذلك يُشترط وحدة المحمول أيضاً.

إذا عرفت ذلك فالظاهر تماميته في «الموضوعات الخارجية» في ما إذا لم يكن متصرّماً الوجود^٢ - كالزمانيات - كاستصحاب وجود «زيد» إذا كان متيقناً في السابق وشكّ فيه في الزمان اللاحق؛ حيث إنّ الشكّ فيه متعلّق بنفس ما تعلّق به اليقين، وكذلك «الصفات» في الجملة.

وأما «الأحكام الكلية» فقد يُشكل ذلك فيها من حيث إنّ لا يقع الشكّ فيها إلّا بانتفاء ما يُحتمل دخله في موضوعها وجوداً أو وجود ما يُحتمل دخله فيه عدماً؛ إذ من المعلوم أنّ العالم الحكيم إنّما يعيّن موضوع الأحكام أولاً بجميع ما له دخل فيه من قيوده ومشخصاته حتّى عدم الرافع والمانع ثمّ يحكم عليه، فكلّ ما يتوقّف عليه الحكم وجوداً وعدماً لا بدّ من إحرازه في الموضوع - سواء قلنا بكون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد في أنفسها أو في متعلقاتها أو لا، بل على قول الأشاعرة أيضاً القائلين بعدم تبعيتها لها بل للأغراض المنقذة في نفس الحاكم -؛ لأنّ ناطقتها بتلك الخصوصيات والقيودات الموضوعية كإناطة المصلحة والمفسدة على الأوّل بها أيضاً ولو كانت خارجة عن ذات الموضوع إلّا أنّه^٣ بحيث لو لم يكن بذاك الوجود الخاصّ لما كان محكوماً عليه بالحكم كما هو واضح، فحينئذٍ إذا شكّ في بقاء حكم من الأحكام من جهة وجود ما يُحتمل مانعيته أو فقد ما

١. بعدها في الأصل: «ومحمولاً» ثمّ شطب عليها.

٢. كذا، والصواب ظاهرًا: «إذا لم تكن متصرّمة الوجود».

٣. في الأصل: «أنّها» ثمّ شطب عليها وصحّحها كما في المتن.

يُحتمل مدخليته فلا يعلم معه بقاء الموضوع الأولي الذي كان متعلقاً للحكم المتيقن في السابق، فيكون الشك متعلقاً بغير ما تعلق به اليقين، فلا يُحرز صدق «النقض» بالشك على رفع اليد عن الحكم السابق.

ثم إنه لا اختصاص لهذا الإشكال^١ بما إذا كان المستصحب ثابتاً بالدليل العقلي؛ إذ على تقدير ثبوته بالدليل الثقلي أيضاً يقع الشك في بقاء ما هو الموضوع لهذا الحكم في الواقع، ولا فرق في ذلك بين أن يكون الشك في وجود الرفع أو المانع أو في استعداد المقتضي كما لا يخفى.

وحل الإشكال^٢ هو أنه لو كان المدار في باب الاستصحاب واتحاد قضيتي^٣ المتيقنة والمشكوكة بحسب الموضوع على المدافعة العقلية كان الإشكال وارداً، لكن الأمر ليس كذلك بل المعول عليه في أمثال هذه المقامات الرجوع إلى العرف بحسب ارتكازاتهم الذهنية، ففي كل مورد حكم العرف باتحاد القضيتين بأن قالوا: «هذا كان كذا» يُحكم بجريان الاستصحاب فيه، وفي كل مورد لم يحكموا باتحادهما لا يصح جريانه فيه وإن كان الموضوع بالنظر الدقيقي^٤ أو بالدليل الشرعي باقياً، كما في بعض مراتب الاستحالة بناءً على كون المعروض للنجاسة فيها «الجسم» الباقي بحكم العقل على خلاف العرف؛ حيث يحكم بعدم اتحاد القضيتين بعد الاستحالة، هذا^٥.

١. ذهب إلى القول بالاختصاص الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول، ج ٣، ص ٣٧ وما بعدها.

٢. بعدها في الأصل: «ينبغي البسط في المقال فنقول» ثم شطب عليها.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «القضيتين المتيقنة والمشكوكة» أو «القضية المتيقنة والمشكوكة».

٤. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: الدقي أو الدقيق.

٥. في التحرير الأول بدلاً من قوله: «وفي كل مورد لم يحكموا» إلى قوله: «بعد الاستحالة».

وبالجملة، إنَّ حكمهم بذلك ممَّا هو الشائع الذائع^١ بالنسبة إلى أكثر الأحكام المترتبة في لسان الدليل على موضوعاتها كما في «الإنسان» بعد الموت فإنَّ العرف يحكمون باتِّحاد مورد الطهارة والنجاسة فالموضوع عندهم الأعمُّ من الحيِّ والميت وإن كان^٢ ما يساعده ظاهر الخطاب حسب فهمهم هو خصوص الحيِّ هذا، كما هو الحال أيضاً بالنسبة إلى حليَّة النظر إلى الزوجة ولمسها وإن كان بالنظر إلى الدليل الشرعي الموضوع فيها «الزوجة» الغير الصادقة على من خرج عنه الروح قطعاً.

فإن قلت: بعد حكم العرف باتِّحاد القضيتين موضوعاً لا معنى لإجراء الاستصحاب والتشبُّث بذيله لإثبات الحكم، والحال أنَّ الشكَّ فيه مسبَّب عن الشكَّ في الموضوع وبقائه حسب الفرض.

قلت: حكمهم بذلك إنَّما يكون بحيث يصدق معه «نقض اليقين بالشكَّ» لولا الحكم بالبقاء، لا بمثابته يُعدَّان متَّحدين حسب ما تعلَّق به الحكم في الأدلَّة الشرعية؛ إذ من الضرورة حكمهم بالنسبة إلى الماء المسبوق بالكرية مع نقصانه عنها بمقدارٍ يُشكَّ معه في بقاءه عليها أنَّه كان كراً لا أنَّه كُرٌّ، كما لا يخفى.

ومن هنا قد يقال بل هو التحقيق: إنَّ المعيار في تعيين ما هو الميزان ليس إلَّا ما

«هذا»: «وفي كلِّ موردٍ لم يحكموا باتِّحادهما لم يحكم بجريانه فيه وإن كان الموضوع بالنظر إلى الدقَّة العقلية أو الأدلَّة الشرعية باقياً كما بالنسبة إلى بعض مراتب استحالة المتنجات بناءً على كون المعروض للنجاسة فيها «الجسم» الصادق مع الدخان أيضاً بالنظر إلى العقل، لكنَّ العرف لا يحكم باتِّحاد القضيتين بعد استحالة الخشب إليه كما لا يخفى، هذا» ثمَّ شطب على بعض المواضع منها وكتب بدلاً منها كلماتٍ وعباراتٍ فصار كما في المتن.

١. في الأصل: الشائع الذائع.

٢. بعدها في الأصل: «ظاهر» ثمَّ شطب عليها.

ساعده ظاهر خطاب «لا تنقض اليقين» وتعيين أن النهي فيه إنما هو بلحاظ أي موضوع، عقلي أو نقلي أو عرفي؟
 فيقال: إن المعين بالنسبة إلى ظاهر الخطاب هو الأخير بعد فرض كل منها ولحاظها في المقام، غير أن الاعتبار ساعد الأولين^١ بعد ابتنائهما على الحقيقة، هذا.

ولكن لما لم يكن في البين ما يُعين به أحد هذين اللحاظين بل المعين الشاهد عليه هو الأخير من جهة العرف ومحاوراتهم حيث يصدق عندهم «النقض» على ما هو الموضوع عندهم بمنائية لو دلّ الدليل على ثبوت الحكم في الآن الثاني يصدق عليه عرفاً أن الحكم الأول باقٍ، وخلافه يكون نقضاً له فلا يكون الحكم مرتفعاً بارتفاع موضوعه وإحداث^٢ حكم آخر لموضوع آخر هذا، فكان الأخير هو المتعين.

وبالجملة، بعدما دلّ الشاهد عليه - أعني إطلاق قوله: لا تنقض اليقين بالشك، وترك البيان مع كونه في مقامه - لا معنى للأخذ بالأولين؛ لما كان ما ذكرنا صالحاً لبيان «الأخير» من اللحاظ.

وتوهم أن ذلك يوجب التعدّد بالنسبة إلى مفهوم «لا تنقض» فيوجب تفاوتاً فيه حقيقةً ومجازاً وظهوراً وخفاءً، مدفوع من أصله، وضرورة عدم اقتضاء ما ذكر لذلك بل هو وحداني المعنى لا يتفاوت بتفاوت اللحاظات فهو على ما هو عليه من المعنى كما لا يخفى.

١. في البداية: «الأول» ثم صحّحها بـ «الأولين» كما في المتن.

٢. في الأصل: أحدث.

٣. كذا، والظاهر زيادتها.

ثم إنَّ ما ذكرنا لا يتفاوت الحال فيه بين القول بكون الاستصحاب حجةً من باب الظنِّ أو بناء العقلاء أو الأخبار فيكفي فيهما الاتحاد العرفي بحيث يكون صدق «النقض» كذلك محفوظاً حتَّى إنَّه لو ارتفع ما هو الموضوع دليلاً عرفاً كـ«العنب» مثلاً إذا صار زيباً بناءً على كونه مغايراً معه مفهوماً عند العرف أيضاً يجري فيه الاستصحاب إذا صدق عليه «نقض اليقين» عرفاً؛ لأنَّه هو المدار في هذا الباب، فـ«الزيب» إذا كان بمثابة عندهم لو دلَّ الدليل على حرمة بعد الغليان يحكمون بأنَّ الحكم الأوَّل باقٍ، ومع عدمه ووروده على خلافه يحكمون بأنَّه ارتفع وأحدث حكم آخر، يكفي في شمول خطاب «لا تنقض» مع كون المخاطب به أهل العرف.

ثم إنَّ ما ذكرنا في ما إذا كان المستصحب ثابتاً بالدليل اللفظي فواضح؛ لبقاء الموضوع فيه عرفاً بحيث يصدق «النقض» على ترك الالتزام بما كان محمولاً في القضية الأولى المتينة قطعاً، كما أنَّه يصدق على الالتزام به أنَّه إبقاءً للمتيقن السابق جزماً أيضاً.

وأما إذا كان المستصحب ثابتاً بالدليل العقلي وبحكمه فقد يقال^١ بعدم إمكان ذلك بالمراجعة إلى العرف؛ بتقريب أنَّ المراجعة إليه في موضوع الاستصحاب إنَّما هو في ما إذا كان الدليل مجعلاً بالنسبة إلى الموضوع مع كونه أعمَّ^٢ بالنسبة إلى حال الشكِّ من حيث العنوان.

مضافاً إلى طريان احتمال الاختصاص بالنسبة إلى ملاكه الخارج عن حقيقته

١. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٣٩.

٢. في الأصل: أعمَّ.

كما في الدليل النقلي الدالّ على حرمة «العنب» على تقدير الغليان، فلو شكّ في الحكم في حال الحموضة مثلاً دون الحلاوة من جهة الشكّ في اختصاص المناط الغير الداخِل في الدليل بتلك الحال فيستصحب بقاؤه لبقاء موضوع الدليل عرفاً وهو «العنب».

وهذا بخلاف الدليل العقلي فإنّه لما كان المناط معلوماً بيّناً بحيث لا إجمال فيه ولا إهمال فيكون الموضوع مقيداً ومتشخصاً به ومحكوماً عليه بعد ذاك الملاك لا أعمّ منه، فإذا كان معلوماً بجميع ما له دخل فيه فلا يُتصور فيه الإهمال لكي يُرجع في تعيينه إلى العرف، بل يُرجع إلى نفس العقل وهو مع عدم اختلاف قيدٍ منه لا يشكّ، ومعه لا يشكّ في تبدّل الموضوع فلا يشكّ في الحكم أصلاً، وعلى تقدير الشكّ فيه يكون شكّاً في حدوثه بالنسبة إلى موضوع حادث، هذا.

والجواب عن ذلك أنّ ما ذكر من عدم الإهمال والإجمال بالنسبة إلى حكم العقل وموضوعه ممّا لا يعتريه ريبٌ وشبهةٌ، غير أنّه غير مجدٍ في عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المُستكشف منه.

بيان ذلك أنّه يُتصور في موارد حكمه أمورٌ أربعة من حكمه بالحسن والقبح، وما هو الموضوع لذلك، وما هو المُستكشف منه من الحكم الشارع، ورابعها ملاك هذا الحكم، ولا ريب في عدم تصوير الشكّ والإهمال في نفس حكم العقل بالحسن والقبح ولا في موضوعه بل لا بدّ له من الإحراز والتشخيص، ومعه يقطع بحكمه وبدونه يقطع بعدمه. وأمّا الحكم الشرعي المُستكشف فإن كان تابِعاً ثبوتاً للحكم الفعلي للعقل وملاكه كما كان كذلك إثباتاً فلا يُتصور فيه الشكّ أيضاً كما

لا يخفى، ولكنّه ليس كذلك بل هو تابع للمناط الواقعي وهو لا ينحصر دائرته سعةً وضيقاً بما يراه العقل ملاكاً إثباتاً بل ربما يساويه وربما يكون أعمّ منه ولا يرتفع بارتفاعه، فإذا كان كذلك فيُصوّر الشكّ في ملاكه واقعاً وإن كان قاطعاً بارتفاع ما عيّنه العقل إثباتاً وكشفاً:

إمّا لأجل عدم تشخيص ما يكون دخيلاً في الحكم الشرعي في جملة أمورٍ يقطع بوجوده فيها بنحوٍ يكون لكلّ واحدٍ منها مدخلية في إذعان العقل بالحكم الشرعي بمثابة لو ارتفع واحدٌ^٢ منها لقطع بعدمه عنده، ولكن ذلك لا يوجب عدمه مطلقاً مع احتمال البقاء؛ لاحتمال عدم كون المرتفع ذا دخلٍ فيه ثبوتاً. ولا بُدّ في دخل شيء في شيء إثباتاً، لا ثبوتاً كما في الملائمات الحسّية ومنافراتها من الملاحظة وضدّها، كما لا يخفى.

وبالجملة، إنّ العقل - بعد احتماله عدم مدخلية أحد^٣ هذه الأمور في الحكم الشرعي بحسب الواقع وإن كان لا يُدّعى بدونه ولا يستقلّ بالحكم بعد فرض عدمه مع صدق «لا تنقض اليقين بالشكّ» عرفاً - لا مجال [عنده] لعدم جريان الاستصحاب فيه من دون مانع.

وإمّا من جهة أنّ لهذا الحكم العقلي بالحسن أو القبح ملاكين^٤ اطلع على أحدهما العقل وقد ارتفع لكنّه يُحتمل وجود ملاك آخر عند الشارع وإن لم يُدركه فإنّه يُستصحب معه شخص الحكم الأول بعدما يُشكّ في بقائه ولا يوجب اجتماعه

١. في الأصل: أعمّاً.

٢. في الأصل: واحداً.

٣. كذا، ولعلّ الأولى: إحدى.

٤. في الأصل: ملاكان.

مع الملاك المعين تعدّد الحكم الشرعي بل إنّما الموجب^١ تأكّد الحكم، كما لا يخفى.

ثمّ إنّ^٢ قد ظهر ممّا ذكرنا أنّ المراد من كون موضوع الاستصحاب عرفياً لا دقيقياً^٣ ليس هو موضوع الدليل كي يجاب بعدم تصوير الإهمال في الدليل العقلي حتّى يُرجع إلى العرف، بل هو موضوع قوله: «لا تنقض»، والمراد من كونه عرفياً قد عرفت الوجه فيه^٤ وأنّه يكون رفع اليد عن ترتيب أثره المتيقّن سابقاً في الزمان^٥ اللاحق، أو المضىّ على طبق الحالة السابقة بترتيب آثاره كذلك نقضاً أو^٦ إبقاءً لا إثباتاً لها في موضوع حادث كما في ترتيب آثار «العنب» على «التمر». ومن البدهاء أنّ موضوع صدق البقاء والنقض بالمسامحة العرفية يكون أعمّ^٧ من موضوع الدليل الشرعي ولو كان نقلياً كما هو الظاهر بالنسبة إلى ترتيب أثر «العنب» في حال الغليان على «الزبيب»؛ لصدق قوله (ع): «لا تنقض»، وإن لم يكن الأمر كذلك بالنسبة إلى موضوع الدليل - أعني عنوان «العنب»؛ لارتفاعه في حال الزبيبية - فلا يصدق عليه البقاء بل يصدق عليه بعد الاعتبار إحداث حكم شرعي في موضوع حادث، هذا.

فإذا عرفت أن لا اعتبار في الباب بالموضوع الدليلي بل المعيار هو صدق «لا

١. كذا، والأولى بدلاً من «إنّما الموجب»: يوجب.

٢. بعدها في الأصل: «بعدما عرفت تصوير الشكّ في الحكم» ثم شطب عليها.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: دقيقاً.

٤. عرفت في ص ٢٠٢.

٥. في الأصل: زمان.

٦. في الأصل: «و» بدلاً من «أو».

٧. في الأصل: أعمّاً.

تنقض» عرفاً؛ لكونه خطاباً مُلقًى إليهم فيدور مدار نظرهم المسامحي لا الدقيقي^١، فلا فرق في الحكم الشرعي بين كونه مستفاداً من الدليل النقلي أو العقلي.

فما ذكر في الفرائد^٢ - من وجه الفرق بينهما من كون الموضوع في الحكم الشرعي المُستكشف بالدليل العقلي هو الملاك في حكم العقل دون المستكشف بالدليل النقلي - على تقدير تسليمه إنما هو بناءً على اعتبار موضوع دليل الحكم المتيقن في السابق لا دليل نفس الاستصحاب، كما عرفت.

ثم إنه لا فرق في ما ذكرنا بين ما لو كان المتيقن السابق ثابتاً بالإجماع أيضاً بناءً على كون حجتيه من باب الكشف؛ لأنه حينئذٍ كالدليل النقلي، وأما بناءً على الموضوعية - كما عليه جُلُّ العامة بل كلهم - فإن عُلِمَ بانحصار العلة فيه بحيث ليس للحكم علةٌ أخرى غيرُه فلا إشكال؛ إذ مع عدم الإجماع لا شك في ارتفاع الحكم؛ لارتفاع علته، وهو الإجماع وإن لم يُعلم كونه علةً منحصرة كما هو قضية فرض كون المستصحب مشكوك البقاء بأن يُحتمل معه علةٌ أخرى أيضاً، فهو كما إذا كان ثابتاً بالدليل العقلي بعينه ويجري فيه الاستصحاب بالتقريب المتقدم.

١. كذا، والصواب ظاهره: الدقي.

٢. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٣٩.

المقام الثاني

قد عرفت أن من مقومات «الاستصحاب» ومحققات مورده الشك واليقين،^١ وحينئذٍ فهل المعتبر في الشك هو الفعلي منه أو لا، بل بكفاية الشأني منه في إجرائه؟ وأن حال المكلف يكون بحيث لو التفت إلى بقاء هذا الشيء لشك إلا أنه لم يلتفت، وذلك كمن أحدث ثم مضى زماناً ثم غفل عن كونه محدثاً ودخل في الصلاة إلى أن فرغ^٢ فشك في أن صلاته هذه كانت مع الطهارة أم لا، وكان من حاله أنه لو التفت إلى حاله قبل الصلاة لكان شاكاً أيضاً، فهل يجري في حقه الاستصحاب^٣ فيكون محدثاً فتبطل صلاته الماضية أم لا؟

مقتضى الأدلة هي^٤ الثاني؛ حيث إن المستند لو كان هو أخبار الباب الناهية عن «نقض اليقين بالشك» فلا ريب في ظهورها في الشك الفعلي بحيث يكون بياناً لوظيفته خاصة دون مطلقه كقوله (ع): إذا شككت في صلاتك فامض^٥، وقوله (ع): لا تنقض اليقين بالشك.

هذا وإن كان بعضها يعم «الظن والوهم» أيضاً مثل قوله (ع): لا تنقض اليقين إلا بيقين^٥؛ حيث إنه عبارة عن النهي عن نقض «اليقين» بمقابله - ظناً كان أو شكاً أو وهماً كما هو الحق والتحقيق - بحيث يكون الظن الغير المعتبر ملحقاً بالشك، هذا.

١. في الأصل: فرع.

٢. بعدها في الأصل: «بالنسبة إلى الصلاة» ثم شطب عليها.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: هو.

٤. سيأتي ذكر هذا الحديث وما يليه مع تخريجها في ص ٢٢١ وما بعدها.

٥. بعدها في الأصل: «مثله» ثم شطب عليها.

فكلُّ من هذه الثلاثة لا يتأتَّى إلَّا بالالتفات كما لا يخفى، مع أنَّ للفظ «النقض» إشعاراً^١ إلى ذلك أيضاً.

لا يقال: إنَّ هذا أيضاً يسمَّى شكّاً؛ لعدم علمه بالحالة السابقة.

لأنَّنا نقول: الشكُّ والظنُّ واليقينُ إنَّما تصدق إذا التفت المكلف إلى شيءٍ ولم يُرجَّح أحدُ طرفيه أو رُجِّحَ جزءاً أو ظناً، وأمَّا إذا كان غافلاً فإنَّه يُحكم عليه بما كان في ضميره من الاعتقاد، وفي ما^٢ نحن فيه يُحكم عليه بـ«اليقين» فلا يشملُه أدلَّة الاستصحاب.

هذا إن قلنا باعتباره من باب الأخبار، وأمَّا بناءً على حجَّيته من باب الظنِّ فلعدم معقولية حصول الظنِّ مع الغفلة ولو نوعاً، وأمَّا بناءً على حجَّيته من باب بناء العقلاء فلأنَّ بناءهم على العمل على طبق الحالة السابقة اعتماداً على الوجود السابق إنَّما هو مع الالتفات إليه والشكِّ، وإلَّا فمع الغفلة فلا استناد أصلاً، هذا مع وضوح أنَّ بناءهم في حال الغفلة عن الطريق وموضوعه إنَّما هو المعاملة مع الواقع وملاحظته وأنَّه أتى به أم لا، وهذا كأن لم يكن في البين طريق أبداً.

فظهر بما ذكرنا أنَّ الحقَّ في المقام صحَّة «الصلاة»؛ لقاعدة الفراغ وعدم صيرورته محكوماً بالمحدثية بـ«الاستصحاب» فتكون قاعدة الشكِّ بعد الفراغ خالياً عن المزاحم، والمفروض أنَّه لم يلتفت قبل العمل إلى حاله كي يقال: إنَّ هذه القاعدة لا تشمل الشاكَّ قبل العمل، هذا.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: إشعار.

٢. كذا في الأصل، وما هو الشائع في الكتابة أي «فيما» ليس بصحيح؛ لأنَّ «ما» موصولة لا زائدة.

نعم لو التفت قبل ما يَشْكُ فَشَكَّ ثُمَّ غفل وصَلَّى مع الغفلة فالأقوى البطلان؛ لأنَّه صار بمجرد الالتفات محكوماً بالمحدثية بمقتضى «الاستصحاب» وإن غفل بعده، ولا يجري القاعدة هنا؛ لأنَّ موردها الشكَّ الحادث بعد العمل لا ما كان حادثاً قبله.

وبالجملة، إنَّه لما شكَّ تنبَّز في حقِّه أنَّه مُحدث فيكون قد صَلَّى مع حكم المحدثية، ومعنى كونه كذلك ترتيب جميع آثار الحدث الذي^٢ منها بطلان «الصلاة» عليه.

فإن قلت: صيرورته محكوماً بالمحدثية بمقتضى «الاستصحاب» إنَّما هو ما دام الشكُّ فعند حصول الغفلة يرتفع هذا الحكم بارتفاع موضوعه. قلت: إنَّ الاستصحاب وإن لم يكن جارياً حين الغفلة إلَّا أنَّ كون المكلف محكوماً عليه بالمحدثية حتَّى مع الغفلة إنَّما هو من آثار حكم الشارع بها حين الالتفات وقبل الغفلة؛ فإنَّ من آثار محكوميته بالمحدثية ولو أنَّه ما عدَمَ صحَّة ما يصدر منه من العمل ما لم يرفعها رافع ولا يتوقَّف على كونه محكوماً في كلِّ آنٍ. وبالجملة، إنَّ تنبَّز الاستصحاب يتوقَّف على حصول الشكِّ قبل العمل، فمن آثاره الحكمُ بأنَّه محدث ولو أنَّه ما فلا يدور مدار إبقاء الحكم.

هذا، مع أنَّ استصحاب المحدثية يجري في حقِّه بعد الصلاة أيضاً، فافهم. نعم، إنَّ احتُّمَل في حقِّه إيجاد الطهارة في حال الغفلة بعد الشكِّ المذكور بأنَّ

١. كذا في الأصل، وهو الصواب أيضاً، وما هو الشائع بين المحقِّقين من أنَّه غلط ولذا يصحَّحونها بـ «لا تجري» لم يظهر لنا وجهه؛ لأنَّه يجب تأنيث الفعل إذا كان الفاعل مؤنَّثاً حقيقةً راجع البهجة المرضية (السيوطي)، باب الفاعل، ص ١٤٩.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: التي.

يَشْكُ أيضاً بعد شكّه في الحدث بعد الصلاة في أنّه هل رفع الحدث بالطهارة فدخل في الصلاة أم لا؟ فيُحكم عليه بصحّة صلاته؛ لقاعدة الفراغ؛ لأنّ الاستصحاب الجاري في حقّه إنّما هو بالنسبة إلى احتمال وجود الطهارة إلى حين الشكّ، وأمّا بالنسبة إلى احتمال وجودها بعده في حال الغفلة فلا، فيكون من أجله غافلاً غير مسبوق بالشكّ أصلاً فيُحكم عليه بـ«القاعدة».

ثمّ إنّ هذا في ما إذا كان غافلاً عن حاله فلم يحصل له الشكّ لكي يرجع إلى الاستصحاب، وأمّا الملتفت الشاكّ إذا جهل بالحكم الاستصحابي، وأنّه حكمه فلم يستصحب وعلم بعد ذلك مثلاً أنّه كان محدثاً ثمّ مضى زمان فشكّ في ارتفاع الحدث وبقائه وجهل أنّ حكمه التشبّث بذيل الاستصحاب ثمّ صلى غافلاً بحيث تأتّى منه قصد القرية فهل يُحكم ببطان صلاته - كما يُحكم ببطان صلاة من شكّ وكان عارفاً بالاستصحاب فغفل فصلّى فإنّ صلاته باطلة بعد الحكم بالمحدثيّة كما عرفت - أم لا، بل يكون كمن غفل عن شكّه فتكون صلاته صحيحةً بحكم قاعدة الفراغ؟ وجهان مبنيان على كون الاستصحاب من الأصول التعبدية أو الأمارات والطرق.

وتوضيح هذا الابتاء يحتاج إلى مقدّمة، وهي أنّ للأحكام الواقعية النفسية التي يكون الغرض منها حصول مؤدّاها - سواء كان واقعياً أو ليّاً - كوجوب الصلاة وحرمة الظلم، أو ثانوياً كالأحكام العذرية والاضطرارية وبعض الأصول العملية - يكون لها^١ مراتب أربعة:

١. الظاهر زيادة قوله: «يكون لها»؛ لأنّ «مراتب أربعة» اسم مؤخّر لـ«أنّ للأحكام»، وإلاّ ليس لها اسم.

الأولى مرتبة الاقتضاء.

الثانية مرتبة الإنشاء.

الثالثة مرتبة البعث والزجر، ويقال لها الفعلية.

الرابعة مرتبة التنجيز.

ولا يتوقف كلُّ منها حتَّى الفعلية على العلم ويتدبّر عليها آثارها من وجوب الامتثال وحرمة المخالفة عند العلم بها والإجزاء على تقدير المطابقة والقضاء إذا فاتت. نعم، لمرتبة الإنجاز أيضاً أثر عقلي من صحّة المؤاخذة على الفعل لو ترك بلا عذرٍ في مخالفته هذا. وكذا الأحكام الظاهرية الغير الملحوظة^١ في جعلها الطريقية مثل «أصالة الطهارة والإباحة والحليّة» فإنّها أيضاً لها^٢ مراتب أربع مثلها غير أنّها في طولها لا في عرضها، هذا.

وأما الأحكام الطريقية التي يكون الغرض في جعلها مجرّد الوصول إلى الواقع والتطرّق إليه فيكون حجّةً من قبل المولى بحيث يصحّ المؤاخذة على العبد على تقدير المخالفة مع الإصابة، وأما مع عدمها يكون العبد معذوراً على تقدير الخطأ، فعلى هذا ينقص عن الحكم النفسي بمرتبة واحدة.

وبالجملة، إنّ للأحكام الطريقية كخبر الواحد وسائر الأمارات لها^٣ مراتب ثلاث^٤ من الحكم بعدما كانت فعليتها - كتنجيزها - موقوفةً على العلم وإن صارت من ناحية المولى تامّةً بحيث لم يكن له حالة متتظرة، إلّا أنّه ما لم يحصل العلم

١. كذا، والصواب ظاهراً: الملحوظة.

٢. كذا، والأولى: «فإنّ لها أيضاً» بدل «فإنّها أيضاً لها».

٣. هذا حشو.

٤. الصواب ظاهراً: «مراتب ثلاثاً»؛ لأنّه اسم مؤخّر لـ «إنّ».

بإنشائه من قبله لا يمكن عقلاً أن يكون حقيقياً فعلياً؛ لأنَّ تحقق حقيقة كلِّ شيءٍ بمرتبة فعليته، وفعليته بترتّب الآثار المرغوبة من تلك الحقيقة عليه، والمرغوبة منها في الحجة والحكم الطريقي كونها مصحّحة للمؤاخذة على مخالفة الواقع وعذراً عنه في صورة الخطأ مع عدمها، وبدون العلم بجعلها لا يترتّب تلك الآثار عليهما عقلاً كما لا يخفى، فلا يكاد أن يصير المجهول حجةً إنشاءً حجةً حقيقةً إلا بالعلم به عقلاً وبدونه يكون إنشائياً صرفاً فلا يترتّب عليه الأثر المرغوب منه. نعم، يترتّب عليه الأثر الإنشائي، وهو صيرورته فعلياً على تقدير العلم به دون ما لم يكن إنشاءً أصلاً.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الاستصحاب - بناءً على القول بحجّيته من باب الظنّ أو بناء العقلاء أو من باب الأخبار بناءً على تقدير استظهار الطريقة منها - فمثل^٢ الأحكام الطريقية في أنّ فعليته يتوقّف على العلم به، ولهذا قد يقال فيه بعدم الإجزاء عند كشف الخلاف. وإن كان حجةً من باب التعبد؛ لمصلحة نفسية مقتضية للإجزاء - كما هو الظاهر من بعض الأخبار - فيكون كالأحكام الواقعية يكون له مراتب أربع^٣ من الحكم كسائر الأصول التعبدية فلا دخل للعلم في تحقق حقيقته بل يحصل واقعه بدون العلم والاتّفات إلى جعله كالأحكام الواقعية وإن لم يكن في عرضها، ولهذا قلنا فيه بالإجزاء. وسيأتي^٤ الكلام فيه عند فقه الأخبار أيضاً

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حقيقته.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: مثل.

٣. الأولى: «فيكون له مراتب أربع كالأحكام الواقعية» بدلاً من «فيكون كالأحكام الواقعية يكون له مراتب أربع».

٤. سيأتي في ص ٢٥٦ وما بعدها.

حيث حُكِمَ بصحة الصلاة مع الطهارة المستصحبة مع عدم الالتفات من السائل إلى هذه القاعدة.

المقام الثالث

اعلم [أن] للاستصحاب تقسيماتٍ عديدة باعتبار المتيقّن السابق، ومن جهة الدليل الدالّ عليه، ومن حيث الشكّ المأخوذ فيه.

أمّا تقسيمه باعتبار الأوّل فمن وجوه؛ لأنّ المستصحب إمّا أن يكون من الأحكام الشرعية، أو لا بل من الأمور الخارجية. وعلى الأوّل إمّا أن يكون حكماً تكليفاً أو وضعياً، وعلى التقديرين إمّا أن يكون حكماً كلياً من شأنه أن يؤخذ من الشارع أو حكماً جزئياً في واقعة خاصّة، وعلى جميع التقادير إمّا أن يكون ممّا فيه مقتضي البقاء والاستعداد له ما لم يمنع عنه مانع أم لا، وعلى كلّ منهما إمّا أن يكون وجودياً أو عديمياً.

وأمّا تقسيمه باعتبار الثاني فلأنّ الدليل الدالّ على المستصحب إمّا أن يكون عقلياً أو لا، بل يكون شرعياً محضاً. وعليه إمّا أن يكون هو الإجماع أو غيره، وعليها إمّا أن يكون دالّاً على استمرار الحكم إلى حصول رافع أو غاية أو لا، هذا. وأمّا التقسيم باعتبار الثالث فقد قسمه شيخنا العلامة الأنصاري (ره) في الفرائد^١:

تارةً باعتبار منشأه^٢ وأنّ الاشتباه الحاصل من جهة اشتباه الأمور الخارجية، وذلك مثل الشكّ في حدوث البول وكون الحادث بولاً أو مذيّاً، وهذا يسمّى

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الفوائد، انظر فرائد الأصول، ج ٣، ص ٤٣.

٢. في الأصل: منشأه.

بالشبهة في الموضوع - سواء كان المستصحب حكماً شرعياً جزئياً كالطهارة في المثالين أم موضوعاً خارجياً كالرطوبة والكزّية - وقد يكون إجمال النصّ مثلاً كالشكّ في بقاء^١ نجاسة المتغيّر بعد زوال تغيّره، ويسمّى الشبهة حينئذٍ حكمية.

وأخرى إلى أنّ الشكّ في بقاء المستصحب قد يكون من جهة المقتضي واستعداده للبقاء في حدّ ذاته كالشكّ في بقاء الليل والنهار، وقد يكون من جهة الشكّ في الرافع مع القطع باستعداده بأقسامه من الشكّ في وجوده كالشكّ في حدوث البول، أو رافعية الموجود مستقلاً غير الرافع المعلوم، أو مردّداً بين كون شيء رافعاً وغيره من جهة تردّد المستصحب بين أمرين كالظهر المشكوك كونه رافعاً لشغل الذمّة بالصلاة المكلف بها قبل العصر يوم الجمعة من جهة تردّده بينه وبين الجمعة أو مردّداً مصداقاً للرافع المبيّن مفهوماً كالرطوبة المردّدة بين البول والمذي أو المجهول مفهوماً، هذا.

ولا يخفى أنّ ما ذهب إليه - طاب ثراه - ليس تقسيماً باعتبار الشكّ، بل يكون التقسيم باعتبار حال المستصحب من أنّه يكون حكماً جزئياً وموضوعاً خارجياً تارةً، وحكماً كلياً أخرى وقابلاً للبقاء لولا الرافع ثالثاً، ومشكوك البقاء كذلك رابعاً، فليس تقسيماً^٢ للشكّ. نعم، جعله بالمعنى الأعمّ لكونه^٣ مقابلاً لـ «يقين» فيشمل المساوي والراجح بقاءً أو ارتفاعاً [ف]يكون التقسيم إليها إنّما هو باعتباره وتقسيماً له بنفسه، كما هو الظاهر على ما لا يخفى.

١. بعدها في الأصل: «النجاسة» ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش ما يلي في المتن.

٢. في الأصل: تقسيم.

٣. في الأصل: «من كونه» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً من «لكونه» في الهامش ما أثبتناه في المتن وهو خبر لقوله: «جعله».

ثم إنه لا فرق في حجّة الاستصحاب بين كون المستصحب وجودياً أو عدمياً، أمراً خارجياً أو حكماً شرعياً، جزئياً أو كلياً، تكليفاً أو وضعياً. وما يظهر من خروج العدميات عن محلّ الخلاف قياساً بالأصول العدمية في مباحث الألفاظ - من أصالة عدم القرينة وعدم الاشتراك ونحوهما من الأصول^١ - ففيه أن الأصول في مباحث الألفاظ بعدما كان الوجودية منها محللاً للوفاق لا يدلّ ذلك على الوفاق في العدميات أيضاً وكونها خارجة عن محلّ الخلاف، كما في الوجوديات.

ولا فرق أيضاً بناءً على القول بالحجّة بين كون الدليل الدالّ على المستصحب في الآن السابق هو النقل أو العقل أو الإجماع؛ لوجود المناط لجريان «الاستصحاب» بالنسبة إليها من دون تفاوتٍ، وهو الشكّ في بقاء الحكم الشرعي وإن لم يكد يمكن دلالة الإجماع أو العقل في حال الشكّ، ومع ذلك لا بدّ من عدم الدلالة، وإلّا لم يُحتج إلى الاستصحاب في الحكم بالبقاء كما لا يخفى.

١. قال الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٧: «وأما العدمي فقد قال الأستاذ إلى عدم الخلاف فيه تبعاً لما حكاه عن أستاذه السيّد صاحب الرياض من دعوى الإجماع على اعتباره في العدميات واستشهد على ذلك ... باستقرار سيرة العلماء على التمسك بالأصول العدمية مثل أصالة عدم القرينة والنقل والاشتراك وغير ذلك».

ثم إنه بعدما عرفت هذه الأمور الممهّدة فاعلم أنّ عدد الأقوال في حجية الاستصحاب مطلقاً وعدمها كذلك، والتفصيل بين الوجودي والعدمي، وكذا بين الأمور الخارجية وبين الحكم الشرعي^١ مطلقاً بالإنكار في الأوّل، أو بين الحكم الشرعي الكلّي وغيره مطلقاً بالإنكار في الأوّل أيضاً، أو التفصيل بين الوضعي وغيره بالإنكار في الثاني، أو التفصيل بين الشكّ في المقتضي والشكّ في الرفع بالإنكار في الأوّل إلى غير ذلك من التفصيل بحيث يتجاوز عن أحد عشر قولاً بكثيرٍ - كما عن شيخنا العلامة الأنصاري^{٢-٣} (ره) إلا أنّ ذلك لا يهمنّا في المقام، وإنّما المهمّ صرف عنان البحث إلى ذكر الأدلّة الدالّة على الحجية مطلقاً بعدما كانت هو الأقوى، فنقول بعون الله ومشيتّه:

إنّه - بعدما كان بناء العقلاء على العمل في حال الشكّ على طبق الحالة السابقة بمجرّد الكون في السابق بلا اعتمادٍ على أمرٍ آخر من «قاعدة المقتضي والمانع» وغيرها ممّا ينطبق على الاستصحاب مورداً ومصدّقاً غير محرز، والاعتماد على الظنّ غير مسلّم صغرى وكبرى^٤، فالمُعتمَد عليه ليس إلاّ التعبد، هذا - فقد يُستدلّ على حجية الاستصحاب:

تارةً بالإجماع كما هو المحكيّ عن ظاهر جماعة^٥.
وأخرى بالاستقراء وأنّ المتتبع في الفقه يرى من أوّله إلى آخره أنّ الشارع

١. في الأصل: «الش» وهو رمز إلى ما ذكرنا.

٢. في الأصل: «الع الانص» وهو رمز إلى ما ذكرنا.

٣. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٥١.

٤. كذا في الأصل، ولعلّ الصواب: «صغرياً وكبرياً» أو «من جهة الصغرى والكبرى».

٥. حكى عنهم في فرائد الأصول، ج ٣، ص ٥٣ - ٥٤.

حكم [ببقاء] ^١الحكم السابق المشكوك من جهة الرفع ^٢.

هذا، وأنت خير بعدم تمامية الركون عليهما وإن وقع عن ^٣جماعة من الأعلام (قد هم):

من جهة منع الصغرى أولاً؛ لوجود الخلاف في أصل الحجية، وقد نسب عدم الحجية إلى جماعة من الحنفية والغزالي ^٤.

وثانياً منع حجية هذا الإجماع في أمثال هذه المسألة التي لها مدارك مختلفة - بحيث لا يستكشف منه رأي المعصوم (ع)؛ لاستناد كل واحد منهم إلى شيء غير ما استند به الآخر، كما عرفت من ^٥اختلاف المثبتين بين كون حجيتهم من باب الظن أو من باب بناء العقلاء أو الأخبار وغيرها والاستقراء - فعلى ^٦فرض تسليمه في الشك في الرفع وأن الشارع حكم فيه ^٧بالأخذ بالحالة السابقة إلا أن ذلك لا يحرز معه أنه من جهة مجرد الكون في السابق كي ينطبق على الاستصحاب؛ لاحتمال أن يكون ذلك من أجل لزوم العمل على وفق مقتضي عند الشك في الرفع، فعلى هذا يكون حكمه - كما قلت - من مقتضيات «قاعدة المقتضي والمانع»، كما أنه لا يحرز أيضاً عدم دخل خصوصية المورد كما لا يخفى.

١. شطب عليها، لكن سوق العبارة يقتضيها.

٢. في الأصل: «حاكم ببقاء ما كان على ما كان حين الشك في الارتفاع» ثم شطب عليها وكتب في أعلى السطر «حكم ... الرفع» كما أثبتناه في المتن.

٣. كذا، ولعل الصواب: «من».

٤. المستصفى، ج ١، ص ٢٢٤ وعنه في فرائد الأصول، ج ٣، ص ٥٤.

٥. بعدها في الأصل: «استناد» ثم شطب عليها.

٦. كذا، والصواب ظاهراً: «وعلى» بدلاً من «فعلى».

٧. بعدها في الأصل: «بمقتضى الاستصحاب» ثم شطب عليها.

ثم إنّه قد يورد على من استدلّ بـ «الاستقراء» لحجّية الاستصحاب بما محصّله؛ كيف يُدعى عدم وجدان المخالفة عند التتبع المزبور مع أنّ وجدان ذلك بالنسبة إلى موارد الشكّ في الرفع بكثيرٍ كما في شكوك الصلاة في الركعات وغيرها حيث إنّه لم يعتبر أصالة عدم الزيادة، وكأَيّام^١ الاستظهار مع عدم ركون جماعة فيها إلى استصحاب الطهر^٢!

هذا مضافاً إلى أنّ موارد المستقراً فيها حسب اعتراف الأستاذ العلامة في مجلس البحث إنّما هي الشبهات الموضوعية، والمدّعى أعمّ منها ومن الشبهات الحكيمة، هذا.

وأنت ترى عدم تمامية كلّ من ما^٢ ذكر؛ لأنّه - مضافاً إلى إمكان إرجاع كلّ من الشبهات الموضوعية إلى الحكيمة فيكون الشكّ فيه شكّاً في الحكم - أنّه^٣ يكفي في ذلك بالنسبة إلى أصنافٍ له أنواع وأجناس ما لم يوجد مخالفته بالنسبة إلى سائر الأصناف فيُستكشف من الاستقراء فيها استكشافاً ظنيّاً أنّ الحكم بالنسبة إلى الشكّ في الرفع مطلقاً هو لزوم الأخذ بالحالة السابقة والبناء عليه، هذا.

نعم، الذي يرد عليه (قده)^٤ عدم تمامية ذلك أيضاً بالنسبة إلى الشبهات الموضوعية حيث وقع الخلاف من الشارع فيها بكثيرٍ كما في اعتباره (ص) «سوق المسلمين» و«أيديهم» و«حمل فعلهم على الصّحة» إلى غيرها من القواعد الكلّية المخالفة للاستصحاب المشتملة على جزئيات كثيرة فإنّ القواعد المذكورة

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كالأَيّام.

٢. كذا بفكّ الإدغام والصواب: «مما».

٣. كذا، والظاهر زيادتها.

٤. في الأصل: «قد».

يخالفها استصحاب عدم الملك كما لا يخفى، هذا.

ولكن يردّه وما تقدّم من أنّ القول بالاستقراء وتمايمته إنّما يكون مع عدم وجود الأمانة المعتبرة في مورده على الخلاف؛ حيث إنّ المدعى اعتباره من جهة كونه أصلاً، وهذا لا يقاوم الأدلة الاجتهادية القائمة على خلافه، فعدم حكم الشارع بالبقاء في مورد^١ بل حكمه بالبناء على خلاف الحالة السابقة من أجل قيام الأمانة المعتبرة على الخلاف لا يوجب القدرح في تحقّق الاستقراء كما لا يخفى، هذا.

فالحقّ في المقام ليس إلّا الذي سلكناه سابقاً، فإذا علمت عدم صحّة الركون على أمثال هذه الإجماعات والاستقراء فالمعول عليه ليس إلّا الأخبار الصادرة^٢ عن الأئمة (ع) المستفيضة فلا بدّ من ذكرها وبيان مقدار دلالتها:

[١] منها مضمرة زرارة، وهي على التحقيق غير قاذحة^٣ فيها؛ حيث إنّها كالإظهار من حيث معلومية حال الراوي وأنّه - لعلّ شأنه - لا يروي عن غير المعصوم^٤ (ع). قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء؟

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

قلت: فإن حُرّك في جنبه شيء، وهو لا يعلم؟

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مور.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الصادر.

٣. في الأصل: غير قاذح.

٤. في الأصل: «المعص» وهو رمز إلى ما ذكرنا.

قال: لا، حتّى يستيقن أنّه قد نام، حتّى يجيء من ذلك أمرٌ بيّن، وإلاّ فإنّه على يقينٍ من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشكّ، ولكن تنقضه بيقينٍ آخر^١ الحديث. ولا يخفى أنّ قوله: «الرجل ينام» إنّما هو سؤال عن حكم الخفقة والخفتين من أنّهما هل يكونان^٢ من النواقض إمّا في ضمن «النوم» بعد الفراغ عن كونهما مندرجتين^٣ تحته لغةً وعرفاً وأنّه ناقض في الجملة لكن مع الشكّ في كونه كذلك بجميع مراتبه، أو بمرتبة واحدة - أعني نوم جميع الأعضاء - فعلى هذا يكون استعمال «النوم» في قوله: «في نوم العين» بخصوصه على حقيقته، أو لا بل على حدة بناءً على عدم دخولهما تحته مفهوماً ولكن شكّ في أنّهما هل يكونان من النواقض كالنوم أم لا؟

هذا مع احتمال أن يكون منشؤ الشكّ هو الترديد بين الوجهين المذكورين بحيث لا يُعلم بخروجهما عن «النوم» كما لا يُعلم دخولهما فيه أيضاً، هذا. ولا يخفى أنّ استعمال قوله: «ينام» على تقدير علمه بخروج الخفقة عن «النوم» مفهوماً لغةً وعرفاً مع أنّها مرادة منه قطعاً يكون على سبيل المجاز بالمشاركة مثل استعماله (ع) في الجواب له في خصوص نوم العين بقوله (ع): «يا زرارة قد تنام العين» إلخ، هذا.

ولكن يمكن الفرق بين المقامين بأنّ استعمال الإمام (ع) له على حقيقته بعد

١. التهذيب، ج ١، ص ٨، ح ١١؛ وسائل الشيعة ج ١، ص ٢٤٥، ح ٦٣١ وج ٢، ص ٣٥٦، ح ٢٣٥٢.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: تكونان.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مندرجتان.

تعلّق النوم في كلامه (ع) بالعين وحده^١، ونومها ليس إلّا خروجها عن الحسّ، [و]هذا بخلاف استعمال زرارة؛ لتعلّقه في كلامه بالرجل، وهو بعد استناده إليه لا يكاد يحصل إلّا بعد إحساس جميع قواه لا خصوص العين وحده كما لا يخفى. وعلى أيّ حال يكون قول زرارة: «وهو على وضوء» حالاً عن الفاعل في «ينام» ولا ينبغي الإشكال فيه^٢ على الظاهر؛ لتامة ذلك بناءً على قصد الإشراف وإرادة «النوم» منه فيحصل الاتحاد الزماني المعبر بين الحال والعامل. وأمّا على تقدير عدمه وإرادة تحقّق النوم منه دون مقدّماته فنقول بكفاية المقارنة المعبرة بمجرد الاتصال بين زماني الحال وعامله وعدم اعتبار اتّحادهما مطلقاً بجميع مراتبه سيّما في أمثال المقام بعدما كان أحدهما علّة لارتفاع الآخر كما لا يخفى. وبالجملّة، إنّ الشأن في أمثال هذه المقامات هو الاكتفاء بالمقارنة العرفية فيكون المعنى: أنّه نام والحال أنّه كان على وضوء قبل النوم.

قوله: «قد تنام العين» اه^٣ بعد احتمال الوجهين في استعمال «النوم» في نوم العين من الحقيقي والمجازي يمكن أن يكون جواباً على الوجهين المقرّرين في السؤال عن حكم الخفّة؛ فعلى الوجه الأوّل يكون المراد أنّ هذا النوع من النوم ليس بناقض، وعلى الثاني فالمراد أنّ هذا الفرد ليس بنوم حقيقةً ليكون ناقضاً؛ لأنّ النوم الحقيقي هو ما نام فيه القلب الذي هو سلطان البدن ويكون نوم العين والأذن كاشفاً عنه كما هو ظاهر قوله (ع): «فإذا نامت العين والأذن» اه^٤، هذا.

١. كذا، والصواب ظاهره: «وحدها» وكذا المورد الآتي.

٢. بعدها في الأصل: «في ذلك» ثمّ شطب عليها.

٣. كذا في الأصل، وهو رمز إلى «إلى آخره».

٤. بعدها في الأصل: «وعلى الثاني فالمراد» ثمّ شطب عليها.

ولا يخفى أنّ الظاهر من السؤال سيّما بملاحظة ما بعده هو الوجه الأوّل فإنّه لو كان المراد غيره لزم منه تقرير الإمام (ع) الجاهل على جهله وهذا ممّا لم يحسن منه (ع) - تعالى عمّا يقوله الظالمون - هذا.

فالواجب عليه (ع) بيان الحكم وإزالة الشبهة لا تقرير السائل عليها كما لا يخفى، فافهم.

وأما سؤاله بعد هذا بقوله: «فإن حرّك إلى جنبه شيء» اه، فالظاهر منه - كما لا يخفى - أنّه سؤال عن الشبهة الموضوعية وأنّه لما بيّن له ما يكون ملاكاً للنقض من نوم القلب والأذن معاً فسأل عمّا إذا اشتبه عليه تحقّق ذلك؛ لأجل تحقّق وجود أمانة يظنّ معها ذلك - أعني^١ عدم إحساس حركة شيء في الجنب.

وبالجملة، فالسؤال وقع عن أنّه هل «النوم» يتحقّق^٢ بمجرد عدم إحساس الحركة وأنّه هل هي أمانة عليه أم لا؟ فمنشؤ الشكّ حينئذٍ ما قلنا وهو واقع من جهته لا من جهة الشكّ في كون التحريك من النواقض بمعنى احتواء المناط المزبور لهذه المرتبة وأعمّيته لها فيكون^٣ الشبهة حينئذٍ حكمية، وإلّا لكان على الإمام (ع) إزالة الشبهة ببيان الواقع لا بيان حكم الشبهة بعنوان الاشتباه.

ثمّ إنّ الرواية مع قطع النظر عن باقي الروايات^٤ صريحة في حجّية الاستصحاب من باب الأخبار وإن وقع منه الظنّ على الخلاف، وذلك حيث إنّ الراوي سأل ثانياً بعد سؤاله أولاً عن حكم ما يشكّ معه في حصول النوم من

١. في الأصل: «من» وكتب فوقه «أعني» مع رمز «خ ل».

٢. كذا، والصواب: هل يتحقّق النوم.

٣. كذا، وهو الصواب، ولا وجه لتصحيحه بـ «فتكون»؛ لأنّ «الشبهة» ليس مؤنّثاً حقيقياً.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الروايات.

الخفقة والخفقتان^١، عن حكم ما يظنّ معه بحصول النوم، فهذا ممّا يصح الاستناد إليه في فساد القول^٢ بحجّة الاستصحاب من باب الظنّ.

ثمّ إنّ قوله: «فإنّه على يقينٍ من» اه، ظاهر في كونه علّة سدّت مسدّ الجزاء كما هو الشائع وقد وقع كثيراً في القرآن العظيم وفي كلمات الفصحاء أيضاً قال الله تبارك وتعالى: ﴿إِنْ تَكْفُرُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنْكُمْ﴾^٣ ﴿وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ﴾^٤ إلى غير ذلك، والمعنى حينئذٍ وإن لم يستيقن أنّه قد نام ولم يجئ من ذلك أمرٌ بين فلا يجب عليه الوضوء؛ لأنّه على يقينٍ من وضوئه السابق، وهذا بمنزلة الصغرى. وقوله: «ولا يفتقر اليقين بالشكّ» بمنزلة الكبرى.

هذا مع احتمال أن يكون قوله: «فإنّه» اه، توطئةً وتمهيداً للجزاء المستفاد من قوله: «ولا تنقضي اليقين» هذا.

ولكنّ الظاهر هو الأوّل، وأمّا احتمال كونه بنفسه هو الجزاء فبعيد جداً، بل لا يصحّ ذلك؛ لإبائه لفظه عن ذلك؛ حيث إنّ الكلمة ظاهرة في التعليل مضافاً إلى فساد المعنى - سواء أريد من قوله: «فإنّه على يقين» هو اليقين في الحال بثبوت الوضوء سابقاً قبل الشكّ في حدوث حدث النوم، أو أريد منه اليقين بثبوته في حال الشكّ في حدوثه - ضرورة لغوية الجزاء على كلّ من الاحتمالين وعدم ترتبه على الشرط في كلام المعصوم (ع)؛ فإنّه على الأوّل لا يكون اليقين في الحال

١. لعله من باب الحكاية مرفوع، وإلا فهو مجرور.

٢. بعدها في الأصل: «المزبور على الظاهر» ثمّ شطب عليها.

٣. الزمر (٣٩): ٧.

٤. النمل (٢٧): ٤٠.

بالوضوء من^١ السابق مترتباً على خصوص الشك في حدوث الحدث وعدم الاستيقان به. كيف، ومع الاستيقان بالنوم ربما^٢ يكون المكلف على يقين من وضوئه في السابق، فالترتب على عدم الاستيقان بسبق النوم على الوضوء لغو، كما أنه كذلك على الاحتمال^٣ الثاني - مضافاً إلى محالية ترتبه عليه؛ وذلك لاقتضاء الشرط المزبور الشك في الوضوء في حال الشك في حدوث حدث النوم لا اليقين به، كما لا يخفى^٤.

نعم، يمكن جعله بنفسه جزاءً بضرب من التأويل بأن يُحمل قوله: «على يقين» اه، على أنه ينزل نفسه منزلة ما إذا كان متيقناً بالوضوء فتكون الجملة الخبرية بمعنى الإنشاء، والأمر بالمُضي^٥ على اليقين وجري العمل^٦ عليه^٧ في ظرف الشك

١. كذا، والظاهر زيادتها وعلى فرض ثبوتها فالأولى: «في» بدلاً من «من».

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

٣. في الأصل: احتمال.

٤. في التحرير الأول بدلاً من قوله: «حيث إن الكلمة ظاهرة» إلى قوله: «كما لا يخفى»: «حيث إن الكلمة ظاهرة في التعليل مضافاً إلى فساد المعنى - سواء أريد من القضية هو اليقين في الحال بثبوت الوضوء سابقاً قبل الشك في حدوث حدث النوم كما هو الظاهر، أو أريد منها اليقين بثبوته في حال الشك في حدوثه - ضرورة لغوية كل ممّا ذكر (من المحتملين) وعدم ترتبه على الشرط المزبور؛ إذ مع الاستيقان بالنوم أيضاً يكون على يقين من وضوئه في السابق فالترتب على عدم الاستيقان المزبور لغو، كما أنه بناءً على الثاني أيضاً كذلك؛ إذ بناءً عليه - فمع أنه غير مراد - يكون ترتبه عليه محالاً، وذلك من جهة اقتضاء الشرط المزبور الشك في الوضوء في حاله لا اليقين به، كما لا يخفى» ثم شطب على مواضع منها وغير التعابير بين السطور وفي الهامش وصارت العبارة كما ترى في المتن.

٥. بعدها في الأصل: «على حسب» ثم شطب عليها.

٦. بعدها في الأصل: «والبناء» ثم شطب عليها.

٧. بعدها في الأصل: «عند» ثم شطب عليها.

فيكون المعنى: أنه وإن لم يستيقن أنه قد نام فيجب عليه الأخذ باليقين، هذا. ولا يخفى أن جعل الجملة في المقام بمعنى الإنشاء، فيه من التكلف الواضح وإن وقع كثيراً في غير المقام، هذا مع عدم تمامية ذلك أيضاً إلا بالتصرف في ظاهرها، وهذا ممّا لا داعي إليه أصلاً مع استقامة المعنى بدونه كما لا يخفى.

وكيف كان، فالظاهر هو الاحتمال الأول، وقوله: «من وضوئه» يُحتمل أن يكون متعلّقاً باليقين مع كون «من» بيانية فيوجب حينئذٍ تخصيصاً في المقام، ويحتمل أن يكون متعلّقاً بفعلٍ عامٍّ مقدّرٍ جعل خبراً لكلمة «إن» فيكون «اليقين» بناءً عليه مجرداً عن الخصوصية.

وقوله (ع): «ولا ينقض» بمنزلة الكبرى لقوله (ع): «فإنه على يقين» اه، فهو بمنزلة الصغرى، وقوله: «اليقين» أي اليقين بالوضوء - أعني الطهارة - وقوله: «بالشك» يحتمل وجهين:

أحدهما أن يكون المراد الشك في النوم المستفاد من السؤال ومن قوله: «وإلا»، والمعنى حينئذٍ: «لا ينقض اليقين بالطهارة بالشك في النوم»، وعليه لا^٢ ربط له بالاستصحاب بل يفيد حجية بعض أفراد قاعدة المقتضي والمانع إمّا مطلقاً أو في خصوص باب الوضوء^٣.

١. كذا، والظاهر زيادة «فيه من» والصواب ظاهراً: «هو» بدلاً من «فيه من».

٢. بعدها في الأصل: «حينئذٍ فلا» ثم شطب وكتب بدلاً منها: «عليه لا» كما في المتن.

٣. بعدها في الأصل: «وهو ما إذا كان الشك في الرفع بعدما أثر المقتضي أثره دون ما إذا علم وجود المقتضي وشك في تأثيره من الأول؛ لاحتمال كونه مع ما يمنعه، وهذا وإن كان أيضاً يستفاد منها حجية الاستصحاب بالنسبة إلى بعض أفرادها؛ لاتطابق القاعدتين مورداً في بعض الأحيان حيث كان النسبة بينهما عموم من وجه كما سيأتي بيانه» ثم شطب عليها.

ثانيهما أن يكون المراد به الشك في الوضوء الذي يلزمه الشك في النوم ويكون السؤال عن الشك فيه في الحقيقة توطئةً لتحقيق الشك في الوضوء الذي هو همّ السائل، وعلى هذا فيفيد حجية قاعدة «الاستصحاب» إمّا مطلقاً أو في خصوص باب الوضوء أيضاً على ما سيأتي تفصيل الكلام فيه، هذا.

إذا عرفت ذلك فاعلم أن محل الاستشهاد قوله (ع): «ولا ينقض اليقين أبداً بالشك»، ووجه دلالته على «الاستصحاب» على نحو الإطلاق يتوقف على أمرين:

أحدهما إثبات عدم وروده في مقام بيان قاعدة المقتضي والمانع. وثانيهما إثبات عدم كون «اليقين» في كلامه (ع) هو خصوص اليقين الوضعي، بل كان المراد اليقين بالشيء مطلقاً.

أما الأول فيتوقف على بيان الفرق بين تلك القاعدة والأصل وهو من وجهين: الأول هو اختلاف متعلّق اليقين والشك بأن يكون للأول تعلّق بالمقتضي - بالكسر - فقط، والثاني بالمانع عن التأثير بالنسبة إلى القاعدة ووحدة متعلّقهما بأن يتعلّق اليقين بثبوت المقتضى - بالفتح - والشك في بقاء ذاك المتيقّن بعينه وإن كان منشؤه^١ الشك في الرافع في الاستصحاب.

وثانيهما أن المناط في الحكم الاستصحابي هو مجرد الثبوت والكون في السابق فيكون موضوع حكمه البقاء^٢ والمُضَيّ على طبق ما سبق من الحالة، وهذا بخلاف المناط في «القاعدة» فإنه اليقين بالمقتضي مع الشك في المانع من غير

١. في الأصل: منشأه.

٢. في الأصل: البقا.

اكتفاءً بمحض الكون في السابق فلا عبرة بذلك^١ بل لا يُلْتَفَت إليه كأن لم يكن سابقاً، كما لا يُعْتَبَر أيضاً فيها تحقُّق الأثر الخارجي بل المدار في الحكم بترتّب الأثر نفس تحقُّق المقْتَضِي مع عدم الاعتناء بالمانع، وأمّا وجود الأثر سابقاً لو كان كما لو كان الشكّ في المانع المقارن لوجود المقْتَضِي ابتداءً فلا دخل له في الحكم، هذا.

فمن هنا ظهر أنّ النسبة بين القاعدة والاستصحاب عمومٌ من وجه بحسب المورد؛ لاجتماعهما في مورد الشكّ في المانع اللاحق كافتراقهما في الشكّ في المقْتَضِي، والشكّ في المانع المقارن بجريان الأصل في الأوّل والقاعدة في الثاني، هذا.

فإذا عرفت ذلك فاعلم أنّ الرواية ظاهرة في الاستصحاب؛ وذلك لأنّ قوله (ع): «لا ينقض اليقين أبداً بالشكّ» لما كان قضيةً كليةً بظاھرهِ سيق على نحو الكبرى والاستدلال عليه للحكم - كما يُعلم ذلك من تكرّرها وانطباقها في موارد مختلفة على صغريات متعدّدة بحيث كُثِر استعمالها في غير واحد من الروايات فيها - يُستكشف أنّ لها ظهوراً وحدانيّاً عرفياً^٢ في معنى واحدٍ ينطبق على

١. في التحرير الأوّل بدلاً من قوله: «وثانيهما» إلى قوله: «فلا عبرة بذلك»: «وثانيهما أنّ المناطق في الحكم الاستصحابي هو مجرد الثبوت والتحقّق سابقاً فلا بدّ أن يكون موضوع حكمه هو البقا [كذا] والمضّي على طبق الحالة السابقة وهذا بخلاف الملاك في القاعدة؛ حيث إنّ فيها هو مجرد اليقين بالمقتضي للتأثير في حال الشكّ في المانع ولا يكتفى فيه باليقين بشبّوته سابقاً كما لا [كذا] فلا عبرة بذلك» ثمّ شطب على مواضع منها ولم يشطب على مواضع منها - أعني قوله: «... مجرد اليقين بالمقتضي ... حال الشكّ في المانع عن تأثيره ... باليقين بشبّوته سابقاً» - لكن سوق العبارة يقتضي حذفها وكتّب بين السطور وفي الهامش كلماتٍ وعبارات فصارت العبارة كما ترى في المتن.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ظهور وحداني عرفي.

صغريات عديدة، ولولا ذلك لما صحّ جعلها بنفسها كبرى لتلك الصغريات كما هو الظاهر منها، بل لا بدّ أن يكون لها بالنسبة إلى كلّ مورد ظهورٌ على جِدَةٍ تابعٍ للصغرى فيه، هذا.

والحال أنّه خلاف الظاهر منها، بل المعلوم أنّ معنى القضية عرفاً عند الإطلاق مع قطع النظر عن موارد استعماله خصوصاً بضميمة مقدّمات الحكمة هو اتّحاد متعلّق اليقين والشكّ، فالمعنى: «ولا يُنقض اليقين بشيءٍ بالشكّ في ذاك الشيء». وظهورها بنفسها في ما ذكر ممّا لا يكاد يعتريه ريب، وهو المناسب أيضاً للارتكازات العقلانية حيث إنّ المرتكز عندهم هو أنّ ما ثبت يدوم، ولا ينافي ذلك ما قلنا^١ من إنكار كون الاستصحاب من باب بناء العقلاء؛ لأنّ المساعدة على ارتكاز البقاء والميل إليه الموجب لانصراف ذهنه من اللفظ إليه غير العمل عليه بدون دليلٍ من الشرع عليه.

هذا مع ما في لفظ «النقض» لأجل دلّالته على الإبرام في المنقوض الغير الحاصل إلّا من لحاظ تحقّق الوجود فيه، من الإشعار على الاستصحاب دون القاعدة؛ لما عرفت من لحاظ بقاء الوجود المتحقّق فيه دونها؛ لكون المناط فيها هو الحكم بالبناء على الوجود في حال الشكّ مع قطع النظر عن الوجود السابق ولو كان.

هذا كلّ مع قطع النظر عن الصغرى، وأمّا بملاحظتها فيمكن أن يقال بأنّ مفادها ذلك أيضاً؛ لأنّ قوله (ع): «فإنّه على يقين من وضوئه» محتاج إلى الشكّ؛ لعدم تمامية الصغرى بدون ذلك، ولا يخفى أنّ إطلاق قضية الصغرى ولو بضميمة كون

الاهتمام في السؤال كما يظهر من قوله: «أوجب الخفقة» إلخ، الشك في بقاء الطهارة من أجل اشتراط الصلاة بها، ظاهر في الشك في نفس الطهارة لا الشك في النوم، وإنما ذكر الشك فيه بياناً لمنشأ الشك.

والحاصل أن المهم ليس إلا السؤال عن الشك في الوضوء، فكون المراد من قوله: «وإلا» إلخ، الشك في النوم وعدم اليقين به لا ينافي ذلك من جهة كونه منشأً للشك في الوضوء، فتقدم ذكر الشك في النوم يستلزم تقدم ذكر الشك في الوضوء أيضاً، وحيث كان غرض السائل وعمدة همه السؤال عن الشك في الوضوء يكون المراد بالشك في قوله (ع): «لا ينقض اليقين» أيضاً هو ذلك، فالمعنى: «ولا ينقض اليقين بالوضوء بالشك فيه»، هذا.

ويعضد ما ذكرناه قوله (ع) في الصحيحة الآتية: «لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً؛ فإن قوله (ع): «فشككت» كالصرح في أنه شككت في ما كنت على يقين منه - أعني الطهارة - وأن المراد بالشك في قوله (ع): «ولا ينبغي» اه، هو هذا الشك فيصير قرينة على صدق ما قلنا من دلالة الرواية على حجية الاستصحاب؛ بدهاء اتحاد المراد بهذا الكلام في جميع أخبارهم (ع) الواردة في مفروض المسألة.

هذا، مع ما في ذيل المضمرة من الإشعار أو الدلالة؛ فإن قوله (ع): «ولكن تنقضه يقين آخر» ربما يُستظهر من لفظ «آخر» تعلق اليقين بالناقض بعين ما تعلق به اليقين الأول فيكون المحكوم بعدم كونه ناقضاً هو الشك بالمتيقن بين اليقينين، هذا.

فانقدح بما ذكر فساد ما ربما يقال في تقريب الاستدلال على القاعدة بالرواية بأن السؤال والجواب فيها وقع أولاً وثانياً عن الشك في النوم فيكون المراد من الشك الشك في النوم لا الوضوء، فالمعنى: وإن لم يستيقن بالنوم ولم يجئ أمرين يدل عليه ويقطع معه بتحقق النوم، بل كان شاكاً فيه فلا يُنقض اليقين بالوضوء بهذا الشك أي الشك في النوم، فيكون حينئذ متعلق اليقين والشك متعدداً، ومعه لا ربط له بالاستصحاب بعدما كان متعلقهما فيه واحداً.^١

فإذا عرفت عدم دلالة الصحيحة على «قاعدة المقتضي والمانع» فالظاهر عدم اختصاصها بخصوص باب الوضوء صغرى وكبرى^٢؛ أمّا الصغرى^٣ فلو جهين: أحدهما الظرف، وهو قوله: «من وضوئه»، فلاّنه على ما تقدّم متعلق بالمقدّر

١. في التحرير الأول بدلاً من قوله: «فيصير قرينة على صدق» إلى قوله: «واحداً، هذا»: «فيصير هذا قرينة صدق على ما ذهبنا إليه في هذا الخبر؛ لبداهة اتحاد المراد فيها [كذا] بهذا الكلام في جميع الأخبار، وأخبارهم (ع) يفسر بعضها بعضاً كما لا يخفى. والحاصل أن الصغرى أيضاً كانت ظاهرة في الوحدة المعتبرة في الاستصحاب وعلى فرض الإجمال فظهور الكبرى باقي على الحال.

هذا مضافاً إلى جميع ما ذكر تأييد ما ذكرنا بقوله (ع): «ولكن تنقضه بيقين آخر»؛ حيث إن الظاهر من لفظ «آخر» تعلق اليقين الناقض بعين ما تعلق به اليقين الأول فيستظهر منه أن المحكوم بعدم كونه ناقضاً هو الشك بين اليقينين المتعلق بمتعلقهما لا بغيره هذا. ثم شطب على مواضع منها وكتب بين السطور وفي الهامش كلماتٍ وعباراتٍ فصارت العبارة ما يلي: «فيصير قرينة على صدق ما قلنا بعد ما كان متعلقهما فيه واحداً، هذا» كما ترى في المتن.

٢. هذا عدل لقوله: «أمّا الأول» في ص ٢٢٧ والأنسب أن يقول: «وأمّا الثاني - أعني عدم اختصاصها ... فلو جهين».

٣. كذا، ولعل الصواب: «صغرياً وكبرياً» أو «من جهة الصغرى والكبرى».

٤. بعدها في الأصل: «فلوجه منها:» ثم شطب عليها.

العالم فيكون خبراً لـ «أن» لا بـ «اليقين» فيكون الحاصل: أنه من طرف وضوئه على يقين، فيكون اليقين المذكور والشك^١ المقدّر عامّاً، هذا.

وعلى فرض تسليم تعلّق الطرف بـ «اليقين» فالظاهر إلغاؤه عن القيدية وكونه لمجرّد ذكر المورد أو لأجل الإشارة إلى أنّ اليقين لما كان من الأمور الإضافية بحيث لا يتحقّق بدون متعلّقه فلا محالة أُتي به في ظاهر اللفظ، ومنشؤ هذا الظهور هو تعدّد الروايات المشتملة على هذه الكبرى مع انطباقها على صغريات عديدة المشعر بعدم دخل خصوصيات المورد في الحكم وأنّ ذكرها ليس غير جهة بيان المورد.

هذا مضافاً إلى أنّ إلغاء الخصوصية في الطرف هو مقتضى المناسبة العرفية والارتكازات العقلانية الموجبين^٢ لانسباق الذهن إلى المعنى المرتكز من إطلاق اللفظ، وهذا هو المناط في الظهور.

ثانيهما تعليله (ع) لعدم وجوب الوضوء بقوله (ع): «فإنّك على يقين من وضوئك» بناءً على كونه علّةً للجزاء المقدّر - كما استظهرناه سابقاً - بل صريح الصحيحة الآتية^٣ كونه علّةً حيث قال (ع): «قلت: لمّ ذلك؟ قال: لأنّك كنت على يقين من طهارتك» اه؛ فإنّه لو كانت هذه قاعدةً تعبدية مختصةً بباب الوضوء لم يحسن منه (ع) هذا التعليل؛ إذ هو من قبيل تعليل الأمر التعبدية المحض به كذلك فهو مثل أن يعلّل عدم وجوب الوضوء بمثله.

١. بعدها في الأصل: «المذكورين» ثمّ شطب عليها.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: الموجبتين.

٣. ستأتي في ص ٢٤٩.

٤. رمز إلى قوله: «إلى آخره».

وبالجملة، فيُعلم من ذلك أنّه ليس أمراً تعبدياً صرفاً مختصاً بباب الوضوء، بل هو إشارة في مقام التقريب إلى ذهن المخاطب إلى اندراج المورد تحت القضية الارتكازية العقلانية، بل لو لم تكن قاعدة عقلانية وكانت شرعية محضة عامة لجميع الأحكام أيضاً يصحّ التعليل بها كالتعليل بنفي الضرر والحرّج في غير^١ واحد من الأخبار، هذا بخلاف ما لو كانت قاعدة تعبدية محضة مختصة بباب دون باب فلا يحسن التعليل بها لكونه لغواً كما لا يخفى، هذا.

وأما بناءً على احتمال كون الجزاء مستفاداً من قوله: «لا تنقض اليقين» إلخ، وكان قوله: «فإنّه على يقين» من إنشاء، توطئةً وتمهيداً للجزاء المستفاد، فـ مع كون ذلك خلاف الظاهر^٢ فيكون بعيداً^٣ جداً - لا تكون الرواية حينئذٍ ظاهرة في الإطلاق، فلا مجال للركون عليها في حجّة الاستصحاب كلية بل في خصوص المقام وكون الشك في خصوص حدث النوم كما لا يخفى.

ثمّ إنّه لا يخفى بناءً على هذه الوجوه المحتملة في الصغرى يتمّ الاستدلال بها على المدعى، وعلى فرض الإجمال فيها يكون نفس ظهور الكبرى في الإطلاق باقياً بحاله على ما سنبينه إن شاء الله تعالى^٤ عن قريب، فكلّ ما نعتمد عليه من الوجوه المقررة الآتية مجرّد بيان مناط الظهور، وإلا فلا شبهة في ظهور الصحيحة في نفسها في كلية الحكم.

هذا كلّّه بحسب الصغرى، وأمّا الكبرى فلو جوه:

١. بعدها في الأصل: «مورد» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: «الظ» وهو رمز إلى ما ذكرناه.

٣. في الأصل: بعيد.

٤. في الأصل: «انشتع» وهو رمز إلى ما ذكرناه.

[الف] منها ظهور اللام في قوله (ع): «ولا ينقض اليقين» إلخ، في الجنس، وكونه المراد من مدخوله، وهذا هو الأصل فيه حيث لم يكن هناك عهد موجود فيستفاد منه العموم؛ لوقوعه في حيز النفي.

وبالجملة، إنَّ المستفاد من الرواية بعد تمامية الجنس وكونه المراد من اللام هو عموم النفي لا نفي العموم، وإنَّ ذلك إمَّا هو في ما إذا كان العموم محرراً قبلُ وقوع في حيز النفي كما في «لم آخذ كلَّ الدراهم» لا في ما إذا كان العموم والاستغراق مستفاداً من نفس الوقوع في حيزه كما في «لا رجل في الدار» كما هو الظاهر. فانقدح ممَّا ذكر عدم تمامية ما ذكر على المقام من أنَّ النفي الوارد على العموم لا يدلُّ على السلب الكلِّي ومعه لا يتمُّ المدعى كما لا يخفى، هذا.

وقد عرفت فساد القول بذلك - بعد تسليم كون اللام للجنس - بما لا مزيد عليه، فلا يبقى حينئذٍ مجال للمناقشة إلَّا عدم تسليم كون اللام للجنس بل يكون للعهد؛ لسبق يقين الوضوء مع كونه منكراً، وقد ذكر علماء البيان أنَّ المذكور سابقاً إذا كان منكراً يُفهم منه عرفاً العهد كما في قوله تعالى: «فَعَصَى فِرْعَوْنُ الرَّسُولَ»^٢ المسبوق بلفظ الرسول المنكر.

وبالجملة، إنَّ الميزان عندهم ظاهراً لتعيين اللام في كونه جنساً أو عهداً هو هذا الذي ذكر، والمقام من هذا القبيل فإنَّ المذكور فيه منكرٌ فيُحمل على العهد فيسقط به عن الاستدلال بالرواية.

هذا، مضافاً إلى أنَّ سبق اليقين إن لم تدلَّ على العهد فمن الظاهر صلاحية

١. بعدها في الأصل: «يدلُّ» ثم شطب عليها.

٢. المزمل (٧٣): ١٦.

اعتماد المتكلم عليه^١؛ لإرادته العهد من اللام، ومن المقرر في محله أنه كل ما كان الكلام مقروناً بقرينة حالية أو مقالية يصلح لصرف الكلام عن ظاهره ويرتفع الظهور معه فيكون في عداد المجملات، وقد وقع كثيراً أمثال ذلك كما في «الأمر» الوارد عقيب توهم الحظر بناءً على القول بعدم ظهوره في الإباحة، ومثل «الاستثناء» عقيب الجمل المتعددة إلى غير ذلك مما بنوا فيها على التوقف من أجل ما ذكر.

هذا، ولكن التحقيق هو ظهور اللام في الجنس المفيد للعموم بحيث نرى بالوجدان ذلك في خصوص المقام ولو مع ملاحظة سبق ذكر «اليقين» فيه سيما بضميمة الأخبار الأخر^٢ المتضمنة لعدم نقض اليقين بالشك، هذا. وقد وقع كثيراً أمثال ذلك في أخبار الأئمة - عليهم صلوات الله وسلامه وبركاته - وهذا أمرٌ بديهي لمن اطلع على الأخبار بل المحاورات أيضاً فيرى كثيراً من ذكر العام عقيب الخاص بحيث لم يلتفت إلى خصوصية الخاص أصلاً، فافهم جداً.

هذا كله مضافاً إلى أنه لولا إرادة الجنس من اللام بل كان للعهد لزم عدم الفائدة في الكبرى؛ لكونها مفيدةً ما كنا نعلمه من الصغرى، فلو كان المراد منها: «لا ينقض اليقين بالوضوء بالشك فيه»، لكان عبارةً أخرى عن عدم وجوب الوضوء المستفاد من العلة المقيمة مقام الجزاء وهو قوله (ع): «فإنه على يقين» إلخ.

ثم إنه لو سلم كونه للعهد فالظاهر أيضاً أنه لا ينافي العموم المتمم معه المدعى، وذلك لإهمال تقييد «اليقين» بـ «الوضوء» إمّا لفظاً فنبأً على تعلّق الجار

١. بعدها في الأصل: «عند إرادته العهد» ثم شطب عليها.

٢. في الأصل: أخبار آخر.

والمجورور بالظرف كما ذكرنا سابقاً، فالمعنى: أنك كنت من طرف وضوئك على يقين، وإما معنى فيحمله على أنه لمجرد كونه مورداً للسؤال والحاجة من دون خصوصية فيه يناسب التعليل.

[ب] ومنها ظهور القضية المجعولة كبرى مطلقاً في الكلية ويؤيده تأكيدها بقوله (ع): «أبدأ» إلخ.

[ج] ومنها ما أشرنا إليه آنفاً من أن قوله: «لا تنقض» ممّا كثر استعماله في لسان الأنمة (ع) وطُبّق على صغريات مختلفة في غير واحد من الروايات كالشك في الطهارة الخبيثة والشك في عدد الركعات وغيرها. ومن المعلوم أن المراد به في جميع الأخبار كما هو الظاهر شيء واحد، وحيث طُبّق على ما عدا الشك في الوضوء أيضاً علم أنه لا اختصاص له بموردٍ دون مورد بل يعمّ جميع الأحكام، والوضوء إنما هو من باب المورد هذا، فكان الملحوظ في المقام وأمثاله بكثرتها هو طبيعة «اليقين والشك» من دون لحاظ مورد والخصوصية الكائنة فيه.

[د] ومنها ظهورها من جهة المناسبة العرفية بين الحكم وموضوعه في العموم وكون المحكوم بعدم^١ النقض هي طبيعة «اليقين والشك» بلا خصوصية^٢ ناشية من ناحية المتعلّق وإن أخذ في لسان الدليل، وكذا في «اليقين» المحكوم بعدم^٣ كونه منقوضاً لكون «اليقين» - كما سيأتي - أمراً مبرماً^٤ لا ينبغي نقضه بمثل «الشك» الذي هو مجرد التردد والاحتمال بل يُنقض اليقين بمثله من يقين آخر، ولا ريب

١. بعدها في الأصل: «نقضه لليقين هو الشك» ثم شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «فيه الناشية من متعلّقه» ثم شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «نقضه» ثم شطب عليها.

٤. بعدها في الأصل: «اعتباراً» ثم شطب عليها.

أنّ المناسبات لهذا الحكم والمقتضي له هو نفس اليقين بما هو يقين، وكذا بالشك بما هو شك مع قطع النظر عن المتعلّق - سواء كان هي الطهارة أم غيرها.

[هـ] ومنها ارتكاز ذلك الحكم بالنسبة إليهما بنحو الإجمال في المنشأ^١، وقد عرفت أنّ المناسبة والارتكاز وإن كانا ممّا لا يُعتنى بهما بنفسهما في تعيين الحكم الشرعي إلّا أنّهما موجبان لانسباق الذهن إلى المعنى المرتكز من إطلاق اللفظ، وهو المناط في الظهور.

[و] ومنها ظهور قوله (ع): «يُيقِنُ آخر» حيث إنّ الظاهر منه أنّ الناقض مجرد اليقين بلا دخل للمورد فيه فيكون مشعراً بأنّ المحكوم بعدم نقضه لليقين هو مجرد الشك من دون دخل خصوصية فيه أصلاً.

ثمّ إنّك^٢ - بعدما عرفت من استكشاف الكلّية من الرواية^٣، وأنّها لا تدلّ على «قاعدة المقتضي والمانع»^٤ - يقع الكلام حينئذٍ في استكشاف «قاعدة اليقين» في الشكّ الساري وحدها، أو مع الاستصحاب، أو الاستصحاب وحده.

فاعلم أنّه ممّا لا يعتريه ريب وشكّ أنّ «الاستصحاب» من حيث المورد ممّا تعلّق به القصد فيكون مراداً يقيناً، وقد يفصح عن هذا قوله (ع): «فإنّه على يقين من وضوئه» حيث إنّّه ظاهر في اليقين الفعلي اللازم للاستصحاب كما هو الظاهر، هذا.

وأما إرادته بخصوصه من دون ضميمته أو هو مع القاعدة فسيأتي تحقيق ذلك

١. في الأصل: المنشأ.

٢. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: إنّه.

٣. عرفت في ص ٢٣١ وما بعدها.

٤. عرفت في ص ٢٢٧ وما بعدها.

إن شاء الله تعالى عن قريب^١.

ثم إنه كما تدل الرواية على حجية «الاستصحاب» مطلقاً - وجودياً كان المستصحب أو عديماً، كان من الأحكام الشرعية مطلقاً تكليفية أو وضعية، كلية أو جزئية، أو كان من الأمور الخارجية التي هي موضوعات للآثار الشرعية - فهل تدل أيضاً على حجتيته مطلقاً بالنسبة إلى الشك في المقتضي والرافع - كما هو المختار -، أو لا بل تكون مختصاً بالشك في الرافع - كما هو مذهب شيخنا العلامة الأنصاري طاب ثراه^٢ - ومال إليه بعض أفاضل أهل العصر؟

وملخص ما ركبنا عليه (قدهم) واستدلوا به هو أمران^٣:

أحدهما حسب ما^٤ اقتضاه مادة^٥ «النقض».

وثانيهما هو ما اقتضاه أيضاً بهيئة.

أما الأول فنقول:

إنه لما كان «النقض» حسب ما اقتضاه اللغة قطع الهيئة الاتصالية مع بقاء المادة في الأمور المحسوسة، هذا. ولما كان هذا غير مراد قطعاً بل لم يُعقل مراديته بالنسبة إلى الأمور المعنوية، فيدور الأمر بين أن يراد منه رفع الأمر الثابت في ما كان له مقتضي الثبوت والاستمرار أي عدم الالتزام في الزمن اللاحق بما كان موجوداً سابقاً وملتزماً به مع القطع ببقاء مقتضيه في زمان الشك وبين أن يراد منه

١. سيأتي في ص ٩٠ وما بعدها.

٢. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٥١.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أمرين.

٤. كذا في الأصل، والرائج «حسباً» متصلاً وليس بصحيح؛ لأن «ما» موصولة وليست بزايدة.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المادة.

مطلق رفع^١ اليد عن الشيء ولو لعدم المقتضي له. ومن المعلوم أنَّ الأوَّل لَمَّا كان أقرب إلى المعنى الحقيقي؛ لمشابهته له في الاستمرار والاتصال فصار هو المتعين عند الإطلاق بضميمة مقدّمات الحكمة.

فالقولُ بأنّه وإن كان أقرب إلى المعنى الحقيقي من حيث الاعتبار لكنّ الثاني يصار إليه لأقربيته العرفية - كما يُنَوِّه - فاسدٌ جدّاً، كظهور فساد القول بالرجوع إليه؛ لقيام القرينة عليه - أعني عموم اليقين والشكّ بالنسبة إلى الشكّ في المقتضي. والوجه في ذلك هو أنّه لَمَّا كان الفعل أيضاً ظاهراً في الشكّ في الرفع فعند الدوران قدّم جهة «الفعل» على جهة «المتعلّق» من أجل حكومة ظهوره على ظهور المتعلّق؛ لأنّ بناءهم - كما لا يخفى - على جعل متعلّق الفعل ما يقتضيه ظاهر الفعل كما إذا سمعوا قولك: «ضرب زيد» فإنّه لا إشكال عندهم في الحكم بكون متعلّق «الضرب» - بناءً على ظهوره في المؤدّى^٢ - هو من يقبل التعلّق الألمي والأذّيّة به كالأحياء، فلو ذكر متعلّقه عامّاً لا يجعلون عمومه لغير الأحياء بل يُخصّص عمومه بالنسبة إلى الأحياء^٣، هذا.

ثانيهما بحسب الهيئة، وهو أنّه لَمَّا كان ظاهراً الطلب، وهو لا يتعلّق إلّا بالأُمور الاختيارية، ومن المعلوم أنّ نقض نفس «اليقين» لَمَّا لم يكن اختيارياً فلا بدّ أن يراد منه «المتيقّن» الذي كان مستمراً بحسب الاقتضاء أو آثاره الثابتة له، كذلك شرعاً بحيث كان البناء عليها إبقاءً لها ورفع اليد عنها نقضاً لها؛ حيث إنّهُ المقدور في المقام دون غيره.

١. بعدها في الأصل: «الأمر الثابت» ثمّ شطب عليها.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: المولم.

٣. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٧٩.

لا يقال: إنَّ التصرّف في المقام بجعل «اليقين» بمعنى «المتيقّن» يصير مجازاً في الكلمة، أو الحذف بتقدير «الآثار الشرعية»؛ وذلك لأنَّ إرادتهما من اللفظ - أعني نسبة النقض إلى اليقين - [ليس] من باب التصرّف في الكلمة بإرادة «المتيقّن» من «اليقين» أو المجاز في الحذف، بل التصرّف المزبور إنّما هو في النسبة وقد تقدّم ذلك كثيراً سيّما في حديث الرفع^١، فتدبرّ جداً، هذا.

فتحصّل من جميع ما ذكر أنّ الظاهر من الرواية بملاحظة ظهور المادّة والهيئة معاً هو حجّية الاستصحاب في خصوص الشكّ في الرفع.

ولكنّ التحقيق - كما اختاره شيخنا الأستاذ (م ظ) -^٢ عموم الحديث بالنسبة إلى الشكّ في المقتضي والشكّ في الرفع، فعلى ما ذهب إليه (دام ظ) من المذهب المختار لا يمكن التمسك بما ذهب إليه شيخنا العلامة الأنصاري لإثبات مراده من ظهور المادّة والهيئة في المدعى، فلا بدّ أولاً من بيان الخلل الواقع في ما ركن إليه (قده) ثمّ استظهار المذهب المختار من الخبر والاستنصار له.

فنقول بعون الله الملك المّان^٣:

«النقض» - كما في القاموس والمجمع^٤ - هو ضدّ الإبرام، قال في الأخير: «نقضت الحبل نقضاً: حللت برّمه»^٥، وإنّما يُطلق بناءً عليه^٦ على ما يكون قابلاً

١. تقدّم في ص ١٧.

٢. رمز إلى «مدّ ظله» أو «دام ظله» وما يشابههما.

٣. في الأصل: المنان.

٤. القاموس المحيط، ج ٢، ص ٥١٠: مجمع البحرين، ج ٤، ص ٢٣٢.

٥. بعدها في الأصل: «أي» ثمّ شطب عليها.

٦. بعدها في الأصل: «فعلى هذا يطلق بالنسبة إلى الأمور المحسوسة» ثمّ شطب عليها.

٧. بعدها في الأصل: «على هذا» ثمّ شطب عليه.

لذلك ولو مجازاً بأن يكون المنقوض ذا أجزاء مُبرّمة ومستحكمة ولو كان ذلك من جهة اتصال أجزائه بعضها إلى بعض كما في قوله تعالى: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَقَضَتْ غَزْلَهُمَا»^١.

وبالجملة، إنّ لازم ما ذهب إليه أئمة اللغة كون متعلّق «النقض» بالنسبة إلى الأمور الحسّية ممّا يُترقّب فيه الإبرام والابتقان على عكس ما في متعلّق «الإبرام» حيث يقتضي أن يكون له أجزاء متفاسخة، وبهذا الاعتبار يُستعار^٢ في الأمور الغير المحسوسة كالتمرد والعصيان والعهد واليقين؛ لما كان فيها من التشدد والاستحكام والابتقان والبقاء والدوام اعتباراً فيكون حلّها بترك ما محضت^٣ له نقضاً لها كما في قوله تعالى: «وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ؛ حيث إنّ «العهد» له تشدد اعتباراً بحيث يكون فسخه بعدم ثبات الوصلة بين المتعاهدين نقضاً له هذا. ومثله «اليقين» في المقام؛ حيث إنّ لما كان عبارةً عن الاعتقاد الجازم الثابت فكان له جهة تشدد وإبرام بحيث يكون انحلاله بالمضيّ على الشكّ العارضي بعده نقضاً^٤ له، هذا.

فانقدح منه عدم تمامية ما أفاده (قده) من جهة المادّة وظهورها في ذلك؛ لاعتبار الهيئة الاتصالية بالنسبة إليها، هذا. وقد ظهر عدم اعتبارها فيها، وأنّ المعبر هو ما ذهب إليه أئمة اللغة من ترقّب الابتقان والإبرام الحاصل من قبل أجزاء الشيء بحيث يكون نقضه عبارةً عن تفاسخ أجزائه، هذا.

١. النحل (١٦): ٩٢.

٢. بعدها في الأصل: «لمثل العهد واليقين و» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «محض» ثمّ شطب عليها.

٤. الرعد (١٣): ٢٥.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: نقضاً.

ثم إنَّ تمام ما ذكر إنما هو حسب ما تقتضيه المادّة، وقد عرفت عدم وفائها على نحو الظهور العرفي في ما ادّعاء (قده).

وأما ما تقتضيه الهيئة بنفسها فإنّها - بعدما كانت ظاهرة في الطلب التحريمي عن النقض؛ سواء كان متعلّقه نفس اليقين كما هو ظاهر القضية، أو المتيقّن بناءً على التصرّف في النسبة - لا يكاد أن يراد منه النقض الحقيقي الذي هو باختيارٍ من المكلف وتحت قدرته، وذلك بدهاءة أنّ «اليقين» في قاعدة اليقين كان منقوضاً لا باختيار المكلف، وبالنسبة إلى الاستصحاب كان اليقين الأوّل المتعلّق بالحدوث باقياً على حاله وغير منتقض أصلاً، وهو أيضاً خارج عن اختيار المكلف وعن يد قدرته.

وبالجملة، لا يكاد تصوير «النقض» في الاستصحاب بالنسبة إلى اليقين وإن كان يجتمع مع الشكّ.

هذا بناءً عليه، وأما لو أريد منه أحكامه والآثار المترتبة^١ عليه - أعني المتيقّن - فكذلك أيضاً؛ لوضوح أنّ المستصحب المتيقّن لو كان من الموضوعات الخارجية يدور أمر بقائه وارتفاعه مدار^٢ واقعه والأسباب الخارجية المقتضية لذلك، وكذا الأحكام الشرعية حيث كانت دائرتها^٣ بقاءً وارتفاعاً مدار جعل الشارع لها واقعاً أو ظاهراً كما لا يخفى. وليس كلّ ذلك ممّا يصل إليه يد الاختيار وكان المكلف بالنسبة إليها مختاراً، هذا.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المترتب.

٢. بعدها في الأصل: «واقعها» ثم شطب عليها.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: دائرة.

فظهر ممّا ذكرنا أنّ «النقض» - سواء تعلّق بالمتيقّن أو باليقين - لم يكن اختيارياً للمكلف، فلا بدّ من تعلّقه بكلّ واحدٍ منهما من إرادة عدم النقض تعبدّاً فيرجع إلى إنشاءٍ عند الشارح آثاراً شرعية في حال الشكّ مطلقاً سواء كانت مماثلةً للآثار التي كانت في حال اليقين أم لا، وتلك الآثار سواء كانت آثاراً للمتيقّن في ما كان من الموضوعات الخارجية أو كانت نفسه في ما كان من الأحكام^٢، هذا.

فما ذهب إليه شيخنا العلامة الأنصاري (ره) في وجه لزوم التصرّف في «اليقين» على كلّ حالٍ قائلاً: «فإنّ النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلّق بنفس اليقين على كلّ تقديرٍ، بل المراد نقض ما كان على يقين منه أو أحكام اليقين»^٣ انتهى، ممّا لا ينبغي الركون عليه؛ لما عرفت من أنّ «النقض» مطلقاً لا يمكن حمله على حقيقته؛ لعدم تعلّق الاختيار بالنسبة إلى متعلّقه، وما لم يكن كذلك لا يكاد إيقاؤه على ما هو عليه وإن كان المتعلّق ما كان منه على يقين؛ لعدم الجدوى في ذلك.

وعلى فرضه غير لازم؛ لدوران الأمر بين التصرّفين: التصرّف في الصيغة والتصرّف في اليقين بأحد التصرّفين المزبورين، مع أنّه لا تكون علاقة بين اليقين والمتيقّن فافهم، هذا.

ثمّ إنّ اليقين لما كان له جهتان: جهة نفسية وجهة مرآتية فيصحّ أن يُطلق تارةً

١. في الأصل: «من».

٢. بعدها في الأصل: «الشرعية وغيرها» ثمّ شطب عليها.

٣. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٧٩.

ويُراد به^١ نفسه بما هو، ويُطلق أخرى ويراد به معناه الكشفي وبما هو مرآة^٢ المتيقن وكاشفاً عنه، وبهذا الاعتبار يُجعل كنايةً عنه ويراد من لزوم الأخذ باليقين ترتيب الآثار على المتيقن بناءً وعملاً عند الشك لو كان من الموضوعات أو الالتزام به لو كان من الأحكام، هذا.

فما دام لنا إلى ذلك سبيلٌ لا داعي إلى التشبُّث بذيل المجاز وإرادة المتيقن من «اليقين» أو آثاره، وذلك عملاً بأصالة الحقيقة والطريق الأبلغ في باب كشف المقاصد، هذا.

فإذا عرفت ما مهّدناه لك فاعلم أن^٣ الأولى في المقام نسبة «النقض» إلى المتيقن باعتبار ما جعل كنايةً عنه وقالباً مرآتياً له، وهو «اليقين» بلحاظ اشتماله على نحوٍ من التشدد والتأكد لمعناه اللغوي - أعني الإبرام - كما لا يخفى، بل هو الأصحّ ممّا ذكره شيخنا العلامة^٤ - طاب ثراه - من جعل متعلّقه أمراً مستمراً باعتبار المقتضي؛ لما عرفت من معناه اللغوي ومناسبته لما ذكرنا، لا لما ذكره (قده). ولأجل ذلك لا يصحّ^٥ استعمال «النقض» في رفع الحجر فيقال حينئذٍ: نقضت الحجر من مكانه، أي رفعته مع ما فيه [من] المقتضي للبقاء والثبوت فيه، وهو النقل على حسب حاله، هذا.

فالظاهر عدم التفاوت في ما ذكرنا من صحّة الاستناد باعتبار لفظ «اليقين» بين

١. في الأصل بعدها: «أخرى» ثم شطب عليها.

٢. في الأصل: مرات.

٣. في الأصل بعدها: «الأصحّ» ثم شطب عليها.

٤. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٧٩.

٥. في الأصل بعدها: «قولك» ثم شطب عليها.

إسناده إلى ما كان الشك فيه في الرافع فيقال: «لا تنقض اليقين بالوضوء بالشك» في المزيل له، وبين إسناده إلى ما كان الشك فيه بالنسبة إلى المقتضي فيقال: «لا تنقض اليقين باليقين بالتيمم بالشك^١ فيه» من جهة الشك في مقدار استعداده، فبناءً عليه لا وجه لرفع اليد عن ظهور الحديث حسب ما يقتضيه لفظ «اليقين والشك» في العموم؛ حيث كان المتيقن في كلٍّ منهما أمراً مبرماً^٢ من جهة تعلق اليقين به وباعتباره فيكون الشك فيه فسخاً وانحلالاً له فيصح أن يقال: «لا تنقض اليقين بالشك» فلا وجه للاختصاص بالشك في الرافع مع أنه يشترك الشك في المقتضي معه أيضاً في ملاك صحة الإسناد بلحاظ اليقين وعدم كفاية ثبوت المقتضي في الشك في الرافع فيها؛ لما عرفت من المعنى اللغوي للـ«نقض»، هذا.

وربما يُتوهم ممّا قرّرناه لزوم الجمع بين اللحاظين في استعمال واحد. ومن المعلوم عدم جواز ذلك بالنسبة إليه، وذلك بتقريب أنه إذا جعل «اليقين» كنايةً ومراًةً لمتعلّقه بحيث يكون غير ملتفت إليه أصلاً فكيف يلحظ لحاظاً نفسياً كي يصحّ إسناد «النقض»^٣ من جهته وإن هو إلّا لحاظان مجتمعان في استعمال واحد. غاية الأمر هو كون أحد اللحاظين ليس على جهة الاستقلال بل على النحو الآلي كما هو الشأن في الكنايات، هذا.

ولكنّ ما ذكر من التوهّمات الركيكة التي لا ينبغي الإصغاء إليه بعدما كان المدار في المناسبة بالنسبة إلى المعاني الكنائية لحاظها في التصور سابقاً على

١. بعدها في الأصل: «في وجدان الماء» ثم شطب عليها.

٢. في الأصل: أمر مبرم.

٣. بعدها في الأصل: «إليه» ثم شطب عليها.

٤. في الأصل: نحو.

الاستعمال حيث إنّه يُلحظ المعنى المهمّ في مقام الإفادة قبل الاستعمال مع ما يُجعل كنايةً عنه إشارة إليه مع ما له من المناسبات لو كان هو المقصود فيلقى المهمّ إلى المخاطب بهذا الطريق بنحو الكناية، ولو كان المتكلّم حين الاستعمال غير ملتفت إلى الجهة النفسية للمعنى المرآتي الفاني كما هو المعمول في بعض المناسبات اللفظية أيضاً، هذا.

ثمّ إنّه قد يقال على المقام بعدم استكشاف حجّية الاستصحاب من الحديث الشريف؛ وذلك لأنّه وإن سُلّم أنّ صحّة إسناد «النقض» إلى اليقين ليس إلّا من جهة إيرامه واستحكامه والتشدّد المعتبرة فيه، فهذا^١ الاعتبار يُجعل كنايةً عن كون المنقوض هو المتيقّن دونه، ولم يكن ذلك من أجل إحراز اقتضاء المقتضي فيه الاستمرار والدوام لكنّه لا يجدي ذلك في المقام ولا يثبت معه المرام من الحجّية المطلقة بالنسبة إلى الاستصحاب؛ إذ من الضرورة أنّه لما لم يكن النقض مطلقاً اختيارياً فلا أقلّ في صحّة إسناده إلى المتيقّن من ثبوت الانتقاض حتّى لا يكون إسناد الواقع في استعماله بلا مناسبة.

ومن المعلوم أنّه على تقدير وحدة متعلّق اليقين والشكّ يثبت الانتقاض - كما في قاعدة اليقين - دون ما لم يكن كذلك - كما في الاستصحاب -؛ لكون اليقين إمّا هو بالنسبة إلى الحدوث والشكّ في البقاء، ومن الظاهر أنّه لا بدّ في صحّة استعماله فيه من الوحدة، والظاهر أنّه لو كان المقتضي محرراً وكان الشكّ في الراجع يكون استمرار المستصحب من أوّل الأمر متيقناً اعتباراً؛ لكون اليقين باستمرار المقتضي يقيناً باستمراره في الجملة، فإذا تعيّن الشكّ في خصوص البقاء

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فهذه.

كان اليقين عند رفع اليد عنه منتقضاً به؛ لوحدة المتعلق دون ما إذا كان الشك في المقضي فإن وحدته بالنسبة إليه غير محرز ولو اعتباراً؛ لعدم اليقين باستمراره مطلقاً كذلك كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في ما يقال لإثبات حجية الاستصحاب في الشك في الرفع دون المقضي.

أقول: ما ذكر غاية تقريب دلالة الرواية على خصوص الشك في الرفع مع تصحيح الإسناد بتحقيق الانتقاض^١ إلا أنه يبتني على ملاحظة كون اليقين بالمقضي للشيء يقيناً به أولاً وملاحظة حالة البقاء له ممتازاً عنه ثانياً كي يتحقق اليقين بالبقاء مع تعلق الشك فيتحقق الانتقاض بهذا الاعتبار، وكلا هذين اللحاظين يحتاج إلى المستعمل الخارج عن طريقة المحاوراة المبتنية على ما هو المتبادر في أذهان العوام ابتداءً من دون تكلف أصلاً، هذا.

فيدور الأمر بين تصحيح «النقض» لأجل ما ذكره، وبين أن يكون من أجل ما سيأتي إن شاء الله تعالى من إلغاء جهة الاختلاف في متعلق اليقين والشك في الاستصحاب وإسنادهما إلى نفس الشيء من جهة كون كل من بقاء الشيء وحدوثه عين وجوده فيكون متعلقهما بهذه الجهة واحداً فيحصل الانتقاض الموجب لصحة إسناد «النقض» إلى الشيء، وحيث كان إسناد كل من «اليقين والشك» إلى نفس الشيء بنظر العرف بإلغاء جهة الحدوث والبقاء وجعلهما مصححاً للنسبة وجهة للقضية لا نفس المسند إليه فكان ما ذكرنا هو المتعين من أجل مساعدة العرف عليه دون ما ذكره. ومن المعلوم أن مقتضاه إطلاق حجية

١. في الأصل: «الانتقاض»، وكذا المورد الآتي.

الاستصحاب بالنسبة إلى الشكّ في المقتضي والشكّ في الرفع.
والحاصل أن سوق الرواية هو الأعمّ منهما مؤيداً بصحّة إسناده «النقض» فيهما
من دون اختلاف بينهما، كما يدلّ على ذلك إطلاق الروايات^١ الآتية^٢ الغير
المذكورة فيها لفظ «النقض» أصلاً. وما ذكرنا إنّما هو مجرد الصناعة وإلا فالظهور
مما لا ينكر، كما لا يخفى على من تدبّر.

[٢] ومنها صحيحة أخرى لزراعة مضمرة أيضاً.

قال: قلت له: أصاب ثوبي دمٌ رعا^٣ أو غيره أو شيء من الصنّ^٤، فعلمت أثره
إلى أن أصيب^٥ له الماء^٦، فحضرت^٧ الصلاة، ونسيت^٨ أن بثوبي^٩ شيئاً، وصليت^{١٠} ثم
إنّي ذكرت بعد ذلك؟

قال (ع): تُعيد الصلاة وتغسله.

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت^{١١} أنّه أصابه^{١٢} فطلبتَه ولم أقدر^{١٣} عليه

١. كرّرت هذه الكلمة في الأصل.

٢. الآتية في ص ٢٧٧ و ٢٧٨ و ٢٨٠ و ٢٨١.

٣. في علل الشرائع: دم من إرعاف.

٤. في المصادر: منّي.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أصيبت.

٦. في العلل: «أن أصيب له ماءً فأصبت الماء» وفي التهذيب والاستبصار: أن أصيب له

(التهذيب: + من) الماء فأصبت.

٧. في المصادر: وحضرت.

٨. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ثوبي.

٩. في العلل: فصليت.

١٠. في العلل: وقد علمت.

١١. في المصادر: قد أصابه.

١٢. في المصادر: فلم أقدر.

فلَمَّا صَلَّيتَ وجدته؟

قال: تغسله وتعيد^١.

قلت: فإن ظننت أنه أصابه^٢ ولم أتيقن ذلك فنظرت^٣ ولم أر شيئاً فصلَّيتُ فيه^٤ فرأيت فيه؟^٥

قال: تغسله ولا تعيد الصلاة.

قلت: لم ذلك؟^٦

قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك^٧ فشككت وليس^٨ ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

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

قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها حتى تكون^٩ على يقين من طهارتك^{١٠}.

قلت: فهل عليّ إن شككت أنه أصابه^{١١} أن أنظر فيه؟

١. في المصادر: تعيد الصلاة.

٢. في المصادر: قد أصابه.

٣. في التهذيب والاستبصار: «ثم صَلَّيتَ» بدلاً من «صَلَّيتُ فيه».

٤. في العلل: فلم أر شيئاً ثم طلبتُ رأيته فيه بعد الصلاة؟

٥. في العلل: ولم ذاك.

٦. في العلل: نظافته.

٧. في المصادر: ثم شككت فليس.

٨. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يكون.

٩. في العلل والاستبصار: طهارته.

١٠. في المصادر: في أنه أصابه شيء.

١١. في العلل: أن أنظر فيه فأقلِّبه.

قال: لا، ولكنك إنما تريد^١ أن تذهب بالشك الذي من نفسك^٢.

قلت: إن^٣ رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟

قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه^٤ ثم رأيته^٥ وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطع الصلاة^٦ وغسلته ثم بنيت على الصلاة؛ لأنك^٧ لا تدري لعله شيء أوقع^٨ عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك^{٩-١٠}، الحديث^{١١}.

ومورد الاستدلال إنما هو فقرتان من الرواية:

أحدهما^{١٢} قوله (ع): «لأنك كنت على يقين من طهارتك» بتقريب الذي مر في الصحيحة الأولى، بل أظهر وأوفى للمراد منها؛ لأبعدية احتمال العهد فيها من جهة عدم وقوع القضية في الصغرى جواباً للشرط حتى يُوهم أن الجواب هو الكبرى حقيقة، وذكر الصغرى توطئة لها كما لا يخفى ذلك بالنسبة إلى الصحيحة السابقة، إلا أن مورد السؤال يحتمل وجهين:

١. في العلل: تريد بذلك.
٢. في المصادر: أن تذهب بالشك الذي وقع في نفسك.
٣. في الاستبصار: «فإن» وفي العلل: فإني.
٤. في الاستبصار: فيه.
٥. في الاستبصار والعلل: رأيته فيه.
٦. لم ترد كلمة «الصلاة» في الاستبصار والعلل.
٧. في العلل: فأنك.
٨. في العلل: وقع.
٩. في العلل: الشك باليقين.
١٠. علل الشرائع، ص ٣٦١، باب ٨٠، ح ١: تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٤٢١، ح ١٣٣٥.
١١. الاستبصار، ج ١، ص ١٨٣، ح ٦٤١ وصدره في وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٤٧٩، باب ٤٢، ح ٢.
١٢. ليس للحديث تنمّة.
١٣. لم يبحث عن الفقرة الثانية.

أحدهما أن يكون النجاسة المرئية بعد الصلاة متيقناً^١ أنها هي التي أخفيت^٢ عليه قبلها كما هو الظاهر منها، وحينئذ فالمراد أن اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة لا ينتقض بالشك في النجاسة حين إرادة الدخول فيها.

لكن يرد عليه أن عدم جواز نقض ذاك اليقين بذاك الشك إنما يصلح علّة لجواز الدخول في الصلاة لا علّة للإجزاء وعدم الإعادة - كما في الرواية -؛ حيث إن معنى «النقض بالشك» عدم ترتيب آثار الواقع حين الشك لا حين العلم بخلافه فإن عدم ترتيب آثاره حين^٣ إنما يكون بالعلم بالخلاف لا بالشك فيه كما لا يخفى. وقد يُتخيل^٤ أن الإجزاء ليس من جهة كونه من آثار نفس الطهارة كي يكون الإعادة بعد كشف الخلاف نقضاً للـ «يقين» بـ «اليقين بالخلاف»، بل من جهة اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء. غاية الأمر [أن] يكون^٥ الصحيحة بملاحظة التعليل^٦ كاشفة عن^٧ تأتي هذه القاعدة ولو في خصوص الاستصحاب.

هذا، ولكنه مدفوع بأن الظاهر من قوله (ع): «وليس ينبغي لك» إلخ أن الإعادة يكون بمجرد نقض اليقين بالشك لا أنه يكون مخالفاً لتلك القاعدة إلا على ما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

كما أن دعوى صحة التعليل بعدم نقض اليقين بالشك بملاحظة كون عدم

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: متيقن.

٢. كذا في النسخة، وفي فرائد الأصول (ج ٣، ص ٦٠): «خفيت» وهي الأولى.

٣. كذا في الأصل، ولعل الصواب: «حينئذ» ويمكن زيادة قوله: «حين».

٤. المتخيل شريف العلماء كما في ضوابط الأصول، ص ٣٥٤ وهو تقريرات درسه وعبر عنه في

بحر الفوائد، ج ٣، ص ٢٨ بـ «بعض مشايخ شيخنا العلامة».

٥. بعدها في الأصل: «الرواية» ثم شطب عليها.

٦. بعدها في الأصل: «تعليلها» ثم شطب عليها.

٧. بعدها في الأصل: «صحة هذه» ثم شطب عليها.

الإعادة مما يُترتب على نفس الطهارة اليقينية التي هي ثابتة واقعاً قبل الصلاة، ولا بدّ حينئذٍ من ترتبها على الطهارة المشكوكة بمقتضى الاستصحاب بحيث يكون الصلاة مع الطهارة الواقعية أو المستصحبة سيّان^١ في جهة كون الدّمة معهما مفروغة عنها فلا يلزم الإعادة والإتيان بالفعل ثانياً مطلقاً، هذا. فلو لم يترتب عليها لكان نقضاً لليقين بالشكّ وهذا لا دخل له بالبيان الذي ذهب إليه المتخيل سابقاً؛ حيث إنّ الإجزاء وعدم الإعادة^٢ هناك كان مترتباً على مجرّد الأمر الظاهري الاستصحابي وأنّه كان يقتضي ذلك، وفي المقام ليس كذلك بل الإجزاء مترتب على نفس الطهارة المستصحبة كما لا يخفى، مدفوعة لا بما ذكره شيخنا العلامة الأنصاري^٣ - طاب ثراه - من كون الاستصحاب إنّما يقتضي ترتيب الآثار الشرعية للمتقين على المشكوك لا الآثار العقلية، والإجزاء والسقوط ليس^٤ من الأحكام الشرعية المترتبة على «الصلاة» مع الطهارة اليقينية حتّى يريد باستصحاب الطهارة الالتزام به في صورة الشكّ بل هو من الأحكام العقلية المترتبة عليه.

ومن المحقّق في محلّه أنّ القول بالاستصحاب من باب الأخبار لا يُثبت إلّا الآثار الشرعية المترتبة على المستصحب، لا غيرها من الآثار مطلقاً حتّى يرد عليه (قده) بأنّه وإن كان من الآثار العقلية الغير المجعولة شرعاً؛ بداهة أنّه عبارة أخرى عن امتثال الأمر وسقوطه عن دّمة المكلف بارتفاع متعلّقه بالفرض، ومن

١. كذا، والصواب ظاهراً: سيّين.

٢. بعدها في الأصل: «بالنسبة» ثم شطب عليها.

٣. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٦١.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: ليسا.

المعلوم عدم تعقل بقاء الأمر مع الارتفاع المزبور، إلا أنه ليس من آثار خصوص الطهارة الواقعية بل من آثار الأعم منها ومن الطهارة الجعلية، فموضوعه^١ أعم من الواقع والظاهر كوجوب الإطاعة^٢، فكما أنه لو طابق المأتي به للمأمور به الواقع يلزمه الإجزاء عقلاً فكذلك لو طابق مع ما يكتفى به في مقام الظاهر من الشرط الجعلي، وإن هذا إلا توسعة من الشارع بالنسبة إلى الشرط كما لا يخفى.

وبالجملة، إن الترتب المزبور في المقام محرز وإن كان المترتب أثراً عقلياً؛ لكون الموضوع فيه أعم، وما لا يترتب من العقلية هي الآثار التي يكون موضوعها خصوص الواقع، هذا^٣.

فإن قلت: إن جريان مثل هذه الآثار العقلية بالاستصحاب وإن كان مسلماً محرزاً^٤ إلا أنه لا بد في جريانه^٥ كذلك من ملاحظة أثر شرعي^٦ لو لم يكن المستصحب بنفسه من الآثار الشرعية كالطهارة؛ حيث إنها لم تكن حكماً شرعياً ولا لها أثر آخر كذلك^٧ شرعي.

قلت: لم لا يكون الملحوظ عند جريان الاستصحاب المزبور جواز دخول المكلف في الصلاة؟! بل يلاحظ نفس الشرطية المترتبة على الطهارة، وهي وإن

١. كذا، والصواب ظاهراً: فموضوعها.

٢. بعدها في الأصل: «فيترتب على» ثم شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «بل الوجه في الرد» ثم شطب عليها.

٤. في الأصل: مسلم محرز.

٥. كانت في الأصل ابتداءً: «جريانها».

٦. بعدها في الأصل: «وليس في المقام» ثم شطب عليها وكتب في الهامش «لو لم يكن ...»

كما في المتن.

٧. أي كالطهارة.

كانت من الآثار الوضعية إلا أنها أتر شرعي مجعول من الشارع بواسطة مجعولية التكليف المتعلق بالمشروط. ومن المعلوم كفاية مثل هذا الأثر الشرعي القابل للوضع والرفع في الاستصحاب، هذا.

ثم إنك إن آبيت إلا عن عدم قابليته فلا ريب أن منشأ انتزاعه وهو التكليف قابل لما ذكر فيوسع بواسطة الاستصحاب موضوعه تارة - كما في ما نحن فيه - ويضيق أخرى - كما في استصحاب النجاسة - فيترتب عليه الآثار العقلية المذكورة، هذا.

بل الوجه في الردّ هو ما ذكرنا سابقاً من أن الإعادة في المقام بعد كشف الخلاف إنما يكون نقضاً للـ «يقين» بـ «اليقين بالخلاف» لا بـ «الشك» لكي ينافي الاستصحاب.

وبالجملة، إن النجاسة إنما تجعل من الموانع العلمية - كما هو المحكي عن جماعة^١ - أو الواقعية:

فعلى الأول لا مسرح للاستصحاب بل الحكم ليس إلا صحة الصلاة؛ لاجتماعها لجميع الشرائط المعتبرة فيها وعدم الموانع المانعة عنها أيضاً، وهذا ممّا لا ينكره نكير، ولا محالة^٢ يكون هذا الفرض خارجاً عن كلام من جعل المرجع عند الشك هو الاستصحاب كما لا يخفى.

وعلى الثاني فبعد فرض عدم الشك في بقاء^٣ الطهارة كيف يمكنه المصير إلى

١. نقل في مفتاح الكرامة، ج ١، ص ٥٢٩ عن جماعة عند قوله أستاذة السيّد مهدي بحر العلوم: «التحقيق أن الطهارة الخبيثة من الشرائط العلمية بالنسبة إلى الصلاة».

٢. في الأصل: «مع» وهو رمز إلى ما ذكرنا.

٣. كذا، والأولى: زوال.

الاستصحاب فيُحكم بترتيب أحكامها؟! فإعادة الصلاة على الفرض لم يكد يكون إلاّ نقضاً لليقين باليقين فلا مسرح للاستصحاب أيضاً بعد العلم بالنجاسة فلا يُحكم بترتيب أحكام المتيقّن، هذا.

فإن قلت: إنّنا لم نعتمد على الاستصحاب بعد العلم بالخلاف وإنّما اعتمدنا عليه قبل العلم به وفي أثناء الصلاة وبنينا على أنّ الصلاة في حال الشكّ في الطهارة مع العلم بها في السابق كالصلاة مع العلم بها فعلاً في أنّ السقوط من أحكام نفس المستصحب، فلا معنى حينئذٍ للإعادة.

قلت: لمّا كان زمان الإعادة بعد الفراغ عن الصلاة والمكلف عالم بخلاف الحالة السابقة وأنّ العبادة الصادرة عنه لم تكن على ما هي عليه في الواقع من الشرط، استقلّ العقل والشرع بالإعادة ثانياً بعدما أتى بها أولاً؛ لعدم كفاية التشبّث بالأصل مع الإغماض عن الجوابين المذكورين إلاّ على نحو^١ التعليق وأنّه المرجع ما لم يحصل العلم بالخلاف كما هو الحاصل^٢.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: النحو.

٢. في التحرير الأوّل بدلاً من قوله: «فإن قلت» إلى قوله: «كما هو الحاصل»: «ودعوى أنّا لم نعتمد على الاستصحاب بعد العلم بالخلاف بل الوجه أنّه لمّا اعتمدنا عليه قبل العلم بالخلاف وفي أثناء الصلاة فحكمنا بمقتضى الاستصحاب وقلنا بأنّ السقوط إكذا، والصواب: سقوط الصلاة في حال الشكّ ... وقلنا بأنّ الصلاة في حال الشكّ كالصلاة مع العلم بمقتضى كون السقوط من أحكام نفس المستصحب فلا معنى حينئذٍ للإعادة بعد الصلاة مدفوعة بأنّه لمّا كان زمن الإعادة بعد الصلاة والفراغ عنها فالمكلف عالم بخلاف الحالة السابقة وأنّ الفعل الصادر منه لم يكن على ما هو عليه في الواقع وإن كان كذلك بمقتضى الأصل إلاّ أنّه لم يكد التشبّث به إلاّ على النحو إكذا، والصواب: نحو التعليق وأنّه المرجع ما لم يحصل العلم بالخلاف، هذا والحال حصول العلم في المقام كما لا يخفى» ثمّ شطب على مواضع منها وكتب بين السطور كلماتٍ وعباراتٍ فصارت العبارة كما ترى في المتن.

فإذا عرفت ما ذكرنا من عدم تصحيح التعليل وأنّ ما ذكره في وجهه من التخيّل والدعوى المزبورين عليل، فاعلم أنّ الجواب الفصيل^١ هو أحد وجهين:

أحدهما أن يقال كما ذكر في التخيّل لكنّه مع ضمّ دلالة الاقتضاء إليه، فيقال: إنّ تعليل الإمام (ع) عدمّ الإعادة بلزومها نقض^٢ اليقين بالشكّ لما لم يكن صحيحاً في نفسه؛ لما عرفت من أنّ الإعادة بعد كشف الخلاف نقض لليقين بمثله لا بالشكّ، فلا بدّ من استكشاف أنّ العلة في الحقيقة هو امتثال الأمر الظاهري المقتضي للإجزاء وأنّه يلازمه ولو في خصوص الاستصحاب، فحينئذٍ لو لم يُحكم بالإجزاء عند الخطأ لزم إمّا انفكاك الملزوم عن اللازم أو عدم وجود الملزوم - أعني الأمر الاستصحابي - وكلاهما خُلف. غاية الأمر النكته في العدول عن التعليل بالملازمة أو وجود الملزوم إلى التعبير بمقتضى الأمر الظاهري هي الإشارة إلى حجية الاستصحاب وأنّ الأمر الظاهري في ما نحن فيه هو الأمر الاستصحابي لا غيره.

فعدم الإعادة حينئذٍ يتوقّف على مقدّمتين: موافقة الأمر الظاهري وكونه مقتضياً للإجزاء، وحيث إنّ هذا الاقتضاء ثابت بدلالة الاقتضاء المفهوم من الصحيحة صحّ تعليل عدم الإعادة بالمقدّمة الأولى الملازمة للثانية ولو بالعدول عنها أيضاً إلى بيان موردها وأنّه في خصوص الاستصحاب.

ولا يخفى أنّ التعبير بعدم نقض اليقين بالشكّ^٣ إمّا هو بملاحظة حال المصلّي

١. في الأصل: الفصيل.

٢. في الأصل: نقض.

٣. في التحرير الأوّل بدلاً من قوله: «فيقال إنّ تعليل» إلى قوله: «بعدم نقض اليقين بالشكّ»: «فيقال: إنّ تعليل الإجزاء وعدم الإعادة بعدم نقض [كذا والصواب: النقض] اليقين بالشكّ الظاهر في كونه من آثار الطهارة في ما نحن فيه لما لم يكذب يصحّ؛ لما عرفت من أنّ الإعادة

قبل انكشاف الخلاف وأنّ الموجب لعدم الإعادة في تلك الحالة هو نفس الطهارة التبعّدية. غاية الأمر بعد انكشاف الخلاف يُستكشف أنّ الموجب له حقيقةً مع عدم الطهارة واقعاً هو الأمر الاستصحابي، فعلى ذلك انقذح ما في كلام بعض الأساطين^١ من أنّه يكون معنى الحديث الشريف في خصوص هذه الفقرة أنّ المكلف لمّا لم ينقض اليقين قبل الصلاة فدخل فيها بمقتضى الأمر الظاهري الاستصحابي، فلو أعاد العمل بعد امتثال الأمر الظاهري فكأنّه نقض اليقين السابق الموجب للأمر الظاهري قبل القطع بالخلاف المستلزم لعدم الإعادة بقاعدة الإجزاء، انتهى. ثمّ حكم (قده) بركاكته وأنّه يعرف بها كلّ من له أدنى ذوقٍ بالخطابات فلا يحمل الرواية على هذا المعنى.

تبعّد كشف الخلاف ليست إلّا نقضاً لليقين بمثله لا بالشكّ فلا بدّ من استكشاف أنّ العلة واقعاً ليس إلّا هو امتثال الأمر الظاهري وأنّ الإجزاء لازم له ولو في خصوص الاستصحاب وعلى هذا فلو لم يترتب الإجزاء بعد كشف الخلاف للزم انفكاك اللازم عن ملزومه أو عدم وجود الملزوم - أعني الأمر الاستصحابي - هذا، وكلاهما خلف.

نعم، غاية الأمر [أنّه] يكون النكتة في العدول عن التعليل بالملزمة أو وجود الملزوم إلى موضوع الأمر الظاهري هي الإشارة إلى حجية الاستصحاب وأنّ الأمر الظاهري في ما نحن فيه هو الأمر الاستصحابي لا غيره.

وبالجملة، إنّ عدم الإعادة يتوقّف على مقدّمتين: موافقة الأمر الظاهري وكونه مقتضياً للإجزاء وملزماً معه وحيث إنّ هذا الاقتضاء ثابت واقعاً كما يستفاد من الخبر [كتب فوق الخبر: الرواية، ثمّ شطب عليها بدلالة الاقتضاء فيصحّ تعليل عدم الإعادة بالمقدمة الأولى الملزمة للثانية ... هنا كلمة لم تقرأ وكتب فوقها: «وبيان»، ثمّ شطب عليها العدول عنها أيضاً إلى بيان موردّها وأنّها إنّما هي في خصوص هذا المورد فينحصر في الأمر الاستصحابي، نعم إنّ التعبير بموضوع الاستصحاب «ثمّ شطب على بعض مواضع منها وكتب بين السطور وفي الهامش كلماتٍ وعباراتٍ فصارت العبارة كما ترى في المتن.

أقول: بعدما عرفت من الحمل في الرواية على ما ذكرنا لا مجال للقول بما ذكره (قده) وحمل الرواية عليه، والحال أن ما ذكرنا حقيقة في نقض اليقين بالشك لو قلنا بوجوب الإعادة لا هو منزل منزلة^١، وهو مع ذلك لا ركافة فيه على ما لا يخفى.

في أن الطهارة الخبثية شرط علمي للصلاة الثاني أن يقال: إن الإجزاء بعد كشف الخلاف إنما هو من جهة كون الصلاة واجدة لشرطها الواقعي، بتقريب أن الطهارة الخبثية لا يحكم عليها بما يحكم على الطهارة الحديثة من كونها شرطاً واقعياً للصلاة، بل الأمر فيها كونها شرطاً علمياً - بمعنى كفاية مجرد إحرازها ولو بأصل معتبر - في صحة الصلاة ولو لم يكن كذلك بحسب الواقع.

وبالجملة، إن المستكشف من الرواية جعل الشرط لصحة الصلاة هو إحراز الطهارة الحاصلة بالاستصحاب لا نفس الطهارة الواقعية حتى يكون الإعادة بعد كشف الخلاف نقضاً لليقين بالخلاف، فإذا كان الشرط هو الإحراز فلا بد من الالتزام بالإجزاء وعدم الإعادة ولو بعد الانكشاف ووقوع الصلاة مع النجاسة، وإلا لزم الخلف لو لم نقل بكون الشرط هو الإحراز أو عدم اقتضاء الأمر الواقعي للإجزاء، وهو باطل كما لا يخفى.

فإن قلت: إذا جعل الشرط هو إحراز الطهارة لا نفسها فكيف يجري الاستصحاب في حال الشك بالنسبة إليها لكي يتحقق الإحراز، والحال أن الاستصحاب لا يتحقق إلا في ما كان المستصحب بنفسه من الآثار الشرعية أو

١. في الأصل بعدها: «كما لا يخفى» ثم شطب عليه.

٢. كتب في الأصل ابتداءً: «جعلت» ثم شطب عليها.

موضوعاً لها، ومع عدم كلٍّ من ذلك - كما تقدّم - كيف يتحقّق الإحراز؟
 نعم، الشرطية وإن سلّم شرعيّتها - كما هو المحقّق - إلّا أنّها لا تكفي^٢ في إجراء
 الاستصحاب بعدما لم تكن من آثار نفس المستصحب - أعني الطهارة - بل من
 آثار إحرازها، كما هو المدّعى.

قلت: إنّ الأمر كما ذكر، لكنّ إجراء الاستصحاب في ما نحن فيه إنّما هو من
 جهة قيام الشرطية أولاً بنفس الطهارة وبإحرازها بعد انكشاف خلافها ثانياً.
 بيان ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدّمة، وهي أنّ مصلحة شرطية شيء لمشروطٍ
 شرعي:

قد تكون في نفس ذلك الشيء الواقع شرطاً واقعاً فيكون لأجله شرطاً واقعياً
 يدور أمر المشروط مداره واقعاً بلا دخلٍ للعلم والجهل وسائر حالات المكلف فيه
 كسائر المجعولات الشرعية الواقعية من الأحكام التكليفية والوضعية فالصلاة
 المشروطة بالطهارة الواقعية - كالطهارة الحديثة - لا تكون صحيحةً بعد كشف
 الخلاف وكونها واقعةً لا مع الطهارة كسائر^٣ الشرائط الواقعية المتخلّفة.
 وقد تكون في ما أحرز شرطاً مصلحةً الشرطية فيكون شرطاً إحرازياً؛ للعلم به
 دخلٌ في شرطيته^٤.

وقد تكون المصلحة في الأعمّ من الواقع والظاهر لكن على سبيل الترتّب،

١. كذا في الأصل، ولعلّ الصواب: من الموضوع أو الموضوعات.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لا يكفي.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لسائر.

٤. كذا، والأولى: «لأنّ في العلم دخلاً في شرطيته» بدلاً من «للعلم به دخل في شرطيته».

وهذا كما في ما نحن فيه، بأن تكون مصلحة^١ الشرطية ابتداءً في نفس الطهارة الواقعية فهي بذاتها تكون مقتضيةً لاشتراط الصلاة بها وتكون مصلحة أخرى كافية على فرض عدم إدراك المصلحة الأولى للوقوع في الخلاف في إحراز الطهارة نظير التيمم بالنسبة إلى الطهارة المائية؛ فإن اشتراط الصلاة به مترتب على الصلاة مع الوضوء.

هذا بحسب مقام الثبوت، وفي مرحلة الإثبات قد يقوم الدليل على هذا الترتيب وأن مصلحة الإحراز مترتبة على المصلحة الواقعية ويقوم مقامها عند عدمها، وقد ينهض الدليل على اشتراط الصلاة بنفس الطهارة ابتداءً ثم يُستكشف اشتراطها بإحرازها ثانياً بدليل آخر متضمن لترتب أثر الشرط، وهي الصحة بعد كشف الخلاف، وذلك بدلالة الاقتضاء من الثاني - كما في ما نحن فيه -؛ حيث إن الدليل دلّ ابتداءً بمقتضى إطلاق قولهم (ع): لا صلاة إلا بطهور^٢، الشامل لشرطية الطهارة الخبئية على شرطيتها واقعاً إلا أنه يُستكشف من خبر زرارة الحاكمة بعدم الإعادة بعد كشف الخلاف ووقوع الصلاة حال نجاسة الثوب، أن الشرط في هذه الحال هو خصوص إحراز الطهارة بدلالة الاقتضاء صوناً لكلام الحكيم عن اللغو، فمع عدم الطهارة واقعاً يقوم إحرازها مقامها تسهياً للأمر على العباد.

فإذا عرفت شرطية الطهارة وكونها من الشرائط الاقتضائية المتوقفة فعليتها على إحرازها ظهر لك صحة إجراء الاستصحاب فيها؛ لأنها شرط واقعاً محرزة ظاهراً ببركة الاستصحاب وتكون شرطاً فعلياً، هذا^٣.

١. في الأصل: المصلحة.

٢. تقدّم الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٩١.

٣. في التحرير الأوّل بدلاً من قوله: «بيان ذلك يحتاج» إلى قوله: «وتكون شرطاً فعلياً، هذا».

ولكن ما دام لم ينكشف الخلاف لابدّ من استناد الإجزاء وعدم الإعادة إلى نفس الطهارة التعبدية؛ لكونها في مرتبة متقدّمة على إحرازها وما دام إليها سبيلٌ

بـ «بيان ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدّمة، وهي أنّ مصلحة الشرطية:

قد تكون في نفس الواقع بخصوصه وبانفراده فيكون شرطاً واقعياً بحيث يدور الأمر في المشروط مدار وجوده، فالصلاة المشروطة [كذا، والصواب: مشروطة] بالطهارة الواقعية - كما بالنسبة إلى الطهارة الحديثة - [فلا يكاد يمكن القول بصحتها بعد انكشاف الخلاف وكونها واقعة مع عدم الطهارة، هذا.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى سائر الشروط غيرها مطلقاً - عقليةً كانت أو عاديةً.

وقد تكون في إحرازها شرطاً فيكون شرطياً إحرازياً فيكون للعلم به مدخل في المشروط. وقد تكون فيهما معاً لكن على سبيل الترتّب، وهذا كما في ما نحن فيه بأن تكون المصلحة ابتداءً في نفس الطهارة الواقعية، فهي بذاتها تكون مقتضية لاشتراط الصلاة بها، ومصلحة أخرى كافية على فرض عدم إحراز المصلحة الأولى في إحراز الطهارة.

وعلى هذا فقد يقوم الدليل على كليهما ابتداءً ولكنّ مصلحة الإحراز لما كانت مترتبة على المصلحة الواقعية ويقوم مقامها عند عدمها فيقوم الدليل على اشتراط الصلاة بنفس الطهارة ابتداءً ثمّ يُستكشف اشتراطها بإحرازها أيضاً بدليل ثانوي يدلّ على ترتّب أثر الشرط بعد كشف خلاف الطهارة، فيستكشف بدلالة الاقتضاء من هذا الدليل أنّ إحرازها شرطاً أيضاً كما في ما نحن فيه؛ حيث إنّ الدليل قام ابتداءً بمقتضى قولهم (ع): لا صلاة إلّا بطهورٍ بناءً على شمولها للطهارة الخبثية على شرطية الطهارة الواقعية ويستكشف أيضاً من مثل خبر زرارة الحاكمة بعدم الإعادة بعد كشف الخلاف أنّ الشرط في هذه الحال هو خصوص الإحراز ولو بدلالة الاقتضاء، فمع عدم الطهارة واقعاً يقوم إحرازها مقامها لما اقتضته حكمة تسهيل الأمر على العباد سيّما في خصوص النجاسة؛ لكثرة الابتلاء بها، هذا.

فإذا عرفت شرطية الطهارة ابتداءً [كتب فوق قوله: «ابتداءً»؛ وكانت من الشرائط الاقتضائية ثمّ شطب عليها] ظهر لك صحّة إجراء الاستصحاب في نفس الطهارة بملاحظة شرطيتها الواقعة فيترتّب عليه الإحراز، هذا» ثمّ شطب على مواضع منها وكتب بين السطور وفي الهامش كلماتٍ وعباراتٍ فصارت العبارة: «بيان ذلك يحتاج ... وتكون شرطاً فعلياً، هذا» كما ترى في المتن.

ولو ظاهراً فلا بدّ وأن يُستند في ترتّب الأثر إليه، وبعد رفع اليد عنها فيُشَبِّث بذيل إحرازها في ترتيب آثارها.

فإن قلت: على ما ذكرت لا بدّ من أن يُتَمَسَّك لعدم الإعادة بعد كشف الخلاف بالإحراز والتعبّد اليقيني بالطهارة لا بنفس الطهارة التعبدية - كما في الرواية -؛ حيث غُلِّل بنفسها لا بإحرازها كما لا يخفى.

قلت: إنّ العدول عن التعبير عنه إليها للإشارة إلى حجّة الاستصحاب وأنّ الإحراز من جهتها لا من غيرها، هذا.

مع أنّ التعليل المذكور في «الضححة» إنّما هو بلحاظ حال المصلّي، ومن المعلوم أنّ المناسب له قبل الدخول الاستناد في الصّحة إلى نفس الطهارة التعبدية المستصحية دون الحكم بالطهارة لأجل إحرازها في الصلاة، كما هو كذلك بحسب المرتكز في الأذهان في ما كان الشرط أمرين مترتّبين^١، هذا^٢.

فظهر من جميع ما ذكرنا أنّه لا بدّ في صّحة تعليل الإجزاء وعدم إعادة الصلاة، بعدم نقض اليقين بالطهارة بالشكّ فيها من الركون على أحد أمرين ولو بدلالة الاقتضاء عليها إمّا من اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء وإمّا من كون الشرط هو الإحراز بعد رفع اليد عن نفس الطهارة.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أمران مترتّبان.

٢. في التحرير الأوّل: «مع أنّ ذلك التعليل بلحاظ حال المصلّي حال الصلاة، ومن المعلوم أنّ المناسب لتلك الحال الاستناد في الآثار إلى نفس الطهارة ولو تعبّداً لا إلى إحرازها، كما هو كذلك بحسب المرتكز في الأذهان في ما كان الشرط أمران مترتّبان إكذا، والصواب: أمرين مترتّبين، هذا» ثمّ شطب على مواضع منها وكتب بين السطور وفي الهامش كلمات فصارت العبارة «مع أنّ التعليل المذكور ... هذا» كما ترى في المتن.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأوّل

إنّه قد يُتوهم في المقام بجعل الاستصحاب بالنسبة إلى نفس الإجزاء وعدم الإعادة وإن كان من الأحكام العقلية إلّا أنّه بعدما جُعل مستصحباً رُتّب عليه أحكامه [و] يكون حاله كحال سائر الأمور الغير الشرعية المستصعبة بحيث يترتّب عليه أحكامه الشرعية. ومن المعلوم أنّه لا مانع عن ذلك كما يُتصوّر ذلك لو جُعل المستصحب نفس الطهارة على ما تقدّم من فساد التعليل ولزوم نقض اليقين به لا بالشكّ.

مضافاً إلى أنّها لم تكن من الآثار الشرعية أو ممّا يترتّب عليها الآثار الشرعية في المقام، هذا بخلاف الإجزاء فإنّه لمّا لم يكن^١ قاطعاً بعدمه^٢ بالنسبة إلى الصلاة مع [عدم] الطهارة الواقعية حسن السؤال عنه، فعدم الحكم بالإجزاء نقض لليقين بالشكّ لا باليقين كما لا يخفى.

أقول: وفيه ما لا يخفى بعدما يرد على ذلك ما أوردناه على الطهارة المستصعبة من كونها لم تكن من الآثار الشرعية ولا موضوعاً لها في المقام لو أردنا إثبات نفسها بالاستصحاب وفي المقام كذلك، مع أنّ إثبات الأحكام وترتّبها على الإجزاء المستصحب خُلّف بعد كون المرام إثبات نفسه بالاستصحاب دون الأحكام المترتبة عليها، كما لا يخفى.

١. في الأصل: «كان» بدلاً من «لم يكن» ثمّ شطب وكتب في الهامش ما أثبتناه في المتن.

٢. في الأصل: «به» ثمّ شطب وكتب ما أثبتناه في المتن.

هذا مضافاً إلى أن الإجزاء لما كان من أحكام الصلاة مع الطهارة اليقينية لم يكدر يصحّ جعله ولو بمعونة الأصل بالنسبة إليها مع الطهارة المشكوكة؛ إذ هو أول الكلام وعين المتنازع فيه.

وبالجملة، إن الإجزاء الحقيقي بمعونة الأصل لم يُعقل في المقام بالنسبة إلى الصلاة مع الطهارة اليقينية؛ إذ هو خارج عن محلّ الكلام ومورداً^١ للشك، وبالنسبة إليها مع الطهارة المشكوكة عين محل النزاع.

وأما الإجزاء الفرضي - بمعنى أن الصلاة الواقعة في حال الشك إن كانت واقعةً في حال القطع بالطهارة لكانت مجزية قطعاً فتكون مجزية في حال الشك في الطهارة أيضاً - فهو غير معقول إلا بملاحظة استحباب الطهارة وإلا فلا ملازمة، هذا.

الثاني

إنّه قد يُتوهم من التعبير بقوله (ع): «ليس ينبغي لك أن تنقض اليقين» إلخ عدم وجوب العمل بالاستصحاب؛ لظهور هذا التعبير في الاستحباب.

وفيه أن قوله^٢ «ليس ينبغي» ليس ظاهراً في خصوص الاستحباب بل أعمّ منه ومن الوجوب، فيبقى ظهور جملة الخبرية في مقام الإنشاء في تحريم النقض بحاله.

مضافاً إلى تكرّر هذه القضية الظاهرة في الحرمة في الروايات الأخرى بدون ضمّ لفظ المزبور إليه فيكون بقرينة التكرّر في الأخبار الأخر ظاهراً في الحرمة في

١. كذا، والصواب ظاهراً؛ مورد.

٢. بعدها في الأصل: «و» ثم شطب عليها.

هذه الرواية أيضاً.

هذا مع أنه على تقدير تسليم الاستصحاب يثبت الوجوب بضميمة عدم القول بالفصل.

وعلى تقدير عدمه يكفي الاستصحاب في الحجية أيضاً.

الثالث

إنه قد يُتوهم منافاة هذه الفقرة الدالة على عدم وجوب الإعادة مع كشف الخلاف والعلم بوقوع تمام الصلاة مع النجاسة مع الفقرة التي بعدها، وهو قوله (ع): «إن رأيته في ثوبي^١ وأنا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته» إلخ؛ حيث إنَّها دالة على عدم^٢ وجوب الإعادة مع كشف وقوع بعض الصلاة مع نجاسة الثوب فيلزم الفرق بين وقوعها مع النجاسة بتمامها فلا يعيد ووقوع بعضها فيعيد.

هذا مع أن الأولوية يقتضي الحكم بالإعادة في الفقرة الأولى كما لا يخفى. هذا مضافاً إلى لزوم التخصيص على فرض التفصيل في الاستصحاب بإجرائه خارج الصلاة لا في أثنائها.

وفيه - مع أنه ليست الرواية ظاهرة في الفقرة الأخيرة في عدم العلم بالنجاسة قبل الرؤية في أثناء الصلاة فيمكن حملها على كون الشك في موضع ملاقاتها مع الثوب مع العلم بأصل وقوعها أولاً ثم الغفلة والنسيان في حال الدخول في

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بثوبي.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

الصلاة، فلا ينافي الفقرة الأولى ولا يلزم الحكم بالإعادة بالأولية القطعية أيضاً بالنسبة إليها، ويؤيد كون المقصود من الفقرة الأخيرة ما ذكرنا تذكير الضمير المجرور المُشعر بالشك في الموضع مع القطع بأصل الوجود، هذا - أنه بعد فرض ظهورها في عدم العلم بالنجاسة قبل الرؤية، يكون ذلك موجباً للتفصيل في الإحراز بالنسبة إلى الطهارة بين استمراره تمام الصلاة فيكون شرطاً قائماً مقام الطهارة الواقعية، وبين انقطاعه في أثناء الصلاة فلا يكون شرطاً كذلك فيلزم منه بطلان الصلاة؛ لما عرفت من أن الاستصحاب بمجردّه لا يكفي في إثبات الإجزاء بل يحتاج معه إلى شرطية الإحراز أيضاً كما لا يخفى، هذا.

وإن أبيت عن القول بذلك فلا أقلّ من الإجمال بالنسبة إليها فيبقى ظهور القضية الأولى بحالها في الكلية بعد كون الفقرة الأخيرة منفصلة عنها.

الرابع

إنّه قد يُشكّل^١ في الحكم بعدم الإعادة في مورد الرواية من جهة دخول السائل في الصلاة مع الشك في الشرطية من دون طريق إلى إحرازها بأنه كيف يتمشى منه قصد القربة حينئذٍ والفرض أنه علم بالحكم الاستصحابي بعد هذا السؤال؟! هذا، ولكنه يُدفع بأنّ السؤال إنّما هو عن القضية الكلية على نحو الاستفتاء لا عن القضية الواقعة فيها.

مع أنه على تقدير التسليم بكون تمشي القربة إمّا لحصول الاطمينان بعد الفحص عن حاله، وإمّا لكون البناء على الحالة السابقة أمراً مركزاً عند العقلاء

١. كذا، والصواب ظاهراً: قد يستشكل.

فكان جواب الإمام (ع) تقريراً له.

مع أنه على فرض عدم تمثلي القربة لا يشمل مثل هذه الصلاة حكمه (ع) بعدم الإعادة؛ حيث إنه (ع) حكم بالإجزاء وعدم الإعادة على تقدير الإحراز بالاستصحاب.

الخامس

لا يخفى أن الإحراز - بناءً على الالتزام بشرطيته - يكون حينئذٍ شرطاً واقعياً موجباً لكون الصلاة معه من أفراد المأمور به الواقعي. غاية الأمر على نحو الترتب كالصلاة مع التيمم حيث إنها مترتبة على الصلاة مع الوضوء لا أن يكون شرطاً ظاهرياً مع بقاء الطهارة على شرطيتها مطلقاً. غاية الأمر في صورة الخطأ يكون شأنياً؛ حيث إنه - بناءً عليه - يكون الصلاة المركبة منه ومن سائر الأجزاء والشرائط مأموراً بها بالأمر الظاهري فيحتاج الإجزاء إلى اقتضاء الأمر الظاهري للإجزاء فيرجع الجواب الثاني إلى الجواب الأول.

هذا كله في الوجه الأول^١، وأمّا الوجه الثاني فهو أن يكون مورد السؤال هو أن النجاسة المريئة مشكوكة في كونها هي المظنونة قبل الصلاة وأنها واقعة كذلك أو لا، بل وقعت بعدها وحينئذٍ فيُحتمل أن تكون الرواية منطبقة على «الاستصحاب» بناءً على أن يكون المراد بـ«اليقين» اليقين الذي كان قبل ظن الإصابة، والمراد بـ«الشك» هو الظن الذي استمر إلى زمان الرؤية من دون انكشاف الخلاف، ويُحتمل أن يكون منطبقة على «قاعدة اليقين» بناءً على أن يكون المراد بـ«اليقين» اليقين الحاصل بالفحص بعد الظن بالإصابة وحينئذٍ يكون «الشك» بعد

١. يعني قوله: «أحدهما» في ص ٢٥١.

الصلاة سارياً، هذا ولكن الظاهر هو الاحتمال الأول، هذا.

تنبيهان

الأول

إنّه ذهب شيخنا العلامة الأنصاري^١ (ره) إلى سلامة هذا الوجه ممّا أوردناه على الوجه الأول من المحتملين في مورد السؤال، والحال أنّ من البداهة عدم الارتباب في ورود ما استشكلناه سابقاً على هذا الوجه من كون الإجزاء وعدم الإعادة من الآثار العقلية للمستصحب فكيف يُمكن الحكم به باستصحاب الطهارة الواقعية؟! فلا يحسن التعليل لعدم الإعادة بكونها نقضاً لليقين بالطهارة بالشك، بل لابدّ من التمسك بذيل قاعدة الإجزاء وأنّ الأمر الظاهري مقتضى^٢ له كما تقدّم^٣. هذا مع أنّه لو قلنا بكون الطهارة من الشرائط العلمية يكون المقتضي للإجزاء هو نفس الأمر الواقعي لا غير وإن لم يكن المورد مورداً للاستصحاب، وذلك لقاعدة الطهارة كما لا يخفى.

وبالجملة، لا يكاد يحسن التعليل المزبور إلّا على الوجهين المزبورين فلا يرتفع الغائلة إلّا بما حقّقناه، وقد عرفت معه حسن التعليل ولو كان الطهارة من الشرائط العلمية.

نعم، لا يتوجّه عليه من^٤ كون الإعادة نقضاً لليقين باليقين لا نقضاً له بالشكّ

١. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٦١.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مقتضي.

٣. تقدّم في ج ٢، ص ٩٨.

٤. كذا في الأصل، والظاهر زيادتها؛ لأنّ ما بعدها فاعل لـ «لا يتوجّه» اللهم إلّا أن يقال: «من»

زائدة نظير «عزّ من قائل».

حسب ما عرفت^١؛ حيث إنّ المفروض عدم علمه بوقوع صلاته في النجاسة، فالإعادة معه نقض لليقين بالشك كما هو الظاهر، وكذلك لا يتوجّه عليه إشكال التهافت^٢ بين الفقرتين في الرواية كما تقدّم^٣، هذا.

التنبيه الثاني

إنّه قد ظهر ممّا ذكرنا بالنسبة إلى الفقرة الأولى في الرواية وجه الاستدلال بالفقرة الأخيرة فيها التي موردها الشك في وقوعها أوّل الصلاة أو قبل زمان الاطلاع، وإن استشكل عليها بكون قطع الصلاة خلاف الإجماع، هذا.

ويرفعه^٤ أنّ المراد منه قطع الصلاة واشتغاله بغسل الثوب ثمّ البناء عليها بعد الفراغ عنه بشرط أن لا يحصل معه ما ينافي صحّة الصلاة كالاستدبار ونحوه، هذا. وبالجملّة، ظهور هذه القضية أيضاً في الاستصحاب ممّا لا يُنكر.

نعم، الذي ذهب إليه شيخنا العلامة الأنصاري^٥ (ره) هو عدم تمامية الاستدلال بهذه الفقرة على اعتبار الاستصحاب كليّة؛ لعدم إمكان إرادة الجنس فيها من اللام؛ لظهور التفرّيع في العهد، وإلّا لما صحّ التفرّيع في المقام حيث إنّ من شرط التفرّيع أخصّيّة المتفرّع من المتفرّع عليه؛ ضرورة أنّ تفرّيع العامّ على الخاصّ يُعدّ من المستهجن عند العرف، هذا.

١. عرفت في ص ٢٥٦ - ٢٥٧.

٢. بعدها في الأصل: «المتقدّم» ثمّ شطب عليها.

٣. تقدّم في ص ٢٦٥ - ٢٦٦.

٤. كذا، ولعلّ الأولى: يدفعه.

٥. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٦٢.

إلا أنه لا وجه له بعد ظهور كون مثل هذا التعبير للإشارة إلى ما هو المرتكز عند الأذهان خصوصاً بعد تكرّر هذه القضية في الروايات وانطباقها على الصغريات العديدة.

وبالجملة، كون هذه الفقرة كأمثالها في قوة الكبرى الكلية ممّا لا يعتريه ريب بعدما كان الظاهر من حال الإمام (ع) كونه (ع) في مقام الاستدلال وترتيب القياس، هذا.

سَلَّمْنَا ذلك إلا أنه لا مجال لرفع اليد عمّا ذكرنا من الكليّة؛ للزومها أيضاً لو جُعِلَ قوله (ع): «فليس ينبغي لك» إلخ، كبرى بالنسبة إلى خصوص استصحاب الطهارة في جميع المورد الذي شكّ فيها بعد اليقين بها، ومن المعلوم أنه بعد لزوم ذلك وعدم إمكان التفصّي عنه لا أولوية لجعله كبرى في خصوص نقض الطهارة على جعلها كبرى لنقض مطلق اليقين، مع أنه يمكن القول بترجيح الثاني بملاحظة الفقرة الأولى الظاهرة في العموم.

هذا تمام الكلام في هذا المقام.

[٣] ومنها صحيحة ثالثة لزارة:

قلتُ له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز ثنتين؟^١

قال: يركع بركعتين وأربع^٢ سجّادات، وهو قائم بفاتحة الكتاب ويستشهد ولا شيء عليه. وإذا لم يدر في ثلاث هو أو أربع^٣، وقد أحرز الثلاث^٤، قام فأضاف

١. في المصادر إلا البحار: الثنتين.

٢. هو مفعول معه.

٣. في المصادر: في أربع.

٤. في الأصل: الثالث.

إليها أخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يُدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه^١ ينقض^٢ الشك باليقين، ويتم على اليقين، فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حالٍ من الحالات^٣.

ولا يخفى أن هذه الرواية تحتل^٤ وجوهاً من المعاني مع وحدة الفقرات سياقاً على نحو التأكيد في بعض، واختلافها في بعض آخر:

[الف] منها ما اختار جماعة تبعاً للسيد المرتضى، وقد اختاره الشيخ (قده) في الفرائد^٥ من أن المراد بـ«اليقين» في الرواية قاعدة اليقين في خصوص باب الصلاة التي دلّ عليها أخبار مستفيضة مثل قوله (ع): ألا أعلمك شيئاً إذا صنعت^٦ [ثم] ذكرت أنك نقصت أو أتممت لم يكن عليك شيء^٧؟، وقوله (ع): أجمع لك السهو [كله] في كلمتين: متى شككت فابن^٨ على الأكثر^٩، إلى غيرهما من الروايات.

١. في الاستبصار: ولكن.

٢. في الأصل: تنقض.

٣. الكافي، ج ٣، ص ٣٥١، ح ٣؛ الاستبصار، ج ١، ص ٢٧٣، ح ١٤١٦؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٨٦، ح ٧٤٠؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢١٦، باب ١٠، ح ٣؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٨١، ح ٥٣.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يحتمل.

٥. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٦٣.

٦. في المصادر: فعلته.

٧. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٤٩، ح ١٤٤٨؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢١٣، باب ٨، ح ٣.

٨. في المصادر: فخذ.

٩. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣٤٠، ح ٩٩٢؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢١٢، باب ٨، ح ١.

فيكون حاصل الرواية أنه إذا شك في عدد الركعات فلا بد من تحصيل اليقين بالبراءة بالبناء على الأكثر وفعل صلاة مستقلة بحيث يكون^١ قابلة لتدارك ما نقص على تقدير النقصان ونافلة على تقدير عدمه.

وعلى ذلك يكون معنى قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» أنه لا يجوز نقض اليقين بالاشتغال، بالشك فيه - بمعنى أنه لا يجوز رفع اليد عما يوجب القطع بالبراءة الذي يجب تحصيله بمقتضى الاشتغال اليقيني بالصلاة، بما يوجب الشك في حصول البراءة والاكتفاء به في مقام الامتثال.

فالمقصود من «اليقين» ليس هو اليقين السابق بل العمل الذي هو سبب لحصول اليقين بالبراءة لو أتى فعلاً، ومن «الشك» هو العمل الذي لو اكفى به لم يحصل اليقين بالبراءة، فالمراد من «اليقين والشك» هو سببهما باعتبار اقتدار المكلف فعلاً عليهما، فالمقصود من قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» هو الأمر بتحصيل اليقين بالبراءة بعد هذا باتيان ما يوجب، والنهي عن الاتيان بما يوجب الشك فيها، وهذا لا دخل له بمعنى «الاستصحاب» الذي هو عبارة عن انسحاب اليقين السابق والالتزام بأحكامه في اللاحق.

هذا، ولكن يرد عليه:

أولاً مخالفته بظهور^٢ قوله: «قام فأضاف» في الاتصال إلا أن يكون المقصود منه القيام إلى الركعة الأخرى بعد التسليم في الركعة المرددة والبناء على الأربع فيأتي بالركعة منفصلة مستقلة لا بعنوان الجزئية، هذا فتدبر.

١. كذا، والصواب ظاهره: «تكون»؛ لأن الضمير المستتر يرجع إلى صلاة مستقلة.

٢. كذا، والأولى: لظهور.

وثانياً بأن^١ قوله (ع): «ولا تنقض اليقين بالشك» إلخ بقريته انطباقه في الروايات الأخر المروية عن زرارة في أسئلته عن إمام واحد - صلوات الله وسلامه عليه - على الاستصحاب وارتكاز ذلك المعنى منه في نفسه ظاهر في «الاستصحاب»، وحمله على قاعدة اليقين في باب الصلاة أمر مستبعد^٢.

[ب] ومنها أن المراد من «عدم نقض اليقين بالشك» عدم نقض اليقين بالثلاث بالشك في الرابعة بالبناء على وقوعها بل يجب البناء على الأقلّ والإتيان بالمشكوك، ولكن مجرد ذلك لا ينطبق على الاستصحاب بل لابد من اليقين^٣ بعدم الإتيان بالرابعة سابقاً لكي يصير الشك في بقاء المتيقّن فينطبق عليه بعدما كان المقصود من «القيام» في قوله (ع) القيام من دون تسليم في الركعة المرددة فيأتي بركعة أخرى على أنها من الصلاة، فعلى هذا لا إشكال في دلالة الرواية على الاستصحاب كليّة^٤، فمرجع قوله (ع): «لا تنقض اليقين» إلخ إلى البناء على الأقلّ والحكم بعدم وقوع الركعة الزائدة المشكوك بمقتضى استصحاب عدمها وعدم نقض اليقين بعدمها الأزلي^٥ بمجرد الشك في وجودها.

وبالجملة، إنّه يُحمل قوله (ع): «قام» على الأمر بالإتيان بالركعة^٦ الرابعة متصلةً بالسابقة - كما هو مذهب العامة - وباقي الفقرات الأخيرة على كونها مؤكدة

١. كذا، والصواب ظاهرًا: «أن»؛ لأنّه فاعل لـ «يرد» ولا وجه للباء إلّا زيادتها.

٢. بعدها في الأصل: «هذا ودعوى أن ذلك» ثم شطب عليها.

٣. كرّر هذا اللفظ في الأصل.

٤. في الأصل: كليّة.

٥. كذا، والظاهر أن الاستصحاب ليس بأزلي.

٦. في الأصل: «الركعة» بدلاً من «بالركعة».

لقوله (ع): «ولا ينقض» إلخ.

هذا، ولكنه يرد عليه:

أولاً مخالفته لفهم الأصحاب (قد هم) حيث لم يفهموا من الرواية هذا المعنى بل فهموا منها المعنى الأول كما يشهد عليه الرجوع إلى كلماتهم.

وثانياً بأنه^١ مخالف لمذهب الخاصة.

وثالثاً بأن الأخبار الأخر تنطق^٢ بخلافه؛ حيث تدلّ على البناء على الأكثر والإتيان بالركعة الاحتياطية منفصلةً - كما هو ظاهر صدر الرواية - فلا بدّ حينئذٍ من حمل الرواية على التقيّة بحسب الحكم وهو مخالف للظاهر، ثمّ حمل القاعدة المستشهد بها في مورد التقيّة^٣ على بيان الواقع وهو خلاف ظاهر آخر، مع أنّ الحمل على التقيّة ينافي ظهور الصدر في كون الركعة الاحتياطية منفصلةً.

[ج] ومنها أن يراد من «عدم نقض^٤ اليقين بالشكّ» هذا المذكور ثانياً ولكن^٥ عدم نقض اليقين بعدم الرابعة بالشكّ في إتيانها إنّما هو لمجرّد البناء على عدم إتيانها، فلا بدّ من الإتيان بها لا في جميع الآثار حتّى الإتيان بنحو الاتصال بل لابدّ من انفصال الركعة لكي لا ينافي مذهب الخاصة ولصدر الرواية:

إمّا بالالتزام باختلاف السياق لل فقرات الأخيرة مع [هذه] الفقرة وحملها على بيان كيفية العمل بأن يراد من قوله (ع): «لا يدخل الشكّ في اليقين» أنّ الركعة

١. قد سبق في هامش الصفحة السابقة أنّ الصواب ظاهراً: «أنّه» من دون الباء، وكذا المورد الآتي.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ينطق.

٣. في الأصل: التقيّة.

٤. في الأصل: النقض.

٥. كان في الأصل أولاً بعدها: «مع إرادة» ثمّ شطب عليها.

المشكوك فيها المبني على عدم وقوعها لا يضمها إلى اليقين بالثلاث بل يأتي بها منفصلة حتى لا ينافي الأخبار الآخر في باب الصلاة ويكون قوله (ع): «ولا يخلط» إلخ مؤكداً له، ويراد من قوله (ع): «ولكنه ينقض الشك» إلخ وجوب نقض الشك في الإتيان بالرابعة باليقين بعدم إتيانها سابقاً بأن يعامل معاملة اليقين بالعدم، ويكون قوله (ع): «ويتم على اليقين» إلخ مؤكداً له، ويراد من قوله (ع): «ولا يعتد بالشك» إلخ وجوب الإتيان بالمشكوك لاحقاً وعدم الاعتناء بالإتيان، هذا.

وبالجملة، إن الرواية تدل^٢ صدرها على اعتبار «الاستصحاب» وأنه لا بد من البناء على عدم وقوع المشكوك، وديلاً تدلّ على كيفية الإتيان به وأنه لا بد من أن يؤتى به على ما هو مذهب الشيعة، وهذا ممّا لا ينافي الاستصحاب في شيء؛ لأن مقتضى الاستصحاب هو الحكم بعدم إتيان المشكوك فيه ووقوعه، لا وقوعه متصلاً كما لا يخفى، فلا احتياج حينئذٍ إلى حمل الرواية على التقية ولا إلى ارتكاب خلاف الظاهر. نعم، يرد على هذا الوجه أنه مخالف للسياق بالنسبة إلى الفقرات^٣ الست أو السبع الظاهرة في وحدته^٤.

وإما بالتزام كون الفقرات الأخيرة مؤكدةً للفقرة الأولى ولكن مع الالتزام

١. في الأصل: تنقض.

٢. كذا في الأصل، ولعلّ تأنيث الفعل مع تذكير الفاعل من باب كسب التأنيث للفاعل؛ إذ أضاف إلى المؤنث كما في قول الشاعر: «كما شرقت صدر القناة من الدم»، فانظر البهجة المرضية، ص ٢٢٣.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فقرات.

٤. لعله هو الصواب، وفي الأصل: «حدثه».

المزبور أعني^١ التفكيك بالنسبة إلى ترتيب آثار المتيقن - أعني عدم الإتيان بالرابعة سابقاً - على المشكوك بأن يكون التنزيل في مجرد^٢ البناء على عدم تحقق الركعة المشكوك من المصلي فلا بد من الإتيان بها لا في كيفية الإتيان وأنه على نحو الاتصال أيضاً بقرينة الصدر الظاهر في الانفصال والأخبار الأخر.

وهذا الوجه مما لا بُد فيه؛ حيث إنّ التعميم في الآثار إنّما هو بمقدّمات الحكمة^٣ جارٍ في ما لم يكن قرينة على التعيين أو القدر المتيقن، وهو بالنسبة إلى ما نحن فيه ليس إلّا خصوص البناء على لزوم الإتيان كما عرفت.

هذا، مضافاً إلى أولوية الالتزام بالتقييد في الآثار ابتداءً لو دار الأمر^٤ بينه وبين مخالفة السياق في الفقرات وبين الحمل على التيقن؛ لشيوعه وأرجحيته، ويؤيده ظهور قضية «لا تنقض» في الاستصحاب بلحاظ تكررهما في الروايات الأخر وانطباقها على الاستصحاب في موارد عديدة مع ارتكازه ذهنياً كما لا يخفى.

ثمّ إنّ احتمال إرادة قاعدة اليقين بالبراءة منها في خصوص باب الصلاة وإرادة الاستصحاب في غيره كما احتمله بعضهم فسيأتي الكلام فيه إن شاء الله تعالى^٥.

ثمّ إنّ الظاهر - بناءً على حمل الرواية على «الاستصحاب» - عدم دلالتها على أزيد من باب الصلاة لو لم نقل بظهورها فيه بقرينة قوله (ع): «ويتمّ على اليقين فيني عليه»؛ حيث إنّ ظاهره الاختصاص بباب الصلاة.

١. كذا في الأصل، والصواب ظاهر: «يلزم» بدل «أعني».

٢. بعدها في الأصل: «الإتيان و» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «الجارية» ثمّ شطب عليها.

٤. بعدها في الأصل: «و»، والظاهر زيادتها.

٥. سيأتي في ص ٢٧٨ إلّا أنّ ذلك كان من المواضع المشطوبة التي أوردناها في الهامش.

وتوهم ارتكاز العموم من القضية الأولى بقرينة ورودها في الأخبار الآخر كذلك، مدفوعٌ بمعارضته مع ظهور إرجاع الضمير في هذه الفقرات إلى «المصلي» وظهور اتحاده في الجميع من حيث المرجع. وكذا لا دلالة لقوله (ع): «ولا يعتدّ بالشك» على العموم بعد ظهور رجوع ضميره إلى «المصلي» واحتمال إرادة العموم في خصوص باب الصلاة.

نعم، لا يبعد التعميم في مطلق الموضوعات بضميمة عدم القول بالفصل بينها وبين «الصلاة» في جريان الاستصحاب وعدمه.

[٤] ومنها قوله (ع): إذا شككت فابن على اليقين. قلت: هذا أصل؟ قال: نعم.^٢ يُحتمل أن يكون المراد من «البناء على اليقين» هو تحصيل البراءة اليقينية بالاحتياط مطلقاً، أو في خصوص باب الصلاة مع كون المراد من «الأصل» حينئذ القاعدة الكلية في ذاك الباب.

ويُحتمل أن يكون المراد منه قاعدة اليقين بالبناء على آثار اليقين الزائل بسبب طريان الشكّ اللاحق، هذا.

ويُحتمل أيضاً أن يكون المراد من «اليقين» اليقين في باب الاستصحاب، فالبناء إنما هو على آثاره الفعلية^٣ من حيث البقاء، وحيث إن الرواية كانت ظاهرة في تحقق اليقين فعلاً في حال الشكّ لا أنّه زال كما في القاعدة، ولا أنّه لا بدّ من تحصيله مستقبلاً كما في قاعدة الاحتياط، فالأوجه إرادة اليقين في باب

١. بعدها في الأصل: «الضمير» ثم شطب عليها.

٢. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٣٥١، ح ١٠٢٥؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢١٢، باب ٨.

ح ٢.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الفعلي.

الاستصحاب، ولا يُعتنى بذكر بعض الأصحاب (قده) للرواية في باب شكوك الصلاة^١، فتدبر جداً.

[٥] ومنها ما عن الخصال بسنده عن [أبي بصير و] محمد بن مسلم عن أبي عبد الله (ع) قال: قال أمير المؤمنين - صلوات الله وسلامه عليه -: مَنْ كان على يقينٍ فشكّ فليمضِ على يقينه فإنّ الشكّ لا ينقض اليقين^٢.

وفي رواية أخرى عنه (ع): مَنْ كان على يقين فأصابه شكّ فليمضِ على يقينه فإنّ اليقين لا يُدفع بالشكّ^٣.

ولا يخفى أنّ الروایتين لما كانتا ظاهرتين في اختلاف زمان الوصفين وتأخر زمان الشكّ عن اليقين نظراً إلى كلمة الفاء الظاهرة في التعقيب^٤ فبعد حملهما على الاستصحاب؛ لعدم اعتبار تغاير زمان الوصفين فيه بل لا بدّ من اجتماعهما زماناً ولزوم مغايرة متعلّقهما فيه بأن يتعلّق اليقين بالحدوث والشكّ في البقاء، وذلك كأن

١. أوردها الشيخ الحرّ في باب وجوب البناء على الأكثر عند الشكّ في عدد الأخيرتين وإتمام ما ظنّ نقصه بعد التسليم وعدم وجوب الإعادة بعد الاحتياط ولو تيقّن النقص. وأوردها الفيض الكاشاني في الوافي، ج ٨، ص ٩٨٧ في باب الشكّ في ما زاد على الركعتين، وكذا غيرهما.

٢. الخصال، ص ٦١٩، باب الواحد إلى المئة، ح ١٠؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٢٤٧، باب ١، ح ٦؛ بحار الأنوار، ج ٧٧، ص ٣٥٩، ح ٢.

٣. الارشاد، ج ١، ص ٣٠٣؛ تحف العقول، ص ١٠٩؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٧٢، ح ٢ نقلًا عن الارشاد، وفي التحف: فأصابه ما يشكّ ... فإنّ الشكّ لا يدفع اليقين ولا ينقضه.

٤. في التحرير الأول: «ولا يخفى أنّ الروایتين لما كانتا ظاهرتين (في الهامش: + ظهوراً قوياً بحيث ادّعى الصراحة بالنسبة إليهما بعض الأساطين) في تأخر خصوص زمان الوصفين من اليقين والشكّ وفي اتّحاد متعلّقهما بواسطة الفاء في التعقيب» ثمّ شطب على مواضع منها وكتب بين السطور كلماتٍ فصارت العبارة: «ولا يخفى ... في التعقيب» كما ترى في المتن.

يقطع يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة، ويشكّ في زمان هذا القطع بعدالته يوم السبت فلا بدّ من حملهما على قاعدة اليقين، هذا.

والحاصل أنّ الاستصحاب لمّا كان عبارةً عن الإبقاء وإثبات ما ثبت في زمانٍ لم يكّد يصدق إلّا في موردٍ تعدّد فيه زمانٌ متعلّق الوصفين وإن اتّحد^١ زمانهما، فمع تعدّدتهما لا يصدق الاستصحاب موضوعاً.

نعم، تصدق القاعدة عليه لمّا كانت عبارةً عن الحكم بصحّة الاعتقاد في^٢ السابق ومطابقته للواقع والالتزام بآثاره في زمان وجوده وعدم رفع اليد عنها بالشكّ الساري إليه، هذا. والروايتان ظاهرتان في القاعدة على ما مرّ.

هذا، ولكن بعد ملاحظة ظهورهما في اليقين الفعلي مع احتمال كون تقديم زمان اليقين من باب الغلبة كما في الاستصحاب حيث إنّ الغالب تقديمه على الشكّ حدوثاً ويجتمع معه بقاءً وكون وحدة المتعلّق من جهة أنّ لبقاء الشيء نحو وجودٍ له فيصحّ أن يُسنَد الشكّ إلى نفس الشيء - كما عرفت - فالأقرب حينئذٍ حملهما على الاستصحاب فلا دلالة فيهما على القاعدة بعد ملاحظة أنّ التعقيب لا دلالة^٣ فيه على إناطة الحكم في القضية على تأخّر الشكّ عن اليقين المنوطة به قاعدة البناء على اليقين، هذا.

وإن أبيت إلّا عن عدم الظهور المزبور ودعوى الإجمال فيهما فلا أقلّ من ظهور عبارة «النقض» بملاحظة تكرّره^٤ في الروايات العديدة واتّحاده في الجميع

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اتّحاد.

٢. كرّر هذا اللفظ والظاهر زيادته.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: دلة.

٤. في الأصل: «تكرّرها» ثمّ صحّحها كما في المتن.

بحسب المعنى ظاهراً وكذا عبارة «الدفع» المتّحد معه بحسب الظهور في الاستصحاب فتكون الروايتان من أخبار العامة في الباب الجارية بالنسبة إلى جميع الأبواب.

[٦] ومنها مكاتبة عليّ بن محمّد^١ الفاساني قال: كتبت إليه وأنا بالمدينة عن^٢ اليوم الذي يُشكّ فيه من رمضان هل يصام أم لا؟ فكتب (ع): اليقين لا يدخله^٣ الشكّ، صُم للرؤية وأفطر للرؤية^٤.

ولا يخفى أنّ تفريع كلٍّ من «الصوم والإفطار» على رؤية هلال رمضان وشوَال يدلّ على عدم جواز جعل اليقين السابق مدخولاً بالشكّ ومزاحماً به، بل لا بدّ من المضيّ على وقفه ما لم يحصل يقينٌ بالخلاف، ولا مجال لإرادة قاعدة اليقين من الرواية كما لا يخفى، ولا قاعدة الاحتياط؛ لكون الشكّ في كلٍّ من الطرفين في التكليف بناءً على ما هو التحقيق ومقتضى نظر الدقيق من كون صوم كلٍّ يوم من رمضان تكليفاً مستقلاً على حدة، لا أنّ مجموع ما بين الهالين تكليف واحد كما لا يخفى وإن ذهب إليه بعض الأصحاب (قده).

واحتمال دلالة الرواية على اعتبار اليقين في الدخول في الصوم في خصوص رمضان والخروج منه تعبداً فلا يدلّ على «الاستصحاب»، يدفعه ظهور تفريع كلٍّ من «الصوم والإفطار» على عدم كون اليقين مدخولاً بالشكّ في كون البناء على

١. في الأصل زيادة «ابن».

٢. في الاستبصار: أسأله عن.

٣. في المصادر: لا يدخل فيه.

٤. تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١٥٩، ح ٤٤٥؛ الاستبصار، ج ٢، ص ٦٤، ح ٢١٠؛ وسائل الشيعية،

ج ١٠، ص ٢٥٥، باب ٣، ح ١٣.

اليقين السابق كلياً لا يختص بخصوص شهر رمضان.

هذا بناءً على ما عرفت من كون التكليف بالصوم متعدداً بعدد الأيام، وأما بناءً على كون ما بين الهلالين فالظاهر أن الشك فيه في التكليف أيضاً؛ لكون المكلف به نفس الخارج المردد بين الثلاثين وبين تسعة وعشرين، غاية الأمر يكون الشك في المقتضي.

نعم، بناءً على احتمالٍ ضعيف من كون المكلف به عنواناً منتزعاً ممّا بين الهلالين وكون الإمساك في الأيام الخارجية محضاً له يكون الشك في المكلف به ومجرى لقاعدة الاشتغال إلا أنه خلاف التحقيق، كما لا يخفى.

[٧] ومنها قوله (ع) في موثقة عمّار: كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قدر^١. وقوله (ع): الماء كله طاهر حتى تعلم أنه نجس^٢.

ودلالتهما على الاستصحاب تتوقف على جعل الغاية غايةً لاستمرار الحكم بالطهارة، لا لنفس الحكم بها.

بيانه أنه يحتمل «الغاية» لوجهين^٣:

أحدهما أن يكون المعنى هو أصل ثبوت الطهارة والحكم به بالنسبة إلى الشيء المشكوك طهارته من حيث كونه مشكوكاً من غير النظر إلى الحالة السابقة وكونها

١. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٢٨٥، ح ٨٣٢؛ وسائل الشيعة، ج ٣، ص ٤٦٧، باب ٣٧، ح ٤. وفيها: «نظيف» بدلاً من «طاهر».

٢. الكافي، ج ٣، ص ١، ح ٢ و ٣؛ أمالي الصدوق، ص ٧٢٨، مجلس ٩٣، ح ١ في وصف دين الإمامية؛ الخلاف، ج ١، ص ٥٨ رواه مسنداً لا مرسل؛ المقنع، ص ٢٩؛ الهداية، ص ٦٥؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ١٣٤، باب ١، ح ٥ وفيها: «قدر» بدلاً من «نجس». وسيأتي في ص ٢٨٧ «كل ماء طاهر إلا ما علمت أنه قدر».

٣. كذا، ولعل الصواب: الوجهين.

متحققة. وعلى هذا يكون الغاية قيماً للموضوع وتحديداً له بُناً وإن كانت راجعةً إلى المحمول ظاهراً، فيكون الموضوع حقيقةً هو مشكوك الطهارة الواقعية. وهذا لا دخل له بالاستصحاب، بل مفاد الخبر - بناءً عليه - هي قاعدة الطهارة وأنها ثابتة بالنسبة إلى الأشياء المشكوكة الطهارة، فلا دلالة له على خصوص البقاء والاستمرار بعدما لم يلحظ ذلك في القضية، بل إنَّما الملحوظ نفس إنشاء الطهارة للشيء المشكوك.

وثانيهما أن يُجعل المغيى هو الاستمرار^١ والبقاء بالنسبة إلى الطهارة بعد الفراغ من ثبوتها، فالمراد من «الشيء» هو الشيء الطاهر فكأنه قال: «كل شيء طاهر^٢، فيفيد قوله: «طاهر» الاستمرار والبقاء والتحتّم عليه تعبداً من دون تعرّض لأصل الثبوت^٣، مع إمكان استفادة ذلك من نفس الغاية فيجعل^٤ قوله: «طاهر» لبيان أصل ثبوت الطهارة الواقعية للأشياء بعناوينها الأولى، فيكون القضية الأولى دليلاً اجتهادياً دالاً على كون الأشياء عند الشكّ مطلقاً وإن كان منشؤه بعض الأمور الخارجية محكومةً بالطهارة الواقعية، ويكون الغاية مع فرض الاستمرار دليلاً فقاهياً^٥ على استمرار الطهارة الثابتة بالقضية الأولى عند الشكّ في بقائها إلى زمان العلم بخلافها، فيكون دالاً على الاستصحاب؛ للعلم بعدم كون الحكم الواقعي مغيى بالعلم بضده.

١. في الأصل بعدها: «بلا» ثم شطب عليه.

٢. كرّر في الأصل هذا اللفظ.

٣. بعدها في الأصل: «أولاً بل المستفاد من الغاية» ثم شطب عليها.

٤. بعدها في الأصل: «المحمول وهو» ثم شطب عليها.

٥. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: فقاهياً.

هذا، وبيان استظهار واحد من المعنيين يتوقّف على ملاحظة أنّ القضايا المغيّاة بالغايات الواقعية، أي كانت الغاية فيها إخباراً عن الواقع كما في قوله: «الثوب طاهر إلى أن يلاقي نجساً» هل كانت ظاهرةً في كون الغاية تحديداً للموضوع بأن يكون المراد أنّ الثوب الغير الملاقى للنجس طاهر، أو في كونها غايةً لاستمرار الحكم بعد الفراغ عن أصله؟

وبعبارةٍ أخرى، هل كان مفاد مثل هذه القضايا قضيتين^١: إحداها دالة على أصل ثبوت المحمول، وأخرى دالة على استمراره، أو قضية واحدة دالة على ثبوت الحكم للموضوع المقيّد؟

هذا، ولكنّ الظاهر أنّ مفاد أمثال هذه القضايا قضيتان، وأنّ المغيّى فيها هو الاستمرار والبقاء الدالة عليه الغاية لا نفس المحمول لكي يلزم منه استعماله في معنيين؛ ثبوت المحمول واستمراره، وأنّ الغاية غاية لخصوص الاستمرار لا لأصل الثبوت أيضاً لكي يعود المحذور في الغاية أيضاً مع لزوم تقدّم الشيء على نفسه بعدما كان الحكم الأوّل موضوعاً للحكم الثاني الاستصحابي، هذا. فالثبوت المذكور^٢ من دون غاية له في البين.

نعم، لمّا كان بعض الغايات غاياتٍ واقعيةً كما في مثال الثوب؛ حيث إنّ الملاقاة للنجاسة من الأمور الواقعية فيكون دالةً على استمرار نفس الواقع فلا يحصل الثمرة بين جعل الغاية غايةً للثبوت والاستمرار.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: قضيتان.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مذكورة.

وأما في ما نحن فيه الذي كانت الغاية^١ ظاهرية؛ لتقييد المحمول بعدم العلم بضده فالظاهر أنَّ الشيء مع قطع النظر عن الغاية ظاهر في العناوين الأولى؛ لكونه عند الإطلاق كنايةً عنها فتكون قضية المعنى باقيةً على ما كانت عليها من الظهور في ثبوت نفس الحكم بالطهارة الواقعية للعناوين الواقعية، ولكنَّ الغاية لما جعلت هو العلم بضدَّ الطهارة، ومن البداهة أنَّ الطهارة الواقعية لا تكاد تكون مغيبةً بذلك فلا بدَّ إمَّا من جعلها قيداً للموضوع لكي تكون القضية واحدة دالةً على قاعدة الطهارة في ما اشتبه طهارته وإن كان المنشؤ فيه اشتباه بعض الأمور الخارجية أو لا بل يقدر الاستمرار بلحاظ الحالة السابقة فيُحكم به تعبدًا حتَّى يكون المفاد قضيتين^٢ وتكون الثانية دالةً على الاستصحاب.

وحيث إنَّ الغاية في دلالتها على الاستمرار ولو تعبدًا بالرجوع إلى المحمول يكون أظهر من دلالتها على أصل الثبوت بعد رجوعها إلى الموضوع، فالمتعين حملها على «الاستصحاب»، وحمل قضية الصدر على مجرد بيان الأحكام الواقعية للعناوين الأولى ويكون دليل نجاسة بعض العناوين مخصصاً بالنسبة إلى عموم القضية.

ويؤيد ما ذكرنا بل يدلَّ عليه الخبر الأخير وهو قوله (ع): «الماء كلُّه طاهر» إلخ؛ حيث إنَّه - مضافاً إلى ظهور كون لفظ «الكل» تأكيداً لنفس عنوان «الماء» بعنوانه لا بما هو مشكوك - لا وجه لتأكيديه بما هو مشكوك؛ لأنَّ المهمَّ بناءً على هذا بيان الحكم من جهة عنوان الشك لا من غير هذه الجهة من سائر خصوصيات

١. بعدها في الأصل: «هي العلم بضدَّ المحمول» ثم شطب عليها.

٢. في الأصل: قضيتان.

الماء وأنواعه وأصنافه؛ لعدم الالتفات في القاعدة إليها لكي يُتوهم دخلها في الحكم فيحتاج إلى الدفع كما لا يخفى.

هذا، ومن المعلوم أن الخبر الأول متّحد السياق معه من حيث الدلالة والمفاد غير أنّهما يفترقان في العموم والخصوص فيكون ظاهراً في الاستصحاب أيضاً، هذا.

والحاصل هو إمكان إرادة القاعدة لا من «الغاية» بل من عموم «الشيء» الواقع في الخبر الأول، فتدلّ على طهارة الأشياء مطلقاً وبحسب^١ حالاتها التي منها طرؤ الشكّ في الطهارة والنجاسة عليها^٢ من غير فرق بين الشبهة الحكمية بالنسبة إلى الموضوعات الكلّية التي يشكّ في حكمها من حيث الطهارة والنجاسة والشبهة الموضوعية، ولا يلزم من ذلك استعمال اللفظ في المعنيين، وإن ذهب إليه بعض الأجلة في محكيّ الذخيرة^٣ وتبعه بعض الأساطين^٤ من المتأخّرين؛ بداهة أن «الشيء» الذي هو موضوع القضية أعمّ من الكلّي والجزئيّ وضعاً وليس ما يمنع من إرادة هذا المعنى العامّ في المقام، كما أنّه لا يلزم أيضاً ذلك من جهة اختلاف الحكم الذي هو المحمول في القضية بالإضافة إلى أفراد العامّ فيكون ظاهرياً بالنسبة إلى بعض الموضوعات وواقعياً بالنسبة إلى بعضها الآخر؛ لأنّ هذا الاختلاف إنّما جاء من قِبل الموضوع دون الحكم، بل هو بحاله من المعنى الوحدانيّ محمول على موضوعٍ يعمّ جميع أفرادها على اختلافها كما هو واضح، هذا.

١. بعدها في الأصل: «طريان» ثمّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «هذا، مضافاً إلى العموم بالنسبة» ثمّ شطب عليها.

٣. لم نعر عليه.

٤. تبعه القمي في القوانين، ج ٢، ص ٦٠ والشينخ في فرائد الأصول، ج ٣، ٧٤.

لا يقال: إنَّ الشكَّ في الطهارة المنشأة^١ بهذا الإنشاء متأخَّر عنها فكيف يؤخذ في موضوعها؟!

وذلك لأنَّ «الشيء» بعنوان الشيئية مأخوذ في الموضوع بنحو القضية الطبيعية فلم يُلاحظ فيه الخصوصيات حتَّى يستلزم الدور، هذا.

مع أنَّ الشكَّ في الطهارة بحسب رتبته الإنشائية يمكن أن يؤخذ في موضوع المرتبة الفعلية فلا محذور في إرادة القاعدة من نفس القضية الأولى بملاحظة إطلاق «الشيء» بالإضافة إلى حالاته كما لا محذور أيضاً في دلالة «الغاية» مع ذلك على «الاستصحاب».

فإن قلت: بعد جعل القاعدة بالخبر لجواز التمسك بها لإثبات الحكم في جميع حالات الشكَّ التي منها الشكَّ في البقاء يلزم اللغوية في الاستصحاب وبالنسبة إلى جعله^٢ بالخبر أيضاً^٣.

قلت: بعد القول بحجَّة «الاستصحاب» لا مجال للقاعدة؛ لحكومته عليها كما سيأتي^٤ تحقيق الكلام فيه.

نعم، يُجدي ذلك في ما لا يجري فيه الاستصحاب كما في غير مسبوق^٥ بالطهارة والنجاسة.

نعم، بعد الحكم بثبوت الطهارة الظاهرية لو شكَّ في ارتفاعها من جهة الملاقة^٦

١. في الأصل: المنشأة.

٢. والصواب ظاهراً: جعلها.

٣. كذا، والعبارة غير صافية.

٤. لم يبحث عنه.

٥. كذا، والأولى: المسبوق.

٦. في الأصل: «الملاقات»، وكذا المورد الآتي.

ثانياً للنجاسة يمكن القول باستصحابها أيضاً لو قلنا بكون الملاقة غاية للطهارة الظاهرية أيضاً ولم تقتصر في الأحكام الظاهرية بكون الغاية فيها هي العلم وحده كما لا يخفى.

ومع ذلك لا يكون كلُّ منهما لغواً على تقدير إرادتهما من الرواية إلا أن عموم «الشيء» بالنسبة إلى الحالات الطارئة خلاف الظاهر؛ لكون المنسب منه هو العنوان الأولي.

نعم، لا يبعد دعوى العموم بالنسبة إلى حالة الشك أيضاً في ما حكي عنهم (ع): «كلّ ماء طاهر إلا ما علمت أنّه قذر»^١ إلا أنّه بقرينة الاستثناء الدالة على عموم المستثنى منه المفقود في ما نحن فيه بالنسبة إلى الروايتين.

ولا يخفى أن الرواية المحكيّة تدلّ على القاعدة دون الاستصحاب على العكس في الروايتين المذكورتين^٢ كما عرفت^٣.

١. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٥، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ١٣٣، باب ١، ح ٢ وسبق في ص ٢٨١: «الماء كلّ طاهر حتّى تعلم أنّه نجس (قذر)» و«كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر».

٢. قد سبق ذكرهما في ص ٢٨١.

٣. عرفت في ص ٢٨٤.

تنبيهان

الأوّل

إنّه لا يخفى أن إرجاع «الغاية» إلى^١ المحمول بجعلها تارةً غاية للحكم بثبوت الطهارة بناءً على القاعدة، وأخرى للحكم باستمرارها إنّما هو بحسب الصورة وما تقتضيه^٢ ظاهر القضية اللفظية، وأمّا حسب ما اقتضته الدقّة هو كونها راجعة إلى نفس الموضوع حقيقة فتدلّ على كونه مشكوك الطهارة رأساً في القاعدة، وعلى كونه مشكوك البقاء في الاستصحاب، والسّر في هذا الإرجاع هو أنّ الحكمين لما كان مغيّباً إلى زمان النسخ في الشريعة لا يُعقل أن يكون له رافع غيره من العلم بالقذارة، كما لا يخفى.

نعم، تحقّقه في المصاديق يدور مدار الموضوع المنوط بعدم العلم بالقذارة، فمن هذه الجهة ترجع إلى الحكم ظاهراً كما لا يخفى.

الثاني

إنّ ما ذهب إليه صاحب الفصول^٣ - عليه الرحمة - من دلالة الرواية على الأصلين وأنها تجمعهما، محمولٌ على ما ذكرنا لا غير، فمراده (قده) من استفادة الأصلين منها ليس إلّا ما ذكرنا بالتقريب في وجه الاستفادة، هذا.

١. بعدها في الأصل: «الحكم» ثم شطب عليها.

٢. كذا في الأصل ولعلّ تأنيث الفعل من باب كسب تأنيث «ظاهر» من المضاف إليها - أي القضية اللفظية - كما في قول الشاعر: «كما شرقت صدر الفتاة من الدم» فانظر البهجة المرضيّة، ص ٢٢٣.

٣. الفصول، ص ٣٧٣ وعنه في فرائد الأصول، ج ٣، ص ٧٥.

ولو أراد غير ما ذكرنا من التقريب كما هو المتراءى من ظاهر كلامه (قده)، وهو استفادة كلٍّ من الأصلين من مجموع الكلام فما وجّه عليه شيخنا العلامة الأنصاري^١ (قده) وارد لا محالة غير أنّه بعيد أن يخفى على مثله، هذا.

وبالجملة، إنّ لو حملنا كلامه (ره)^٢ - وهو «أنّ الحكم الأوّلي للأشياء ظاهراً هي الطهارة مع عدم العلم بالنجاسة» - على أنّ الأشياء التي لا يُعلم نجاستها داخلة في عموم كلّ شيء أو إطلاقه، وكذلك قوله^٣ الثاني: «إنّ هذا الحكم مستمرٌّ إلى زمن العلم بالنجاسة» إلخ على أنّ هذه الطهارة المحكوم بها مستمرة أي محكومة بتعبداً بالاستمرار عند الشكّ في بقائها وارتفاعها؛ للشكّ في إزالة الطاري أو طرؤ المزيل، فلا يتوجّه عليه ما أورده شيخنا العلامة - عليه الرحمة - بقوله: «وليت شعري» إلخ^٤ الذي محصّله:

هو أنّه لو أُريد من الحكم هي الطهارة الظاهرية المستفادة من قاعدة الطهارة فهي مقيّاة إلى زمن النسخ مع لزوم تقدّم الشيء على نفسه لو جعلت الغاية غايةً بالإضافة^٥ إلى خصوص هذا الحكم بعد كونه مأخوذاً في موضوع الحكم الثاني الاستصحابي، هذا.

وإن كان المشار إليه هو الحكم الواقعي المعلوم تحقّقه أي الطهارة المتيقّنة في السابق لتكون القضية مسوقةً لبيان وجوب الحكم باستمرار الطهارة المعلومة في

١. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٧٥.

٢. أي كلام صاحب الفصول.

٣. أي قول صاحب الفصول.

٤. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٧٥.

٥. بعدها في الأصل: «إليه» ثمّ شطب عليها.

الزمن السابق ظاهراً، فلا شيء حينئذ يدلّ على الأصل الأوّلي - أعني قاعدة الطهارة في ما شكّ في طهارته من حيث الشكّ - فلا تكون الرواية جامعة بين الأصلين كما لا يخفى، هذا.

نعم، يرد عليه (قده) أنّه لا وجه لتشقيقه المزبور، بل يرد كلّ ما ذكره في الشّق الأوّل على الشّق الثاني، فيكون الحكم الواقعي فيه أيضاً مغتاة إلى زمن النسخ بالنسبة إليه في الشريعة، كما أنّه يرد على الشّق الأوّل محذور عدم الجامعية بالنسبة إلى «الاستصحاب» كما لا يخفى.

فإذن الوجه الوجه في الردّ على صاحب الفصول (قده) - بعد عدم حمل كلامه (قده) على ما ذكرنا - بأنّه إن أُريد من هذا الحكم المشار إليه هو حكم الشارع بالطهارة واقعاً أو ظاهراً فهو لا محالة مستمرّ إلى زمن نسخه، وإن أُريد منه الطهارة المحكوم بها كذلك فهو مستمرّ ظاهراً عند الشكّ في طرؤ المزيل وإزالة الطاري، هذا فافهم جيّداً.

ثمّ إنّ بقي هنا شيء:

وهو أنّ الأخبار المذكورة الدالّة على عدم نقض اليقين بالشكّ هل تدلّ على حجّية «قاعدة اليقين» مضافاً إلى «الاستصحاب» أو لا بل على خصوص «الاستصحاب» دونها؟

والتحقيق على ما يقتضيه نظر الدقيق عدم إمكان إرادتهما معاً من تلك الأخبار ثبوتاً، وعلى فرض إمكانه فلا إطلاق لها بحيث يشمل القاعدة.

أمّا بيان عدم الإمكان فهو متوقّف على مقدّمتين:

إحداهما أنّ الفرق بين القاعدة والاستصحاب:

مرةً في وحدة متعلّق اليقين والشكّ بالنسبة إلى القاعدة؛ حيث إنّ الشكّ فيها متعلّق بالحدّ الذي تعلّق به اليقين - أعني الحدوث - كالعدالة في يوم الجمعة مثلاً فإنّها كانت متيقّنة^١ ثمّ شكّ فيها في ذاك الزمان بعدما زال مدرك اعتقاده السابق فشكّ في مطابقته للواقع أو كونه جهلاً مركّباً، هذا، بخلاف الاستصحاب؛ حيث إنّ متعلّق الوصفين فيه مختلف لما كان متعلّق اليقين الحدوث، ومتعلّق الشكّ خصوص البقاء لا غير، كما لا يخفى.

وأخرى من حيث الزمان فإنّه لا بدّ من لحاظ زمان الحدوث في اليقين والشكّ في القاعدة دون الاستصحاب فإنّه لا بدّ فيه من إلغائه كي يتّحد مع متعلّق اليقين والشكّ فيه اعتباراً فيصحّ استعمال «النقض» فيه، كما عرفت.

الثانية هو أنّه لما كان المهمّ فيهما ترتّب الأثر الجعلي فلا محالة يكون الأثر تارةً للحدوث، وأخرى للبقاء.

بيانه أنّ كلّاً من القاعدة والاستصحاب دليل لتنزيل المشكوك منزلة المتيقّن ثمّ المضىّ عليه من دون ترقّب أمر آخر فيرجع كلّ منهما إلى إنشاء الأثر من الشارع وجعله. غاية الأمر إلى جعل أثر الحدوث في القاعدة^٢، وأثر البقاء بالنسبة إلى الاستصحاب، ومن المعلوم أنّ الإنشاء والجعل الحقيقي يتوقّف على ملاحظة المنزلّ عليه بموضوعه وأثره في مقام التنزيل، وبدونه لا يحصل جعل أبداً، هذا. فإذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّ المتكلّم الجاعل للقاعدة والاستصحاب إمّا أن لا يلاحظ حين الجعل سوى نفس تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن^٣ أو يلاحظ حينه؛

١. بعدها في الأصل: «في تلك الزمان» ثمّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «وبالإضافة إليها» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «أصلاً» ثمّ شطب عليها.

فعلى الأول لا يكاد يتحقق من الجاعل جعل حقيقي لكلٍّ من القاعدة والأصل وإن حصل منه جعل إنشائي بالنسبة إلى طبيعة اليقين على نحو الإهمال، وهذا بالضرورة لا يُجدي في جعلهما حقيقةً ما دام لم يلاحظ حين الجعل ما هو محصل للامتياز بينهما^٢ الموجب لأن يكون كلٌّ^٣ منهما أصلاً في مورده يُعتمد عليه فيه، كما لا يخفى.

وعلى الفرض الثاني فإنّه لا يخلو الأمر:

إمّا أن يلاحظ الجامع بينهما فيتصوّره مرآة^٤ للخصوصيتين^٥ ويأتي بلفظه كأن يقول: «لا تنقض اليقين بالشكّ» الذي كان له تعلق بما تعلق به اليقين بأيّ نحو كان من التعلّق - سارياً كان أو طارياً - هذا، أو يأتي بقرينة تدلّ على ملاحظة الجاعل للجامع حينه فلا بأس به وإن كان في جعل القاعدة والأصل معاً بإنشاء جامع بينهما إشكال بعدما لم يكن إنشاء العامّ عين إنشاء كلٍّ من الخاصّين^٦، نعم يمكن أن يكون الجامع حاكياً عن جعلين لا أن يكون إنشاءً لهما في موضوعين. وعلى أيّ حالٍ فالأمر سهل.

أو لا بل يلاحظ^٧ تعلق الشكّ فقط^٨ وأنّه الحدوث أو البقاء بالإشارة الخارجية

١. في الأصل بعدها: «من البداة غير مجديّ فيهما» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل بعدها: «مما ذكرنا» ثمّ شطب عليها.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «كلّاً» مع التنوين.

٤. في الأصل: مرآة.

٥. في الأصل: للخصوصتين.

٦. في الأصل بعدها: «ولا يدفعه» ثمّ شطب عليها.

٧. في الأصل بعدها: «مجرد» ثمّ شطب عليها.

٨. في الأصل بعدها: «يعينه من» ثمّ شطب عليها.

الحاصلة بإسناد الشكّ إلى اليقين وتعلّقه به، فلا يمكن الجمع بينهما بكلامٍ واحد مشتمل عليهما حين جعلهما وقصد ضرب القاعدتين به؛ حيث إنّهُ لا بدّ في القاعدة من لحاظ زمان المتيقّن بحدّه اليقيني في إسناد الشكّ إليه، وفي الاستصحاب من إلغائه وتجريده عن الزمان كي يتّحد متعلّقهما فيصحّ نسبة «النقض» إلى الشكّ. ومن المعلوم أنّ الجمع بين حفظ الحدّ وإلغائه لا يمكن في اللحاظ الواحد الخارجي ولا الجمع بين اللحاظين في وجودٍ واحد؛ لأنّ الوجود الواحد لا يكون أبداً اثنين، وإلاّ لزم انخراط قاعدة «كون الشيء ما لم يتشخّص لم يوجد» والفرض أنّه لا مفهوم جامع^١ لفظاً أو مقدّراً، ونظير هذا يقال في عدم إمكان تنزيل الأمارات منزلة القطع موضوعياً وطريقياً بلحاظٍ واحد خارجي؛ لعدم إمكان الجمع بين لحاظي كلّ من المنزل والمنزّل عليه استقلالياً وفانياً في آنٍ واحد بلا جامع مفهومي كما هو المفروض.

فإن قلت: ^٢عدم إمكان الجمع بين القاعدتين إنّما يُسلّم في ما^٣ لو توقّف الجعل على لحاظ زمان الحدوث والبقاء ولم يكن الحكم بوجوب المضيّ على طبق اليقين وعدم نقضه بالشكّ مع إطلاق كلّ منهما بالنسبة إلى أفرادهما كافياً، وهو بمكانٍ من الإمكان. غاية الأمر يكون المضيّ على طبق القاعدة بترتيب آثار الحدوث، وفي الاستصحاب بترتيب آثار البقاء.

وبالجملة، إنّ لفظ «المضيّ على اليقين» أمراً جامعاً بحيث يشمل مورد

١. كذا، والأوّل: جامعاً.

٢. بعدها في الأصل: «إنّ ما ذكرت من» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «لو احتيج إلى» ثمّ شطب عليها.

٤. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: أمرٌ جامعٌ.

القاعدتين فيُجمع به بينهما في خطابٍ واحدٍ وجعلٍ فاردٍ وإن هو في الشرعيات [إلا] كلفظ «الصلح» الذي هو عبارة عن التسالم الذي يحصل منه معانٍ^١ مختلفة حسب اختلاف تعلقاته وإضافاته كما لا يخفى، ففي المقام يُجعل حرمة نقض اليقين بالشكّ وعدم الاعتداد به في قبّال «اليقين» لفظاً حاوياً من الشارع للقاعدتين وإن كان لازمه في بعض الموارد الحكم بالحدوث كما إذا سرى الشكّ إلى نفس ما تعلّق به اليقين، وفي بعض آخر الحكم بالبقاء كما إذا تعلّق الشكّ بالوجود الثانوي للشيء مع كون حدوثه يقينياً في زمان الشكّ أيضاً، فهذا الاختلاف إنّما يكون ناشياً من خصوص المورد من غير مدخل لظاهر اللفظ فيه. هذا تمام ما يقال في تقريب مدّعى الجمع بين القاعدتين بخطابٍ واحدٍ.

قلت: ما ذكرت - من كفاية الحكم بوجوب المضيّ مع إطلاق متعلّقه بالإضافة إلى الحدوث والبقاء في الجمع بين الأصلين من دون لزوم محذور في البين - إنّما يُسلم على فرض اختلاف «اليقين والشكّ» فيهما مورداً مع تحقّقهما خارجاً كما لو سئل اثنان عن الإمام (ع)؛ أحدهما عن الشكّ الساري إلى اليقين بالعدالة في يوم الجمعة، والآخر عن الشكّ الطاري بالنسبة إلى بقاء الحياة المتيقّنة مثلاً، وأجاب (ع) في جوابهما بتلك العبارة وأمثالها، لا في ما كان كلّ من القاعدة والأصل جارياً في كلّ يقينٍ في كلّ موردٍ وكانت القضية في مقام جعل القاعدتين كليّة في الموارد المقدّرة^٢ الوقوع فإنّ في جعل كلّ منهما ابتداءً لا بدّ من لحاظ الموضوع بخصوصيته وآثاره، وبدونه لا يُضرب القاعدة أصلاً؛ لأنّه مع عموم المورد لكلّ

١. في الأصل: معاني.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: المقدّر.

من اليقينيين يكون اليقين المتعلق بكلّ مورد مشتركاً بين القاعدتين ولا يتميّزان أصلاً في أصل «اليقين» بل في خصوصيّة تعلّق الشكّ به بحدّه الزماني في إحداهما، وبذات المتعلّق مع إلغاء الحدّ في الأخرى، فلا بدّ في جعلهما من عدم^١ مفهوم جامع لفظاً أو تقديرًا يحوي الخصوصيتين^٢ من لحاظ كلّ منهما خارجاً. ومن المعلوم أنّه لا يمكن اجتماعهما كذلك في استعمال واحد - كما عرفت، هذا. مضافاً إلى أنّ التحقيق عدم كفاية افتراق المورد في إمكان الجمع بينهما وإن صرّح به شيخنا الأستاذ - دام ظلّه العالي - في مجلس البحث وكتب سابقاً في هامشه^٣؛ لأنّ مجرد ذلك لا يكفي في جعل الأثر بلسان التنزيل، بل لابدّ من ملاحظة المنزل عليه بموضوعه وأثره، فمع عدم الجامع لفظاً وتقديرًا يتأتّى المحذور أيضاً، هذا.

فبما ذكرنا كلّ ظهر ما في كلام بعض من التمسك بالتناقض والتضادّ لإثبات عدم إمكان الجمع بين القاعدتين بخطابٍ واحد قائلاً: «لا يمكن اجتماع الوصفين في إحدى القاعدتين معهما في الأخرى لكي يُحكم بإمكان المزبور فإنّ عدالة زيد في يوم الجمعة مثلاً لا يُعقل أن يكون متعلّقاً للشكّ في الحدوث في يوم السبت مثلاً وللشكّ في البقاء؛ ضرورة ثبوت التضادّ»، هذا.

بيان الظهور المزبور، وهو أنّ مدّعي اجتماعهما بخطابٍ واحد لا يدّعي ذلك في شخص المقام لكي يورد عليه بالتضادّ، بل المدّعي شمول الأخبار للقاعدتين أينما وُجد كلّ واحدٍ منهما، فإذا تبيّن الطهارة وشكّ في بقائها فيُحكم بمقتضى

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. هذا هو الصواب ظاهراً، وفي الأصل: بحوى الخصوصيتين.

٣. لم يتّضح لنا مراده.

الأخبار بوجوب الالتزام بها، وإذا شكَّ في عدالة زيد بعد اليقين بها في زمانٍ بالشكِّ^١ يُحكم أيضاً بعدم الاعتناء به وكذا في سائر المقامات.

والحاصل أننا لم نَرِ أحداً حكمَ باجتماع «اليقين والشكِّ» بالمعنيين في مورد واحد، ولم يحزَّ أحدٌ^٢ النزاع فيه ثمَّ يحكم بإمكانه أو امتناعه، بل من حكم بدلالة الأخبار على اعتبارهما حكمَ بهما^٣ أينما وُجدتا بحسب الموارد المتعددة، كما أنه^٤ لم نَرِ أحداً حكمَ بعدم اجتماعهما كذلك بالنسبة إلى شخص المقام، بل يدور الحكمين مدار الآخر، فكلُّ مورد حكمَ بإمكان الاجتماع حكمَ فيه كذلك بعدم الإمكان، فكما أن^٥ الأول لا اختصاص^٦ له بموردٍ دون مورد، كذلك الثاني كما هو الظاهر، هذا.

فانقدح بما ذكرنا عدم صحّة الركون على أمثال هذه المعاني المشتركة بعد عدم كونه جامعا بين اللحاظين مع كونه شاملاً لكلِّ يقينٍ وشكٍّ تعلق به إلا أنه بمجرد «لا يُسمن ولا يُغني من جوع»^٧.

لا يقال: لعلَّ الجامع لوحظ مقدراً فلا يصح دعوى الامتناع.
لأننا نقول: يكفي فيها مجرد عدم القرينة عليه مع أنه محتاج إليها فينحصر

١. كذا، ولم يتّضح لنا وجه لهذه الكلمة.

٢. في الأصل: «أحدا» ثمَّ شطب على «الألف».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بها.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «وُجدا» أي اليقين والشكِّ.

٥. بعدها في الأصل: «لا يكاد يتحقّق القول» ثمَّ شطب عليها.

٦. بعدها في الأصل: «الثاني» ثمَّ شطب عليها.

٧. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لا اختصاص.

٨. اقتباس من الآية (٧) من سورة الغاشية.

الاستكشاف على العبارة المذكورة، وقد عرفت أنه لا يكاد يكون قالباً إلا عن^١ إحدى القاعدتين وإن كانا مشتركين في التعبير عنهما بالعبارة المذكورة وجواز إرادة كلٍّ منهما على الانفراد من لفظٍ واحد، هذا.

وبالجملة، فبعد تغاير الملاك فيهما - بحيث يوجب كونهما سنخين من المعنى لا ربط لأحدهما بالآخر أصلاً - لا معنى لوجود القدر المشترك، مع أن الاشتراك لفظاً لا يُجدي في كونهما كذلك بحسب المعنى، هذا.

وقد يؤيد ما ذهبنا إليه وحققناه بقيام الإجماع على عدم اعتبار الشك سارياً وأنها^٢ من حيث هي خلاف له، هذا.

وفيه أن قيام الإجماع على عدم اعتبار قاعدة الشك الساري أينما وجده^٣ لا يضرّ بالحكم باعتبارها في ما لم يقم فيه إجماع على عدم اعتبارها، مع أن الكلام بالإضافة إلى الإمكان وعدمه دون الوقوع وعدمه.

ثم إن ما ذكرنا مبني على ما تقدّم من اختلاف كلٍّ من القاعدة والاستصحاب منطاً وأن الزمان معتبر^٤ في الأولى دون الثاني لكن يحصل الاتحاد الاعتباري الصادق معه «النقض» الواقع في الأخبار - كما استظهره شيخنا العلامة الأنصاري^٥ (قده)، وإلا لا مانع ظاهراً لإرادة كلٍّ من القاعدتين بخطابٍ واحد وجعلٍ فارد من الروايات الصادرة عن الأئمة (ع)، فإرادتهما ممكن^٦ منها بحيث تشملهما تلك

١. كذا، والصواب ظاهراً: «له» بدلاً من «عن».

٢. بعدها في الأصل: «وأنه» ثم شطب عليها.

٣. كذا، والأولى: أينما وجد.

٤. في الأصل: «معتبراً» ثم شطب على «الألف» منها.

٥. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٦٨ - ٦٩.

٦. كذا، والصواب ظاهراً: ممكنة.

الأخبار من دون لزوم محذور محذور في البين من الجمع بين اللحاظين، فيراد حينئذٍ من «اليقين» هو اليقين في السابق، ومن «الشك» المتعلق به هو الأعمّ ممّا كان متعلّقاً به أو متعلّقاً ببقائه، فيستفاد كلّ من القاعدة والاستصحاب.

هذا، لكنّ المحذور المحذور اللازم في المقام هو عدم صدق «النقض» معه؛ ضرورة أنّ الشكّ في ما لا دخل له بالمتيقّن السابق لا يُتوهّم كونه ناقضاً حتّى يردّ الأخبار على نفيه، فمع إرادة الاستصحاب منها لا بدّ من أن يُجعل متعلّق الوصفين نفس المتيقّن بقولٍ مطلق معرّاة^١ عن التقييد بـ «الزمان السابق»^٢ فلا يُعتبر فيه الزمان بل هو معرّاة^٣ عنه لكي يرجع الشكّ فيه إلى البقاء فينطبق على الاستصحاب.

هذا كلّهُ تمام الكلام في مقام الثبوت، وأمّا على تقدير التنزّل وتسليم الإمكان فالظاهر عدم إطلاق الأدلّة في مقام الإثبات بالنسبة إلى القاعدة، بل القدر المتيقّن في مقام التخاطب هو خصوص «الاستصحاب»؛ لكونه وقع مورداً للسؤال في غالب أخبار الباب المشتملة على لفظ «النقض» بل في جميعها؛ للانطباق على مورده في الغالب واتّحاد بعض الأخبار الأخر معه في السياق الموجب لعدم الظهور في الإطلاق، ومع المتيقّن في البين لا يتمّ مقدّمات الحكمة بالإضافة إلى الإطلاق؛ لأنّ من جملتها لزوم تفويت الغرض على المخاطب لو كان مقصود المتكلّم خصوص البعض. ومن المعلوم أنّه لا يلزم ذلك لو كان المراد ذاك المتيقّن

١. كذا، والصواب ظاهراً: معرّى.

٢. بعدها في الأصل: «فيه» ثمّ شطب عليها.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: معرّى.

من جهة ان فهمه عند المخاطب وإن حصل الشك منه في كونه تمام المراد وبعبارة، أو بعضه إلا أنه لا ضير فيه بمجرد ذلك بعدما كان اللازم على المتكلم إفادة ما هو تمام مراده حسب الواقع ونفس الأمر وقد حصل ذلك للمخاطب وإن لم يتصف بكونه تمام المراد وبذلك العنوان.

هذا، مع أنه ثبت ثانياً بمقدمة أن مراده لو كان غير المتيقن أيضاً فما دام لم يستكشف تلك الإرادة من اللفظ للمخاطب - كما عرفت - لكان على المتكلم إقامة القرينة الظاهر معها المراد على ما هو عليه، ومع عدمها فيستكشف أن «المتيقن» تمام المراد.

ثم إنه قد يورد - على تقدير التنزل عما ذكرنا وتسليم ظهور الأخبار في القاعدتين - باستلزامه التعارض في مدلولها المسقط للتمسك بها على القاعدة؛ لأنه لو كان «اليقين» فيها - كما لو تعلّق بالعدالة في يوم الجمعة مثلاً - مسبوقاً بيقين آخر على الخلاف متعلّق بعدمها قبل يوم الجمعة ثم حصل الشك الساري فيها بالنسبة إلى يوم الجمعة فيكون ذاك الشك مسبوقاً بيقينين، تعلّق أحدهما بالوجود في يوم الجمعة والآخر بالعدم قبله، ويكون لازم كل منهما عدم نقضه بالشك الموجب للتعارض والتهافت كما هو واضح.

ثم إنه لا يخفى أن التعارض المزبور لا يختصّ بوحدة الدليل في القاعدتين؛ لجريانه أيضاً ولو كان لكل منهما دليل يختصّ به، وحكم التعارض قد يكون بتساقط المتعارضين رأساً كما لو كانت المصلحة في كل منهما مقيدة بعدم

١. كذا، والعبارة كما ترى مغشوشة، والأولى بدلاً منها: «وثانياً لو ثبت بمقدمة أن مراده غير المتيقن أيضاً».

التعارض أصلاً، وقد يكون بحجية واحدٍ منهما لا على التعيين - كما في الأخبار بناءً على الطريقة -، وقد يكون بالتخير لولا المرجح - كما فيها أيضاً على الموضوعية.

ولكن هذا كله لو لم يكن معيّن في البين بالنسبة إلى أحد الأصلين كما في المقام بالنسبة إلى القاعدة؛ حيث إنّه لو عمل بها وبُني على المضى على طبق اليقين بالعدالة في يوم الجمعة في المثال لكان ذلك نقضاً لليقين الاستصحابي المتعلّق بعدمها قبله باليقين بالخلاف فيلزم التخصّص بالإضافة إليه، لا بالشكّ لكي يلزم التخصيص. وأمّا لو انعكس الأمر بأن عمل بالاستصحاب لزم نقض اليقين بالعدالة في القاعدة بالشكّ الساري بلا يقينٍ على خلافه فيلزم التخصيص بالنسبة إليه بلا وجهٍ أو بوجهٍ دائر لو جُعِل المخصّص هو الاستصحاب كما لا يخفى. ومن المعلوم أنّ المتعيّن هو الالتزام بالتخصّص فلا بدّ من العمل بالقاعدة.

وبالجملة، لزوم هذا التهافت إنّما يكون لو ارتفع التحكيم بينهما، ومعه لا وجه له. بيانه هو أنّ لزوم التهافت المزبور إنّما يكون لو كان كلّ واحدٍ من اليقينين - من اليقين بعدم العدالة الأزلية قبل يوم الجمعة وبها فيه - في عرضٍ واحد من حيث النقض بالشكّ المتأخّر عنهما - طارياً كان أو سارياً - بأن يلزم من العمل بأحدهما نقض اليقين^١ الآخر بالشكّ المتعلّق به وبالعكس.

هذا، والحال عدم لزوم ذلك من جهة كون أحد اليقينين - أعني اليقين^٢ الاستصحابي - محكوماً للقاعدة بعد تحقّق السببية والمسبّبية بينهما، وذلك حيث

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يقين.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يقين.

إنَّ الأخذ بالقاعدة وعدم نقض يقينه المرآتي الآلي بالشك بترتيب آثاره الواقعية^١ عليه لم يوجب تخصيصاً^٢ في مورد الاستصحاب بلا وجهٍ أو على وجهٍ دائر، فلا يكون من جهتها تجويز اليقين^٣ الاستصحابي بالشك من الشارع؛ لانتقاض يقينه حينئذٍ باليقين المحكوم عليه بالثبوت بمقتضى القاعدة فكان نقضاً لليقين^٤ الآلي باليقين كذلك بحكم الشرع لما قال (ع): «بل انقضه بيقين آخر مثله».

نعم، إنَّما يكون نقض اليقين بعدم العدالة مع هذا الشك نقضاً للشك في ما إذا لم يشمل دليل حرمة نقض اليقين بالعدالة المقيّدة بيوم الجمعة لمثل المقام، ومع شموله يكون تخصصاً بالإضافة إلى الاستصحاب، حيث لا يبقى بعد ذلك له مورد هذا، بخلاف العكس فإنَّه لو عملنا بالاستصحاب وأخذنا به في المقام فإنَّه لا محالة يلزم منه نقض اليقين المقيّد^٥ بالشك؛ وذلك لأنَّه لا اقتضاء لحكم الشارع بالبقاء في مورد؛ لانتقاض اليقين به باليقين في مورد القاعدة كما كان بالنسبة إلى القاعدة [دون العكس] لكي يلزم من الحكم بدخول الاستصحاب أن لا يبقى موضوع للقاعدة.

وبالجملة، دخول القاعدة لما لم يوجب بالنسبة إلى الاستصحاب إلّا التخصيص^٦ في دليل حرمة نقض اليقين بالشك، بخلاف دخول الاستصحاب؛

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الواقعي.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تخصيص.

٣. في الأصل: يقين.

٤. في الأصل: ليقين.

٥. في الأصل: المقيّدة.

٦. كذا، والصواب ظاهراً: التخصّص.

حيث يوجب تخصيصه بالإضافة إلى القاعدة، قُدِّم الأول لفرض الدوران^١؛ لعين ما سيتحقق إن شاء الله تعالى من تقدُّم الأصل السببي على المسببي.

فإن قلت: كون القاعدة حاكمة على الاستصحاب إنَّما هو في ما إذا جُعل الدليل عليها أمراً آخر سوى عموم الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك، وإلا فكما هو المفروض لا يمكن جعلها^٢ حاكمة على الاستصحاب بل المتحقق ما ذكرنا من التهافت والتعارض بين مدلوليهما؛ إذ كما أنَّ دخول القاعدة تحت الأخبار يوجب نقض «اليقين» الآلي المطلق^٣ بـ«اليقين» الآلي المقيّد^٤ في مورد الاستصحاب، فكذلك دخول الاستصحاب أيضاً تحتها موجب لذلك في مورد القاعدة بعد حكم الشارع بالأخذ باليقين وترتيب آثاره في زمان الشك المتأخّر عن اليقين فـ«زيد» بحكم الاستصحاب غير عادل يقيناً ومعه لا يبقى شكٌ بعدُ لكي يلزم انتقاض اليقين بالعدالة بالشك فيها، هذا.

فتبين ممَّا ذكر فساد ما رُكن عليه عند دفع التعارض من التحكيم؛ حيث كان مبناه هو لزوم التخصيص بلا وجهٍ أو بوجهٍ دائر. وأنت ترى - بعد القدح فيه - عدم المجال للقول المزبور.

وبالجملة، إنَّ إرادة الأصليين من الأخبار موجب لما ذكر من التهافت، ولا مناص منه بالتحكيم المزبور؛ لعدم لزوم التخصيص لو بُني على العمل بالاستصحاب بالنسبة إلى القاعدة. ومع الإبقاء عن ذلك والقول به فيها فنقول أيضاً

١. أي عند الدوران بين التخصّص والتخصيص بلا وجهٍ أو بوجهٍ دائر.

٢. في الأصل: بجعلها.

٣. في الأصل: المطلقة.

٤. في الأصل: المقيّدة.

باشتراكهما في ذلك أيضاً؛ بتقريب أنّ عدم لزوم التخصيص في الاستصحاب لو عمل على طبق اليقين في القاعدة إنّما هو ما دام اليقين موجوداً، وأمّا بعد زواله بالشك الساري فيلزم التخصيص أيضاً كما في العكس؛ لكون الشك حينئذٍ مسوقاً بفردين من اليقين في طرفي المشكوك من الوجود والعدم بحيث يكونان في عرض واحد في تعلق الشكّ بهما، وليس نقض اليقين المتعلق بعدم العدالة باليقين بها حين وجوده من الآثار الشرعية له ليرتّب ذلك في زمان الشكّ أيضاً كسائر آثار المتيقّن، بل من آثاره العقلية المترتبة على وجوده، الزائل^١ حين الشكّ، وحينئذٍ فرفع اليد عن مقتضى كلّ من اليقينين يكون نقضاً له بالشكّ كما لا يخفى. قلت: سلّمنا أنّ الأخذ بالاستصحاب يزول معه الشكّ بحكم الشارع تعبدّاً لكنّ زواله إنّما يتحقّق بعد فرض وجوده واقعاً، ومعه لا محالة يكون نقض اليقين المقيّد^٢ بالشكّ فيه في مورد القاعدة.

وإن شئت قلت: إنّ مع الأخذ بالقاعدة لا يلزم منه منقوضية الناقض - أعني اليقين المتأخّر عن اليقين الاستصحابي - بخلافه في الاستصحاب حيث يلزم من العمل به والتعويل عليه ذلك؛ وذلك لأنّه بعدما كان اليقين المتأخّر المقيّد ناقضاً لليقين السابق المطلق، فبسبب جريان الاستصحاب في المقام مع قطع النظر عن القاعدة صار^٣ منقوضاً باليقين الآلي الحاصل في زمان الشكّ.

هذا، والحال أنّ فرض منقوضيته باليقين لا يتحقّق إلّا بعد فرض الشكّ، وإن هو

١. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: الزائلة.

٢. في الأصل: المقيّدة.

٣. بعدها في الأصل: «اليقين السابق» ثمّ شطب عليها.

إلا نقض اليقين بالشكّ اللازم منه ما ذكرنا من المحاذير من التخصيص بلا وجهٍ أو بوجهٍ دائر هذا، ففي الحقيقة اليقين المتأخّر الأمر بالأخذ به^١ في مورد القاعدة انتقض بالشكّ أولاً ثم حُكم حكماً شرعياً بالأخذ على اليقين السابق المطلق، هذا. فبما ذكرنا ظهر الوجه في عدم صحّة الركون على الاستصحاب في المقام وارتفع معه التهافت الواقع في مدلول الروايات، لا بما ذهب إليه بعض الأفاضل من أنّ «اليقين» في القاعدة لما كان متأخراً صحّ أن يقال - بعد البناء على عدم نقض اليقين فيها بالشكّ الساري -: إنّ اليقين الاستصحابي انتقض بمقتضى ذاك اليقين بحيث لولاه لما يجوز نقضه بالشكّ، وهذا بخلاف العكس فإنّه لما لم يكن يقين على خلاف اليقين في القاعدة متأخراً عنه فرفع اليد عن مقتضاه لا يكون إلا نقضاً لليقين بالشكّ، هذا.

وأنت ترى عدم صحّة حمل كلامه على ما هو الظاهر منه؛ إذ مجرد تأخّر أحد اليقينين^٢ عن الآخر لا يرتفع معه الغائلة فلا بدّ حينئذٍ [من] حمله على ما ذكرنا كما لا يخفى فتدبر جيّداً، هذا.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا أنّه لما كان موضوع الحكم بعدم نقض اليقين بالشكّ في القاعدة متحقّقاً على كلّ تقدير فيشمّله دليلها، ومعه لا يبقى مجال لموضوع الاستصحاب؛ إذ يكون رفع اليد عن يقينه حينئذٍ باليقين الآخر ولو بالتعبّد بوجوده بعد زواله، فبعد صحّة التعبير عن ذاك الموضوع مع قطع النظر عن حكمه ينتقض اليقين باليقين يرتفع معه موضوع الاستصحاب من كونه نقضاً لليقين بالشكّ حسب

١. أي بعبارة أخرى: ففي الحقيقة الأمر بالأخذ باليقين المتأخّر.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اليقين.

مقتضى لسان الدليل دون ما لو عمل على طبق يقينه فإنّ موضوع القاعدة معه باقٍ مطلقاً إلا بملاحظة حكم الاستصحاب، وملاحظته لا يوجب التقديم كما لا يخفى، فبعد هذا المقدار من الفرق يوجب تقديمها عليه، وإن أبيت عن «الورود» فسّمه «حكومة» كما لا يخفى.

فانقدح ممّا ذكرنا أنّه لا يرفع اليد عن اليقين الاستصحابي بمجرد الشكّ، بل بتوسط اليقين في القاعدة فيكون أقرب إلى الشكّ من ذاك اليقين لا في عرضه. كما أنّه ظهر أنّ رفع اليد عن مقتضى اليقين الاستصحابي نقض له عملاً، وليس المراد من «النقض» أزيد من ذلك فلا يلزم أن يكون أثراً شرعياً لكـ «يقين» مع أنّه يمكن الالتزام بكونه أثراً شرعياً أيضاً بأن يكون دليل الاستصحاب بالنسبة إلى الغاية - أعني قوله (ع): «ولكن تنقضه ييقين آخر» - بصدد البيان أيضاً، وحينئذٍ فلا إشكال في تقديم القاعدة كما هو الظاهر.

وبالجملة، إنّ تبيّن أنّ الوجه في عدم العمل على مقتضى القاعدة هو المناقشة في شمول الدليل لها ثبوتاً وإثباتاً لا المعارضة مع الاستصحاب، وإلا فتكون مقدمة عليه كما لا يخفى.

ثمّ إنّ بناءً على اعتبارها والعمل بها - فهل اللازم من التعبد بها ترتيب آثار المتيقن بحده كآثار العدالة يوم الجمعة مثلاً، أو ترتيب مطلق آثاره حتّى ما يكون لبقائه واستمراره إلى إيقان خلافه؟

وبعبارة أخرى، هل تفيد إثبات عدالة زيد من يوم الجمعة مستمراً إلى زمان الشكّ وما بعده إلى أن يُقطع بطروّ الفسق أم لا، بل تكون محدودة بمقدار تعلّق

اليقين بالعدالة، وأما الاستمرار فهو جهة زائدة محتاجة إلى مؤونة أخرى؟ هذا.
فنقول: إنَّ من المعلوم صحَّة كلا الاحتمالين بحسب مقام الثبوت؛ فإنَّ من الممكن إلزام الشارع عباده المكلفين بالالتزام باليقين تعبدًا وترتيب آثاره عليه مستمرًّا إلى زمان العلم بالخلاف وإيقان أنَّه لم يكن، فمن كان على يقين من عدالة زيد يوم الجمعة فشكَّ فيها يوم السبت بعد زوال مدرك اعتقاده يصحَّ أن يُتَّعبد^١ شرعاً بالأخذ باليقين مستمرًّا إلى زمان إيقان الفسق، كما أنَّه يمكن أن يكلف الشارع العباد بالالتزام بآثار العدالة المتيقَّنة في خصوص يوم الجمعة دون يوم السبت.

وأما بالنسبة إلى مقام الإثبات ووفاء الدليل به^٢ فالتحقيق أن يقال بعدم إفادة

١. في الأصل بلا نقطة للياء والباء.

٢. في الأصل بدلًا من قوله: «ثمَّ إنَّه بناءً على اعتبارها» إلى قوله: «وفاء الدليل به»: «ثمَّ إنَّه بناءً على العمل بها فهل اللازم عدم الاعتناء بالشكَّ ولزوم ترتيب آثار المتيقَّنة الثابتة له في خصوص حدِّ كذا ظاهراً اليقين كآثار العدالة يوم الجمعة مثلاً أو مطلقاً ولو بعده فلا بدَّ من ترتيب آثارها ما لم يتيقَّن بخلافها.

وإن شئت قلت: هل تعمُّ القاعدة بمفهومها الدالَّ عليه بقوله (ع): «لا تنقض اليقين» إلخ زمان المتيقَّن مستمرًّا إلى إيقان الخلاف أم لا؟

وبعبارة أخرى، هل تفيد إثبات عدالة زيد من يوم الجمعة مستمرًّا إلى زمان الشكَّ وما بعده إلى العلم بطرؤ الفسق أم لا، بل تكون محدودة بمقدار كان اليقين متعلِّقاً به، وأما الاستمرار فهو جهة يحتاج في إثباته إلى أمر آخر ومؤونة زائدة كما لا يخفى، هذا.

فنقول: إنَّ من المعلوم الظاهر والبداهة صحَّة كلِّ من الوجهين في مقام الثبوت بمعنى احتمال كلِّ منها بالنسبة إلى ذاك المقام، فيصحَّ أن يُنسب إلى الشارع إلزام العباد المكلفين بالالتزام باليقين وترتيب الأثر عليه مطلقاً مستمرًّا إلى زمان العلم بالخلاف وإيقان أنَّه لم يكن، فمن كان على علم من عدالة زيد يوم الجمعة فشكَّ فيها يوم السبت بعد زوال مدرك اعتقاده وكونه

قوله (ع): «لا تنقض اليقين» إلخ الحكم الاستمراري بأن يكون مؤداه وجوب ترتيب الآثار على العدالة المتيقّنة مطلقاً يوم الجمعة وما بعدها إلى زمان تيقّن الفسق، بل المدلول عليه بقوله (ع): «لا تنقض» إلخ ليس على الظاهر سوى الأخذ بالمتيقّن بمقدار الذي كان متيقّناً به من يوم الجمعة مثلاً، وأمّا زمان الشكّ فيه فهو مسكوت عنه.

وإن شئت قلت: إنّ الثابت بالخبر هو عدم الاعتداد بالشكّ الذي تعلّق بما تعلّق به اليقين - أعني العدالة في يوم الجمعة - والمعاملة معه معاملة العلم بترتيب الآثار على المعلوم، وليس مفاده لزوم^١ ترتيب الآثار على مطلق الشكّ وإن كان زائداً عن مقدار زمان اليقين بل في الزائد عليه يحتاج إلى الاستصحاب إن شمله الخبر كما هو التحقيق في قوله (ع): «كلّ شيء لك طاهر حتّى تعلم أنّه قدر^٢، وإلاّ - كما هو التحقيق على ما مرّ من عدم إمكان شموله للقاعدتين - فيكون المشكوك الزائد مسكوتاً عنه، هذا.

فما يقال - من أنّ قضية «لا تنقض» عدم نقضه بالشكّ [و] المعاملة مع مشكوكه معاملة المتيقّن بترتيب آثار العدالة عليه مطلقاً مؤيداً بقوله (ع): «بل تنقضه بيقين آخر» - غير نقّي عن المناقشة؛ حيث إنّ قضية ذلك ليس إلّا المعاملة مع مشكوكه

﴿جهلاً مركّباً يصحّ أن يخاطب بالأخذ باليقين مستمراً إلى زمان إيقان الفسق، هذا. وكذلك يمكن أن يكلف العباد بالالتزام بها في خصوص يوم الجمعة بحدّها وأمّا يوم السبت فلا. هذا. وأمّا بالنسبة إلى مقام الإثبات ووفاء الأدلّة به﴾ ثم شطب على مواضع منها وكتب بين السطور كلمات فصارت العبارة كما ترى في المتن.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لزوم.

٢. تقدّم الحديث وتخرجه في ص ٢٨١.

معاملة المتيقن بمقدار الذي كان متيقناً، لا المعاملة مطلقاً وعلى أي نحو كان بحسب الزمان كما هو المفروض ومحلّ البيان. وتأييد ذلك بقوله (ع): «بل تنقضه بيقين آخر» إلخ، ممّا لا وجه له؛ إذ بظاهره أنّ غاية ما يدلّ عليه هو كون الشكّ غير ناقض، بل الناقض هو اليقين ليس إلّا، لا المعاملة مع الشكّ الزائد على مقدار زمان اليقين معاملة اليقين، هذا.

والحاصل أنّه وإن كان من الممكن - كما قلنا - أن يكون الموضوع في القاعدة هو المشكوك بعنوانه بلا لحاظ حدٍّ فيه فيكون حكمها تنزيل المشكوك ما دام كذلك منزلة المتيقن في آثاره الشامل لحدّ اليقين وخارجه، إلّا أنّه كذلك لو كان مفاد دليلها تنزيل المشكوك منزلة المتيقن مطلقاً، لا ما لو كان مفاده عدم نقض اليقين الموجود بالشكّ الساري فإنّه ظاهر في كون الشكّ محدوداً^١ بحدّ اليقين ملحوظاً فيه ذلك، ومعه لو أريد الشكّ الخارج عن ذاك الحدّ أيضاً للزم المحذور السابق من الجمع بين اللحاظين كما لا يخفى.

فظهر أنّ اللازم بمقتضى الأدلّة الاقتصار على ترتيب آثار المتيقن^٢ الثابتة له في خصوص حدّ اليقين - بمعنى أنّه لو تعلّق بوجود موضوع في زمانٍ معيّن فلا بدّ من عدم رفع اليد عن آثار ذاك الموضوع في حدّ ذاك الزمان وإن كان أصل وجود اليقين به في آنٍ ما كما لا يخفى، فلا يتعدّى عن آثار الخارج عن ذاك الزمان.

نعم، يمكن التفصيل بين الأمور المُحرز فيها الاستمرار والبقاء لولا الارتفاع كالزوجية والملكية ونحوهما من الأمور القارّة الغير المزيلّة بنفسها من دون رافع

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: محدود.

٢. بعدها في الأصل: «في» ثمّ شطب عليها.

- شرعياً كان أو غيره -، وبين غيرها ممّا لم يُحرز فيه ذلك كالقيام والقعود مثلاً، فيترتب في الأوّل بمقتضى قوله (ع): «اليقين لا يدخله الشكّ»، أو «لا يُدفع بالشكّ» آثاره ما لم يُقطع بالخلاف ولو في غير زمان القطع بتحققها من جميع الجهات من حيث المقتضي وعدم الرفع، ففي ما إذا كان الشكّ في الخارج عن ذلك الزمان من حيث المقتضي من أوّل الأمر لا من جهة حصول الرفع وعدمه فإنّ الشكّ في تحقّق مثل «الملكية» ونحوها في الخارج عن الزمان المتيقّن بتحقيقه فيه من جميع الجهات من الجهة الأولى يكون مسبباً عن الشكّ الساري في تحقّقه في ذلك الزمان، فإذا حُكم بتحقيقه فيه وعدم الاعتناء بالشكّ الساري يلزمه الحكم بتحقيقه مطلقاً ما لم يُقطع بالرفع؛ لكون مثل هذه الأمور المذكورة ممّا تبقى بنفسها ما لم يرفعها رافع.

هذا، مضافاً إلى دخولها من هذه الجهة بنفسها في «القاعدة»؛ حيث إنّ اليقين بتحقيقها في زمانٍ يلزم مع^١ اليقين بتحقّق المقتضي لها دائماً. غاية الأمر بالنسبة إلى مقدارٍ قُطع بعدم الرفع لها يدخل الشكّ فيها في «القاعدة» من أيّ جهة كان، وبعدها^٢ يدخل فيها من جهة خصوص الشكّ في المقتضي لا من جهة الشكّ في الرفع فيرجع الأمر إلى أنّه لا فرق في «القاعدة» بين الموارد مطلقاً من جهتها. غاية الأمر يختلف في طول المدة^٣ وقصرها حسب اختلاف الموارد طولاً وقصراً وهذا بمجردّه لا يوجب الفرق في «القاعدة» كما لا يخفى.

١. كذا في الأصل، والظاهر زيادتها.

٢. كذا، والصواب: «بعده» أي بعد ذلك المقدار.

٣. بعدها في الأصل: «طولاً» ثم شطب عليها.

نعم، لو كان الشك في الأمور المستمرة من جهة الشك في الرافع في الخارج عن زمان اليقين فلا بد من ارتفاع الشك بدليل آخر من استصحاب عدم تحقق الرافع ونحوه، ولا ربط له بـ«القاعدة»، هذا.

وبالجملة، فحيث^١ شك المكلف في الزوجية شكاً سارياً بعد اليقين بها يحكم عليه بالمضي عليها إلى أن يعلم خلافها بترتيب آثارها عليها التي منها عدم الطلاق^٢، فتتحقق إنما يكون من أجل الخبر الذي يكون مدلوله «القاعدة» كتحقق سائر الآثار الشرعية بها أيضاً. وليس ذلك من أجل الاستصحاب المتوهم في المقام حيث يلزم الشك في الزوجية الشك في الطلاق فتكون الزوجية ثابتة بـ«القاعدة» وعدم الطلاق بـ«الاستصحاب» لكن يلزم منه المحذور المحذور من عدم إمكان الجمع بينهما في اللحاظ وعدم مفهوم جامع يحويهما في الأخبار، والمسامحة مما لا يكفي بها، بل اللازم منها^٣ هو المحذور أيضاً؛ لأنه يلزم أيضاً على الشارع اللحاظ المسامحي بالنسبة إلى «القاعدة» فيعود المحذور كما هو الظاهر، هذا.

فإن قلت: لو كان المتيقن من الأمور المتجددة بزمان يسير أو كثير كالقيام من الصبح إلى الظهر مثلاً ثم شك فيه من أصله فالظاهر من قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر» - بعد إفادته للقاعدة - إطلاق «الشك» بحيث يعم زمان المتيقن^٤ أيضاً وإن كان واحداً ملحوظاً بزمانه، فيكون معنى الخبر: اليقين

١. والأولى: «فإذا».

٢. كذا.

٣. في الأصل: «منه» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها «منها» كما في المتن.

٤. كذا، والصواب ظاهر: زماناً متيقناً.

وإن كان ملحوظاً دقيقاً من حيث الزمان غير أنه لو تعلّق به الشكّ فلا تعتن^١ به مطلقاً إلى أن تعلم بخلافه - كما دلّ عليه ذيل الخبر - وليس هذا جمعاً بين «القاعدة» و«الاستصحاب» بمفهومٍ جامعٍ حتّى يقال بعدم ذلك في ما يروى عنهم - عليهم الصلاة والسلام -، بل المقصود من ذلك هو إمكان إثبات جهة الاستمرار بالخبر مع عدم لحاظ تقدّم^٢ يقينٍ فيه حتّى يكون استصحابه استمراراً فيعود المحذور، بل الملحوظ فيه جهة واحدة - أعني القاعدة وترادف اليقين والشكّ بحسب المتعلّق في زمان واحد^٣ - غير أنه كان الشكّ أوسع زماناً من اليقين، فالخبر يستفاد منه إبقاء اليقين الآلي إلى القطع بالخلاف، فالشكّ غير معتنى به.

وبالجملة، إرادة الأعم^٤ بحسب الزمان من «الشكّ» غير مخدوش على الظاهر بلا لزوم محذورٍ في البين أصلاً كما لا يخفى.

قلت: إنّ الذي يمكن القول به في المقام عدم تمامية ما ذكره؛ حيث لم يقع في الرواية «فامض على الشكّ ولا تعامل معه معاملة الشكّ المتعلّق باليقين» حتّى يُستفاد منه الحكم الاستمراري في حقّ الموضوع بعد ملاحظته بما هو عليه من الزمان، بل الواقع فيها وجوب المضى على اليقين بترتيب الآثار على المتيقّن، ولا ريب أنّ ذلك بالنسبة إليه إنّما يكون بحسب زمانه طويلاً وقصراً، وأمّا التعديّ عنه إلى زمان غيره - أعني المشكوك - فلا كما لا يخفى.

فالرواية بمدلولها اللفظي إنّما دلّت على الثاني دون الأوّل بعد عدم وقوع الأمر

١. في الأصل: فلا تعتني.

٢. بعدها في الأصل: «هذا» ثمّ شطب عليها.

٣. لعلّ مراده كون متعلّق اليقين والشكّ واحداً.

٤. بعدها في الأصل: «من الخبر» ثمّ شطب عليها.

بالأخذ بالشكّ والمضيّ عليه فيفيد الحكم الاستمراري إلى زمان إيقان الخلاف. نعم، ذلك إنّما يكون لو كان الأمر كذلك مع أنّنا نرى بالوجدان خلافه؛ حيث أمر (ع) بالمضيّ على اليقين الزائل وأنّه لا يزول بالشكّ، بل المزيل له ليس إلّا نفسه، فمعنى هذا كلّ البناء على اليقين الزائل وليس معنى بنائه عليه إلّا فرض عدمه الوجود^١، فمن الظاهر أنّه لو كان موجوداً لا يُتعدّى في ترتيب الآثار عنه إلى غيره مع كونه محصوراً محدوداً حسب الزمان فكذلك في صورة عدمه ووجوده التنزيلي.

وبالجملة، إنّ تنزيله منزلة الوجود^٢ لا يقتضي إلّا هذا المقدار دون الزائد عليه كما هو الظاهر، فتدبرّ جداً.

تذنيب

لا فرق في مفاد الأخبار بين أن يكون المستصحب من الأمور الوجودية أو الأمور العدمية، ولا بين كونه من الأمور الخارجية وبين الأحكام الشرعية، ولا بين كونه من الأحكام الكلية أو الأحكام الجزئية فيكون شمولها لكلّ بنحو واحد من لزوم التعبد بالبقاء عملاً من دون تقدير أثر في ما لو كان المستصحب من الموضوعات الخارجية. غاية الأمر التعبد بالبقاء يرجع فيها إلى إنشاء أثر لها مماثلاً لأثرها السابقة^٣، وبالنسبة إلى الأحكام يرجع إلى إنشاء المماثل لنفس

١. كذا، والأوّل: موجوداً.

٢. كذا، والأوّل: الموجود.

٣. كذا، والصواب ظاهره: «السابق»؛ لأنّها صفة للأثر.

المستصحب في ما كان الموضوع باقياً عرفاً وإن لم يكن كذلك دقة^١.
 فما حكي عن المحقق الخونساري^٢ من إنكار الاستصحاب في الأمور
 الخارجية زعماً منه (قده) أنها ليست ب قابلة للجعل أو احتياج شمول الأخبار لها
 إلى التقدير، وعن الأخباريين^٣ من الإنكار في الأحكام الكلية تخيلاً منهم
 باختلاف الموضوع دقة^٤ لا وجه له كما لا يخفى، وقد أشبعنا الكلام فيه في ما
 تقدم^٥.

ثم إنه لا فرق أيضاً بين كون المستصحب من الأحكام التكليفية وبين كونه من
 الأحكام الوضعية بلا تفاوتٍ على التحقيق بين كون الأحكام الوضعية قابلة للجعل
 ابتداءً والقول به كذلك، أو لا بل كانت منتزعةً عن الأحكام التكليفية.
 غاية الأمر بناءً على الأخير فإن كان التكليف الذي تُنتزع منه أولاً ممّا يُشكّ
 في بقاءه ولم يعلم بارتفاعه فيجري فيه الاستصحاب ويتبع جعله يتبع الوضع أيضاً
 وأمّا إن علم بارتفاعه ولكنه يُشكّ في حدوث أثر شرعي آخر يكون بقاء الوضع

١. كذا، والأولى: دقياً.

٢. عنه في شرح الوافية (مخطوط)، ١٣٣ / ب - ١٣٤ / الف وعنه في مطارح الأنظار، ج ٤، ص

١٣٦ - ١٣٨ و٦١ ونسب إلى السبزواري أيضاً في مطارح الأنظار، ج ٤، ص ٦١.

٣. الفوائد المكية (شرح الاستبصار) لمحمد أمين الإسترآبادي، ص ٦٠٣ - ٦٠٤ وعنه في

الوفية، ص ٢١٢ - ٢١٣ وعنه في مفاتيح الأصول، ص ٦٤٨ وفوائد الأصول، ج ٣، ص ٤٥

والحاشية على القوانين للشيخ الأنصاري، ص ٢٣٠ - ٢٣١ ومطارح الأنظار، ج ٤، ص ١٨٨ -

١٨٩ وتعليقه على معالم الأصول للسيد عليّ القزويني، ص ٣٥٨ - ٣٥٩.

ونقل عنه أيضاً المولى محمد مهدي التراقي في جامعة الأصول، ص ٢٠١ - ٢٠٢. ونقل عنه

من دون التصريح باسم كتابه الوحيد البهبهاني في الفوائد الحائرية، ص ٢٨٠.

٤. كذا، والأولى: دقياً.

٥. تقدم في ص ١٩٩ وما بعدها.

بتبع حدوثه فيُستصحب الوضع ويُستكشف بالإن^١ جعل الأثر الحادث.
لا يقال: إنَّ استصحاب عدم الأثر الحادث حاكم على استصحاب الوضع؛
لكونه من لوازمه المنتزعة منه.

لأنّا نقول: إنَّ الأمر كذلك في مقام الثبوت ولكنه بحسب لسان الدليل الشرعي
يكون بالعكس فإنَّ الأثر الشرعي مترتب في الدليل على الوضع، فمن هذه الجهة
يكون الشك فيه مسبباً عن الشك في الوضع فيكون استصحابه مقدماً على
استصحابه، ومنه يظهر أنَّ استصحاب الوضع مقدّم على استصحاب التكليف ولو
كان ممّالاً له حالة سابقة كما لا يخفى.

ثمّ إذا انجرّ الكلام إلى هنا فلا بأس أن نشير إلى الخلاف المشهور في كون
الأحكام الوضعية مجعولةً بنفسها أو لا، بل منتزعة عن الأحكام التكليفية؟
وبعبارة أخرى، قد وقع النزاع في أنَّ مثل السببية والشرطية^٢ والممانعة
للأحكام ونفس الخطابات أو للمطلوبات، والجزئية والصحة والفساد والظاهرة
والنجاسة والحادث والجنابة والضمان والملكية والزوجية والحرية والرقية
والحجية والولاية والوكالة والدلالة^٣ منجعة تبعاً لجعل التكليف أو لا، بل هي
مجعولة أصالةً؟

ف قيل بـ«الأوّل» وانحصار الحكم الشرعي في التكليف وعدم كون الوضع
[حكماً]٤، ذهب إليه جماعة منهم شيخنا البهائي في الزبدة قائلاً: «والوضع ليس

١. كذا، والأولى: إنَّاً.

٢. بعدها في الأصل: «والجزئية» ثم شطب عليها.

٣. لا يخفى أنَّ «الدلالة» هو وضع اللفظ ليدلّ على المعنى من قبيل الوضعيات.

٤. ما بين المعقوفين من البدائع، ص ١٩٥.

عندنا حكماً^١، ونسبه في المنية^٢ - كما حكى - إلى المشهور، وفي شرح الوافية إلى رأي المحققين وهو المعول عليه عند بعض مشايخنا العظام^٣ وتبعه جلّ تلامذته منهم الفاضل المعاصر في الحاشية^٤، وهم يبين من يقول باستلزامه للحكم التكليفي ومن يقول برجوعه إليه، فإنّ معنى سببية الدلوك للصلاة وجوبها عنده، وإليه ذهب بعض الأساتيد.

وقيل بـ«الثاني» وأنّه حكم مجعول في قبّال الحكم التكليفي، فكلّ من الوضع والتكليف حكم مستقلّ، وهو ظاهر المحكي^٥ عن الحاجبي والعضي^٦ والمحقّق

١. زبدة الأصول، ص ١٠٢ وفيه: «الوضعي ليس حكماً، بل مستلزم له». قال البهائي في حاشيته عند قوله: «ليس حكماً»: «كما عليه جماعة من الأصوليين». ولما ورد قوله: «عندنا» في نقل الآشتياني من كلام زبدة الأصول قال في بحر الفوائد، ج ٣، ص ٦٧: «ربما يستظهر من كلام شيخنا البهائي المتقدّم نقله كونه اتفاقاً عند الخاصة» وأنت كما لاحظت لم ترد كلمة «عندنا» في كلام البهائي، وهو ينافي ما في حاشيته عليه كما تقدّم، وورد ذلك في كلام بعض شارحي الزبدة.

٢. عنه في بدائع الأفكار، ص ١٩٥.

٣. فرائد الأصول، ج ٣، ص ١٢٥ - ١٣٠.

٤. بحر الفوائد، ج ٣، ص ٦٧ وزعم - رحمه الله - أنّ مراد الشيخ في الفرائد من شارح الزبدة هو المولى صالح المازندراني قال: «لم أجد فيه» ومقصود الشيخ ليس هو بل مراده الفاضل الجواد كما سيأتي التصريح بذلك في كلامه في المطارح في التعليقة الآتية.

٥. حكى عنهم في بدائع الأفكار، ص ١٩٥.

٦. قال في مطارح الأنظار، ج ٤، ص ١٦٠: ذهب العلامة - رحمه الله - في التهذيب [ص ١٥٠] والعضي [في شرح مختصر المنتهى، ص ٨١] والآمدي في الأحكام [ج ١، ص ٩٦] وجماعة من الفريقين إلى ثبوت الأحكام الوضعية، بل وعليه المشهور على ما نبّه عليه المورد المذكور، والحقّ - كما عليه المحقّقون - عدم ثبوتها، بل هي أمور تابعة للأحكام التكليفية، بل في شرح الفاضل [الجواد] على الزبدة [المسمّى بـ«غاية المأمول» المخطوط بخط المؤلف

الشريف^١ والباغنوي^٢ والسيد الجدّ - طاب ثراه - في المفاتيح^٣، هذا.

في بيان أدلة
القائلين
بالاتزاعي

حجّة الأولين - بعدما كان ادّعاؤهم على^٥ عدم إمكان جعل الحكم الوضعي، كما أن لازم القول بالجعل هو عدم إمكان وجوده بدونه - هو وجوب جعل التكاليف عقلاً وشرعاً، وهذه الأمور تتجمل قهراً بجعل التكاليف الواقعي على أنحاء شتى من إطلاق الطلب والخطاب التكليفي، أو تقييده، وتعليقه على حال أو وصف أو زمان، وإطلاق المطلوب أو تقييده بوجود شيء أو عدمه أو كونه بسيطاً أو مركباً فيُنتزع السببية والشرطية والمانعية للطلب من تقييد نفس الخطاب التكليفي بالنسبة إلى قوله: «صلّ متطهراً» فإنّه يُنتزع منه سببية الحدث أو الخبث؛ لوجوب التطهير كما يُنتزع منه شرطية^٦ الطهارة أيضاً، هذا، أو تعليقه كذلك مثل «صلّ إن دخل الظهر» فإنّه وإن كان القيد عند التحقيق راجعاً إلى المكلف كما قلنا

بفي المكتبة المرعشية ٣٥ / أ؛ «هذا هو المشهور»، وصرّح السيد الشارح (في شرح الوافية (مخطوط المرعشية) ١٣ / ب في بحث الاستصحاب: «أنّه قد استقرّ رأي المحققين على أنّ الخطاب الوضعي مرجعه إلى الخطاب الشرعي» بل وذلك ظاهر من عرف الحكم الشرعي بالخطاب المتعلّق بأفعال المكلفين اقتضاءً وتخيراً من دون تعرّض للحكم الوضعي.

١. يعني مير السيد الشريف الجرجاني (م ٨١٦).

٢. يعني ميرزا حبيب الله الباغنوي الشيرازي الأشعري الشافعي المعروف بـ «ملا ميرزا جان» (م ٩٩٤) صاحب الحاشية على شرح مختصر العسدي وباغنوي نسبة إلى «باغ نو» محلّة من محلات شيراز.

٣. بعدها في الأصل: «وربما يستظهر ذلك من كلام شيخنا البهائي المتقدّم نقله كونه اتّفاقاً عند الخاصة» ثمّ شطب عليها.

٤. مفاتيح الأصول، ص ٢٩٤.

٥. كذا، والظاهر زيادتها.

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الشرطية.

في الواجب المشروط كإرجاعه إلى نفس الطلب عند تعليقه على القدرة والعقل، فيكون المعنى حينئذٍ: صلَّ أيَّها المدرك لدخول الوقت، إلَّا أنَّ دخول الوقت صار سبباً للوجوب الفعلي المنجز وشرطاً لصحة المأمور به، كما أنَّ تحقُّق القدرة بعد العجز عن المكلف به بإتيانه شرطٌ للحصول وسببٌ لتنجز الخطاب، هذا. وأيضاً يُنتزع من قوله (ع): دعي الصلاة أيام أقرائك^١، مانعية الحيض لنفس الطلب الحتمي.

والحاصل أنَّ الأحكام الوضعية لما كانت عبارةً عن إخبار أنَّ محمولاتها صفاتٌ وأعراض لموضوعاتها فتكون صفاتٍ منتزعةً عن الأحكام التكليفية المتعلقة بتلك الموضوعات لكن بعد تنجز التكليف الذي هو مرتبة للطلب؛ مثلاً إذا قال الشارع: «اجتنب عن ملاقي الدم أكلاً وشرباً وفي الصلاة» فتحقَّق ملاقة الماء مع الدم يصير سبباً لتنجز وجوب الاجتناب عن الماء. وكذلك وجوب الصلاة بالنسبة إلى الدولوك، فالسببية صارت منتزعة من ذات السبب باعتبار تعلُّق الحكم التكليفي بموضوعٍ مقيد بذات السبب.

هذا حال السببية، وأمَّا الشرطية فهي أيضاً كذلك - يعني منتزعة - مثلاً إذا قال: «أعنت رقبة مؤمنة، أو صلَّ متطهراً^٢»، وعلم المخاطب بالخطاب والتقيد فسقوط الطلب المنجز من المخاطب مشروطٌ بكون «الرقبة» مؤمنة، و«المخاطب» متطهراً فيُنتزع من «الطهارة والإيمان» بعد تعلُّق الأمر بالمقيد وتنجزه شرطيهما لسقوط الأمر، هذا.

١. سبق تخريجه في ج ١، ص ٢٧٤.

٢. في الأصل: متطهراً.

وكذلك ينتزع هذه الأمور المتقدمة للمطلوب بتعليق الخطاب بأمرٍ مع اعتبار التقيد بما ذكر، والجزئية كذلك لو تعلّق الخطاب أيضاً بأمرٍ مركّب، والضمان - أعني كون العين مضموناً - يُنتزع من العين باعتبار وجوب ردّها ولو بدله في حال التلف، فإذا انجعلت هذه الأمور قهراً فلا وجه لجعلها مستقلاًّ فإنّه تحصيل للحاصل، وهو - مع كونه محالاً - [مردود بـ] أنا لا تصوّر من إنشاء شرطية شيء لشيء - طلباً كان أو مطلوباً - إلاّ إنشاء الطلب عند حصوله.

هذا مضافاً إلى [أنّ] العرف والعادة جرى ديدنهم على عدم الملاحظة في خطاباتهم وإنشاءاتهم^١ إلاّ أموراً تكليفية يجعل بها هذه الأمور تبعاً قهراً. واستدلّ القائلون^٢ بالجعل بالوجدان^٣ وصريح العيان؛ فإنّنا نرى التغاير بالضرورة بين التكليف والوضع.

مضافاً إلى أنّ الأمر لو كان كذلك لاستحال^٤ تخلّفه عن التكليف؛ ضرورة استحالة تخلّف الأمر الانتزاعي عن منشأ^٥ انتزاعه على ما هو قضية التبعية، ونحن نرى بالوجدان تخلّفه عنه وثبوته في موارد انتفاء التكليف؛ فإنّ الصغير إذا بال يكون محدثاً، وإذا أتلّف مال غيره فهو ضامن، وإذا باع له الوليّ صار مالكاً والحال أنّه لا تكليف بالنسبة إليه، هذا.

وقد ورد أيضاً في الشرع من^٦ القضايا الظاهرة في الجعل بالنسبة إلى الوضع

١. في الأصل: إنشاءاتهم.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: القائلين.

٣. في الأصل: بالوجدان.

٤. في الأصل: «لاستحل»، ولعلّه منظور مع الألف المقصورة.

٥. في الأصل: منشأ.

٦. كذا، والظاهر زيادتها؛ لأنّ «القضايا» فاعل لـ «ورد».

كقوله (ع): من أتلف مال الغير فهو له ضامن^١، وقوله - عَجَلَ اللَّهُ فرجه - في بعض الروايات: إِنِّي قد جعلته حاكماً^٢، وقوله (ع): الماء كله طاهر^٣ إلى غير ذلك من القضايا الظاهرة في جعل الحكم الوضعي، وليس هنا ما يقتضي صرف هذه الروايات عن ظاهرها فيحكم بمقتضاها كما لا يخفى.

ثم إن التحكيم بين الفريقين يقتضي تحرير محل النزاع بينهما فنقول:

اعلم أنه لا ريب في مغايرة الأحكام الوضعية المتقدمة مع الأحكام التكليفية من الإيجاب والتحریم وغيرهما حسب المفهوم؛ ضرورة أن «الشرطية» إلى غير ذلك غير «الوجوب» مفهوماً، وكذا «الولاية والوكالة» وأمثالهما من الاعتبارات، ولا في قابلية «الأول» - أعني الوضع - لأن يتعلّق الإنشاء به بعد كون الإنشاء خفيف المؤنة، كما أنه يصحّ الإخبار عن «الثاني» وإتيانه بلفظ الخبر. غاية الأمر في ما لم يحصل له معنى يكون لغواً وإن قصد حصوله بلفظه فلا يترتب عليه الأثر كما لا يخفى.

وبالجملة، تعلّق الإنشاء بالوضع وقصد حصول معناه بلفظه ممكن، كما أن

١. هذه قاعدة مستفادة من الروايات وكلمات الفقهاء كما نبّه عليه المحقّق الإصفهاني في حاشية المكاسب، ج ١، ص ٣٤٩ حيث قال: ليس هو بهذا العنوان مورد خبر وأثر وإن اشتهر، بل الظاهر أنه مأخوذ من الموارد الخاصّة المحكوم عليها بالضمان، كما في الرهن والمضاربة والوديعة والعارية والإجارة، فإنّه حكم فيها بالضمان مع التعدّي والتفريط، وكذا في غيرها كقوله عليه السلام: «من أضرّ بطريق المسلمين فهو له ضامن» والظاهر بل المقطوع أنّه لا خصوصية لتلك الموارد على كثرتها وتشتتها، ولذا جعلوا الإلتلاف سبباً للضمان كلیّة.

٢. سيأتي مع فقرات أخر في مبحث التعادل والتراجيح، ج ٤، ص ١٦٨.

٣. قد سبق الحديث وتخريجه ص ٢٨١.

الحكم التكليفي كذلك يمكن الإنشاء والجعل بالنسبة إليه حقيقةً. غاية الأمر [مع عدم حصول المدلول يكون لغواً كالأمر بالطيران إلى السماء مثلاً].

وكذا لا ريب في أن النزاع ليس في تسمية الأحكام الوضعية حكماً؛ لأن ذلك دائر مدار إرادة المعنى الأعم منه الشامل للوضع والتكليف معاً فيجعل المراد منه نفس النسب الشرعية التي من شأنها أن يؤخذ من الشارع - أي يكون الحاكم فيها الشرع بحيث لا تكون طلباً^١ ولا تخييراً^٢. وقد ذهب إليه جماعة من متأخري أصحابنا كالسيد الجدّ - طاب ثراه - في محكي المفاتيح، وصاحبي الاشارات والمحصل، والفصول في ما حكي عنهم^٣ وغيرهم؛ فإنهم مع تفسيرهم للـ «حكم الشرعي» بغير الخطاب ذهبوا إلى عمومته للتكليف والوضع، أو لا بل إرادة الأخصّ الشامل لخصوص الأخير - كما عليه بعض المحققين.

ولاً^٤ في كون الحكم الوضعي حكماً شرعياً أو لا؛ لكون ذلك تابعاً بعد كونه مجعولاً للجاعل بأن يكون هو الشارع أو غيره.

ولا نزاع أيضاً على كلا القولين في صحة التعبير عن كلّ واحدٍ منهما إذا كان هو المقصود بالجعل بخطابٍ يخصّ الآخر مجازاً أو كنايةً فيُقصد مثلاً عن التصريح بالسببية أو الشرطية وأن الشيء الفلاني سبب أو شرط مع عدم مجيء الأمر مقيداً بهما وسبقه عليهما، بيان الحكم التكليفي ببيان الحكم الوضعي. وهذا هو الظاهر

١. كذا، والأولى: اقتضاء كما في كتب القوم. وعلى فرض ثبوته بالمقصود: طلب الفعل أو الترك.

٢. بعدها في الأصل: «أو إرادة الأخصّ الغير الشامل إلّا لخصوص الأخير» ثم شطب عليها.

٣. حكي عنهم ميرزا حبيب الله الرشتي في بدائع الأنكار، ص ١٩٥.

٤. «لا» زائدة اصطلاحاً وما بعدها معطوف على قوله: «في تسمية الأحكام الوضعية».

في غالب الإنشاءات بالنسبة إلى العقود بناءً على عدم كون الوضع قابلاً للجعل كما لا يخفى.

وكذلك لا نزاع أيضاً في كون الأحكام الوضعية ليست من الموجودات التي كان بحذائها شيء في الخارج ولا من قبيل أنياب الأغوال؛ إذ المسلّم أنها من الاعتبارات الصحيحة التي لها منشؤ انتزاعٍ صحيح كما في الأحكام التكليفية. ولا نزاع أيضاً في كونها مع الوضع متّحدة مصداقاً غالباً كالضمان ووجوب الرد بالنسبة إلى العين المتلفة^١ مثلاً.

بل النزاع وقع - بعد تسليم كون منشأ^٢ الانتزاع في التكاليف نفس إنشائها؛ للتوصّل إليها - في أنّ الأحكام الوضعية أيضاً كذلك فتكون مجعولة بإنشاء نفسها تشريعاً للتسبب به إليها، ويكون نفس قصد حصولها تشريعاً هو منشأ انتزاعها الحقيقي، أو لا بل المنشؤ جعل التكاليف وإنشاؤها فتكون أموراً منتزعة منها نظير لوازم الماهيات في التكوينيات، فحينئذٍ يكون المقصود من قابلية شيء للجعل التشريعي تحقّق واقعيته بإنشائه بقصد تحقّق مضمونه في قبال ما ليس بذلك^٣ فإنّ إنشاءه كذلك يكون لغواً، أو لا بل يفيد فائدة أخرى، أو لا تكون^٤ مجعولة أصلاً ولو بإنشاء نفس التكاليف والخطابات الواقعية فلا تكون مجعولة لا ابتداءً ولا تبعاً للتكاليف.

وبالجملة، قد وقع النزاع في أنّ إنشاء الوضع هل يكون سبباً لتحقّقه في الخارج

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المتلوفة.

٢. في الأصل: «منشاء» وكذا في ما بعد.

٣. كذا، والأوّل: «كذلك» بدلاً من «بذلك» وإن وقعت الباء زائدةً في خبر «ليس».

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يكون.

- كما كان كذلك في التكليف - من غير فرق بين كونهما مجعولة^١ استقلالاً أو بجعلٍ واحد؟ فعلى القول بالجعل فيه في قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ الشَّمْسِ﴾^٢ أنشأ^٣ الشارع شيئين: أحدهما وجوب الصلاة عند الدلوك، ثانيهما سببية الدلوك للوجوب المقيّد. وكذلك في قوله (ع): دعي الصلاة أيام أقرائك^٤ أنشأ إنشاءين: حرمة الصلاة في حال الحيض ومانعيته عن وجوبها، وهكذا الحكم في سائر الأحكام الوضعية.

أم لا بل المجعول بجعله وإنشائه هو نفس التكليف ليس إلّا، وأمّا الوضع فإتما هو اعتباراً يعتبره المعتبر بعد جعله للحكم الشرعي على وجه خاص، فالمنشأ بالإنشاء الشرعي في قوله تعالى: «أَقِمِ الصَّلَاةَ» اه، ليس إلّا وجوب الصلاة عند دلوك الشمس إلّا أنّ العقل ينتزع من هذا الطلب المقيّد سببية الدلوك لوجوب الصلاة كما ينتزع الشرطية لها في قوله: «صلّ متطهراً»^٥، والمانعية من قوله (ع): «دعي الصلاة أيام أقرائك»، هذا.

فإذا عرفت ذلك فنقول:

التحقيق أنّ الأحكام الوضعية على ثلاثة أقسام:
منها ما ليست بقابلية للجعل أصلاً، لا أصلاً^٦ ولا تبعاً.

١. كذا، والصواب ظاهراً: مجعولين.

٢. الإسراء (١٧): ٧٨.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «إنشاء»، وكذا المورد الآتي.

٤. تقدّم الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٧٤.

٥. كذا، والصواب ظاهراً: من.

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: متطهراً.

٧. أي مستقلاً وأصالاً.

ومنها ما كانت قابلةً له تبعاً لا أصالةً.

ومنها ما كانت قابلةً له بكلٍّ منهما بحسب الإمكان، وأمّا حسب الوقوع فليس بالنسبة إليها سوى خصوص الجعلي الأصلي.

أمّا الطائفة الأولى فكالسببية للتكليف بل مطلقاً ولو للوضع، والشرطية والممانعة بالنسبة إلى التكليف، أمّا عدم قبول السببية للتكليف، للوضع فيتوقف على بيان أمور:

أحدها أن ظاهر التكليف كونه من الأمور الاختيارية للمولى وأفعاله الصادرة عن بعث وإرادة، أو زجر وكراهة. ومن المعلوم أن الفعل الاختياري لا بدّ في صدوره من الفاعل عن أغراض صحيحة ودواعٍ^١ عقلانية حامل^٢ له عليه وإن كانت على غير المصلحة النوعية في غير الحكيم تعالى غير أنه^٣ في الموالي العرفية^٤ لا بدّ من كونه ملائماً^٥ للطبع بحيث تنقذ الإرادة في النفس الباعثة على الأمر أو النهي، وإلا فمع غير تلك الأغراض النفسانية لا يكاد يتّصف التكليف الصادرة من المولى كسائر الأفعال بالاختيارية^٦.

١. في الأصل: دواعي.

٢. كذا، والصواب ظاهر: «حاملة» والمصنّف احتمالاً كان بصدد الشطب عليها ولم يصدر منه غفلة.

٣. في الأصل: «أنّها» ثمّ صحّحها بما جاء في المتن.

٤. في الأصل كلمة لم تقرأ ثمّ صحّحها ولعلّها كما في المتن.

٥. في الأصل: «كونها ملائمة» ثمّ صحّحها بما جاء في المتن.

٦. في التحرير الأول بدلاً من قوله: «أحدها أن ظاهر» إلى قوله: «كسائر الأفعال بالاختيارية»: «أحدها أن التكليف من الأمور الاختيارية وأفعالها للأمر والنهي، ومن المعلوم أن الفعل الاختياري لا بدّ في صدوره من الأمر إشطب على هذه الكلمة بالخصوص ثمّ كتب بدلاً منها

الثاني أنّ محلّ النزاع - كما هو البديهي - في الجعل التشريعي دون التكويني. ومن المعلوم أنّ الأوّل لا يوجب تغيير ما تعلّق به عمّا هو عليه واقعاً من الخصوصيات وإن كان الجعل التكويني موجباً لذلك، كما هو واضح.

الثالث أنّ محلّ النزاع إنّما هو في ما إذا لم يُرد من خطاب جعل السببية الإيجاب أو التحريم مثلاً مجازاً أو كنايةً بل نفس السببية لهما، وإلاّ فيرجع إلى جعل التكليف، كما هو الواضح.

الرابع أنّ الوجوب والإيجاب في التشريع كالوجود والإيجاد في التكوين متحدان ذاتاً ومتغايران اعتباراً بحيث لا ينفك أحدهما عن الآخر كما هو الظاهر، بل ضرورة^١ أنّه ليس في مقام إيجاب الشيء إلاّ إنشاء واحد قائم بنفس الموجب وهو بملاحظة نفسه يسمّى إيجاباً وبملاحظة^٢ تعلّقه بالفعل يسمّى وجوباً، كما أنّه بملاحظة صدوره عن الموجب يسمّى إنشاءً.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ معنى سببية شيء للتكليف اشتماله على خصوصية موافقة لغرض المولى يكون لحاظ اشتماله عليها^٣ داعياً إلى التكليف وباعثاً لنحو

﴿الفاعل﴾ عن غرض وداعٍ (في الأصل: داعي) له حامل له عليه وإن كان غير الحكيم. غاية الأمر يكون الغرض في فعل الحكيم هو المصلحة دون الأغراض النفسانية بخلافه في غيره حيث أنّه لا يلزم أن يكون كذلك، فبدون ذلك لا يصدر عنه فعل باختياره أصلاً كما هو واضح. ثمّ شطب على مواضع منها وكتب بين السطور وفي الهامش كلماتٍ وعباراتٍ فصارت العبارة كما ترى في المتن.

١. زاد في الهامش قوله: «ضرورة أنّه ...» إلى آخره كما في المتن ثمّ أضاف «بل» قبل «الضرورة» والظاهر زيادتها.

٢. بعدها في الأصل: «صدوره» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «بل يكون ذاك الشيء بوجوده الذهني» ثمّ شطب عليها.

الحكم عليه - كما في جميع العلل الغائية - فحينئذٍ لو كان ذاك الشيء الذي أنشأت له السببية مشتملاً ذاتاً على ما يوافق الغرض فكانت سببيته^١ ذاتية لا مجعولة - كما هو المقصود - وإلا فإن أريد من إنشائها جعل التكليف مجازاً أو كناية فلا جعل لها أصلاً أيضاً، وبدونها فإن كان إنشاء السببية موجباً^٢ لإيجاد خصوصية في ذلك الشيء بعدما لم يكن مشتملاً عليها فانقلب الجعل التشريعي إلى التكويني، وبدون تحققها كيف يتحقق الإيجاب والتحرير اللذان^٣ كانا من الأفعال الاختيارية التي قد عرفت عدم تحققها من دون غرض باعث عليه؟! وبدونها فكيف يتحقق الوجوب والتحرير اللذان قد عرفت عدم انفكاكما عنهما؟!

فإن قلت: إن إنشاء السببية للدلوك^٤ مثلاً وإن لم يوجب تحقق الغرض الباعث على الإيجاب والتحرير إلا أن جعلها يكفي في تحقق الوجوب عنده بلا فعل آخر حين تحققه.

قلت: إن الوجوب الحقيقي بحيث يصدق عليه بالحمل الشائع الصناعي لا يتحقق بدون الإرادة والطلب الحتمي للفعل، وحينئذٍ فإن كان ذاك الإنشاء موجباً لتحقيق الإرادة بعد أن لم تكن فيلزم الانقلاب إلى التكوين؛ لكون «الإرادة» من المحمولات بالضميمة المحتاجة إلى التكوين، ومع تحقق الإرادة قبل الإنشاء المذكور فإن كانت كافية في انتزاع الوجوب عند العقلاء؛ لكونها إيجاباً حقيقياً مع العلم بوجودها ولو لم يتحقق إيجاب بعدها إنشاء فلم يؤثر إنشاء السببية في

١. بعدها في الأصل: «مجعولة» ثم شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «للاتحاد» ثم شطب عليها.

٣. في الأصل: «الذات»، وكذا في المورد الآتي.

٤. بعدها في الأصل: «بالنسبة إلى الوجوب» ثم شطب عليها.

الوجوب أصلاً بل الإرادة تكون كافيةً فيه، وإن لم تكن الإرادة بكافية في الانتزاع بل كان ذلك محتاجاً إلى إنشاء إيجاب على حدة فلا يُنتزع من الإنشاء المزبور أيضاً؛ لما قد عرفت من ملازمته مع الإيجاب بل كان متحداً معه ذاتاً وإن كان متغairaً معه اعتباراً، وقد عرفت أنه من الأفعال الاختيارية التي لا بدّ فيها من داعٍ عليها، ومع عدمه في شيء ذاتاً لا يوجد فيه بالإنشاء ولو كان بألف مرة، ومعها لا يكاد يحصل إيجاب ولا وجوب.

نعم لو كان مثل «الصلاة» في وقت الدلوك ذات مصلحة يكون الدلوك موجباً لحصول^٢ الموضوع شرعاً لا سبباً لإيجابه لولا المصلحة في ذاته. فإن قلت: هب أن «الدلوك» لا يتفاوت بسبب إنشاء السببية له عما هو عليه من الخصوصيات إلا أنه يتحقق له عنوان اعتباري، وهو كونه مجعول السببية^٣ إنشاءً وهو ممّا يصلح أن يصير داعياً إلى التكليف.

قلت: على فرض كفاية الإنشاء المذكور في الإيجاب عند الدلوك لا يجدي في المدعى؛ حيث إنه حينئذٍ من جهة كون الإنشاء المذكور بمنزلة وعدٍ وعهدٍ على الإيجاب عنده فيكون ذلك من هذه الجهة داعياً إليه. ومن المعلوم أن المصلحة الكذائية في الوعد والعهد وكونه داعياً على العمل يكون ذاتياً له، غايته يكون الإنشاء المذكور من قبيل جعل الموضوع المشتمل على المصلحة تكويناً لا جعل السببية تشريعاً كما هو المدعى.

١. في الأصل: متغائراً.

٢. في الأصل: «لتحقق» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «لحصول» كما في المتن.

٣. في الأصل: مجعولاً السببية.

هذا على فرض عدم رجوع الإنشاء المزبور إلى إنشاء التكليف، وأمّا معه فلا إشكال أصلاً كما لا يخفى.

هذا، وملخص الكلام في هذا المقام هو إثبات عدم الجعل في الأحكام الوضعية بالنسبة إلى خطاب «أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُوكِ» اه، وأمثاله ممّا اقترن فيه بين التكليف والوضع. والقولُ بورود مثل قوله: «جعلت الدلوك سبباً» وأمثاله ممّا يكون المدلول المطابقي فيه إنشاء جعل السببية ولم يقترن بالحكم^١ التكلفي لكي يقال: إنّه منتزع منه مدفوعٌ بأنّه - بعد القول بعدم تعقل الجعل كما تقدّم - لا بدّ من صرف كلّ قضية ظاهرها ذلك بحيث يرجع إلى التكلفي إمّا من باب المجاز أو الكناية، كما هو المقرّر في قوله تعالى: ﴿لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾^٢ وأمثاله من القضايا الخبرية التي حملها على الإخبار موجب لكذبها فلا بدّ من حملها على الإنشاء مجازاً كما هو مذهب المشهور كما لا يخفى. ومثل هذه القضية في ما ذكرنا قوله: «من أتلف مال الغير فهو له ضامن».

فإن قلت: لو لم يكن الإنشاء مؤثراً في جعل السببية ومحققاً لها في الشيء فكيف ذلك في وضع اللفظ للمعنى فإنّه يكون بذلك دالّاً عليه مع أنّه قبل ذلك لم يكن بذلك، فسببية اللفظ لأن يدلّ على المعنى إنّما كانت بعد الوضع وإنّما قبله فلا، كما لا يخفى، هذا.

وقد قال السيّد (ره) في محكيّ المحصول^٣: وأمّا الوضع^٤ فهو على

١. كرّر «بالحكم» في الأصل.

٢. الواقعة (٥٦): ٧٩.

٣. حكى عنه ميرزا حبيب الله الرشدي في بدائع الأفكار، ص ١٩٦.

٤. في البدائع: الوضعي.

أنحاء^١ أيضاً: السببية والشرطية والمانعية والدلالة، وذلك أن^٢ الحاكم قد يجعل الشيء سبباً لآخر فيكون حاكماً بسببيته، وقد يجعله مانعاً فيكون حاكماً بمانعيته، وقد يجعله شرطاً فيكون حاكماً بشرطيته، وقد يجعله دليلاً فيكون حاكماً بدلالته، انتهى. وهذا كتعيين السعر بمجرد جعل المالك ونحوه.

قلت: هذا وإن كان هو المعول عليه عند بعض من أفاضل أهل العصر ومن تلمذنا عنده برهة^٣ من الزمان^٤ لكن الذي يُتصور في المقام بالنسبة إلى مورد^٥ استعمال اللفظ المتوهم حصوله من الوضع لا يخلو^٥ عن أمور ثلاث: أحدها إرادة المتكلم المعنى منه، وهذا غير مرتاب في عدم توقفه على الوضع بل يكون ولو مجازاً بل غلطاً.

ثانيها علم المخاطب أو ظنه بإرادة المتكلم له وتصديقه بذلك، وهو لا يحصل بمجرد الوضع خارجاً بل يتوقف على أمور غيره بحيث لولا واحد منها لما حصل الدلالة بالمعنى المزبور؛ منها علمه بالوضع، ومنها علمه بتبعية المستعمل له، ومنها علمه أو ظنه بإرادته له جداً لينتقل إلى ما هو لازمه من ترتيب آثار الواقع ولا أقل في مقام الاستعمال ليكون حجةً وضرباً للقاعدة في البين كي تكون هو المرجع عند الشك في مراده في غير ما علم خلافه على أقوى الوجهين في العام المخصّص بالمنفصل. ومن المعلوم أن مع هذه الأمور يحصل التصديق بالإرادة

١. في البدائع: أقسام.

٢. كذا في الأصل والبدائع، والأظهر: لأن.

٣. المراد به الشيخ أسد الله الزنجاني راجع مقدمة التحقيق عند ذكر أساتيده.

٤. في الأصل: «موارد» ثم شطب على الألف منها.

٥. في الأصل: «لا يخ» وهو رمز إلى ما ذكرنا.

ولو لم يكن وضع في البين، كما لو كان العلم بالوضع لكل من المستعمل والمخاطب جهلاً مركباً.

نعم، مع كون المستعمل فيه موضوعاً له واقعاً تتوقف تلك الأمور على الوضع؛ لكونه متعلقاً لها، مع أن هذا التوقف إنما هو بنفس الوضع لا بما قصد به من جعل السببية للفظ.

هذا على فرض كون المعنى معنوياً بعنوان الموضوع له. وأما التصديق بكونه مراداً بما هو فلا يتوقف على الوضع أصلاً كما لا يخفى.

ثالثها الدلالة بمعنى حضور^١ المعنى في ذهن السامع عند سماعه أو رؤيته كتباً ونحو ذلك فلا يتوقف على الوضع أيضاً بل على الأمور المذكورة، بل يحصل عند عدمها أيضاً بمقدمات أخرى مع التصريح بنفي الوضع له أو بمجرد إحساس المقارنة بين اللفظ والمعنى اتفاقاً. وعلى تقدير تسليم ذلك فتكون من آثار الوضع لا ما قصد به.

هذا كله في السببية للتكليف، وكذا الحال في السببية للأحكام الوضعية كجعل معاملة ونحوها سبباً للملكية ونحوها، فالتحقيق أنها كسابقتها^٢ في أنها لم تكن مجعولة أيضاً حيث إن المسببات - كما سيأتي إن شاء الله تعالى - وإن كانت من الأمور الاعتبارية إلا أنها من الاعتبارات الصحيحة التي لا بد من منشأ انتزاع صحيح لها بحيث لا بد من خصوصية فيه يكون بها منشأ الانتزاع أمراً خاصاً^٣ لا غيره الفاقدها ولا هو لغیره، وإلا لكان كل شيء منشأ للانتزاع بالنسبة إلى كل

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حذور.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: كسابقتها.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أمر خاص.

شيء وهو باطل، وحينئذٍ فإن كان ذاك الشيء المجعول له السببية ذات خصوصية فلم يكن السببية مجعولة، وإلا فلا يتحقق بالإنشاء تشريعاً؛ لعدم انقلاب الأشياء به عما هو عليها من الخصوصيات الواقعية.

وأما توهم تحقق السببية في معاملة ونحوها بالنسبة إلى الملكية ونحوها بمجرد جعل طائفة من العقلاء لها سبباً^١ لها بعد عدم كونها كذلك فمدفوعٌ بأنه على فرض تسليم صيرورتها سبباً لها:

إما بأن منشأ انتزاع الملكية هو نفس الجعل المتعلق بالمعاملة الذي كان سبباً للانتزاع واقعاً، وملاحظتها في مقام الانتزاع إنما هو من جهة كونها متعلق الجعل الخاص وتحققه^٢ عنده لا مطلقاً.

وإما بالتزام أن السبب الواقعي للملكية إنما هو العقد الصادر ممن كان سلطاناً على متعلقه حينه ومختاراً في التصرف فيه - كانت سلطنته ذاتيةً واقعيةً كالله تبارك وتعالى أو جعليةً من قبله تعالى ولو بالواسطة في كل الأمور كالنبي (ص) والولي (ع) أو في بعض دون بعض أصالةً كالمالك مثلاً أو نيابةً كولي المحجور عليه أو الوصي مثلاً، كانت دائرته مطلقة أو على تقدير وجدان بعض الشروط دون بعض على اختلاف أنحائها - فالمجعول منه تعالى للـ «مالك» بدليل «الناس مسلطون على أموالهم» هو السلطنة والولاية بعد كونها من الأمور القابلة للجعل، وبعد ذلك يتحقق الموضوع - أعني السلطان - فيكون عقده سبباً ذاتاً عند العقلاء بلا جعل السببية فيه، وقد عرفت أن جعل الموضوع غير جعل السببية.

١. كذا، والأولى: سببية.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «تحققها» أي الملكية.

وبالجملة، إنّ السببية بمقتضى ما ذكرنا تكون من لوازم ذات العقد ومن مقتضياته من غير أن يكون بإيجاد الشارع بإنشائه لها بل المنشأ به إنّما هو الموضوع لا غير.

والقول بأنّ السبب لو كان هو العقد الصادر ممّن كان سلطاناً من قبله تعالى فكيف يتخلّف عنه عند غير المتشرّعة مع أنّ الذاتيات لا يمكنها التخلّف عن موطنه مدفوع بأنّ السبب هو عقد السلطان على النحو الذي جعلت له السلطنة. غاية الأمر [أنّه] يكون الخطأ في ما تخلّف عن جعله تعالى في السلطان وتخيّل أنّ السلطنة لا يلزم أن تكون من قبله تعالى، هذا.

ومما ذكرنا في جعل المعاملة والعقد الصادر من الطرفين سبباً للملكية ظهر الجواب عن سببية جعل المالك^١ للسعر لو كان من الاعتبارات الواقعية.

والحاصل أنّ السببية مطلقاً بأنحائها غير قابلة للجعل بالنسبة إلى التكليف والوضع. وكذلك الشرطية والمانعية بالنسبة إلى خصوص التكليف؛ لما عرفت في السببية من تبعية التكليف للغرض الداعي إليه فإن كان لشيء دخل فيه على نحو السببية أو الشرطية وجوداً^٢ وعدمياً فيؤثّر فيه ولو لم يتعلّق به جعل أبداً وإلا فلا يحصل له الدخل أبداً ولو إنشاءً له بإنشاء تشريعي بألف مرّة؛ لكون هذا الدخل راجعاً إلى التأثير في المشروط ولا يكاد يكون إلّا عن خصوصية واقعية التي لا تكاد تحصل بالإنشاء كما لا يخفى. وأمّا انتزاع الشرطية للمجيء في مثل «إن جاءك زيد فأكرمه» فإنّما هو لأجل خصوصية واقعية لو كانت، وإلا فينطبق عليه

١. بعدها في الأصل: «سبباً» ثم شطب عليها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: وجود.

مسامحةً من أجل تحقّق الموضوع عنده.

هذا كلّهُ في القسم الأوّل، وأمّا القسم الثاني وهو ما يقبل الجعل تبعاً لأصالة الشرطية والجزئية والمانعية للمأمور به، فليُعلم أولاً أن لها اعتباراتٍ ثلاثاً^١: أحدها دخلها في حصول الغرض من المأمور به بناءً على تبعية الأمر لما فيه من المصلحة، ولا ريب في كونها بهذا الاعتبار ومن هذه الجهة داخلَةً في القسم الأوّل في كونها غير قابلة للجعل أصلاً مطلقاً كما لا يخفى.

ثانيها دخلها في ذات المأمور به في عالم اللحاظ قبل ما يتعلّق الأمر به في الماهيات المخترعة التي كانت لها وحدة اعتبارية كالصلاة، ونحوها من التكوينيات المعاجين المخترعة.

وثالثها كونها داخلَةً فيه وجوداً وعدمًا بعنوان كونه مأموراً به.

ولا يخفى أن كلّاً منها بهذين الاعتبارين مجعولة^٢ تبعاً قهراً، غاية الأمر للاختراع ولحاظ الماهية في الأوّل وللأمر به في الثاني.

والحاصل إن كان اللحاظ الوحداني متعلّقاً بالمركب من الأجزاء والشرائط أو الأمر به فيحصل لها عنوان الجزئية أو الشرطية للماهية أو للمأمور به ولو انتفيت^٣ عنها هذه ألف مرّة، ولو لم يتعلّق بالمجموع لحاظ وحداني ولا الأمر كذلك فلا يصدق على كلّ منها الجزئية أو الشرطية للماهية أو للمأمور به ولو أثبت^٤ لها ألف مرّة، كما لا يخفى.

١. في الأصل: ثلاث.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: مجعول.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: نُفيت.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: أثبت.

وأما الصحة والفساد فنقول:

إنهما في العبادات غير قابلتين^١ للجعل أيضاً بل الصحة تابعة للإتيان بالمحبوب بنحو يحصل به الغرض، وهو إتيانه على نحو قُرْبِي - سواء تعلّق به أمر فعلاً أو لا؛ لمانع عنه كما في «غير الأهم» من المتراحمين.

وبعبارة أخرى، «الصحة» منتزعة عن الإتيان بالمأمور به الفعلي أو الشأني على الوجه القُرْبِي فإن أتى به كذلك فُتِنَزَع عنها الصحة وإلا فلا، و«الفساد» منتزَع عن عدم الإتيان به كذلك.

ومما ذكرنا ظهر المناقشة في تفسير «الصحة» بموافقة المأتيّ به للمأمور به مطلقاً؛ لما عرفت من عدم لزوم الأمر الفعلي وعدم كفاية مطلق الموافقة في انتزاعها.

وكذا الحال في المعاملات بناءً على كون «الصحة» فيها بمعنى تأثيرها في الملكية ونحوها على ما عرفت^٢ من عدم كون السببية مجعولة فيها أيضاً؛ لكون التأثير راجعاً حينئذٍ إلى نفس ذات المعاملة بخصوصياتها الواقعية، و«الفساد» عبارة عن عدم تأثيرها كذلك.

نعم، بناءً على ما عرفت^٣ من كون السبب هو العقد الصادر عن السلطان فلا غرو في قابليتهما للجعل بتبع جعل موضوعهما وهي السلطنة.

وأما القسم الثالث - أعني ما يقبل الجعل أصالةً وتبعاً إمكاناً، وأصالةً وحدها وقوعاً كما بالنسبة إلى الملكية والزوجية والوكالة والولاية والحجّية ونحوها من

١. كذا، والصواب ظاهراً: غير قابلين.

٢. عرفت في ص ٣٢٩ - ٣٣٠.

٣. عرفت في ص ٣٣٠.

سائر الاعتبارات الصحيحة - فيقع الكلام فيها في مقامين:
 الأول في حقيقتها، وهل هي من الأمور الواقعية التي كان ما بحذائها شيء في
 الخارج، أم لا بل من الاعتبارات التي ليست كذلك؟
 التحقيق أن الملكية مثلاً من مقولة «الإضافة» كالأبوة والبنوة والأخوة فتكون
 من الاعتبارات^١، إلا أنها ليست من قبيل أنياب أغوال التي لا واقع لها ولا منشأ
 انتزاع [لها] سوى نفس الانتزاع والاختراع، بل من الاعتبارات الصحيحة التي كان
 لها منشأ انتزاع صحيح، ولذا لا يُنتزع من كل شيء بل من الأشياء الخاصة كعقد
 المالك مثلاً مع شرائط خاصة، خلافاً للمحكّي عن بعض الأفاضل فإنه قال: إنها
 من مقولة «الجدّة» مع أنها هيئة إحاطة شيء بشيء بحيث ينتقل المحيط بنقل
 المحاط كالتقمص والتعمّم ونحوهما - كما عن كتب المعقول من الأسفار وغرر
 الفرائد للسبزواري والشوارق^٢ - ولا ريب أن حصول الملكية لا يلزم أبداً حصول
 «الجدّة» وتحققها، بل لا يتغيّر من له تلك المقولة وتكون لشخص مع تغيّر الملكية
 وحصولها لغير من له المقولة، كما هو واضح.

ولعلّ التوهّم - على ما يقال - إنما نشأ^٣ ممّا يُتراءى من عبارة المحقّق
 الطوسي (ره) - على ما حكى عنه - أنّه قال: إنّ التملّك من مقولة «الجدّة»^٤.
 ولكنّ الظاهر بل المقطوع فيه أنّه أراد من «الملكية» الاتّصاف^٥ بالهيئة الحسيّة

١. بعدها في الأصل: «الصحيحة» ثم شطب عليها.

٢. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، ج ١، ص ٢٢٣: شرح المنظومة، ج ٢، ص ٤٩١ - ٤٩٢؛
 شوارق الالهام في شرح تجريد الأحكام، ج ٢، ص ٤٩٣.

٣. في الأصل: نشاء.

٤. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، ص ٣٨٩.

٥. بعدها في الأصل: «بالماهية» ثم شطب عليها.

المذكورة ووجودها، لا الملكية في ما نحن فيه التي كانت من الاعتبارات المعنوية التي تحصل بمجرد العقد مثلاً بلا تغيير في الواقعيات، ولذلك صرح في محكي الأسفار في باب مقولة^١ الجدة أن «الملكية» من الإضافات^٢، فراجع.

المقام الثاني في منشأ انتزاعها، فنقول:

إنه - بعدما كان بمكان من الإمكان أن يكون المنشؤ لا انتزاع هذه الأمور نفس جعل التكاليف وإنشائها وعدم استحالة ذلك عقلاً - يقع الكلام [في] وقوع ذلك واقعاً وعدمه.

والتحقيق أن ما وقع منها في الخارج غير منتزَع من محض وجود الحكم التكليفي وإنشائه وإن كان يمكن الاستكشاف منه:

أما أولاً فلأن التكاليف التي كانت مع كل واحد من الاعتبارات لو كان^٣ منشأ لا انتزاعها لا يخلو إما أن يكون بأسرها - مع كونها آثاراً لها شرعاً - منشأ لا انتزاع والاختراع، أو لا بل يكون المنشؤ لذلك البعض منها.

وعليه فإما أن يكون بعضاً معيناً، أو لا بل يكون غير معين في الخارج؛ فإن كان الأول فمقتضى الأمر البديهي خلاف ذلك وبطلانه؛ مثلاً الملكية والزوجية لا تكون منتزعة عن الآثار التكليفية بالنسبة إلى الموارد الخاصة بما فيها من الخصوصيات المقتضية لها؛ ضرورة تخلف المجموع عن كل واحد منها. ألا ترى أن الأمر كذلك بالنسبة إلى ملك المحجور عليه والصغير وزوجة^٤

١. في الأصل: المقولة.

٢. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية، ج ١، ص ٢٢٣.

٣. كذا، والأولى: «كانت» وإن كانت قابلة للتوجيه وكذا الكلام في قوله: «أن يكون».

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «زوج» ليكون شاملاً وعاماً.

الصغير والصغيرة والزوجة المنقطعة، والحال عدم إباحة التصرف للمالك بجميع أنحائه وعدم حلية الوطي ووجوب النفقة إلى غير ذلك بالنسبة إلى الزوج. وعلى الثاني فباطل أيضاً؛ لوضوح تخلف كلٍّ من آثار الزوجية والملكية عنهما فيوجد في بعض الموارد ولا يوجدان بوجوده فيه، ويتحققان ولا يتحقق ذاك الأثر فيه^١ كما في وجوب النفقة والإرث مع الزوجية مثلاً. وكذلك الحال بالنسبة إلى ملك اليمين وجواز البيع وكلٍّ من التصرفات في الملكية، هذا وأمثال ذلك كثير لمن راجع الفقه إلى ما شاء الله.

وإن كان غير معيّن - كما هو مقتضى الفرض الثالث - فهذا أظهر من سابقه بطلاناً؛ لعدم المعنى لذلك بعد عدم الجامع والقدر المشترك المصحح لاختراع والانتزاع منه هذا، فتدبرّ حتى يتضح لك حقيقة الحال.

هذا، مضافاً إلى أن^٢ غالب أحكام الملك وآثاره ثابتٌ بحكم الشارع لغير المالك كما في المجاعة بحيث لا يكون لمالكه سوى القليل كالتملك مثلاً وكما في ملك البطون اللاحقة في الوقف الخاص، هذا.

فقد ظهر ممّا ذكرنا أن القائل بانتزاعية الملكية مثلاً - كشيخنا العلامة الأنصاري^٣ (ره) - لا بدّ له من القول بذلك في كلّ موردٍ تحقّق تلك الآثار المنتزعة منها فيه.

١. كذا، والأولى: «فتوجد أي الآثار في بعض الموارد ولا توجدان أي الزوجية والملكية بوجودها أي الآثار، فيه أي في بعض الموارد وتتحققان ولا تتحقّق أي الآثار فيه أي في بعض الموارد».

٢. في الأصل: «جميع» ثم شطب عليها وكتب في الهامش ما أثبتناه في المتن.

٣. فرائد الأصول، ج ٣، ص ١٣٠.

وعليه يرد عليه أنه - بناءً على مذهبه (قده) - لا يمكن أن يُتصوّر إباحة جميع التصرفات في المال بدون الملكية فكيف هو تصدّي للنقض والإبرام على القائل بالإباحة في المعاطات منفكاً عن الملكية بكونه مخالفاً للأدلة مثل: «لا يبيع إلا في ملك»^١ و«لا عتق كذلك»^٢. وبعد فرض التعارض والتزام من الطرفين لا مناص إلا القول بحصول الملك القهري آنأماً، هذا، بحيث يظهر منه صحته ذاتاً لولا تلك الأدلة مع أنه على مذهبه (قده) لا بدّ أن يردّ ذاك القول بما هو المبني عنده من عدم المعنى لذلك بعد القول بانتزاعية الأحكام الوضعية.

وبالجملة، الردّ عليه عدم صحّة الانفكاك بين المنتزَع والمنتزَع منه فكيف يُفرض المنتزَع منه - أعني إباحة جميع التصرفات في المعاطاة - مع عدم الملكية والحال أنّها قهرية الحصول على المبني كما لا يخفى، هذا.

وأما ثانياً فلاّنه لا بدّ في الأمور الاعتبارية والمعاني الاختراعية في مقام انتزاعها من لحاظ منشأها وتحققه مع أنّ الأمر ليس كذلك في مثل الملكية ونحوها كالزوجية؛ حيث إنّهُ بمجرد وقوع العقد من المتمالكين^٣ والمتناكحين يعتبر لهما الملكية والزوجية وإن كانا غافلاً^٤ بالكلية عن التكليف الشرعي وأنّه

١. ورد بهذا السياق في بعض المتون الفقهية وورد في توقيع العسكري عليه السلام إلى الصفّار: «لا

يجوز بيع ما ليس يملك» كما في الكافي، ج ٧، ص ٤٠٢، ح ٤ وكتاب من لا يحضره الفقيه، ج

٣، ص ٢٤٣، ح ٢٨٨٦ وتهذيب الأحكام، ج ٧، ص ١٥١، ح ٦٦٧ وعنها في وسائل الشيعة، ج

١٧، ص ٣٣٩، باب ٢، ح ١.

٢. الكافي، ج ٦، ص ١٧٩، ح ٢؛ الاستبصار، ج ٤، ص ٥، ح ١٥؛ تهذيب الأحكام، ج ٨، ص

٢١٧، ح ٧٧٤؛ دعائم الاسلام، ج ٢، ص ٣٠٤، ح ١١٤٢؛ وسائل الشيعة، ج ٢٣، ص ١٦، باب

٥، ح ٢.

٣. كذا في الأصل، وهو تعبير غريب والأولى: متملكين.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: غافلين.

المنشؤ لهما وأنّ المنشأ لهما أي الآثار وأنه يتحقّق بينهما أم لا^١، فيُستكشف عن عدم كون الأحكام الوضعية منتزعة عن التكليف.

وأما ثالثاً فلاّنه لو كانت منتزعةً فلا بدّ في مقام الإنشاء من قصد حصول المنشأ وهو التكليف، أو قصد ما كان موضوعاً له، وبعد تحقّقه يتبعه الوضع قهراً حيث إنّهُ ينتزع منه، ولا بدّ في مقام الانتزاع واختراع الأمر الانتزاعي من قصد حصول منشأه. ومن المعلوم أنّ الأمر في المقام [ليس] كذلك؛ حيث إنّهُ يُنشأ الوضع ويُستبب بإنشائه إلى تحقّقه مع الغفلة عن التكليف رأساً.

والحاصل أنّه لا وجه لجعل الأحكام الوضعية منتزعةً عن التكليف مع أنّ اختلافه لا يوجب الاختلاف فيها دون العكس؛ فإنّ اختلافها يوجب الاختلاف فيه فيُستكشف عن كونها مجعولة بالاستقلال ثمّ يتبعها التكليف، ويدلّ عليه قابلية الحقوق مثل «الشفعة وحقّ الخيار» ونحوهما للصلح والإسقاط والنقل والانتقال، مع أنّ التكليف ليس كذلك، وليس اختراعه بيد المكلف واختياره، وكذا الحال في «الضمان» فإنّهُ لا يكون عبارة عن وجوب ردّ المثل أو القيمة وإلاّ لم يكن معنى للإبراء مع أنّه لم يكن رفعاً للتكليف.

ومّا ذكرنا في «الملكية والزوجية» ونحوهما ظهر أنّ الحال في «الحجّة والولاية والقضاة» وسائر المناصب^٢ كذلك؛ فإنّها مجعولة بالاستقلال ثمّ يتبعها التكليف لا بالعكس وإن كان يُعبّر عنها بآثارها كنايةً عنها.

ويدلّ عليه كيفية جعل المنصب العرفي بعد المراجعة إلى جعل السلطان ولاية

١. في العبارة خلل.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مناسب.

مملكته وحكومته بإنشاءٍ يخصّها فيتفرّع عليها آثارها، ويشهد على ذلك قوله (ع) بعد ذكر صفات القاضي: «إني قد جعلته قاضياً وحاكماً عليكم إلخ، إلى أن قال (ع): هو حجتي عليكم وأنا حجة الله عليهم^١؛ فإنّ ظاهر العرف في جعل المناصب وكذا الخبر هو جعل المنصب أولاً ثمّ يتبعه التكليف لا بالعكس.

وكذا الحال بالنسبة إلى «الحجّة» التي تكون أثرها العقلي الخاصّ كون المكلف معذوراً في صورة مخالفة ذي^٢ الطريق مع الطريق، فلو لم تكن بمجعولة^٣ أصالةً لكان اللازم محذور اجتماع الحكّمين وتحقّق الإرادتين الفعليتين معاً بالنسبة إلى شيء فعلاً أو تركاً، أو لا بل بالتخالف على ما تقدّم تحقيق القول فيه في جعل الأمارات^٤، فافهم جدّاً.

ثمّ إنّه يتفرّع على ما ذكرنا - من كون المجعول في الأخبار مثلاً الحجّة - بقاء التكليف الواقعي على حاله وكونه فعلياً ولو مع الحجّة على خلافه كما ذكرنا في جعل الأمارات.

ثمّ إنك بعدما عرفت من عدم كون الحكم التكليفي منشأً لاستزاع «الملكية» ونحوها فاعلم أن إنشاءها - أعني قصد حصولها باللفظ أو الفعل ونحوهما - يكون منشأً لها مع أنّه يكون من المحمولات بالضميمة، وكذا يكون الأسباب الأخر من الموت وسائر ما جعله الشارع بلا جعل سببية فيها^٥، بل المراد من جعله إمّا كشفه

١. سيأتي الحديث مع فقرات آخر في مبحث التعادل والتراجع، ج ٤، ص ١٦٨.

٢. في الأصل: ذو.

٣. في الأصل: بمجعول.

٤. لم نعثر على تقرير منه في ذلك المبحث.

٥. كذا، والصواب ظاهراً: لها.

عن السبب أو جعل الموضوع كما عرفت.

ثم إنَّ ما قلنا من كون الأحكام الوضعية اعتبارية إنّما هو في غير «الطهارة والنجاسة»، وأمّا هما فيمكن كونهما من المحمولات بالضميمة - بناءً على كونهما من المتضادين - أو أحدهما^١ - بناءً على كونهما من الأعدام والملكة -، وفي كون الوجودي هي الطهارة، أو النجاسة والحدث وجهان، ولكن الظاهر أنّ الخبث الشرعي مثل القذارة العرفية يكون من الأمور الواقعية الموجودة كما يتّضح ذلك بالرجوع إلى العرف من تنفّر طبائعهم^٢ من القذّر عندهم، ومن المعلوم أنّ «القذّر» عند الشرع لا يخالفه بحسب الكبرى وإنّما الردع وجوداً وعدمًا حسب تخطئتهم في المصادق؛ حيث إنّ الملاك الواقعي فيه إنّما هو تنفّر طبيعة الشرع لا تنفّر طبيعتهم وإن كان هو المرجع في استكشاف القذارة الشرعية في ما كان إطلاقاً في البين بلا معيّن شرعي، وهذا كما أنّه بحسب الأثر كذلك أيضاً فيكون المرجع في غسل النجاسة وإزالتها ما هو كذلك عرفاً لو لم يكن طريق خاصّ من الشرع على خلافه.

وأما «الطهارة» في مقابل «الخبث» فالظاهر أنّها عدم القذارة عمّا من شأنه القذارة فتكون المطهّرات مزيلة^٣ للخبث وحده، ولا دليل على كونه أمراً وجودياً فتكونا من الضدين حتّى تكون المطهّرات الشرعية محدثة^٤ لأمرٍ ومزيلة لأمرٍ آخر، وهو الخبث.

١. أي أحد المتضادين أي المجهول أحد المتضادين وهو الملكة والآخر عدمها.

٢. في الأصل: طبائعهم.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مقدّمة» وهو تصحيف.

٤. في الأصل: محدثه.

وأما «الطهارة» في مقابل^١ «الحدث» فالظاهر من أدلة الوضوء من أنه نور والوضوء على وضوء نور^٢ على نور^٣ وأدلة الغسل من أنه أنقى من الوضوء^٤ والأدلة الدالة على تأثيراتهما في بعض الأمور المعنوية من تبعيد الشيطان والأجنة وتسهيل خروج الروح في حال الاحتضار ونحو ذلك، أنها وجودية، فراجع الأدلة.

وأما الحدث فيمكن أن يكون أمراً وجودياً كما يُحتمل أن يكون عديمياً ولا دليل على واحدٍ منهما فلا يعلم أن المزيل للطهارة من البول والنوم ونحوهما هل يُحدث أمراً وجودياً آخر وهو الحدث أم لا؟

ويظهر^٥ الثمرة في كون الحدث رافعاً أو^٦ الطهارة شرطاً في لزوم الإحراز وعدمه^٧ في مثل مخلوق الساعة بالغاً بلا صدور واحدٍ من الأحداث منه كما لا يخفى، فتدبر جداً.

بقي هنا شيء، وهو بيان ثمرة الاختلاف في المسألة، فنقول:

إنه قد ذكر له وجوه لا نرى صحة التعويل عليها مثل جريان الاستصحاب في نفس الحكم الوضعي على القول بالجعل، وعدم جريانه فيه على القول بعدمه؛ فإنه

١. بعدها في الأصل: «الخبث» ثم شطب عليها.

٢. قد سبق تخريجه في ج ١، ص ٣٤١.

٣. قد سبق تخريجه في ج ١، ص ١٨١.

٤. كذا، وهو الصواب أيضاً ولا وجه لتصحيحه بـ «تظهر».

٥. في الأصل: «مانعاً» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها ما أثبتناه في المتن.

٦. في الأصل: «و» ثم صحّحها بـ «أو» كما في المتن.

٧. بعدها في الأصل: «كما يظهر» ثم شطب عليها.

- بناءً عليه - لا يرى^١ إلا اختصاص الاستصحاب بالأحكام الشرعية^٢، وأنه - على القول به - يصح نسبة «الرفع» إليه في قوله (ع): «رُفِعَ عن أُمَّتِي^٣»، وغيره، بخلاف القول بعدم الجعل فإنه لا معنى لنسبته إليه، وأنه - بناءً عليه - يُحكم بوجوده مطلقاً بالنسبة إلى الأنام ولو لم يكن^٤ مكلفين كالصبي والنائم والمجنون والغافل والجاهل في الجملة، بخلاف القول بعدمه فإنَّ وجوده تابع للتكليف المنفي بالفرض كما لا يخفى، هذا.

وأنت ترى عدم تمامية كلِّ ممَّا ذُكر:

أما الوجهان الأولان^٥ فلما تقدّم^٦ في المبحثين من صحّة نسبة «الرفع» وكذا جريان «الاستصحاب» بالنسبة إلى كلِّ ما كان من شأنه أن يؤخذ من الشارع ويُتوصّل بإنشائه إليه من غير فرق بين الوضع والجعل، هذا.

وأما الثالث فيظهر الوجه فيه ممَّا ذهب إليه بعض الأساطين^٧ من صحّة الحكم بالوضع وإن لم نقل بالجعل في حقِّ غير الكامل، وذلك من جهة الخطابات

١. أدرجت فوقها كلمة «حينئذٍ» بصورة الرمز ثم شطب عليها ظاهراً.

٢. يعني أنَّ هذا القائل يرى اختصاص الاستصحاب بالأحكام الشرعية، ولذا ذكر هذه الثمرة وإلا بناءً على ما هو الحقُّ من جريان الاستصحاب في غير الأحكام لا تأتي هذه الثمرة.

٣. تقدّم الحديث وتخريجه في ص ١٥.

٤. كذا، ولعلَّ أفراد الضمير بلحاظ أنَّ «الأنام» اسم جمع فيصح إرجاع الضمير المفرد إليه، وأما بلحاظ معناه فخبره «مكلفين» على صيغة الجمع، وعلى أيِّ حال الأولى: لم يكونوا.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الوجهين الأولين.

٦. تقدّم في ص ١٢٣ - ١٢٤ و ١٣٢ و ٢٥٣ - ٢٥٤.

٧. بحر الفوائد، ج ٣، ص ٦٩.

المتوجهة^١ إلى الكامل أو المتحقق في حالة الكمال كـ«الضمان» مثلاً فإنه منتزع من وجوب ردّ العين أو القيمة الثابت في حالة الكمال أو المتوجه إلى الكامل، فتحقق أيضاً بطلان هذه الثمرة، فافهم.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المتوجة.

ثم إنه ينبغي التنبيه على أمور:

الأول

في جريان الاستصحاب في ما لو كان المستصحب كلياً

سواء كان حكماً شرعياً أو موضوعاً حكم شرعي، أو لا

وليُعلم أولاً أنَّ هذا النزاع في هذه المسألة بل سائر ما يأتي من النزاعات المحررة^١ في التنبيهات الآتية ليس بحسب الكبرى وتعيين مفاد أدلة حجّة الاستصحاب ومقدار دلالتها سعةً وضيقاً، وإنما هو بحسب الصغرى وتطبيق ما استفيد من الأدلة على بعض المصاديق وعدمه؛ لأجل تكفلها جميع ما تقوم به الاستصحاب ممّا اعتُبر فيه وعدمه في موارد^٢.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنَّ المتيقّن السابق إذا كان كلياً في ضمن فردٍ من أفراد الاستصحاب الكلي القول في

بحيث يكون موجوداً بوجوده فالشكّ في بقاءه وارتفاعه يُتصوّر على وجوه ثلاثة؛ لأنّ الشكّ فيه إمّا أن يكون من جهة الشكّ في بقاء نفس ذاك الفرد، أو من جهة

١. بعدها في الأصل: «إنّما هو» ثم شطب عليها.

٢. في التحرير الأول: «وليُعلم أولاً أنَّ هذا النزاع بل سائر ما يأتي من النزاع في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى بعض الأمور الأخر في التنبيهات الآتية ليس في الكبرى وتعيين مفاد الأدلة الدالة على حجّة الاستصحاب ومقدار سعته وضيقه، بل إنّما هو في الصغرى في تطبيق ما استفيد منها من «المضي» على بعض الصغريات من جهة اجتماع ما تقوم بها الاستصحاب من الشرائط وعدمه؛ لاختلال بعض الشرائط» ثم شطب على مواضع منها وكتب بدلاً منها بين السطور كلمات فصارت العبارة: «وليُعلم أولاً أنَّ هذا النزاع ... وعدمه في موارد» كما ترى في المتن. وقد وردت هذه المواضع المشطوبة في تعليقه القوجاني على كفاية الأصول، ج ٢، ص ٤٣٢ وصُحّف فيها «المضي» بـ «المعنى».

الشك في تعيينه؛ لتردده بين ما هو باقٍ جزماً وما هو مرتفع قطعاً، أو من جهة الشك في وجود فردٍ آخر مع القطع بارتفاع ذلك الفرد.

أما القسم الأول - أعني ما يكون الشك في بقاء الكلّي وارتفاعه من أجل الشك في بقاء الفرد المعين الذي تحقّق الكلّي سابقاً في ضمنه، وارتفاعه كـ «الإنسان» المتحقّق في ضمن «زيد» المشكوك بقاءه من جهة الشك في بقاءه - فلا ريب في جريان «الاستصحاب» بالنسبة إلى كلّ من الكلّي والفرد معاً وبترتيب آثار كلّ منهما عليه لو كان لكل واحد منهما أثرٌ بخصوصه.

وإنما الكلام في أنّه هل يعني استصحاب أحدهما عن إجرائه في الآخر أم لا؟ التحقيق أنّ المستصحب لو كان هو الكلّي لا يفيد بالنسبة إلى آثار الفرد فلا يترتب عليه الآثار^١ الثابتة لخصوصية الأفراد - سواء قلنا بأن وجود الكلّي الطبيعي عين وجود الأفراد أم لا.

أما على الثاني فواضح، وأما على الأول فلأنّ الأثر على الفرض إنّما كان للفرد بما هو فرد، والكلّي - بعد عدم استلزامه للفرد إلّا من باب أنّه مصداق [و] فرد ما - لا بدّ منه في وجود الطبيعي لا له بخصوصيته [ف] لا يكاد يترتب الخصوصية الفردية إلّا على القول بالأصل المثبت.

وأما استصحاب الفرد وإغناؤه عن استصحاب الكلّي بترتيب^٢ آثاره^٣ على الفرد المستصحب فيبيني ذلك على اتّحاد الطبيعة مع الفرد وجوداً بحسب العرف كما كان كذلك دقّةً فيكون التعبّد بوجود الفرد تبعّداً بوجود الكلّي، فالحكم بوجود

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: آثار.

٢. بعدها في الأصل: «استصحاب» ثم شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «الكلّي» ثم شطب عليها.

الجزئي عين الحكم بوجود الكلّي، كما أنّ الحكم بعدم الفرد عين الحكم بعدم ما يوجد بوجوده من الحصة المتحقّقة في ضمنه، وإن قيل خلاف ذلك وأنّ الفرد مقدّمة للكلّي فلا عينية بينهما، هذا، أو تعدّدهما حسب تخيلهم ولكن مع خفاء الواسطة، وأمّا في صورة تعدّدهما مع جلاء الواسطة وإن كان مخالفاً للواقع فيشكل ذلك بناءً على عدم حجّية الأصل المثبت؛ حيث إنّ الملاك في موضوعه إنّما هو نظر العرف ولو كان المسامحي منه لا الدقّة العقلية، إلّا أن يناقش بأنّ نظرهم هو المناط في تعيين المفاهيم لا في مقام التطبيق كما بالنسبة إلى ما نحن فيه بتخيّل التعدّد، فيمكن أن يكون خطأهم في ما نحن فيه في التطبيق بحيث لو اطلعوا على الاتحاد في الواقع لقالوا بكفاية استصحاب الفرد في ترتيب آثار الطبيعة، فافهم جداً.

وأما القسم الثاني - أعني ما يكون الشكّ في بقاء الكلّي وارتفاعه في الآن اللاحق من جهة عدم تعيّن الفرد المتحقّق سابقاً، وتردّده بين ما هو مرتفع جزماً وما هو باقٍ كذلك - فالتحقيق جواز استصحاب الكلّي ويترتب عليه آثاره بخصوصه، فلا يترتب عليه آثار الفرد وإن لم ينفك بقاؤه عن بقاء نفس الكلّي إلّا على القول بالأصل المثبت.

وهذا لا فرق فيه بين كون الشكّ فيه من جهة المقتضي كالشكّ في بقاء الحيوان المرّدّد بين طويل العمر وقصيره استعداداً، وبين كونه من جهة الشكّ في الراجع كالحدث المرّدّد بين الأصغر والأكبر بعد التوضؤ مثلاً وإن كان ربما يُتوهم عدم جريانه في هذا القسم من جهة أنّ وجود الطبيعي إنّما يكون بوجود أفرادهِ، والفرد الموجود في السابق مرّدّد أمره بين ما هو مرتفع جزماً، وبين ما هو مشكوك

الحدوث فيحكم بعدمه بمقتضى الأصل.

وبالجملة، بعد صحة جريان أصل^١ العدم بالنسبة [إلى] حدوث الفرد المتيقن بقاءه و يترتب عليه آثاره، لا مجال^٢ للركون على الكلّي والحكم ببقائه. والقول بأن الأصل في أحد الفردين معارض بالآخر، مدفوع بأنه ليس المراد بجريان الأصل في أحدهما إثبات الفرد الآخر فيحكم بنفي الكلّي وارتفاعه بارتفاعه جزماً، بل المقصود أنه لما كان منشؤ الشكّ في الكلّي - أعني الحيوان الذي كان في الدار مثلاً - هو تردّده عندنا وإن لم يكن كذلك واقعاً في أنه «البق» الذي لا يعيش أكثر من ثلاثة أيام أو «الفيل» الذي يعيش مائة سنة، ثم شكّ بعد ثلاثة أيام في بقاءه؛ لاحتمال أن يكون «فيلًا»، وارتفاعه؛ لاحتمال أن يكون «بقاً» فكان الشكّ فيه حقيقة شكّاً في أصل حدوثه؛ لأنّه لو كان «بقاً» واقعاً لارتفع قطعاً [و] بقي الشكّ في حدوثه بحدوث «الفيل» واقعاً، فلا مناص حينئذٍ عن إجراء أصالة العدم والحكم به كما لا يخفى، هذا.

وفيه أن ذلك مسلّم لا يعتريه ريب، لكنّه لا يمنع عن جريان الاستصحاب في نفس الكلّي بعد تمامية أركانه من كونه المتيقن سابقاً ومشكوك^٣ لاحقاً فيشمّله أدلّة حرمة نقض اليقين بالشكّ فيترتب عليه آثار بقاءه وإن كان أمر الفرد مردّداً بين ما ذكر.

١. هذا هو الصواب، وفي النسخة: «الأصل» وذلك لأنّ المؤلّف أضاف «العدم» ما بين السطور وغفل عن تصحيح «الأصل» بـ «أصل».

٢. كذا، والصواب ظاهراً: بقاءه يترتب عليه آثاره ولا مجال.

٣. كذا في الأصل والتشاكل يقتضي: «المشكوك» ولكنّ الأولى: «متيقناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً» بدلاً من «المتيقن سابقاً ومشكوك لاحقاً».

وبالجملة، لما كانت أركان الاستصحاب مجتمعةً كان ذلك كافٍ في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى خصوص الكلّي بترتيب آثاره عليه مع الدوران المزبور وإن كان لا يرتّب عليه أثر الفرد والحكم بأنّه «فيل» أو «جنانة» لو كان هناك أثر لهما شرعاً إلاّ على القول بالأصل المثبت، هذا.

وقد يُتوهم أيضاً بأنّ الشكّ في بقاء الطبيعي وارتفاعه مسبّب عن الشكّ في حدوث ما يقطع ببقائه، فإذا حكمنا بعدم حدوثه بمقتضى الأصل فيرتفع الشكّ عن المسبّب ولا يجري الأصل في طرفه؛ لحكومته عليه كما هو الحال في جميع أفراد الشكّ السببي والمسيبي.

ولكن يندفع ذلك:

أولاً بالنقض بعكس هذا التوهم فيقال: إنّ احتمال^١ ارتفاع الكلّي مسبّب عن احتمال وجوده في ضمن الآخر الأقلّ عُمرّاً فالأصل عدم وجوده في ضمنه، فيحكم بوجوده في ضمن الآخر الذي هو الأطول عُمرّاً فلا يحتاج إلى استصحاب الكلّي بل لا معنى له حينئذٍ بعين ما مرّ.

وثانياً نمنع من كون الشكّ فيه مسبباً عن الشكّ في حدوث ذلك الفرد، بل هو مسبّب عن الجهل بالحدث الموجود الذي تحقّق الكلّي بوجوده، فلا يُعلم كون الفرد الحادث هذا الفرد المقطوع الارتفاع أو ذاك الفرد المقطوع البقاء؛ لعدم المعين في البين لأحدهما ولو كان أصلاً شرعياً. وارتفاع الكلّي ليس من لوازم عدم حدوث الفرد الباقي بل هو من لوازم كون الحادث هو الفرد المرتفع.

وثالثاً سلّمنا كونه لازماً له ومسبباً عنه فليس رفع هذا الشكّ من آثاره

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اجتماع.

الشرعية، بل هو من لوازمه العقلية ولا يترتب إلا على القول بالأصل المثبت.
ثم إنه يتفرع على جريان الاستصحاب في هذا القسم أنه لو علم بخروج رطوبة منه وشك في أنه «بول» أو «مني»، وجب عليه الجمع بين الطهارتين من الوضوء والغسل، وليس ذلك من أجل مجرد استصحاب الحدث؛ إذ ليس أثره سوى عدم جواز الدخول في الصلاة المشترك بين الحدث الأصغر والأكبر، بل لأنه إذا اجتزى بالوضوء فقط وشك في رفع حدثه به فالأصل بقاءه.

والحاصل أنه لو تردد أمر الحادث بين «البول» و«المني»، وفعل أحداً^١ من الطهارتين وشك في رفع الحدث بذلك فالأصل بقاءه، فيترتب عليه أثره المشترك - كما تقدم - دون آثار شيء من الخصوصية^٢ مثل حرمة مس كتابة القرآن وقراءة العزائم إلا على القول بالأصل المثبت وإن كان الواجب عليه حينئذ فعل الآخر من إحدى الطهارتين^٣ من جهة حكم العقل بذلك بعد استصحاب الحدث؛ فإنه باستصحابه يثبت عدم جواز الدخول في الصلاة بعد فعل أحدهما؛ حيث إنه من أحكام الكلّي للحدث^٤، 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 كلٍّ من الطهورين؛ لأنّ معه يقطع بعدم جواز الدخول فيها، فالأصلان بالنسبة إلى هذا الحكم متعارضان، كما لا يخفى.

١. في الأصل: «أحد»، والمراد بـ«أحد» هو الوضوء.

٢. في الأصل: الخصوصية.

٣. قوله: «فعل الآخر من إحدى الطهارتين» فيه ركاكة، والأولى أن يقال: فعل الطهارة الأخرى أو فعل الطهور الآخر.

٤. كذا، والأولى: كلّي الحدث.

فبما ذكرنا انتقدح الجواب عمّا يقال بأنّ كلّ من^١ أحد الطهورين من الغسل أو الوضوء من أحكام خصوص الحدث الأكبر أو الأصغر، فكيف يمكن الحكم بوجوبه بعد الوضوء أو الغسل باستصحاب كليّ الحدث؟ هذا.

وقد عرفت الجواب عنه وأنّ الحكم بالجمع^٢ بين الطهارة^٣ حسب اقتضاء العلم الإجمالي^٤ وأنّ اشتغال الذمّة يقتضي براءتها.

إن قلت: لو كان الأمر كذلك فلا نحتاج إلى إثبات كليّ الحدث بالأصل بل نوجب الغسل أو الوضوء؛ للعلم الإجمالي باشتغال الذمّة بأحدهما المتوقّف براءتها على الإتيان بهما.

قلت - مضافاً إلى أنّ التكلّم في المقام مع قطع النظر عن الدليل الآخر -: إنّنا نفرض الكلام في ما إذا لم يكن للـ«حدث» سوى أثر خاصّ غير عدم جواز الدخول^٥ في الصلاة كأن ينذر أن لا يدخل المسجد محدثاً، فهذا لا يجوز له الدخول في المسجد ولا تجب عليه الطهارة ما لم يأت وقت الصلاة، هذا. وأما المناقشة فيه بأنّه مردّد بين ما يُعلم بانتفائه وما يُحكم بانتفائه بالأصل أو بكونه مسبباً فقد مرّ جوابه مفصّلاً.

ثمّ إنّّه لا فرق في ما ذكرنا بين ما إذا لم يُعلم بالحالة السابقة أو علم وكانت هي

١. أضاف المقرّر - طاب ثراه - قوله: «كلّ من» في الهامش وفي العبارة غلط وخلل والأولى: بأنّ كلّاً من الطهورين.

٢. في الأصل بعدها: «ما» ثمّ شطب عليها.

٣. كذا، والأولى: الطهارتين.

٤. في الأصل: الإجمال.

٥. أيّ سوى أثر خاصّ وهو عدم جواز الدخول.

٦. مرّ في ص ٣٤٦ - ٣٤٩.

الطهارة، ثم حدث ما هو المردّد بين الموجب للحدث^١ الأكبر والأصغر فإنّه لا إشكال في هاتين^٢ الصورتين من جريان جميع ما ذكرنا فيهما، وأمّا لو كانت الحالة السابقة قبل حدوث ما هو المردّد كذلك، الحدث الأكبر فلا إشكال في عدم جريان ما ذكرنا فيه؛ حيث إنّ العلم الإجمالي المتعقّب للعلم التفصيلي بالحدث الأكبر لا يستتبع خطأً تنجيزياً بالنسبة إلى طرفي ما شكّ فيه لكي يوجب العلم بالقدر المشترك حتّى يستصحب في صورة الشكّ، بل المعوّل عليه نفي القدر المشترك بالأصل السليم عن المعارض عند الشكّ فيه بعدما تحقّق الرافع بالنسبة إلى [المعلوم^٣].

وأما لو كان المكلف سابقاً محدثاً بالحدث الأصغر كما يتفق كثيراً^٤ ما للنائم حيث يرى بعد يقظته رطوبة يشكّ في كونه «بولاً» أو «منيّاً»:
فإن قلنا بتأثير الحدث الأصغر بعد الحدث بأن يوجب التأكيد في الوجود وإن كان يتداخل في المسبّب، فكذلك الحال على المنوال من جريان الأصل في القدر المشترك؛ حيث أنّه يعلم بحدوث نحو جديد من الوجود ولو من جهة كونه تأكّد الوجود الأوّل ويدور أمره بين الفرد الزائل بالوضوء أو لا يزول إلّا بالغسل، فإذا توضّأ وشكّ في بقاءه يستصحب بقاءه إلى أن يغتسل، هذا.
والقول بأنّ الشكّ هنا مسبّب عن الشكّ في كون الحادث أكبر^٥ فيرتفع

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لحدث.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: هذين.

٣. أي الحدث الأكبر.

٤. في الأصل: كثير.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أكبراً.

بالأصل^١ ومعه لا مجال للاستصحاب المزبور.
وفيه أن ذلك وإن كان كذلك إلا أنه ليس من آثار المستصحب ثانياً
المستصحب الوجودي أولاً كما لا يخفى، هذا.
وأما لو قلنا بعدم تأثيره كذلك:

فإن قلنا بعدم تبدل الحدث الأصغر بالأكبر عند عروض الجنابة وبقاء كليهما
معاً إلى أن يغتسل^٢ فحاله حال سابقه أيضاً.

وأما إن قلنا بتبدله بالأكبر عند عروض الجنابة فلا يجري فيه استصحاب قدر
المشترك؛ لأن شخص الحدث المتيقن قد علم ارتفاعه قطعاً إما بواسطة الوضوء
على تقدير كون الرطوبة بولاً، أو بواسطة تبدله بالحدث الأكبر على تقدير كونها
منيئاً، نعم يجري استصحابه بناءً على جريان الاستصحاب في^٣ الثالث من أقسام
القسم الثالث - أعني ما لو كان احتمال البقاء مستنداً إلى احتمال التبدل بفرد آخر
كما ستسمعه إن شاء الله تعالى.

ثم إن ما ذكرنا من وجوب الجمع بين الوضوء والغسل في ما لو كان محدثاً
بالحدث الأصغر ثم رأى^٤ رطوبةً مرددة بين كونه «بولاً» أو «منيئاً» وإن كان على
الأصل - كما ذكرنا - إلا أن اتفاق الأصحاب على الاجتزاء بالوضوء خاصة لعلة
من جهة وجود بعض الإطلاقات^٥ على أن من كان محدثاً بالحدث الأصغر ولم

١. بعدها في الأصل: «فلا يبقى» ثم شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «فلا يجري» ثم شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «القسم» ثم شطب عليها.

٤. في الأصل: رئي.

٥. بعدها في الأصل: «الأدلة» ثم شطب عليها.

٦. راجع مسألة ٦٨٦ من العروة الوثقى.

يتحقق منه جنابة يجوز له الصلاة إذا توضأ فإنّ هذه قاعدة ثانية قد أحرز أحد جزئي موضوعها بالوجدان وجزئيه الآخر بالاستصحاب.

تنبيهان

الأول

إنّ ما ذكرنا من الجمع بين الطهارتين في دوران الأمر بين ما يقتضي أحد الطهارتين ممّا لا إشكال فيه، وأمّا لو دار الأمر في الخارج بين كونه «بولاً» أو «دم الاستحاضة» فالظاهر جريان الاستصحاب بالنسبة إلى الحدث أيضاً بعد فعل الوضوء الموجب للشكّ في بقاء الحدث وارتفاعه، فيجب عليه حينئذٍ الجمع بين الوضوء والغسل من باب المقدّمة وتحصيلاً للبراءة، هذا.

والقول بأنّه في مقام الدوران بين الأقلّ والأكثر يرجع إلى البراءة عن الأكثر بعد فرض تيقّن وجوب الوضوء على كلّ تقدير مدفوعٌ - مضافاً إلى ما ذكرنا في مبحث البراءة وعوّلنا عليه من لزوم الرجوع إلى الاشتغال عند الدوران المزبور - بأنّ الرجوع إلى البراءة عنده إنّما يكون مع فرض عدم جريان الاستصحاب المقتضي لخلافها، وإلا فلا تجري البراءة معه كما في المقام على ما لا يخفى.

الثاني

إنّه كما يجري استصحاب الكلّي في هذا القسم ويترتب عليه آثاره، كذلك يجري الفرد أيضاً وإن كان مردّداً بين ما هو باقي جزماً وما هو مقطوع الارتفاع

١. في الأصل: «أنّ» بدل «بأنّ».

فِيُحَكَم ببقاء شخص ما عُلْم سابقاً ويترتب عليه الآثار^١ الشخصية الثابتة للشخص المردّد بين الشخصين لو كان له أثر، دون الآثار الثابتة لأحد الشخصين تعييناً؛ لأنّه غير مسبوق بالعلم.

وأما القسم الثالث، وهو ما كان الشكّ في بقاء الكلّي وارتفاعه من جهة الشكّ في وجود فردٍ آخر غير الفرد المعلوم حدوثه وارتفاعه فهو على أقسام ثلاثة؛ لأنّ الفرد الآخر إمّا أن يُحتمل وجوده مع ذلك الفرد المقطوع الارتفاع، وإمّا أن يُحتمل حدوثه مقارناً لحال ارتفاعه، وإمّا أن يُحتمل تبدّله إليه؛ لحدوث تغييرٍ فيه كميّةً وكيفيةً.

والتحقيق عدم جريان الاستصحاب في شيء منها؛ أمّا القسمان الأوّلان^٢ فلأنّ المعتر في مورد «الاستصحاب» أن يكون الشكّ في نفس المتيقّن السابق بقاءً وارتفاعاً؛ لعدم صدق «نقض اليقين بالشكّ» بدونه، فلو كان المشكوك في الآن اللاحق مغايراً للمتيقّن السابق مع العلم بزواله فلا يصدق عليه الشكّ في البقاء، وليس الحكم بعدم حدوث ما يُشكّ في حدوثه نقضاً للمتيقّن السابق بالشكّ، بل الحكم بحدوثه يكون نقضاً لليقين بالشكّ.

وبالجملة، إنّ المتيقّن السابق إنّما انتقض بيقينٍ آخر مثله لا بالشكّ. والسّر في ذلك أنّ الكلّي المتيقّن سابقاً في هذين القسمين على تقدير وجود الفرد المشكوك له وجودٌ مستقلٌّ مغاير^٣ لوجود الكلّي الموجود بوجود الفرد المشكوك فيه وليس

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: آثار.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: القسمين الأوّلين.

٣. في الأصل مضبوط بالياء والهمزة معاً.

متحداً^١ معه لا عقلاً ولا عرفاً؛ أما عقلاً فواضح حيث إنَّ الكلِّي وإن قلنا بأنَّ وجوده عين وجود أفرادهِ إلاَّ أنَّ وجوده في ضمن أفراد متعدّدة ليس وجوداً واحداً بل وجودات متعدّدة عقلاً، بمعنى أنَّ وجوده في ضمن كلِّ فرد نحو وجودٍ له غير ما هو في ضمن الفرد الآخر، فما عُلم من وجوده فقد عُلم أيضاً بارتفاعه، وما قد شكَّ في بقائه فقد شكَّ في أصل حدوئه. وأما عرفاً فكذلك أيضاً، فإن شئت صدق ذلك فانظر إلى أنَّه لو تحقّق «الإنسان» في ضمن فردٍ ثمَّ انعدم دهرأً ووُجد «إنسان» في ضمن فرد آخر فهل يحكم العرف أنَّه عين الإنسان الأوّل؟! كلا ثمَّ كلا.

ودعوى أنَّ الموجود في ضمن جميع الأفراد ليس إلاَّ الكلِّي الذي هو أمر واحد، غاية الأمر أنَّ وجوده على نحوٍ يجامع التعدّد الخارجي، فإذا شكَّ في كون وجوده على نحوٍ بقي بارتفاع بعض الأفراد أم لا فلا مانع من استصحابه كما في القسم الثاني، مدفوعةً بأنَّ المستصحب ليس هو الأمر الذهني الجامع بل هو نفس الموجود الخارجي، وقد عرفت مغايرة ما كان متيقناً منه مع ما احتُمِّل ثبوته، وهذا هو الفارق بينه وبين القسم الثاني؛ حيث إنَّ^٢ الشكَّ فيه في نفس ما كان متيقناً في السابق بوجوده الخارجي فيستصحب وجوده.

ومما ذُكر ظهر فساد القول بجريان الأصل بالنسبة إلى القسمين المزبورين مطلقاً، مستنداً في ذلك إلى أنَّ الكلِّي لما كان متيقناً سابقاً بنفسه وكان المعبر لحاظه كذلك فما لم يعلم بارتفاعه لا بدّ من البناء عليه، وتعدّد الوجودات غير

١. في الأصل: متحد.

٢. بعدها في الأصل: «المستصحب» ثمَّ شطب عليها.

قادح في صدق البناء عليه وإن كان قادحاً بالنسبة إلى الفرد، هذا.
 إلّا إنك قد دريت الوجه في ذلك وأنه بحياله غير وافي لما هو المرجع والمآب
 في باب الاستصحاب؛ حيث إن الكلّي لما كان موجوداً سابقاً قد تعلّق اليقين به في
 ضمن أحد الفردين بخصوصه فإذا قطع بانعدام ذاك الفرد الموجد له فقد قُطِعَ
 بانتفائه وارتفاعه؛ لما اقتضت الطبيعة من اتحادها مع الفرد، فما شكّ فيه إنّما يكون
 شكّاً في وجود المستصحب في ضمن فرد آخر بحيث لا يكون هذا المشكوك عين
 ما تيقّنه سابقاً؛ لما قد عرفت من تعدّد الكلّي بتعدّد أفراده ومشخصاته فبالحرّي^١
 حينئذٍ هو التعويل على الاستصحاب^٢ العدمي كي لا يكون الرجوع إلى غيره نقضاً
 لليقين بالشكّ، هذا.

والقول بتعلّق الحكم بالكلّي من حيث هو هو من دون تشخّصه في ضمن
 الأفراد المستلزم لتعدّده بتعدّد الأفراد والحصص أو باعتبار مفهوم الوجود، مدفوعٌ
 - مضافاً إلى عدم كون الكلّي بذلك مورداً لتعلّق الأحكام ولترتب الآثار الشرعية
 عليه، بل إنّما تعلّقت به باعتبار الوجود - بأنّه^٣ كيف يتعلّق الشكّ فيه من هذه
 الحيثية مع أنّه من المستحيل عقلاً انعدام المفهوم؟! هذا.

ثمّ إنّّه ممّا ذكرنا في القسمين الأوّلين ظهر لك الحال بالنسبة إلى القسم الثالث
 أيضاً في ما إذا كان تبدّل الفرد بالفرد على وجه يُعدّ الفرد الآخر مبانئاً عرفاً للفرد
 الأوّل بحيث يحكم أهل العرف بحدوث الفرد الآخر وانعدام الفرد الأوّل، كما لو

١. في الأصل: فبالحرّي.

٢. في الأصل: استصحاب.

٣. في الأصل: «أنّه» بدل «بأنّه».

تبدّل الصّفرة بالحُمْرة والكُدُورة بالسوداء في الألوان فإنّ عين ما كان أولاً وإن كان باقياً بالدقّة العقلية في هذا القسم في ضمن الفرد الآخر إلا أنّ العرف - بعدما كان مدار الاستصحاب^١ عليه - يحكمون فيه بالمغايرة بحيث لا يكاد عندهم وفي نظرهم تصوّرُ البقاء والنقض، فلا يشملُه أخبار الباب.

نعم إذا عدّ الفرد اللاحق مع السابق في العرف شيئاً واحداً مستمراً بأن يكون ما تُتيقّن وجوده في السابق عين ما يُحتمل بقاءه لا شيئاً آخرًا وإن حصل العلم بزوال بعض حدود وجوده كالسود الضعيف إذا صار شديداً؛ حيث إنّ اللون الأول يكون باقياً عند أهل العرف أيضاً وإن ارتفع حدّ وجوده، وحينئذٍ فإذا شكّ فيه بعد القطع به من جهة تبدّله بالشديد أو الانعدام رأساً فيُستصحب؛ لصدق «البقاء والنقض» عليه عرفاً.

وبالجملة، فبعد ما كان العرف يرى بنظره المسامحي وحدة الوجود في هذا القسم وأنه مع الفرد الأول عين وجوده مع الثاني وإن تغاير حدّ وجوده فيُستصحب ذلك عند الشكّ ويترتب عليه آثاره بحيث لا يكون^٢ ذلك من إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر يغاير ذاك الموضوع أولاً؛ لعدم كون الشكّ من هذه الجهة شكّاً في وجود المستصحب اللازم معه ذلك أو التعويل على الأصل العدمي.

نعم، لا يجوز استصحاب الفرد؛ لأنّ قوام الفردية إنّما هو بخصوصيات الوجود ومشخصاته، فإذا زال بعض تلك الخصوصيات بواسطة التبدّل بخصوصيةٍ أخرى

١. بعدها في الأصل: «وشمول النقض» ثم شطب عليها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لا تكون.

فلا محالة ينعدم معه الشخص الأول ويكون الفرد الموجود ثانياً بما هو فرد ومشخص مغايراً مع الفرد الأول كذلك، وهذا الاستصحاب بناءً على جريانه يكون من قبيل إسراء الحكم من موضوع إلى موضوع آخر يغير الأول، وهو أشبه شيء بالقياس، كما لا يخفى.

فرعان

الأول

إنّه قد دري لك الوجه في ما عوّل عليه بعض الأساطين^١ من التفصيل بين أقسام هذا النوع من أنواع الاستصحاب الكلّي بجريان الاستصحاب فيه بالنسبة إلى القسم الأول منها دون القسمين الآخرين مستنداً في ذلك على^٢ مجرد احتمال كون الثابت في الآن اللاحق على «الفرض^٣ الأول» من هذه الأقسام الثلاثة هو عين الوجود الأول المتيقّن فيُستصحب بقاؤه بخلاف «الثاني» منه، وكذا «الثالث»؛ حيث إنّ وجود الكلّي في ضمن فردٍ حادث بعد الفرد المعلوم مغاير^٥ لوجوده السابق، هذا.

وليت شعري كيف أنّه ذهب إلى ما ذهب؟! مع ما قد علمت من إسراء ما ذكره (قده) وشيوعه بالنسبة إلى كلّ من هذه الأقسام الثلاث؛ فإنّه (قده) إن لاحظ في

١. فرائد الأصول، ج ٣، ص ١٩٦.

٢. كذا، ولعلّ الصواب: إلى.

٣. في الأصل: فرض.

٤. في الأصل: «هذا» ثمّ صحّح بما في المتن.

٥. في الأصل: مغائر.

القسم الأول صرف الوجود مع الغض عن جهة الوحدة نظراً إلى بقاء الكلّي ببقاء الحصاص فيكون له نحو وجود في ضمن فردين أو أكثر بحيث يُعبّر عنه بالوجود المنبسط فذلك جارٍ بعينه في القسمين الآخرين أيضاً، وإن لوحظ فيهما وجود الشخص من حيث الوحدة فذلك جارٍ بعينه في الأول أيضاً - مع ما دريت من أنّ القسم الثالث فيمكن جريان الاستصحاب فيه بالنسبة إلى بعض فروضه؛ لمساعدة العرف على ذلك - فلا ينبغي مع ذلك إطلاق الحكم بالنسبة إليه.

هذا، مع أنّ الحقّ عدم الجريان فيها مطلقاً لو بنينا على الدقّة العقلية مطلقاً بالنسبة إلى «الكلّي»، وكذا «الفرد» بعدما كان نسبة الكلّي إلى أفراد كنسبة آباء متعدّدة إلى أبنائهم دون أبٍ واحد بالنسبة إليهم، كما لا يخفى.

الفرع الثاني

إنّه قد يؤيّد المرام^١ من عدم استدعاء استصحاب^٢ الكلّي لترتيب خصوصية الأفراد بكلام بعض الأعلام (ره) الواقع عنه في هذا المقام قائلاً (قده) عند تمسّك المشهور^٣ لإثبات أحكام الميتة من الحرمة والنجاسة بالنسبة إلى الجلد المطروح بـ «أصالة عدم التذكية»: بما محصّله أنّ معروض الحرمة والنجاسة ليس سوى موت حتف الأنف، وعدم التذكية لازمٌ أعمُّ له، ولا يكاد يمكن عند إثبات اللازم الأعمّ ملزومه الخاصّ^٤ إلّا على القول بالأصل المثبت، هذا.

١. بعدها في الأصل: «المقام» ثم شطب عليها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الاستصحاب.

٣. في الأصل: «المش» وهو رمزٌ إلى ما ذكرنا.

٤. بعدها في الأصل: «هذا» ثم شطب عليها.

فكأنه (قده) ^١ زعم أن بالأصل ^٢ لعدم التذكية في المسألة فرد ^٣ من الحياة والموت حتف الأنف، ولا يمكن إثبات أحكام «الميتة» من الحرمة والنجاسة على عدم التذكية مع ما علمت من أن استصحاب الكلّي المتنفّي بانتفاء بعض وجوداته - أعني الحياة - وقارنه ^٤ بعض وجوداته الأخر، لا يفي لإثبات الحكم الشرعي حسب ما قرّره (قده) قائلاً في ما حكى عنه: وليس مثل التمسك بهذا الاستصحاب إلاّ مثل من تمسك على وجود «عمرو» في الدار باستصحاب بقاء الضاحك المتحقّق بوجود «زيد» في الدار في الوقت الأوّل، وفساده غنيّ عن البيان ^٥. انتهى.

هذا، وأنت ترى أن ما منعه من استصحاب عدم التذكية في الجلد المطروح أو اللحم كذلك - كما ذهب إليه المشهور - في غير محله؛ حيث إنّ الحكم الذي أراد

١. في الأصل بدلاً من قوله: «فكأنه (قده)» إلى قوله: «في ما حكى عنه»: «فكأنه (قده) زعم أن للعدم في المقام فردين من الحياة والموت حتف الأنف، ومعه لا يكاد يمكن ترتّب الآثار الشرعية على مجرد عدم التذكية مع ما علمت من أن استصحاب الكلّي المتنفّي بانتفاء بعض وجوداته مع مقارنته لتحقّق بعض وجوداته وجوداته [كذا، والظاهر زيادتها] الآخر لا يتمّ [كذا ظاهراً] لإثبات الحكم الشرعي ركن الاستصحاب وكون [كذا، والصواب ظاهراً: يكون] الشكّ معه شكّاً في الحدوث كما تقدّم، وما ذكرناه يظهر من كلامه (قده) حيث مثل لما ذهب إليه قائلاً: «ثم شطب على مواضع منها وكتب بين السطور والهامش كلماتٍ فصارت العبارة كما ترى في المتن».

٢. في الأصل كلمة لا تقرأ ثم شطب عليها وصحّحها بما في المتن والظاهر زيادتها.
٣. في الأصل: «فردين» ثم شطب على علامة التثنية وصحّحها بـ «فردان» ثم شطب على علامة التثنية فصار: «فرد» كما في المتن والصواب ظاهراً: «فردين» كما كان أولاً.
٤. كذا، وهو معطوف على «المتنفّي» فالصواب ظاهراً: «المقارن لبعض» بدلاً من «قارنه بعض».

٥. الوافية، ص ٢١٠ وعنه في فرائد الأصول، ج ٣، ص ١٩٧.

المشهور ترتبه على استصحاب عدم التذكية من الحرمة أو النجاسة لا مناص عن القول به بمقتضى الأصل، ولا يكون إجراؤه من قبيل إجرائه في القدر المشترك الموجود في ضمن فردٍ لإثبات فردٍ آخر؛ وذلك لأنّ العدم الأزلي بالنسبة إلى شخص واحد لا يكون كلياً وإن كان يقارنه بعض الوجودات ككونه مع الحياة تارةً وموت حتف الأنف أخرى.

وبعبارة أخرى، فرق بين المستصحب الوجودي والعدمي، وأنّ المحذور المحذور إنّما يلزم في بعض أنحاء «الوجودي» في ما لو كان كلياً؛ لتعدّد الوجود معه بتعدّد الأشخاص والأفراد بحيث يكون للكلي في ضمن فردٍ وجودٌ غير وجوده في ضمن فردٍ آخر كما قلنا سابقاً، وهذا بخلاف «العدم» فإنّه - حيث لم يكن بعد إضافته إلى شخص واحد وفرد خاصّ غير صادقٍ على كثيرين، بل إنّما يكون ذلك لو لوحظ بالنسبة إلى الأفراد والوجودات المتعدّدة - لا يكون كلياً وإن كان أمراً مستمراً مقارناً لها^١ فيترتب عليه باستصحابه عند الشكّ في بقائه كلُّ ما يترتب عليه من الآثار الشرعية لولا الشكّ، كما لا يخفى.

نعم، إنّما لا يترتب عليه ما كان مترتباً على أحد مقارناته الوجودية، فلو كان مثلاً لموت حتف الأنف أثرٌ شرعي لا يمكننا القول بترتبه على هذا المستصحب العدمي وإن قارن الوجودي بما لم ينفك عنه، وليس ذلك لما توهمه من استصحاب^٢ الكلي^٣ الممنوع تأتيه دقّة ومسامحة، بل لعدم كون استلزام عدم

١. العبارة غير صافية، والمراد أنّ أصالة العدم ولو لوحظ بالنسبة إلى الأفراد لا يكون كلياً بل أمر واحد شخصي مستمرّ مقارن مع الوجودات المتعدّدة.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الاستصحاب.

٣. بعدها في الأصل: «بل لأنّ» ثم شطب عليها.

التذكية لمثل الموت حتف الأنف شرعياً^١ ثابتاً بنص^٢ من الشارع؛ ضرورة^٣ أن مثل هذا الاستلزام وعدم الانفكاك لا يكون شرعياً بل عقلياً^٤ محض، كما لا يخفى.

وبالجملة، إنَّ عدم لما لم يكن متغaira^٥ بتبادل الوجودات المقارنة^٦ له - بأن يكون وجوده مستنداً إلى انتفاء بعض الوجودات^٧، وهو علة لتحققه فيقال: إنَّ انتفاء أحد هذه الموجودات علة لتحقق المعدوم ومقتضى^٨ له وإن كان كذلك بالنسبة إلى الضدين اللذين لا ثالث لهما؛ حيث إنَّ انتفاء^٩ أحدهما مقتضى^{١٠} الوجود المعدوم - فلا يكون الحكم بترتب بعض الآثار الشرعية عليه باستصحابه من قبيل الحكم^{١١}، كذلك بالنسبة إلى القسم الثالث^{١٢} من استصحاب الكلي الممنوع جريان الاستصحاب فيه مطلقاً دقةً ومسامحةً.

١. كذا، والصواب ظاهراً: شرعاً.

٢. في التحرير الأول: «في هذه المرتبة إلّا على القول بالأصل المثبت ضرورة» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها في الهامش: «وليس ذلك لما توهمه ... بنص^٢ من الشارع» كما ترى في المتن.

٣. سوق العبارة يقتضيها وإن كانت في الأصل مشطوبة.

٤. بعدها في الأصل: «وبالجملة إنَّ عدم لما لم يكن مستنداً إلى وجود ما هو مقارن له» ثم شطب عليها.

٥. في الأصل مضبوط بالياء والهمزة معاً.

٦. في الأصل: المقارن.

٧. كذا، والمفروض مقارنة عدم للموجودات فلا يكون انتفاؤها علة للعدم.

٨. في الأصل: مقتضياً.

٩. بعدها في الأصل: «بعض» ثم شطب عليها.

١٠. في الأصل: مقتضياً.

١١. كذا، والعبارة ناقصة.

١٢. في الأصل: «الثاني» ثم شطب عليها وصححها بما في المتن.

هذا كله حسب ما اقتضاه الأصل، وأما حكم المسألة فنقول:

إنَّ ما ركن عليه المشهور من الحكم المزبور من النجاسة والحرمة وترتبهما^١ على استصحاب عدم التذكية إنّما هو لأجل أنَّ موضوعهما كما يشهد به الأدلة ليس سوى عدم التذكية وأكل غير المذكي وليس موت حَتَف الأنف لكي يُحتاج في إثباته باستصحاب عدم التذكية، فيصير من قبيل استصحاب القدر المشترك الموجود في ضمن فردٍ لإثبات فردٍ مغاير، فباستصحاب عدم التذكية في اللحم يُحكم أنّه غير مذكي.

وبالجملة، إنّهُ يُحرز بالأصل كون المشكوك في الظاهر من أفراد ما ترتّب عليه الحكمان^٢ واقعاً، هذا.

وملخص الكلام في هذا المقام^٣ أنَّ من المعلوم الذي لا يُرتاب فيه ظهور جملة من الآيات والأخبار بل صراحتها في أنَّ الحرمة والنجاسة رُتبتا على «غير المذكي الواقعي»، وضدهما على «المذكي الواقعي» كذلك؛ وذلك مثل قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾^٤ الظاهر في أنَّ المحرّم إنّما هو لحم الحيوان الذي لم يقع عليه التذكية واقعاً، وما روي في الكافي بسنده إلى عليّ بن أبي حمزة قال: سألت أبا عبد الله (ع) وأبا الحسن (ع) عن لباس الفراء والصلاة فيها، فقال: لا تصلّ فيها إلّا في ما كان منه ذكياً^٥، إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا الباب، بل يمكن

١. في الأصل: «المرتبان» ثم شطب عليها وصحّحها بـ «وترتبهما» كما في المتن.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الحكمين.

٣. بعدها في الأصل: «إنّه غير مرتاب فيه» ثم شطب عليها.

٤. المائدة (٥): ٣.

٥. الكافي، ج ٣، ص ٢٩٨، ح ٣؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٠٣، ح ٧٩٧؛ وسائل الشريعة، ج ٤،

القول بتواترها على ترتب الأحكام على «المذكي» كما يُعلم من الرجوع إلى ما ورد في باب الصيد والذباحة وما ورد في جواز ترتب أحكام المذكي على المأخوذ من سوق المسلمين والصلاة في جلده^١، هذا.

فإن قلت: قد ورد^٢ جملة من الآيات والأخبار دالة على أن الحكيمين ترتب^٣ على «الميتة» كما في آية: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾^٤ الآية، وقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾^٥ 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^٦، وفي بعض الأخبار تعليل الحكم بحرمة الطعام الذي مات فيه فأرأه بأن الله تعالى حرّم الميتة^٧.

بص ٣٤٦، باب (٢) في جواز الصلاة في الفراء والجلود والصوف والشعر والوبر ونحوها إذا كان ممّا يؤكل لحمة بشرط التذكية في الجلود وعدم جواز الصلاة في شيء من ذلك إذا كان ممّا لا يؤكل لحمة وإن ذكي، وجواز الصلاة في كلّ ما كان من نبات الأرض، ح ٢.

١. راجع وسائل الشريعة، ج ٣، ص ٤٩٠، باب (٥٠) في طهارة ما يشتري من مسلم ومن سوق المسلمين والحكم بذكاته ما لم يعلم أنّه ميتة وحكم ما يوجد بأرضهم وج ٤، ص ٤٥٥، باب (٥٥) في جواز الصلاة في ما يشتري من سوق المسلمين من الثياب والجلود ما لم يعلم أنّه ميتة أو نجس وعدم وجوب السؤال عنه.

٢. بعدها في الأصل: «في» ثم شطب عليها.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: ترتباً.

٤. الأنعام (٦): ١٤٥.

٥. المائدة (٥): ٣.

٦. كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ٢٤٧، ح ٧٤٩: تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٠٣، ح ٧٩٤: وسائل الشريعة، ج ٣، ص ٥٠١، باب ٦١ في عدم طهارة جلد الميتة بالدباغ وعدم جواز

الصلاة فيه وتحريم الانتفاع بها، وكراهة الصلاة في ما يشتري ممّن يستحل الميتة بالدباغ.

٧. الاستبصار، ج ١، ص ٢٤، ح ٦٠: تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٤٢٠، ح ١٣٢٧: وسائل الشريعة،

ج ١، ص ٢٠٦، باب ٥، ح ٢.

قلت: ^١ وفيه أولاً أن «الميتة» عبارة عند الشارع عن كل ما خرج روحه بغير التذكية التي هي نفس وقوع هذه الأمور الأربعة في الخارج من «التسمية والاستقبال والإسلام وفري الأوداج الأربعة»، ولو كانت «الميتة» هو خصوص ما خرج روحه حتف الأنف للزم التوسط بينها وبين المذكي اللازم منه كون النجاسة زائدة على ما عدوها. ويدل على ما ذكرنا كثير من الأخبار ^٢ الناطقة بأن القطعة المبانة من الحي ميتة وغير ذلك، مع أن وقوع الاختلاف في التعبير من الشارع بالنسبة إلى موضوع الحكمين ومعرض الحرمة والنجاسة - فإنه قد جعل غير المذكي أولاً والميتة ثانياً - شاهد صدق على ما ادّعينا من اتحادهما عند الشارع. وثانياً أنه - مع تسليم ذلك والقول بأن «الميتة» هو ما خرج روحه بحتف أنفه - لا إشكال في أن غير المذكي ملحق بـ «الميتة» حكماً، فكل ما ثبت لها بالدليل تثبت له أيضاً بالتزويل وإن لم تُرد به إثبات الموت حتف الأنف، كما أفاده الفاضل المزبور (قده).

وبالجملة، إنه بعدما كان ملحقاً بها حكماً لا بأس في حكم المشهور عليه بالنجاسة والحرمة بالاستصحاب لإثبات ما هو الملحق بـ «الميتة»، فبه يثبت خصوص ما يلحق بها من غير المذكي - أعني ما إذا زهق روحه ولم يذك شرعاً كما لا يخفى، هذا.

١. بعدها في الأصل: «مضافاً إلى» ثم شطب عليها.

٢. قارن بحر الفوائد، ج ٣، ص ١٠٣.

٣. راجع وسائل الشريعة، ج ٢٤، ص ٧١، باب (٣٠) في أن ما يقطع من أعضاء الحيوانات قبل الذكاة فهو ميتة، لا ينتفع به كآليات الغنم وغيرها.

٤. هذا هو الصواب وفي الأصل: المبائنه.

وبالجملة، كلّ ما أزهق روحه مع عدم علم المكلف بوقوع هذا الأمر الشرعي عليه وشكّ فيه فالأصل عدمه فيُحكم عليه بأنّه «غير المذكيّ».

ودعوى أنّ الحكم المزبور بعدما كان موضوعه هو الواقعي كيف يمكن إحرازه بالأصل بل المرضي في أمثال هذا^١ المقام هو إحراز الموضوع بالأدلة المعتمدة الكاشفة عن الواقع، مدفوعة بأنّه قد يقوم على إثباته وكذلك سائر ما يكون حالها^٢ كحاله طرق شرعية من التعبدية وغيرها، بها يُحرز موضوع الحكم في الشريعة، فالموضوعات إذا كانت مركبة أو مقيدة بعد الشكّ فيها من جهة الشكّ في أحد أجزائه أو القيد لا مناص عن إحرازها بالأصل كما لا يخفى.

لا يقال: إنّ كيف يُحكم على غير المذكيّ بالحكم مع أنّه في حال الحياة وقبل طريان الشكّ لم يكن محكوماً بالحرمة أو النجاسة؛ لأنّه بعدما كان المدار في الاستصحاب على زمان الشكّ وكون المستصحب في حاله ذا أثر شرعي وإن لم يكن في حال العلم به كذلك، فلا يقدح حينئذٍ استصحابه وإثباته به وترتب الحكم عليه^٣، هذا.

وينبغي التنبيه على أمور مهمة لا بدّ من ذكرها:

الأوّل

في بيان أمور يتعلّق بالمقام ذكرها

إنّ ما ذكرنا مبنيّ على كون موضوع النجاسة والحرمة وعدم جواز الصلاة هو عدم التذكية أو كان ما هو غير المذكيّ ملحقاً بـ«الميتة» شرعاً، ففي كلّ من

١. في الأصل: «هذه» وكان ابتداءً هذه وأُمحيت «الهاء» وبقي «هذه» والصواب ما أثبتناه.

٢. يعود الضمير إلى «ما» باعتبار معناه أي القيود.

٣. بعدها في الأصل: «وإن كان» ثمّ شطب عليها.

الصورتين لا مانع من الاستصحاب الذي يكون مقتضاه مذهب المشهور في الجدل المطروح، وإن كان الموضوع فيها^١ هي «الميتة» التي هي عبارة عما فنى روحه بغير سبب شرعي فمقتضى الأصل - بعدما كانت الشبهة في المقام موضوعية - هو الحكم بالحليّة والطهارة؛ وذلك^٢ من جهة أن أصالة عدم موت حتف الأنف لا تقتضي إلا ثبوت^٣ الحكمين، ولا يُعارض هذا بأصالة عدم التذكية بعد ثبوت الحكم للـ«ميتة» دون عدم التذكية فليس له أثر لكي يجري الأصل فيه.

ولو سلّم تعارض أصالة عدم كونه مذكّي بأصالة عدم كونه ميتةً لكنّه بعد التعارض ثمّ التساقط لا مناص عن كون المرجع قاعدة الحلّ والطهارة في الأشياء، هذا.

ولكنّ الواقع - كما هو الإنصاف - خلافه حيث لم نحرز في الخارج غير أن الميتة تغاير^٤ المذكّي في الجملة بحيث لا نعلم كونه على نحو التضادّ، أو العدم والملكة، أو العموم والخصوص بأن تكون الميتة عبارة عن كلّ ما زهق روحه مطلقاً، ومعه لا مجال لتلك المعارضة والرجوع إلى القاعدة المزبورة.

والحاصل أنّه لو قلنا بكون «الميتة» بمعناها العامّ - أعني ما ليس له روح سواء كان فناء روحه بالسبب الشرعي أو غيره - موضوعاً للحكم في الأدلّة، كان الخارج من تحته «المذكّي» بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾^٥ الآية فيبقى الباقي تحت

١. كذا، والصواب ظاهراً: فيهما.

٢. بعدها في الأصل: «من أجل» ثم شطب عليها.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: نفي.

٤. في الأصل تغاير.

٥. المائدة (٥): ٣.

العام، فالمذكى وإن كان ميتةً واقعاً إلا أنه خارج عنها حكماً.
وعليه لو شك في تحقق عنوان المخصّص فُرجع إلى العام ويحكم بترتب
أحكام «الميتة». وكون مرجع الشك فيه إلى الشك في المصداق المورث للإجمال
المسقط للرجوع إلى عموم العام والأخذ به إنما يكون الأمر فيه كذلك في ما لم
يكن هناك أصل موضوعي يُثبت عدم المخصّص، ولا إشكال في وجوده في
المقام؛ لأن عدم تحقق التذكية المقتضية لنفي الحلية والطهارة موافق للأصل.
وبالجملة، إنه لو شك في الجلد أو اللحم المطروح - بعد العلم بكونهما ميتةً - في
أتهما هل وقع عليهما السبب الشرعي فيكون مصداق المخصّص متحققاً أم لا فلا
يكونا^١ داخلاً^٢ في عنوان المخصّص بل يشملهما عنوان العام، أن^٣ المرجع هو
أصالة عدم تحقق السبب الشرعي.

الثاني

إنه قد يؤيد ما أفاده الفاضل التوني (ره):
تارةً بأن أصالة عدم التذكية بناءً على كونها ذات أثر شرعي تُعارضها أصالة
عدم كون خروج روح هذا الغنم - [غير^٤ طريق التذكية، هذا].
وأخرى بأن ما ذكر إنما يصحّ على تقدير إجراء الأصل في نفس عدم التذكية،
وأما لو أُجري في شرط من شروطها مشكوك وجوده^٥ - مع أنه يلزم إجراؤه فيه

١. في الأصل: «كان» ثم شطب على «التون» منها وصحّح بـ «فلا يكونا».

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «فلا يكونان داخلين».

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «لكان» جزاء «لو» في صدر العبارة.

٤. والقرينة على سقطه قوله في ما بعد: «لأنه بأصالة عدم خروج الروح بغير التذكية».

٥. بعدها في الأصل: «كالنسمية مثلاً» ثم شطب عليها.

الإثبات؛ حيث إنّ استلزام عدم الشرط عدم المشروط عقلي -إنّه قد يعارض الأصل المزبور الأصل الجاري بالنسبة إلى الشرط المقضي لخلاف ما أجري في المشروط^١ «التسمية» مثلاً فإنّه لو قلنا باتّصاف تركها بالمانعية في صورة^٢ العمد فمتى شكّ في ذلك فأصالة عدم المانع أي كون الذابح تاركاً^٣ لها عمداً تُعارض أصالة عدم التذكية كما لا يخفى، هذا.

وأنت ترى عدم تمامية كلّ ممّا ذكر فلا يكون هذه الإيرادات واردةً على المشهور قطعاً، فالإشكال في المسألة من جهتها ممّا لا ينبغي لأحد؛ ضرورة أنّ الإشكال الأول ممّا لا معنى له؛ لعدم ترتّب الأثر الشرعي على الأصل المعارض، وما لم يترتب عليه أثر لا يمكن إثباته بالأصل؛ لأنّه بأصالة عدم خروج الروح بغير التذكية لا يمكن إثبات كونه بطريق التذكية، وإلّا فاللازم التعويل على الإثبات وما لم يثبت ذلك لم يترتب عليه أثر، كما لا يخفى.

وهذا بخلاف الأصل المزبور؛ فإنّه بعد عدم إرادة إثبات موضوع آخر به، بل لحكم كان مترتباً عليه بنفسه لا بأس بإجرائه كما يجري كذلك بالنسبة إلى كلّ ما قُطع بحدوثه وشكّ في الحادث.

وبما ذكرنا تبينّ الجواب عن الإشكال الآخر فإنّ^٤ أصالة عدم المانع لا تُثبت

١. مراده ظاهراً هو أنّ ما ذكر من أصالة عدم التذكية معارض أولاً وثانياً لو أجري الأصل في الشرط مثلاً فلا تثبت الحرمة؛ لأنّ عدم المشروط بعدم الشرط عقلي مع أنّه على فرض التنزّل معارض بأصالة عدم المانعية أو أصالة عدم الشرطية.

٢. بعدها في الأصل: «العدم» ثمّ شطب عليها.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: تارك.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: فإنّه.

التذكية الشرعية التي هي الموضوع للحكم إلّا على الأصل المثبت، كما لا يخفى.
وأما إشكال استلزام عدم الشرط عدم المشروط فيرتفع من أنّ عدم الشرط
عين عدم المشروط كما أنّ عدم الجزء عين عدم الكلّ، كما لا يخفى.
ومما ذكرنا كلّ في هذا المقام ظهر أيضاً الجواب عمّا قد يقال من أنّ الرجوع
إلى الأصل المزبور يلزم منه الإثبات بعد ما كان المقصود إثبات الحكم، وإثباته لا
يمكن إلّا بإثبات كون الموضوع غير مذكّي بالأصل، وإن هو إلّا معنى التعويل على
الإثبات، هذا.

وأنت ترى - بعد الوقوف على ما تقدّم منّا - أنّ أصالة عدم التذكية إنّما يجري
في نفس اللحم المشكوك، ومعنى عدم تذكيته هو كونه غير مذكّي فليس هنا
واسطة تُثبت بالأصل حتّى يلزم المحذور المحظور.

الثالث

إنّه لا إشكال في عدم صحّة التعويل في المقام عند الشكّ على استصحاب
الحكم السابق المتحقّق في حال الحياة؛ وذلك للمنع من جريانه بالنسبة إلى الحيّة
في ما نحن فيه؛ لعدم وجود^١ الحالة السابقة له مع أنّها لم تكن^٢ في الموضوع مطلقاً
بل كانت مشروطة بالتذكية، فبعد ما أحرزنا عدمها بالأصل لا مجال للقول بها، كما
هو الظاهر.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الوجود.

٢. في الأصل: «لم تكن» ثمّ غيّرت بـ «لم يكن» والصواب ظاهراً ما أثبتناه؛ لأنّ الضمير
المستتر يعود إلى «الحيّة».

وأما الطهارة وجواز الصلاة^١ فقد ذهب إلى صحّة الاستصحاب فيهما بعض من عاصرنا من الأساطين^٢ مدّعياً على أنّه لا إشكال في جريانه بناءً على المسامحة في المستصحب، وأما بناءً على الدقّة فلا؛ لأنّ الطهارة المعلومة سابقاً إنّما كانت من عوارض الحيوان، والمرام إثباته^٣ في اللاحق هي الطهارة في الجسم، هذا. وأنت ترى بعدما قدّمنا لك القول في استصحاب الكلّي عدم تمامية مثل هذا الاستصحاب؛ لأنّ استصحاب الطهارة المعلومة سابقاً بعد ارتفاعها بارتفاع بعض الخصوصيات الوجودية ومشخصاتها يكون من قبيل إسراء حكمٍ من موضوعٍ إلى موضوع آخر يغيّر^٤ الأوّل فيكون قياساً كما هو الواضح.

هذا مضافاً إلى أنّ الشكّ في الطهارة في هذه الحالة يكون مسبباً عن الشكّ في التذكية وبعد إجراء الأصل فيها لا مجال^٥ عن القول^٦ بالطهارة؛ لارتفاع موضوعها معه كما لا يخفى، هذا فتدبّر جدّاً.

١. أدرجت كلمة «به» في أعلى السطر ثمّ شطب عليها.

٢. بحر الفوائد، ج ٣، ص ١٠٤.

٣. في الأصل: «إثباتها» ثمّ غيّرّها بـ «إثباته» كما في المتن.

٤. في الأصل: يغيّر.

٥. في الأصل: «لا مج» وهو رمز إلى ما ذكرناه.

٦. كذا، والصواب ظاهراً: «للقول» بدلاً من «عن القول».

الأمر الثاني

في جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية

ولا يخفى عليك أيضاً أنّ النزاع في هذه المسألة راجع إلى الصغرى - أعني انطباق أدلة حرمة النقض ووجوب البناء على اليقين السابق بعد الفراغ^١ عن تماميتها ووفائها لإثبات المرام.

فمحمل القول فيه أنها إما يكون زماناً أو غيره، وعلى الثاني لا يخلو الأمر أيضاً إما أن يكون متصرّماً الوجود كالزمان فيتجدّد شيئاً فشيئاً كالتكلم والمشي والكتابة، بل مطلق ما يكون من قبيل الحركة ويسمّى بـ«الزمانى»؛ لكون الزمان مشخصاً ومميّزاً بين أشخاصه، أو لا وعليه إما أن يكون أحد القسمين دخيلاً في موضوع حكمه، أو لا بل يكون حالاً من حالاته، هذا.

لا إشكال في جريان الأصل في قسم الأخير منها، وأمّا الأقسام الأخر فنقول: إنك قد دريت غير مرّة أنّ المعتبر في الاستصحاب اتّحاد القضية المشكوكة والتميّقنة بأن يكون الشكّ متعلّقاً بنفس ما تعلّق به اليقين، فمع عدمه لا يكاد يصدق «نقض اليقين بالشكّ» الذي يكون مفاد أخبار الباب.

وبالجملة، إنّه لا يكاد أن يتفارق قضيتا^٢ الشكّ واليقين إلّا بهما، وإلّا لما كان البقاء صادقاً على الالتزام بالحكم حين الشكّ ولا النقض على عدمه كذلك؛ إذ معنى «البقاء» هو وجود ما كان موجوداً في الزمان السابق، في الزمان اللاحق

١. في الأصل: الفراق.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: قضيتي.

بعينه. ومن المعلوم أنّ هذا المعنى غير صادق بالنسبة إلى «الزمان والزمني» من الأمور التدريجية المتصرّمة جزء^١، وكذا الأمور القارّة التي يؤخذ الزمان قيده كالأمساك النهاري مثلاً؛ لعدم^٢ اتحاد القضية المشكوكة والمتيقّنة فلا يصدق «نقض اليقين بالشك» فيها؛ مثلاً إذا شكّ في جزء من الليل أو النهار فلا محالة يكون الشكّ في الوجود ابتداءً الذي لازمه عدم صدق البقاء والعلم بكون ما قبله ليلاً أو نهاراً لا ينفع بالنسبة إلى زمان المشكوك؛ لأنّه غيره قطعاً، هذا على ما هو التحقيق ومقتضى النظر^٣ الدقيق.

ولكنّ الحقّ والإنصاف - كما يظهر من كثير - جريان الاستصحاب في المقام مطلقاً في القسم الأول - أعني «الزمان» - بحيث لا يكون من قبيل قياس الخفيّ، بل ذهب المحدث الإسترآبادي^٤ إلى حكاية اتفاق الأئمة بل الضرورة على اعتبار استصحاب الليل والنهار، هذا.

فنقول: إنّ لا بأس بجريانه في هذا القسم مطلقاً دقّةً ومسامحةً؛ أمّا الثاني فظاهرٌ بعد التصرّف في المستصحب فيجعل «النهار» مثلاً أمراً خارجياً واحداً، ويُجعل بقاءه وارتفاعه عبارةً عن عدم وجود جزئه الأخير ووجوده، أو عدم تجدد جزء مقابله وتجددّه بادّعاء كون «النهار» عند العرف عبارةً عن هذا المعنى، فـ«النهار» عندهم عبارة عن قطعة من الزمان - أعني ما

١. في الأصل: جزءاً فجزءاً.

٢. بعدها في الأصل: «صدق البقاء» ثمّ شطب عليها.

٣. في الأصل: نظر.

٤. الفوائد المدنية، ص ٢٨٨ وعنه في فرائد الأصول، ج ٣، ص ٤٤ والحاشية على استصحاب القوانين للشيخ الأنصاري، ص ٧٥ وجامعة الفوائد، ص ١٩٥.

في أنّ الإنصاف
جريان الأصل
في الزمان
والزمانيات

بين الطلوع والغروب - له استقرارٌ بحسب الوجود، فإذا شكَّ في تجدد الجزء^١ الأخير منه فيحكم ببقائه.

وبالجملة، إنَّ «الليل أو النهار» مثلاً ما دام متصلاً بحسب الأجزاء بحيث لم يتخلل العدم بين أجزائه يُعدَّ عرفاً أمراً واحداً شخصياً حقيقةً، ويكون حدوثه بحدوث أول أجزائه وبقاؤه ببقاء بعضها الآخر، فإذا قُطع بحدوثه كذلك وشكَّ في البقاء والارتفاع يكون الشكُّ متعلقاً بعين ما تعلق به اليقين حقيقةً فيجري فيه الاستصحاب بكلاً قسميه المذكور في استصحاب الكلِّي دون القسم الثالث منه، كما لا يخفى؛ وذلك حيث إنَّ الشكَّ في بقاء «الليل» تارةً يكون من جهة الشكَّ في بقاء شخص هذا الفرد الذي يعلم^٢ أنه عشر ساعات، وأخرى من جهة تردده بين كونه عشر ساعات ليكون مرتفعاً جزماً وبين كونه أزيد فلا يكون مرتفعاً فالأول من قبيل الأول من أقسام استصحاب الكلِّي، والثاني من قبيل الثاني من أقسامه، وفي كلٍّ منهما يُستصحب «الليل أو النهار» ويترتب عليهما من آثار أنفسهما مثل وجوب الإمساك وجواز الإفطار، فاستصحابهما إنَّما ينفع مثلاً بالنسبة إلى الأحكام المترتبة على نفس بقائهما فلا يثبت به كون هذا الجزء من الزمان «ليلاً أو نهراً» ليرتب عليه ما له من الأثر إلا على الإثبات، هذا كله بناءً على المسامحة العرفية في المستصحب.

وأما على^٣ الأول - أعني تصوير الشكَّ في بقاء الزمان على سبيل الحقيقة والدقة العقلية - كما هو كذلك في غيره من الأمور القارة - فيجري فيه الأصل بعين

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: جزء.

٢. كُرِّر هذا اللفظ في الأصل، والظاهر زيادته.

٣. وحدة السياق تقتضي عدم ذكر قوله: «على».

ما يجري في غيره، بتقريب أن «الليل» عبارة عن كون الشمس بين القوسين تحت الأرض، كما أن «النهار» كذلك فوقه^١، فكونه^٢ في أحد القوسين أمرٌ ثابت^٣ مستمرٌ قد علم بوجوده [سابقاً وشكٌ في بقائه لاحقاً فإن^٤ هو إلّا مجرئاً للاستصحاب فيجري فيه من دون حاجة إلى التصرف في المستصحب والقول بأنه وحداني عرفاً، كما لا يخفى^٥.

ثم إنه قد يُتمسك^٦ في العام بالاستصحاب الحكمي مثل عدم تحقّق حكم الصوم أو الإفطار عند الشكّ في هلال رمضان أو سؤال مؤيداً له بقوله (ع) في المكتوبة: صُم للرؤية وأفطر للرؤية المتفرّع على قوله (ع): اليقين لا يدخله^٧ الشكّ^٨، بتقريب أنّه لما جاز فعل المفطر بمقتضى الأصل عند الشكّ في دخول رمضان ووجب الصوم على حسب مقتضاه أيضاً في الشكّ في السؤال فلا بدّ من أن يكون وجوب الصوم والإفطار للرؤية، وإلّا كان نقضاً لليقين بالشكّ، هذا.

وأنت ترى عدم تمامية ذلك بناءً على أن التكليف بـ«الصوم» في كلّ يومٍ تكليفاً مستقلاً غير مربوط بالتكليف به في الآخر، فلا يُعقل صيرورة اليقين

١. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: «فوقها» أي فوق الأرض.

٢. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: «فكونه» أي فكون الشمس.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: ثبات.

٤. «إن» هذه نافية.

٥. بعدها في الأصل: «هذا كلّ حال القسم الأوّل من الأقسام» ثم شطب عليها.

٦. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٠٥.

٧. في المصادر: لا يدخل فيه.

٨. الاستبصار، ج ٢، ص ٦٤، ح ٢١٠؛ تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١٥٩، ح ٤٤٥؛ وسائل الشيعية،

ج ١٠، ص ٢٥٥، باب ٣، ح ١٣.

بوجوب الصوم في يومٍ موجباً لصدق دخول الشكّ بالنسبة إليه في ما لم يصم في اليوم المشكوك كونه من رمضان فلا يصلح حينئذٍ لتفريع قوله (ع): «وافطر للرؤية» على قوله (ع): «اليقين لا يدخله الشكّ» فيتعيّن حينئذٍ الرجوع إلى أصالة عدم الوجوب والبراءة، لا أصالة الوجوب.

نعم، لو قلنا: إنّ التكليف بـ«الصوم» في شهر رمضان تكليفٌ واحد بحيث يكون صوم كلّ يوم جزءاً من المكلف به كما ربما يُتراءى من بعض كلماتهم في باب نيّة صوم الشهر، كان المتعيّن الرجوع إلى أصالة الوجوب، هذا.

إلاّ أنّه أيضاً غير خالٍ عن المناقشة من جهةٍ أخرى، وهو أنّه كيف التعلّق باستصحاب الحكم مع الشكّ في موضوعه، فمعه لا مسرح للاستصحاب، إلاّ أن يجري في الموضوع فيُحكم معه ببقاء الليل أو النهار، وبعد ذلك كان يغني استصحابه عن استصحاب الحكم بل لا مجال معه لاستصحابه كما لا يخفى.

هذا كلّّه تمام الكلام في القسم الأوّل، وأمّا القسم الثاني - أعني الأمور التدريجيّة الغير القارّة - فمجمّل القول فيه أنّ حكمه حكم القسم الأوّل بالنظر إلى الدقّة العقلية؛ لجريان ما عرفت من وجه المنع فيه في هذا القسم أيضاً بعينه. وأمّا بالنظر إلى المسامحة فالأمر فيه أوضح من دون لزوم محذور محذور في البين. والحاصل أنّه يُتصوّر فيه جميع ما يُتصوّر في الكلّي من الأقسام الثلاثة؛ لأنّ الشكّ في بقاء تلك الأمور:

تارةً يكون لأجل الشكّ في بقاء شخص ما علم سابقاً بعد إحراز كميّة أجزائه، كما لو علم كونه قاصداً للحركة إلى المقصد الذي يكون بينه وبين مبدئه سيره أربعة فراسخ، ولكن معه يشكّ في وصوله إليه؛ لسرعة السير، أو عدم وصوله إليه لبطئه.

وكذا إذا علم أنَّ مقصده مكان كذا لكن لم يعلم مقدار البُعد بينه وبين المبدأ، وأنه أربعة فراسخ أو أزيد.

وتارةً من جهة الشكّ في تعيين الفرد وتردّده بين ما هو كثير الأجزاء فيكون باقي جزءاً وما هو قليلها فمرتفع قطعاً كما إذا شكّ في أنَّ مقصده مكان كذا الذي يكون بينه وبين المبدأ أربعة فراسخ، أو مكانٌ أبعدُ منه.

وأخرى للشكّ في وجود فردٍ آخر مع القطع بارتفاع الفرد الأوّل، كما إذا علم أنَّ ما قصد السير إليه هو مكان كذا الذي وصل إليه قطعاً ولكن شكّ في تبدّل قصده إلى مكانٍ آخر أبعدَ منه، هذا.

وكذا الأمر في «القراءة»؛ حيث إنّه يُتصوّر فيها هذه الوجوه الثلاثة من حصول الشكّ في بقاء القاري على صفة القراءة من جهة الشكّ في حصول الصارف مع اقتضاء الداعي قراءته في زمان الشكّ أيضاً. وكذلك لو شكّ في القراءة من أجل الشكّ في حصول داعٍ آخر لاشتغاله بعد القطع بانتفاء الداعي الموجود أولاً، أو شكّ في قراءته بعد رفع يده عنها في زمانٍ طويل وإن اتّحد الداعي.

وبالجملة، إنّه - بعد القطع بأحد هذه الأمور من الكتابة والحركة والتكلم - يشكّ فيها بعد إحرازها، في ارتفاعها فيعلم بأنّه كاتبٌ أو قارئٌ لسورة «يس»^١ ويشكّ في أنّه أتمّها أم لا، ومرةً يشكّ في أنّه هل كانت قراءته سورة «يس» فيكون الآن مشغولاً بقراءتها أو سورة «القدر» فيكون قد أتمّها، وأخرى يعلم أنّه كان يقرأ سورة «يس» وأتمّها ولكن لا يعلم هل شرعَ بعدها في سورةٍ أخرى فيكون الآن مشغولاً بالقراءة أم لم يشرعَ فلا يكون مشغولاً بالقراءة، هذا.

١. في الأصل: لسور.

٢. في الأصل: يس، وكذا الموارد الآتية.

فالأوّل من هذه الأمثلة يكون من قبيل القسم الأوّل من أقسام الكلّي، والثاني من ثانيها، والثالث من ثالثها، هذا، فالظاهر جريان الاستصحاب في كلّ من هذه الصور مسامحةً ودقّة.

أمّا الأوّل فلأنّه لا مانع [من] جريانه فيها حيثما يساعد العرف على الحكم بالاتّحاد فيها وجعل الموجودات المتعدّدة^١ الغير المجتمعة موجوداً واحداً لكي يتعلّق الشكّ ببقائها وارتفاعها فيُستصحب ما علّم به سابقاً من الحركة والكتابة والقراءة وغيرها ويترتب عليه ما يترتب على بقاء تلك الأمور من الآثار دون الخصوصية^٢ الفردية إلّا على القول بالإثبات، وهذا بعين ما قلنا^٣ في استصحاب الكلّي بل يجري فيها أيضاً ما ذكرنا في القسم الأوّل من تصوير استصحاب الشخص على سبيل الحقيقة والدقّة العقلية بأن يقال: إنّ «المشي» مثلاً عبارة عن حركةٍ خاصّة - أعني الحركة التوسّطية وكون الشخص معه بين المبدء والمنتهى - فإذا شكّ في بقاءه فيُستصحب شخص هذه الحركة حقيقةً من دون افتقار إلى المسامحة وجعل مجموع الأجزاء أمراً واحداً عرفاً، هذا.

وبه يندفع توهم كون الشكّ في بقاء المستصحب ناشياً من وجود جزءٍ آخر، والأصل عدمه فيكون حاكماً على الاستصحاب^٤ الوجودي مانعاً عن جريانه. هذا، مضافاً إلى عدم إمكان إثبات ارتفاع الكلّي بنفي الفرد بما قدّمناه^٥ سابقاً في القسم الثاني من استصحاب الكلّي من الأوجه المزبورة فراجع.

١. في الأصل: المتعدّد.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: خصوصية.

٣. قال في ص ٣٤٥.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: استصحاب.

٥. قدّم في ص ٣٤٦-٣٤٧.

هذا كلّ حال القسم الثاني، وأمّا القسم الثالث أعني ما إذا كان «الزمان أو الزماني» قيداً للموضوع أو للحكم^١ فقد ذهب شيخنا العلامة الأنصاري^٢ (قده) إلى المنع عن جريان الأصل في هذا القسم مطلقاً مستنداً في ذلك إلى أنّه حين الشكّ في بقاء المستصحب مع القطع بارتفاع الزمان أو الزماني فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه؛ لأنّ المقيد مع فرض كونه مقيداً لا يُعقل بقاءه بعد فرض انتفاء القيد.

وبعبارة أخرى، إنّ البقاء عبارة عن الوجود الثانوي لما كان موجوداً في الزمان الأول، وهذا لا يُعقل في المقيد بعد انتفاء قيده، هذا^٣. وفيه أنّه لا يخلو عن المناقشة^٤ يظهر وجهها ممّا سيأتي إن شاء الله تعالى عند بيان ما نختاره.

فأقول - وعليه التوكّل وهو المأمول -: إنّ الحقّ في المقام هو التفصيل في المسألة، وتوضيحه أنّ الشكّ في الأمور المقيّدة بالزمان من حيث البقاء والارتفاع إمّا أن يكون شكّاً في موضوع^٥ الحكم، أو لا بل فيه نفسه؛ فإن كان الشكّ في بقاء نفس الموضوع المقيد بالزمان كالجلوس قبل الزوال، والكفّ في النهار، أو الإكرام فيه كذلك إن كان ذا أثر شرعي فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، فإذا شكّ في بقاء الجلوس قبل الزوال للشكّ في بقاء القيد أو المقيد أو هما معاً فيستصحب بقاءه

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لحكم.

٢. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٠٨.

٣. بعدها في الأصل: «ولكنّ الحقّ التفصيل» ثم شطب عليها.

٤. بعدها في الأصل: «لما سنبينه إن شاء الله تعالى» ثم شطب عليها.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الموضوع.

ويترتب عليه أثر لو كان له ذلك.

وبالجملة، يكون حال القيد في المقام حال سائر المستصحابات المطلقة من جهة ترتب الحكم عليها من دون مراقبة شيء في ذلك وإن كان «الزمان» مأخوذاً فيه جزءاً لموضوعه.

نعم^١، كون هذا الجلوس أو الإمساك قبل الزوال أو نهائياً لا يكاد يثبت بالاستصحاب بعد الشك في كونهما كذلك؛ وذلك لأنّ الجزء الذي عُلِمَ كونه نهائياً أو قبل الزوال قد مضى، والحادث لمّا لم يكن قبلاً متحققاً لمّا كان نهائياً أو قبل الزوال، ومعه لا يجري الأصل؛ إذ ليس هناك يقين سابق بالنسبة إلى الشك ولا شك بالنسبة إلى المتيقّن سابقاً، ولا يجري هنا القول بالاستصحاب التعليقي فيقال: إنّ هذا الإمساك المشكوك فيه لو كان في السابق لكان نهائياً فالآن كما كان؛ وذلك لانهدام أحد ركنيه لولا المسامحة؛ ضرورة أنّ تشخيص هذا الجزء إنّما هو لكونه في هذا الزمان، فلو فرضنا كونه السابق خرج الجزء المشكوك عن كونه متيقّناً سابقاً^٢، وحينئذٍ فلو كان هناك حكم مترتب على إمساكٍ نهاري أو الجلوس

١. بعدها في الأصل: «استصحاب» ثم شطب عليها.

٢. في التحرير الأوّل بدلاً من قوله: «ولا يجري هنا القول» إلى قوله: «متيقّناً سابقاً»: «ولا يصحّ هنا القول بالاستصحاب التعليقي كأن يقال: إنّ هذا الإمساك لو كان في السابق لكان نهائياً وكذلك الجلوس قبل الزوال فيستصحب الآن كونه بهذا الاقتضاء؛ وذلك لانهدام أحد ركنيه بعد الاختلاف في الموضوع؛ ضرورة أنّ تشخيص هذا الجزء إنّما يكون لكونه في هذا الزمان فلو فرضنا كونه في السابق [شطب على «في السابق» ثم كتب بدلاً منها: «سابقاً» ثم شطب عليها ثانياً وكتب بدلاً منها: «السابق» كما ترى في المتن] خرج من [في الأصل: «عن»] كونه هذا الجزء» ثم شطب على مواضع منها وكتب بدلاً منها كلمات بين السطور فصارت العبارة كما ترى في المتن.

قبل الزوال لا يكاد يترتب على المستصحب بالاستصحاب بعد عدم كونه مسبقاً بالحالة السابقة، ومعه لا يثبت به موضوع الحكم أصلاً كما لا يخفى، هذا.

والظاهر أن الشيخ العلامة (قده) أراد من إطلاق المنع هو المنع في هذه الصورة، لكنّه لا لما أفاده (ره) كما ذكرنا^١ من عدم اعتبار البقاء بهذا المعنى في الاستصحاب أصلاً؛ إذ يتوجّه عليه (قده) أنّه كيف ذلك؟! والحال أنّ العرف غير مساعد على ذلك بعدما كان بناؤه على المسامحة، فيصدق حينئذٍ معه البقاء على وجود المستصحب في الزمان الثاني في ما ساعد العرف على المسامحة، كما لا يخفى. وبالجمله، إنّ ما ذهب إليه (قده) من بيان وجه المنع غير معوّل عليه بعدما كان الملاك فيه هو اعتبار البقاء وعدمه، وبعدما ساعد العرف على ذلك لا وجه للمنع عنه، هذا.

بل الوجه فيه ما قد دريت من أنّ الفعل الذي يؤتى به وجوباً مع كونه شاكاً في

١. وبعدها في الأصل: «بل الوجه فيه ما قد عرفت من أنّ الفعل الذي يؤتى به وجوباً لا مع كونه شاكاً في قهده لا يمكنه إحرازه أنّه مع القيد بالأصل، كما هو الواضح» ثم شطب عليها وكتب في الهامش ما يلي: «من عدم اعتبار البقاء بهذا المعنى في الاستصحاب أصلاً؛ إذ يتوجّه عليه (قده) أنّه كيف ذلك، والحال أنّ العرف يساعد على ذلك بعد ما كان بناؤه على المسامحة فيصدق حينئذٍ معه البقاء على وجود الحكم في الزمان الثاني؛ لمساعدة العرف كما هو كذلك في الصورة الأولى في المقام وقد حكمنا نحن بجريان الأصل فيه، وله (قده) أيضاً الحكم به في هذه الصورة؛ للمساعدة المزبورة بعدما كان البناء على ذلك في الاستصحاب.

وبالجمله، إنّ ما ذهب إليه (قده) من بيان وجه المنع غير معوّل عليه بعدما كان الملاك فيه هو اعتبار» ثم شطب عليها أيضاً.

القيد، أو المقيّد بوصف أنّه مقيّد، أو كلاهما^١ لا يمكنه إحرازه بأنّه^٢ مع القيد بالأصل كما هو البديهي.

هذا إذا كان الزمان قيداً للموضوع، وأمّا إن كان ظرفاً له وحالاً من حالاته فلا شبهة في جريان الأصل بالنسبة إليه، فبعد ما علم^٣ بالجلوس في المسجد قبل الزوال أو الإكرام في النهار فلا محالة يمكن جريان الاستصحاب بالنسبة إليه وإحرازه به ويترتب معه جميع ما له الأثر كما لا يخفى.

هذا كلّه بيان حال الموضوع والشكّ الواقع فيه، وأمّا إن كان في بقاء الحكم المترتب عليه وارتفاعه، كما إذا علم بالدليل وجوب الإمساك في النهار أو الجلوس من قبل الزوال وشكّ في وجوبه بعد الزوال أو الليل وعدمه فلا يخلو أمره حينئذٍ بين كونه مقيّداً بالزمان أو الزماني في لسان الدليل، أو لا بل كان كلاهما ظرفاً لتحقيقه ومن حالاته:

فعلى الأوّل لا يكاد يمكن إجراء الاستصحاب بالنسبة إليه وإحرازه به بعين ما تقدّم في الشكّ في الموضوع المقيّد؛ ضرورة اختلاف المتيقّن والمشكوك معه حسب ما قلنا.

وأما على الثاني فالظاهر أنّه لا مانع من استصحابه فيقال بالوجوب في ما بعد الزوال أو النهار؛ لما قد عرفت غير مرّة من أنّ المعيار في بقاء المستصحب وصدق نقض اليقين بالشكّ في باب الاستصحاب هو العرف.

١. كذا، والصواب ظاهرًا: كليهما.

٢. في الأصل: أنّه.

٣. بعدها في الأصل: «بوجوب» ثم شطب عليها.

ومن المعلوم أنَّ الزمان إذا أخذ ظرفاً للحكم لا يكاد يعتبره العرف قيداً للموضوع يدور مداره وجوداً^١ وعدماً، وبقاءً وارتفاعاً حتَّى يكون الاستصحاب معه إسراءً لا إبقاءً^٢، وعليه فلا مسرح للاستصحاب العدمي؛ لانفصال سلسلة العدم بالوجود وانقلابه إليه.

ومن المعلوم أنَّ الزمان^٣ إذا أخذ ظرفاً للحكم في لسان الدليل يكون ملغى عند أهل العرف عن القيدية، وإنَّما هو مجرد ظرفٍ للعمل وإن كان حسب النظر الدقيق والحقيقة قيداً للموضوع المستصحب ومن مشخصاته، فيأتي المحذور المحظور أيضاً فيه، فلا وجه معه للفرق بين المأخوذ فيه قيداً أو المأخوذ فيه ظرفاً، ولذا تراهم قد اختلفوا في صحة جريان الأصل في الأحكام التكليفية وعدمها.

والحاصل أنَّه قد أشرنا سابقاً إلى أنَّ الحكم في باب الاستصحاب لو كان بلحاظ ما هو الموضوع بحسب الدقة العقلية لم يكذب يجري الاستصحاب في الأحكام الشرعية الإلهية مطلقاً أصلاً؛ إذ من المحتمل أن يكون الزمان بحسب الدقة قيداً للموضوع وكان له مدخلة فيه فإنَّ مجرد احتمال ذلك يكفي لعدم جريان الاستصحاب بعدما كان المعتبر فيه إحراز الموضوع بالقطع، هذا. فصحة جريانه بالنسبة إليها تنبئ عن عدم الاعتبار في الباب بالنظر الدقيقي^٤.

١. في الأصل: وجود.

٢. في الأصل بعدها: «ومثل ذلك ما لو شك في قيدية الزمان» ثم شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «بعدها» ثم شطب عليها.

٤. أشار إليه في ص ٢٠٠.

٥. في الأصل: عدم.

٦. كذا، والصواب ظاهراً: الدقيق.

بل المعتبر الذي^١ هو المحطّ للنظر^٢ النظر المسامحي فيحكم عليه كذلك. ومن المعلوم في المقام أنّ العرف يعدّ الحكم المترتب على الجلوس في النهار أو قبل الزوال معه بعده^٣ أمراً واحداً وشيئاً فardاً.

نعم، لو أخذ الزمان قيداً له لم يتسامح فيه العرف أو كان المعيار في بقاء المستصحب وعدمه هو الدقّة العقلية الحقيقية، فلا يجري استصحاب بقاء الحكم حينئذٍ؛ لأنّه^٤ معه يكون إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر بل يجري حينئذٍ استصحاب عدمه الأزلي، ومع عدمه يكون نقضاً لليقين بالشك؛ إذ بناءً على ملاحظة كون الزمان قيداً يصير الفعل في كلّ زمان فرداً مغايراً للفعل في الزمان الآخر فيكون كلّ فرد من أفراده مسبقاً بالعدم الأزلي بالنسبة إلى الحكم المشكوك فيه، ومجرّد تبدّله إلى الوجود في بعض الأفراد لا ينافي البقاء في سائر الأفراد على ما كان مسبقاً به من عدم، ولا مجال حينئذٍ بوجه من الوجوه لاستصحاب الوجود؛ لعدم اليقين السابق بالنسبة إلى الفرد المشكوك فيه، بل الموجود يقيناً سابقاً هو «العدم»، ومع الشك في الحدوث يُستصحب لا محالة، وإلاّ لكان نقضاً لليقين العدمي بالشك في الحدوث.

في بيان كلام الفاضل التراقي (ره) ومما ذكرنا - من التفصيل بين ما إذا كان الزمان قيداً للحكم، فيجري أصالة العدم دون الوجود^٥ وبين ما إذا أخذ ظرفاً، فيجري أصالة الوجود دون العدم -

١. بعدها في الأصل: «هو المعول عليه هو» ثم شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «هو» ثم شطب عليها.

٣. أي مع الحكم المترتب على الجلوس بعد الزوال.

٤. بعدها في الأصل: «حينئذٍ» ثم شطب عليها.

٥. هذا هو الصواب، ولعلّ في الأصل: الموجود.

٦. في الأصل: «بينما» ثم شطب عليها وكتب «بين ما» كما في المتن.

ظهر فساد ما تخيَّله بعض معاصري شيخنا العلامة الأنصاري (قده) من عدم صحّة التعويل على الاستصحاب عند الشكّ في بقاء الحكم الشرعي من أجل تعارض استصحابي الوجود والعدم فيتساقطان فيكون المرجح هو استصحاب العدم الأزلي حينئذٍ بعد الشكّ في الحكم.

قال (قده) ما ملخصه أنّه لو عُلم من دليلٍ مجمل وجوب الجلوس في مكانٍ إلى الزوال وشكّ بعده في وجوبه فإنّ مقتضى استصحاب وجوب الجلوس الثابت قبل الزوال هو وجوبه بعده أيضاً، ومقتضى استصحاب عدم وجوب الجلوس الأزلي الذي لم يُقطع بانقلابه إلى الوجود بعد الزوال هو عدم وجوبه فيه؛ لأنّ انقلاب العدم إلى الوجود في الجملة لا يستلزم انقلاب مطلق العدم الأزلي بعد عدم اقتضاء الموجبة الجزئية المناقضة مع السالبة كذلك، بل يقتضي كذلك بالنسبة إلى السالبة الكلية، ولذا كان اللازم منها انقلاب العدم المطلق عمّا هو عليه من الإطلاق، هذا. فبعد عدم المناقضة المزبورة مع عدم الدليل على الوجود في ما بعد الزوال يكون المرجع الأصل العدمي الأزلي الذي لم يُعلم بانتقاضه إلّا قبل الزوال، فهنا شكٌّ واحد - وهو الشكّ في وجوب الجلوس بعد الزوال - مسبوقٌ بيقينين: اليقين بالوجود قبل الزوال، واليقين بالعدم بعد الزوال في الأزل ولا ترجيح لأحدهما على الآخر.

ثمّ أجرى ما ذكره من التعارض بالنسبة إلى الشكّ في الرفع كالطهارة مثلاً إذا حصل الشكّ فيها؛ لأجل «المذي»، وفي طهارة الثوب النجس إذا غُسل مرّةً فحكّم في الأوّل بتعارض استصحاب الطهارة قبل المذي واستصحاب عدم جعل الشارع الوضوء سبباً للطهارة بعد المذي، وفي الثاني حكّم بتعارض استصحاب النجاسة

قبل الغسل واستصحاب عدم كون ملاقة البول سبباً للنجاسة بعد الغسل مرةً.^١
 هذا، إلا أنه (قده) حكم مع ذلك بالرجوع إلى الأصل الوجودي^٢ وإن كان
 منشؤه أصلاً عديمياً حاكماً^٣ على الأصلين المتعارضين، وذلك مثل استصحاب
 عدم وجود الرافع للحكم الشرعي؛ حيث إن الشك فيهما مسبب عن الشك فيه فلا
 يرجع إذن^٤ إلى أصل آخر بل يؤخذ حينئذٍ بمقتضى الأصل الوجودي - أعني
 استصحاب الطهارة قبل المذي - وإن كان المستند فيه استصحاب عدم الرافع
 فلولا لما حكم به بل يحكم بالرجوع إلى سائر الأصول بعد فرض التساقط في
 المتعارضين ولحاطهما كأن لم يكونا^٥.

و وجه فساد هذا التوهم هو أن الحكم الشرعي الذي فُرض ثبوته في الزمان
 الأول الذي يريد استصحابه في الزمان الثاني كوجوب صوم يوم الخميس مثلاً أو
 وجوب الجلوس إلى الزوال لا يخلو أمره:

إما أن يكون الزمان - بعدما^٥ كان مأخوذاً فيه في الواقع - معتبراً على وجه
 التقييد تارةً وعلى جهة الظرفية أخرى، أو لا بل يُهمل من الجهتين بمعنى الجهل

١. في الأصل: الوجود.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أصل عديمي حاكم.

٣. في الأصل: إذا.

٤. مناهج الأحكام للرافعي، ص ٢٣٧ (أرقام الصفحات مناً) وأورده الشيخ في مطارح الأنظار، ج

٤، ص ٢٣٩ - ٢٤٠ نقلاً عن «بعض أفاضل متأخري المتأخرين» وفي فوائد الأصول، ج ٣،

ص ٢٠٨ - ٢٠٩ نقلاً عن «بعض المعاصرين». وأورد نصّ كلامه أيضاً مع تلخيص بعض

فقراته في أوثق الوسائل، ص ٤٩٤ وعلى القارئ الكريم المراجعة إلى نصّ كلامه هل يستفاد

ذلك من كلامه أم لا؟

٥. بعدها في الأصل: «ما أخذ» ثم شطب عليها.

بأنّ الزمان قيد له أو ظرف له:

فعلى الأول لا مجال لجريان الاستصحاب في الحكم في ما بعد الزمان؛ لعدم بقاء الموضوع واختلاف القضية المتيقّنة والمشكوكة؛ حيث إنّ المتيقّن السابق الزائل بزوال قيده والمرتفع بارتفاعه بالضرورة من الفرض فردٌ مغاير للمشكوك فيه، فلو كان موجوداً في الزمان اللاحق فهو وجود آخر غير ما كان ثابتاً وبعدها لم يكن مسرح للاستصحاب^١ الوجودي كان المتعيّن حينئذٍ الرجوع إلى استصحاب العدم الأزلي، وإلاّ لكان نقضاً لليقين بالشكّ في الحدوث كما لا يخفى.

وأما إن لوحظ الزمان ظرفاً للحكم فحينئذٍ إن كان هناك عموم أو إطلاق في دليل الحكم فلا محالة يؤخذ به، ومعه لا مجال لاستصحابيّ الوجود والعدم كما هو واضح، ومع عدمهما كذلك مع ما احتملنا من اختصاص مصلحة الحكم بالزمان الأول بحيث لم يوجب الخروج عن الفرض لا معنى لاستصحاب العدم بل المتعيّن الرجوع معه إلى الاستصحاب^٢ الوجودي؛ لأنّ جريانه مبنيّ على اختصاص الحكم بالزمن الأول كما عرفت، فمع عدم اختصاص المزبور فرضاً وإهمال الشارع أمثال هذه الاحتمالات فلا مسرح حينئذٍ للاستصحاب^٣ العدمي بل المعوّل عليه هو الاستصحاب الوجودي.

وبالجملة، فبعدما كان اليقين بالعدم الأزلي المطلق مرتفعاً باليقين بالوجود كذلك لا بمطلق الوجود فلا شكّ ولا ارتياب أنّه^٤ لا مسرح له بعد ذلك بل هو^٥ من

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لاستصحاب.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: استصحاب.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لاستصحاب.

٤. أي: في أنّه.

٥. في الأصل: «هذا» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «هو» كما أثبتناها في المتن.

الضرورة بمكان، هذا.

غاية الأمر أن الدليل الدالّ على بقاء الوجود بعد تحقّقه مطلقاً قد يكون دليلاً اجتهدائياً مثل القول بـ «أنّ هذا واجب»؛ حيث يؤخذ بعمومه أو إطلاقه بعد تمامية مقدّمات الحكمة فيحكم به مطلقاً أو لا، بل يكون مثل خطاب «لا تنقض اليقين بالشك»، هذا، فلا يكون العدم حينئذٍ مشمولاً للخطاب المزبور بعدما كان متيقّناً الارتفاع فلولا القول بذلك لكان نقضاً لليقين بالشك بالنسبة إلى الأصل الوجودي، فالقول بجريان الأصلين وتعارضهما فاسد من أصله؛ لعدم تحقّق موردٍ كان المقتضي لهما موجوداً فيه ليتعارضان.

وليت شعري كيف حكم بذلك؟! مع أنّه لابدّ في الاستصحاب من إحراز الموضوع إمّا دقّةً أو لا، بل يوكل إلى العرف فيرى ما هو المحطّ لنظرهم من المسامحة - كما هو حالهم في سائر الموضوعات - فالقائل بذلك إمّا يرى في الاستصحاب لزوم إحراز المستصحب على حسب ما اقتضاه العقل من الدقيق، فلا مجال معه لاستصحاب الوجود مطلقاً؛ سواء كان الزمان أخذ قديداً للحكم أو ظرفاً له، بل المعوّل عليه هو الأصل العدمي الأزلي المطلق وإن انتقض ببعض الوجود في بعض الأزمنة، وإلّا - كما هو الأصل في الباب - فلا مناص من التثبت^١ بذيل الاستصحاب^٢ الوجودي^٣ والحكم على حسب مقتضاه، هذا^٤.

وبالجملة، لما لم يكد يمكن الجمع من الشارع بين اللحاظين المزبورين في

١. بعدها في الأصل: «بذلك» ثم شطب عليها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: استصحاب.

٣. بعدها في الأصل: «والقول به» ثم شطب عليها.

٤. بعدها في الأصل: «فلا مورد حينئذٍ لاجتماع الأصلين» ثم شطب عليها.

خطاب واحد، وعدم اللحاظ بالنسبة إلى الخطاب الوارد من الشارع يكون سبباً لإهماله وعدم دلالة^١ على شيء من الاستصحابين فلا محالة كان خطاب «لا تنقض اليقين بالشك» دليلاً على أحدهما؛ إمّا العدمي منهما إن اعتبرنا اللحاظ الدقيقي^٢ في موضوعه أو الوجودي إن عُول على مجرد المسامحة العرفية بالنسبة إليه كما هو المدار في باب الاستصحاب، هذا.

فإذن^٣ لا يُتصور في المقام استصحابان حتّى يقع التعارض بينهما فيُرجع إلى أصل ثالث.

هذا كلّ في المقيّد بالزمان، وقد ظهر عدم إمكان جريان الاستصحابين فيه مطلقاً موضوعاً كان أو حكماً. وقس عليه الحال في المقيّد بغير الزمان^٤ أيضاً فإنّ حاله حال ما كان مقيّداً به بعينه كما تقدّم^٥.

ثمّ إنّ ما ذكرنا كلّ ظاهر في ما لو علم من دليل المستصحب ذلك، وأمّا إن لم نعلم ذلك كأن كان مجملاً فلا يجري الأصل العدمي إن فُرض حكم العرف بالبقاء مسامحة^٦؛ لأنّ حكمهم به مبنيّ على البناء على أخذ الزمان وغيره ظرفاً وقد عرفت أنّه لا يجري بالملاحظة المزبورة استصحاب العدم، وإلا فالمرجع هو أصل^{٧-٨} البراءة عن التكليف دون الاستصحاب مطلقاً وجودياً كان أو عدمياً؛

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: دلالة.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: الدقيّ أو الدقيق.

٣. في الأصل: فإذا.

٤. بعدها في الأصل: «من سائر الأمور» ثمّ شطب عليها.

٥. لاحظ ص ٣٧٩.

٦. بعدها في الأصل: «وإلا» ثمّ شطب عليها.

٧. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الأصل.

٨. بعدها في الأصل: «العدمي» ثمّ شطب عليها.

ضرورة أنه يُشترط في الاستصحاب عدم انهدام ركنيه من اليقين والشك، فمع توقّف العرف أو اختلافه لا يصح الاستصحاب^١؛ لعدم إحراز البقاء معه^٢ في حال الشك^٣؛ أمّا الوجودي فظاهر؛ لعدم مساعدة العرف عليه كما هو الفرض، وأمّا العدمي فلأنّه بعد عدم إحراز كون الزمان قيداً كيف يُعوّل عليه مع أنه يُشترط في صحّته إحراز موضوعه كما لا يخفى.

هذا كلّ في ما إذا كان الزمان قيداً أو ظرفاً لموضوعٍ أريد استصحابه لترتّب الحكم عليه ثانياً.

وبعبارة أخرى، إنّ ما ذكرنا كلّ متعلّق بما كان المستصحب من الأمور الشرعية.

ومنّه ظهر الحال في ما إذا كان المقيّد من الموضوعات الخارجية كـ«زيد وعمر» مثلاً فإنّه بعدما كان الزمان أو الزماني قيداً بالنسبة إليه فلا مجال لإجراء الأصل الوجودي فيه بعين ما قلنا، نعم لو كان أحدهما ظرفاً له فاستصحاب الوجود حجة بلا معارض؛ لانقطاع العدم المطلق بالوجود كذلك، ومعه لا يكاد يُستصحب كما لا يخفى.

وبالجملة، إنّّه يجري فيها ما كان يجري في ما عداها من الأمرين المزبورين، وأنّه إن أريد إجراء الأصل فيها فيلاحظ حال الزمان أو الزماني بالنسبة إليها،

١. بعدها في الأصل: «لا يستصحب الموضوع أو الحكم».

٢. بعدها في الأصل: «بالنسبة إليهما» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «وأنّ ما دلّ عليهما إنّما دلّ فيكون المرجع حينئذٍ هو استصحاب العدم و إلّا لزم حرمة نقض اليقين بالعدم بالشك في الحدوث، هذا. فجريان الأصل الوجودي عند الشك في الحدوث يكون إسراء حكم من موضوع إلى موضوع آخر» ثمّ شطب عليها.

فمع^١ عدم تقييده في مقام موضوعيته بقيدٍ مطلقاً فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه موضوعاً لو شكَّ في بقائه بنفسه، وإن كان بقيدٍ فمع الظرفية لا مجال للأصل العدمي؛ لانقطاعه بالوجود، ومع^٢ التقييد يكون المرجع هو الأصل العدمي لفرض انقطاعه في خصوص زمان وبعده، فمع تبدل الموضوع لارتفاع القيد لا يكاد يستصحب لعدم الموضوع اللازم تحقُّقه حين الشكِّ.

هذا إن أُريد استصحابها بنفسها، وإن أُريد استصحاب الحكم المترتب عليها فالكلام فيه موكول على ما قلنا من استصحابه إن كان الزمان ظرفاً له ويُستصحب عدمه إن كان قيداً؛ وذلك حيث إنَّه لو أمر^٣ بإكرام زيد في زمانٍ خاصٍّ يكون إكرامه في غيره مثل إكرام عمرو، فالتعويل عليه تعويل على القياس كما هو الظاهر، هذا.

ومما ذكرنا تبين فساد ما أفاده (قده) من تعارض الاستصحابيين في مسألة الطهارة المشكوكة لأجل خروج المذي وطهارة الثوب إذا غُسل مرّةً؛ فإنَّ الطهارة والنجاسة وأمثالهما:

إن قلنا بأنَّها من الأمور الواقعية والمحمولات بالضميمة التي يكون لها ما بإزاء في الخارج فلا ريب أنَّها كسائر الموضوعات الخارجية في أنَّها متى وُجدت في الخارج وشكَّ في بقائها فلا يجري فيها إلّا استصحاب وجودها ولا يبقى معه مجال لاستصحاب عدمها في حال الشكِّ؛ لأنَّه قد انقلب بالوجود قطعاً وليس الزمان قيداً لها حتّى يقال: إنَّ المتيقنَّ الطهارة المقيّدة بزمان كذا فلا يجري الأصل

١. بعدها في الأصل: «التقييد» ثمَّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «الظرفية» ثمَّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «بوجوب» ثمَّ شطب عليها.

فيها في زمان الشكّ بل يكون استصحابها من قبيل إسرائ الحكم من موضوع إلى موضوع آخر بلا دليل، هذا.

ولا يفرّق في ذلك بين أن يكون الشكّ في بقائها^١ من جهة المقتضي ومقدار استعدادها كما في الوضوءات المفيدة لمجرّد الإباحة لا الطهارة كوضوء المستحاضة، ومن به السلس، والمبطون، وفي حالة التقيّة في وجهه، أو الراجع بعدما علم مقدار الاستعداد.

نعم، بناءً على عدم حجّة الاستصحاب في الشكّ في المقتضي فلا يجري الاستصحاب فيها مطلقاً لا الوجودي ولا العدمي؛ أمّا الوجودي فبالفرض، وأمّا العدمي فلعدم تمامية أركانه - أعني اليقين سابقاً - بعد تبدّل العدم الأزلي بالوجود بالفرض.

وإن قلنا: إنّها أمور اعتبارية منتزعة عن الأحكام التكليفية بحيث لا تكون من المحمولات بالضميمة التي كانت لها واقعية في الخارج كـ«السود والبياض» مثلاً فحكمها^٢ حكم الأحكام الشرعية مطلقاً سواء قلنا بأنّها بنفسها قابلة للجعل الشرعي أم لا بل كانت منتزعة ممّا هو كذلك في نفسه^٣ فهي تتبعه في ذلك، فإن كان الحكم المشكوك فيه ثانياً ممّا يكون الزمان أو الزماني ظرفاً له فيجري الأصل الوجودي بالنسبة إلى الحكم ولا مجال لغيره بعد انقطاعه والحكم متيقّن سابقاً ومشكوك لاحقاً فيُستصحب، وإن كان ما ذكر قيداً له لا مجال لاستصحابه - كما

١. بعدها في الأصل: «شكاً» ثم شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «مثل حكم منشأ انتزاعها» ثم شطب عليها.

٣. قوله: «حكم الأحكام الشرعية ... ممّا هو كذلك في نفسه» ورد في الهامش ولم يضع المقرّر - طاب ثراه - علامة في المتن لموضعه، والمناسب ما أدرجناه.

تقدّم - بل يكون المرجع هو الأصل العدمي^١ عند الشكّ في الحدوث، وإلاّ لزم حرمة نقض اليقين بالعدم بالشكّ في الحدوث، فجريان الأصل الوجودي بعد عدم شمول دليل المستصحب بالنسبة إلى ما بعد زمان المقيّد إسرائاً حكم من موضوع إلى موضوع آخر فلا بدّ من استصحاب عدم الحكم؛ لأنّه شكّ في حدوث^٢ الحكم لهذا الموضوع، والأصل عدمه^٣.

ثمّ إنّّه قد ظهر من ذلك كلّ أنّه لا مجال بعد هذا المقال للقول بالتحكيم والرجوع إليه^٤ بالضرورة؛ لعدم التعارض^٥ - كما قلنا - فلا معنى له. مضافاً إلى أنّه قد يقال بأنّ الشكّ في سببية الوضوء قبل المذي للطهارة وتأثيره فيها تأثيراً فعلياً بحيث يتعقّبه الحكم بالطهارة وإن كان محلاً ومجرى للأصل العدمي المعارض بالوجودي على ما فرضه الفاضل المتقدّم (قده) إلاّ أنّه ليس مسبباً عن رافعية الوجود - أعني «المذي» - بل يكون ذلك عبارة أخرى عن هذه؛ وذلك حيث إنّ الشكّ في تأثير الوضوء بالمعنى المذكور وعدمه كذلك بحيث يتعقّبه الحكم بالمحدثية بعد خروج المذي عين الشكّ في رافعية المذي وإن كان الشكّ^٦ يضاف تارة إلى الوضوء وإلى المذي أخرى غير أنّهما عبارتان عن معنى واحد ومفهوم فارد كما قلنا، فمرجع الشكّ في المقام إلى الشكّ في أنّ المجعول في

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: العدم.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الحدوث.

٣. موضع ثلاثة أسطر بياض، وكتب فيه قوله: «بياض صحيح» وهذا يدلّ على عدم السقط.

٤. بعدها في الأصل: «ضرورة أنّه بعده عدم» ثمّ شطب عليها.

٥. بعدها في الأصل: «كما دريت ... قلنا» ثمّ شطب عليها.

٦. بعدها في الأصل: «قد» ثمّ شطب عليها.

حقّ المكلف أي شيء: الطهارة الموافقة لاحتمال عدم رافعية «المذي» وبقاء تأثير الوضوء، أو الحدث الموافق لاحتمال رافعيته وعدم تأثير الوضوء. نعم، احتمال تأثير «الوضوء» ورافعية «المذي» كلاهما مسببان عن الشك في المجعول الشرعي بعد خروج «المذي» فليس الأول مسبباً عن احتمال عدم الثاني كما توهم.

هذا، ولكن الحق هو السببية والمسببية بينهما بعد إحراز تأثير المؤثر، بتقريب أن التأثير الفعلي عبارة عن كون المجعول في حق المكلف في هذه الحالة هي الطهارة، فهي مع كونها مشكوكة يكون الشك فيها منشؤه الشك في رافعية الموجود، فهو من هذه الجهة لا يفرّق بين كون الشك فيها من جهة الشك في وجود الرافع المعلوم الرافعية كما إذا شك في خروج البول، أو كون الخارج بولاً أو مذيّاً مع فرض معلومية حكم «المذي» شرعاً، فكما أن الشك في بقاء الطهارة وعدمه مسبب عن الشك في وجود البول وعدمه أو كون الخارج بولاً أو مذيّاً، كذلك الشك في تأثير «الوضوء» وكونه سبباً للطهارة الراجع إلى الشك فيها الذي يكون منشؤه الشك في رافعية الذي الواقع عقيب «الوضوء».

فإذا كان الأمر كذلك وأن الشك في التأثير والتأثر الفعلي بعد إحراز مقداره راجع إلى الشك في رافعية الموجود فلا محالة يكون المرجع استصحاب الطهارة المتيقنة سابقاً بحيث لا يعتنى باحتمال الرافع، هذا. وكذا الأمر في النجاسة المتيقنة سابقاً حيث إنه يرجع إلى استصحابها من دون أن يكون هناك معارض؛ ضرورة أن عدم كون ملاقة البول سبباً للنجاسة بعد الغسل المرّة الأولى لا يعارض به الأصل

الوجودي بعدما أحرزنا مقدار التأثير الفعلي بالنسبة إلى النجاسة لكن شككنا فيها بحيث كان منشؤه الشك في الرافعية بالنسبة إلى ما وقع من الغسلة، ولا محالة مع هذا الشك وأمثاله يُرجع إلى الأصل الوجودي، ومعه لا يبقى مجال للمعارضة التي ادّعاها الفاضل المزبور (قده)، هذا.

ثم إنه يرد على الفاضل المزبور أنّه (قده) كيف فرّق بين الاستصحاب الوجودي في الأمور الغير الشرعية، وبينه فيها بتعارض الأصلين دون الأمر الغير الشرعي، مع أنّ الأصل يقتضي عدمه وإن يمكن أن يقال في وجهه من أنّ الوجود فيه لم يكن بجعلٍ من الشارع لكي يُجعل له حدّ وزمان فيكون رافعاً للعدم بقولٍ مطلق وينتقض عدمه به كذلك إلّا أنّ ذلك خالٍ عن معنىٍ محصّل؛ لأنّه بعد عدم إمكان القول بأنّ الأمر الغير الشرعي ممّا لا يقبل الانعدام، بل إذا وجد يبقى أبد الآباد؛ إذ [فيه] - مع بداهة أنّ ذلك مصادمة للضرورة والوجدان - أنّه مع ذلك لما كان يمكن استصحابه؛ لاختصاصه بالقابل له لفرض الشك فيه كما لا يخفى، [وإنّ] الأمر الغير الشرعي أيضاً حاله كحاله من كونه أيضاً قابلاً للانعدام تارةً من جهة تمامية المقتضي واستعداده للبقاء، وأخرى من جهة الرفع، فلو شكّ فيه من حيث الأوّل فيقال في مورد الشك: إنّ القدر المتيقّن من انتقاض عدم الوجود إنّما هو هذا المقدار، وأما في غيره فالأصل بقاء عدم الأزلي، وكذا إذا شككنا فيه من جهة الشك في الرفع.

هذا تمام الكلام في هذا المقام.

١. بعدها في الأصل: «جهة» ثم شطب عليها.

الأمر الثالث

القول في
الاستصحاب
التعليقي

لا إشكال ولا شبهة في صحة الاستصحاب وجريانه في ما إذا كان للمستصحب وجودٌ منجزٌ فعلي^١ لا على تقديرٍ كما بالنسبة إلى الأمثلة المتقدمة طُراً. إنَّما الإشكال في صحة جريانه في ما إذا كان للمستصحب وجودٌ تقديريٌّ سابقاً؛ أي له وجود على بعض الوجوه والأنحاء، ويسمى هذا القسم من الاستصحاب «الاستصحاب التعليقي». وهو باعتبار مورده كلُّ حكم ثبت في سابق الزمان - تكليفاً كان أو وضعياً - معلقاً على شيء - سبباً كان أو شرطاً - بحيث لم يكن لتحققه حالة منتظرة سوى وجود المعلق عليه ثم شكَّ في بقائه في ثاني الزمان من حيث تبدل حالٍ أو زمانٍ أو مكانٍ، هذا.

وجريانه تارةً يكون في الشبهات الموضوعية وأخرى في الشبهات الحكمية: أمَّا الأوَّل وهو في ما إذا شكَّ في حياة الوارث الغائب أو العبد الآبق بعد موت مورثه ودخول عيد رمضان فإنَّ جواز إرثه منه، ووجوب فطرته على المولى قبل هذا أو في حياة المورث، أو دخول شهر شوال كان مع ثبوته معلقاً على موت المورث ودخول الشهر، وبعد الشكَّ في حياته من أجل الغيبوبة يشكَّ في بقاء الحكم وأنه كذلك لكي يحكم بحصول الانتقال ووجوب الفطرة بعد تحقُّق المعلق عليه أم لا، فإن بُني على اعتبار الاستصحاب التعليقي يُحكم بانتقال مال المورث إليه وبوجوب الفطرة على المولى وإلا فلا.

هذا، ولكن يمكن الإغناء عن الاستصحاب التعليقي في الشبهة الموضوعية

١. في الأصل: «منجزاً فعلياً» ثم صحَّحها بما في المتن.

باستصحاب الموضوع كالحياة في المثالين، فجرى أن الأصل فيهما لا يتوقف على القول بحجية الاستصحاب التعليقي، نعم يتوقف عليه بناءً على إنكار الأصل في الموضوعات كما هو أحد الأقوال في المسألة.

وأما الثاني - أعني اعتبار الأصل التعليقي في الشبهات الحكمية - وهو أن يكون الحكم في السابق معلقاً أو مشروطاً في ترتبه على الموضوع على وجود أمرٍ مفقود أو فقد موجودٍ كذلك؛ وذلك مثل قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^١ وكذلك قوله: «ماء العنب حرام إذا اشتدَّ وغلَى»^٢ فإنَّ الحرمة بظاهره مترتب على ماء^٣ العنب لكن مع الغليان واشتداده، وكذا الوجوب المترتب على الحج بالنسبة إلى الاستطاعة.

فنقول: إنَّ المشهور - كما هو الحق - على عدم^٤ الفرق في حجية الاستصحاب بين كون المستصحب حكماً تنجيزياً^٥ مطلقاً^٦ بحيث لا تعليق فيه، وكونه تعليقياً وعليه السيد الجد العلامة الطباطبائي على ما حُكي عنه [من] أنَّه - طاب ثراه - ذهب إلى حجية الاستصحاب التعليقي في رسالته المصنفة في مسألة العصير الزبيبي^٧.

١. آل عمران (٣): ٩٧.

٢. راجع وسائل الشيعة، ج ٢٥، ص ٢٨٢، باب (٢) في تحريم العصير العنبي والتمرير وغيرهما إذا غلى ولم يذهب ثلثاه وإباحته بعد ذهابهما.

٣. في الأصل: الماء.

٤. في الأصل: «عدم» بدلاً من «على عدم» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «على عدم» ولكن الصواب ظاهراً: «عدم» كما كان أولاً.

٥. في الأصل: «تعليقياً» ثم صححها بما في المتن.

٦. كذا، والصواب ظاهراً: مطلقاً.

٧. هذه الرسالة مندرجة في كتابه المصابيح وعنه في المناهل، ص ٦٥٢.

وعن السيد السند السيد الجدّ في المناهل^١ تبعاً لوالده^٢ - نور الله مرقد هما - هو القول بعدم اعتباره وإنكار حجّيته مستنداً في ذلك إلى اشتراط تحقّق المستصحب والقطع بوجوده في الزمان السابق، وهذا المعنى لما لم يكن موجوداً في المقام بحيث يُحكم مثلاً بالحرمة بالنسبة إلى العصير أو الوجوب في الحجّ في حال اليقين حتّى يُستصحب لا يمكن القول بالاستصحاب فيه. ومجرّد قابلية ثبوت الشيء ببعض الاعتبارات لا يكفي في استصحابه بل الذي يكفي في المقام هو الوجود التجيزي والواقعي الحقيقي في المستصحب.

هذا مضافاً إلى الأصل السليم عن المعارض، فكيف يقال معه بالحجّة كما لا يخفى؟!

هذا، وقد يؤيد ما ذهب إليه - طاب ثراه - :

تارة^٣ بأنّ الشكّ في البقاء في المقام ناشٍ من الشكّ في الموضوع، وأنّه بعدما صار العنب زبيباً يُشكّ في مدخلية وصف العنبة في الحكم المذكور، وإلّا لم يكن هناك شكّ في الحرمة.

وتارةً بمعارضة الاستصحاب التعليقي باستصحاب الضدّ بالنسبة إلى المستصحب الذي كان متيقناً قبل حصول المعلق عليه كاستصحاب^٤ الإباحة قبل الغليان في المثال المذكور، هذا وعليه بعض الفحول في المحكيّ عنه (قده).

١. المناهل (كتاب الأطلعة والأشربة)، ص ٦٥٢.

٢. حكاة عن والده في أثناء الدرس في المناهل، ص ٦٥٢ وعنه في فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٢٢.

٣. ورد هذا وتاليه بالسياق المذكور في بحر الفوائد، ج ٣، ص ١٢٠ كما كان مختصراً في

الفرائد.

٤. في الأصل: كالاستصحاب.

وأخرى بعدم ترتب الأثر الشرعي على أمثال هذه الأصول التقديرية، بل الأثر على ما هو التحقيق؛ للأصل التنجيزي الثابت قبل حصول المعلق عليه من الإباحة في المقام بالنسبة إلى العصور، ومع ذلك لا محيص عن استصحابها.

وإن شئت قلت: لما كان الثابت في محله عدم جريان الأصل إلّا في ما له الأثر شرعاً لم يكد يصحّ إجراؤه في المقام بعدما كان الثابت في الزمان السابق غير محكوم عليه بالأثر الشرعي ولا ثبوت لما له الأثر بالفرض.

هذا، ولكنّ التحقيق على ما هو مقتضى النظر^١ الدقيق هو ما ذهب إليه المشهور من القول بحجّة الاستصحاب مطلقاً تنجيزياً كان المستصحب أو تعليقياً، وبيان الحقّ في ذلك يقتضي رسم أمورٍ يتوقّف عليه^٢ المرام، فنقول:

المقدّمة الأولى: إنّ الحكم التعليقي أيضاً حكم من أحكام الله تعالى مثل الحكم الفعلي؛ مثلاً لا فرق بين قوله تعالى: ﴿وَلَهُ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنْ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^٣، وبين قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾^٤، وقوله عزّ من قائل: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾^٥ إلى غير ذلك من آيات الأحكام إلّا من جهة التعليق والتنجيز، وأنّ الأحكام [هنا] منجزة^٦ فعلاً من دون ترقّب فيها بشرائطها التكليفية، بخلاف مسألة الحجّ فإنّ الحكم هناك ليس إلّا

١. في الأصل: نظر.

٢. أي رسم أمور والأولى: «عليها» أي على الأمور.

٣. آل عمران (٣): ٩٧.

٤. البقرة (٢): ١٨٣.

٥. البقرة (٢): ٤٣.

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: منجز.

معلّقاً على حصول الاستطاعة، فهما من حيث كونهما حكمين شرعيين لهما موطنٌ واحد لا فرق فيهما، فكما أنّ الدليل دلّ على ثبوت الحكم وتحقّقه مطلقاً غير معلّق على أمرٍ آخر في الثاني، كذلك دلّ عليه معلّقاً [في الأوّل] من دون فرقٍ، فهما نحوان من الحكم شرعاً متعدّدان بتعدّد الطلب وحسب اختلافه من المنشأ، فوجود الطلب فيهما محرز بلا ارتيابٍ وشبهةٍ وإن كان قد يُتوهم أنّ التعليق في الإنشاء يرجع إلى ترديد المنشئ في أصل إنشائه، ومعه لا يكاد يصدر^٣ منه إنشاء. هذا، وأنت ترى ما فيه من الفساد؛ حيث إنّ التعليق إنّما يكون بحسب حال المنشأ وبالنسبة إليه بعد لحاظه، وأمّا نفس الطلب الذي حقيقته الإنشاء الكاشف عن الإرادة فلا محالة يكون موجوداً بالوجدان والبداهة، فالطلب على بعض التقادير أمر موجود فعلاً وإن لم يوجد التقدير أصلاً بالوجدان وشهادة العيان؛ بداهةً عدم صدق القضية الشرطية على صدق الشرط.

الثانية: إنّ كما أنّ للشارع أن يحدث حكماً تعليقاً ويثبتته مثل الحكم الفعلي التنجيزي فكذلك له أن يُبقّيه.

وبعبارةٍ أخرى، كما أنّ للشارع أن يوسّع الموضوع في الحكم الفعلي بالاستصحاب بأن يقول: إذا شككت في وجوب الصوم في بعض حالاتك مثلاً مع علمك بوجوبه قبل ذلك فأبقِ وجوبه وابنِ عليه^٤، كذلك له أن يوسّع دائرة

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: معلّق.

٢. في الأصل: بتعدّد.

٣. في الأصل: «بتحقّق» ثمّ شطب عليها وصحّحها بـ «يصدر» كما في المتن.

٤. بعدها في الأصل: «وإن كان إكذا في المتن ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش بدلاً منها: «مع

الموضوع في الحكم التعليقي بأن يقول: إذا علمت بوجوب الحجّ عليك في أيّام الشباب إذا استطعت ثم شككت بعد الشيب في بقاء هذا الحكم فاحكم به وابن عليه كذلك كما كان^١، مع كون دليل الحكمين^٢ من التنجيزي والتعليقي قاصراً بحيث لا عموم أو الإطلاق فيه يشمل صورة الشك، وإلا فمن البدهة لا يكاد يتحقّق فرض الشكّ والتعويل على الأصل العملي.

هذا، إلاّ أنّه بضميمة أدلّة الاستصحاب تتّسع دائرة الموضوع فينسحب المثبت بالدليل القاصر أولاً إلى اللاحق المشكوك انسحابه إليه مع عدم تعدّد الموضوع وبقائه في كلتا الحالتين فيكون بمنزلة عموم الدليل أو إطلاقه، وهذا ممّا لا إشكال فيه لا عقلاً ولا شرعاً، فعليه يكون أدلّة الاستصحاب مثلّ قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشكّ» عامّاً لكلّ ما كان متيقّناً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً مع كونه قابلاً للتصرّف من الشارع بالوضع أو الرفع بنفسه أو بأثره فيشمل^٣ الشكّ بعد اليقين في

«تكون» ثم شطب عليها أيضاً دليل وجوب الصوم قاصراً بحيث لا عموم أو الإطلاق فيه يشمل صورة الشكّ، وإلاّ فمن البدهة لا يكاد يتحقّق فرض الشكّ والتعويل على الأصل العملي. هذا، إلاّ أنّه بضميمة أدلّة الاستصحاب تتّسع دائرة الموضوع فينسحب المثبت بالدليل القاصر أولاً إلى اللاحق المشكوك انسحابه إليه مع وحدة الموضوع وبقائه في كلا إكذا، والصواب ظاهر: كلتا الحالتين فيكون بمنزلة عموم الدليل أو إطلاقه الموجب لشمول الحكم في الحالة الثانية» ثم شطب عليها.

١. كذا، ولعلّ الصواب: «كذلك كان له ذلك» بدلاً من «كذلك كما كان».

٢. في التحرير الأوّل بدلاً من قوله: «مع كون دليل الحكمين» إلى قوله: «أو بأثره فيشمل:» «وهذا ممّا لا إشكال فيه بحيث يمنعه لا عقلاً ولا نقلاً، وبالجملة إنّ أدلّة الاستصحاب مثل قوله (ع): لا تنقض اليقين بالشكّ إلخ كما يشتمل» ثم شطب عليها وكتب ما أثبتناه في المتن.

٣. كذا، والأوّل: «فتشمل» أي أدلّة الاستصحاب بقرينة قوله في ما بعد: «كذلك تشمل».

الحكم الفعلي المنجز فيدلّ على انسحاب ما أثبتّه الشارع أولاً من ثبوته المطلق، كذلك تشمل الشكّ واليقين في الحكم التعليقي^٢، فينسحب أيضاً هذا النحو من الوجود من ثبوته المعلق؛ لثبوته كذلك في السابق وتحقّقه فلا خصوصية فيها تقتضي اختصاصها بالشكّ واليقين في الحكم الفعلي وعدم شمولها للحكم التعليقي.

وبالجملة، لا موجب لانصراف الأدلّة إلى الأوّل، كما قيل من أنّ الوجود التعليقي وإن كان نحواً من الوجود إلّا أنّ أخبار الاستصحاب منصرفة إلى الوجود التجيزي ولا يشمل الوجود التعليقي. وفيه نظر يُعرف وجهه ممّا تقدّم.

الثالثة: إنّّه غير خفيّ على المتفطن أنّ جهة البحث في ما نحن فيه ليست سوى التعليق وأنّه الداعي إلى ذلك، فبالخريّ صرف عنان البحث إليه والقول بحجّة الأصل التعليقي من حيث إنّّه كذلك مع قطع النظر عن جهاتٍ آخر وإن كانت موردة^٣ للتكلم من جهتها أيضاً إلّا أنّها خارجة عن مورد الكلام، فالذي ينبغي للمقائل بعدم الحجّة في المقام هو إقامة دليلٍ يخصّه لا ما يعمّه ولغيره أيضاً مع قطع النظر عنه فليس ينبغي له القول بأنّ مرجع الشكّ في المثال المتقدّم إلى الشكّ في الموضوع وأنّه ناشئ منه، فإنّه - مضافاً إلى أنّه لو سلّم جميع ذلك والقول بأنّ الشكّ في بقاء الحرمة في ما صار العنب زبيباً إنّما هو من أجل الشكّ في مدخلية

١. بعدها في الأصل: «وكون ثبوته المطلق» ثمّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «فلا ينبغي الارتياح في انسحاب ذلك (هذا) النحو من الوجود» ثمّ شطب عليها.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «مورداً» وهو اسم مكان ولا تأنيث فيه.

٤. في الأصل: «فنقول» ثمّ شطب عليها وصحّحها بـ «والقول» كما في المتن.

وصف العنبة في الحكم المذكور فيكون^١ ذلك خارجاً عن الفرض بحيث لم يكن دخل بمطلب الخصم؛ فإنَّ المانع عنده نفس التعليق من حيث عدم صدق الوجود المحقَّق معه اللازم في المستصحب، وأين هذا من رجوع الشكِّ في بقاء الحكم المعلق إلى الشكِّ في بقاء الموضوع دائماً - أتنا منع من رجوع الشكِّ في بقاء الحرمة دائماً إلى الشكِّ في بقاء الموضوع؛ إذ كثيراً ما يُشكَّ في بقائه من جهة الشكِّ في حدوث ما يرفعه أو رافعية ما حدث في الخارج مع القطع ببقاء الموضوع كما في الأحكام التنجزية.

مع أنَّ ذلك على فرض تسليمه إنّما يكون بالنظر إلى العقل، وأمّا بالنسبة إلى ما هو البناء في باب الاستصحاب فلا؛ بداهة أنَّ الزيب في نظر العرف هو العنب الجافَّ وليس ذلك مُخرجاً له عن كونه عنباً بعد كونه من الحالات الطارئة عليه كزيادة حلاوته بالنسبة إلى أول مرتبةٍ منها وإن هو في المقام [إلا] كالمرض الطاري على الشخص فإنَّه إذا أُريد استصحاب صحَّة منجزات المريض وعدم تزلزلها وتوقيفها^٢ على إجازة الورثة باستصحاب الصحَّة الثابتة في حال الصحَّة لم يكن لمانع المنع عنه من جهة تبدُّل الموضوع، وإن كان الأمر كذلك بالدقَّة العقلية وأنَّ الصحيح غير المريض غير أنَّه لا يحكم العرف بذلك فيجعلون الموضوع للحكم الأعمَّ من الصحيح والمريض ويحكمون بأنَّ الالتزام بصحَّة معاملة المريض إبقاءً للحكم، وعدمه نقضٌ له.

هذا كلّهُ مضافاً إلى ورود مثل ذلك بالنسبة إلى الأحكام الفعلية المترتبة على

١. في الأصل: «إلا أنَّ» ثمَّ شطب عليها وصحَّحها بـ «فيكون» كما في المتن.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: توقُّفها.

العنب في المثال المذكور، فلا يكون بعد ذلك من هذه الحثية في باب الاستصحاب فرقٌ بين كون المستصحب من الأحكام التنجزية المترتبة على الموضوع والأحكام التعليقية المترتبة عليه، فإن كان تغير الموضوع في الآن الثاني مانعاً عن التمسك بالاستصحاب فليكن كذلك مطلقاً، كما لا يخفى.

فانقدح بذلك فساد ما ربما يقال^١: إنَّ الشكَّ في استصحاب الحكم التعليقي مسبب دائماً عن الشكَّ في بقاء الموضوع دون الحكم التجيزي، هذا.

فتبين ممَّا ذكرنا في أنَّ في مثل حكم العصور الزبني شكاً في بقاء ذلك الحكم الثابت أولاً المتيقن بوجوده^٢ في حال العينية من دون مجال لأن يناقش فيه بما ذكر، وتوهمه مدفوع كما ذكر، هذا.

فإذا تمهدت هذه المقدمات فلا يبقى مجال لأن يُشكَّ في جريان الاستصحاب في الحكم المعلق أو المشروط من هذه الجهة فيكون مشمولاً لقوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشك» إذا صار وجوده التعليقي مشكوكاً في اللاحق.

وتوهم معارضة الاستصحاب المذكور باستصحاب تجيزي بالنسبة إلى الحكم الفعلي الذي كان متيقناً قبل حصول المعلق عليه، السابق المضاد مع المستصحب في ما نحن فيه كاستصحاب الإباحة قبل الغليان في المثال المذكور، بل يرجح هذا^٣ في بعض الأمثلة - كما في المثال المذكور بالشهرة والعمومات - مدفوع:

[أولاً] بأنَّه لا معنى للمعارضة المذكورة بعدما كان الأصل في الحكم المعلق حاكم على الأصل في ضده، ومعه كيف تتحقق المعارضة؛ لأنَّ الشكَّ في الإباحة

١. ورد ذلك في بحر الفوائد، ج ٣، ص ١٢١.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «وجوده» بدلاً من «وجوده».

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: هذه.

الفعلية مسبب عن الشك في بقاء الحرمة التعليقية قبله في حال الزببية مثلاً بحيث لو تيقن بقاؤها على نحو التعليق لما شك في ارتفاع الإباحة.

وتوهم العكس أيضاً مدفوعاً بأن الإباحة الفعلية لما لم تكن مضادةً مع الحرمة التعليقية، ولذا كانت معها في السابق بل تكون ضدّيتها بالنسبة إلى الحرمة الفعلية - كما لا يخفى - المسببة عن التعليقية^١ فتكون الإباحة كذلك؛ لمكان قضية التضاد من اتحاد الضدين في المرتبة. وهذا كتوهم أنه بناءً على تسليم السببية يكون ارتفاع الإباحة من الآثار العقلية لا الشرعية؛ لاندفاعه بكونها لازماً أعم^٢ كما عرفت في الحرمة الفعلية.

وثانياً بأن^٣ الثابت في السابق ليست هي الإباحة المطلقة بل كانت مغفياً بالغليان شرعاً، فيكون الثابت حكيمين خاصين^٤؛ فعليّ معلّق على الغليان ومنجز معيّن به، فلو شك في حال الزببية مثلاً في بقائهما على ما كانا عليه من الخصوصية فالأصل بقاؤهما كذلك ولازمه ثبوت الحرمة الفعلية بعد الغليان وارتفاع الإباحة كذلك^٥ كما لا يخفى.

فظهر أن الوجه عدم صحة معارضة استصحاب الحرمة التعليقية باستصحاب الإباحة وأنه لا مانع عن استصحابها أصلاً، فلا حاجة حينئذٍ إلى الرجوع إلى

١. أي الحرمة التعليقية، ومراده: أن الحرمة الفعلية بعد الغليان مسببة عن الحرمة التعليقية قبله.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: أعمّاً.

٣. في الأصل: «أن».

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: حكمان خاصان.

٥. بعدها في الأصل: «بعد الغليان» ثم شطب عليها.

استصحاب الملازمة الفعلية بين الحرمة والإباحة كما في الفرائد^١ بناءً على الاحتياج إلى الوجود المطلق في إجراء الاستصحاب؛ حيث إن الملازمة ليست بأثر شرعي ولا ذات أثر كذلك، وترتب اللازم عليها كنفسها عقلي محض كما لا يخفى.

وبالجملة، إن إبقاء الملازمة والسببية الكذائية لإثبات اللازم في زمان الشك غير مفيد إلا على القول بالإثبات؛ لعدم ترتب اللازم الذي هو الحكم الشرعي^٢ على نفس المستصحب بل يترتب على وجود سببه المترتب على السببية المستصحة، وإن هذا إلا قول بالإثبات الذي أنكره المحققين من متأخري المتأخرين في صريح كلماتهم.

هذا مضافاً إلى الملازمة المزبورة اعتبارية محضة لا يمكن أن تصير مورداً للاستصحاب بنفسها.

هذا، إلا أنه يمكن أن يقال: إن مراده (قده) من أصل الملازمة هي الملازمة الشرعية الدالة عليها الأدلة مثل «عصير العنبي إذا غلى يحرم»، فلا يلزم عليه القول بالإثبات؛ ضرورة أن اقتضاء صدق الملزوم لصدق اللازم حينئذٍ شرعي لا عقلي حتى لا يمكن إثباته بعد إثبات الملازمة بالأصل.

وعليه انتقد الجواب عن الأخير حيث إن المراد من السببية هي تأثير المقدم في التالي وأنه كذلك بحسب الواقع بعد كشف الشارع عنه لا المعنى المعروف الذي وقع التشاجر من الأعلام في جعله في قبال الحكم التكليفي، هذا.

١. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٢٣ - ٢٢٤.

٢. في الأصل: شرعي.

وأما حديث عدم ترتّب الأثر الشرعي على أمثال هذه الأصول التقديرية على ما تقدّم فقد عرفت فسادَه؛ ضرورةً أنّ ذلك في ما إذا لم يكن نفس المستصحب من الآثار الشرعية بخلاف ما إذا كان كذلك - كما في المقام - فإنّه بعدما تحقّق أنّ للحكم التقديري أيضاً نحو وجود كالتنجيزي فلا بأس بجريان الأصل بالنسبة إليه من دون افتقار إلى ترتّب الأثر الشرعي على المورد؛ لكونه بنفسه كذلك كما لا يخفى.

بقي هنا توهم محذور محظور، وهو أنّه لا بدّ من كون الثابت بالاستصحاب حكماً عملياً وليس كذلك الحكم التعليقي؛ لعدم وجود المعلق عليه. ووجه الدفع أنّ الحكم التعليقي وإن لم يكن حكماً عملياً في حال العلم به بعدما كان من الأحكام الواقعية النازلة على نفس النبوي (ص) إلّا أنّه يكون كذلك^١ في اللاحق؛ حيث إنّ المفروض وجود المعلق عليه في زمان الشكّ الطاري بسبب انقلاب «العنب» زيباً، ويكفي في الاستصحاب ثبوت الأثر كذلك في حال جريانه وإن لم يكن كذلك سابقاً.

ودعوى عدم كون الحرمة الفعلية في مثال «العنب» من آثار الحرمة التعليقية فكيف يجري فيه الاستصحاب مدفوعة^٢ بعدم الاحتياج في استصحاب الحكم التعليقي بعد كونه شرعياً إلى أثر مترتب عليه. غاية الأمر بعد ثبوت الحكم التعليقي مع وجود المعلق عليه يترتب عليهما الفعلية من جهة خطاب الشرع، وعلى فرض تسليم كون الترتّب المذكور عقلياً لا بأس به أيضاً بعد كون الأثر المترتب لازماً

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لذلك.

٢. في الأصل: «مدفوع» ثمّ صحّحها بما في المتن.

أعمّ بالنسبة إلى الوجود الواقعي والوجود الاستصحابي، مع أن استصحاب القدر المشترك بين التعليقي والتنجزّي يكفي في ترتّب الأثر الفعلي بعد حصول المعلّق عليه.

والحاصل أن أركان الاستصحاب في الحكم التعليقي متحقّقة بالتام فلا وجه للإشكال.

ثم إن الإشكال في التعليق مختصّ بغير التعليق بوجود الموضوع، وإلا فمع كون التعليق على وجود الموضوع بنفسه^١ بحيث لو وجد في السابق لكان الحكم متيقّن الثبوت له ولكن وُجد في اللاحق بخصوصية شكّ في ثبوت الحكم معها أو على القيد المأخوذ فيه بأن يكون العصير المغليّ حراماً، فلا إشكال في جريان الاستصحاب، وصحّته أظهر ممّا يكون الحكم معلّقاً؛ لأنّه استصحاب بالنسبة إلى الوجود الثابت المتحقّق سابقاً وبالفعل من الحكم المنجزّ للمغليّ من العصير سابقاً وشكّ فيه لاحقاً؛ لانضمامه^٢ ببعض الخصوصيات اللاحقة التي^٣ يوجب الشكّ في بقاء حكمه واتّصافه به كما كان متّصفاً به مع بقائه على ما كان عليه من الوحدة العرفية، فأركان الاستصحاب فيه موجودة بلا فقد شرطه فيه حتّى الإطلاق في الوجود على تقدير توهم الاشتراط به؛ حيث إن الإطلاق في الحكم إنّما هو بعدم تقيّد الهيئة بشيء والتعليق على وجود الموضوع مع عدم المعلّق عليه سابقاً مع أنّه كان بحيث لو وُجد كان متّصفاً به بالفعل كان بحكم العقل كما هو واضح، وسيجيء

١. بعدها في الأصل: «أو على القيد المأخوذ فيه بأن يكون العصير المغليّ حراماً» ثم شطب عليها.

٢. في الأصل: انضمامه.

٣. في الأصل بعدها: «التي لا يوجب تعدّده ولا ينثلم به وحدته العرفية بل» ثم شطب عليها.

عدم اشتراط وجود الموضوع في السابق لاستصحاب حكمه بعدما كان المناط في الاستصحاب زمان الشك نفسه، وهو في تلك الحالة موجودة لا محالة، هذا.

الأمر الرابع

في صفة استصحاب الشرائع* السالفة لا فرق في المستصحب بين أن يكون حكماً ثابتاً في هذه الشريعة أو حكماً من أحكام الشريعة السابقة؛ لإطلاق دليل الاستصحاب وعدم ما يصلح أن يكون مانعاً عنه، عدا ما يُنْخِل من عدم اتحاد الموضوع؛ حيث إنه كان سابقاً هو الجماعة الكائنة في الشريعة السابقة، وفي زمان الشك يكون هو الجماعة في الشريعة اللاحقة، وبالنسبة إليهم يكون الشك في أصل التكليف وحدوثه لا في بقاءه مع سبق العلم لهم به كما لا يخفى، فيختلّ معه أركان الاستصحاب.

وما أجاب به الشيخ العلامة الأنصاري^١ (ره) في الفرائد عن الإشكال: تارةً بإثبات الحكم المشكوك نسخه في حق المدرك للشريعتين بالاستصحاب، وفي حق غيره بأدلة الاشتراك في التكليف من الإجماع والضرورة.

وأخرى بأن الحكم الإلهي^٢ ثابت للجماعة بنحو لا دخل فيه لأشخاصهم. وبعبارة أخرى، الحكم بما هو كذلك نوعاً لا شخصاً متعلق بالعناوين الكلية والطبيعة السارية من المكلفين^٣، وهي - بعدما كانت قابلة لتعلق الحكم الكلي بها،

* في الأصل: شرايع.

١. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٢٥ - ٢٢٧.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: اللّهي.

٣. بعدما في الأصل: «وهي بعدما كانت ثابتة وباقية في حال الشك ولو تبدّل الأشخاص» ثم شطب عليها وكتب في الهامش بدلاً منها: «دون الخاص لكي لا يكون قابلاً للبقاء بعد فرض انعدامه حيث إنّ المحمول من حيث إنه كذلك محمول وعروض إكذا، والصواب ظاهراً؛

كما بالنسبة إلى «الملكية» فإنها أيضاً قابلة للتعلّق بالكليّ من «الفقير» ونحوه، وكذلك «الأوقاف» بالنسبة إلى «الطلبة» - كانت أيضاً ثابتةً وباقيةً في حال الشكّ ولو بتبدّل الأشخاص، دون الخاصّ لكي لا يكون قابلاً للبقاء بعد فرض انعدامه؛ حيث إنّ قضية المحمول - لكونه عروضاً^١ - استحالةً بقاءه مع فرض انتفاء موضوعه، وهذا بخلاف ما ذكر. غاية الأمر [أنّه] يكون الحكم الاستصحابي من جهة اشتغال موضوعه على اليقين والشكّ الغير القائمين بالكليّ متعلّقاً بالأشخاص^٢، فيكون كلّ واحد من أشخاص الشريعة اللاحقة متيقناً بثبوت الحكم للكليّ من المكلفين وشاكاً في بقاءه كذلك بحيث لو كان ثابتاً في اللاحق لكان سارياً إليه بتوسّط دليل الاستصحاب^٣.

ففيه أنّه لا يصحّ الجواب بكلّ من الوجهين:

أمّا الأوّل فلأنّ دليل الاشتراك إنّما يُجدي بالنسبة إلى من كان مشتركاً مع المحكومين بالحكم الخاصّ في العنوان من الحضر والسفر ونحوهما. غاية الأمر [أنّه] يُشكّ في دخل بعض الأشخاص في الحكم بخصوصه، فيُدفع الاحتمال بدليل الاشتراك، فيقال - بعدما ثبت كون تكليف الموجودين في السفر القصّر -: يُحكم بأنّ تكليف المعدومين بعد وجودهم القصّر في السفر لا مطلقاً إلى غير ذلك

﴿عرضاً﴾ يستحيل بقاءه مع فرض انتفاء موضوعه، وهذا بخلاف ما ذكرنا فإنّها» ثم شطب عليها أيضاً.

١. كذا، والصواب ظاهراً: عرضاً.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: على اليقين والشكّ القائمين بـ«الكليّ» غير متعلّق بـ«الأشخاص» بدلاً من قوله: «على اليقين والشكّ الغير القائمين بالكليّ متعلّقاً بالأشخاص».

٣. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٢٥ - ٢٢٦.

من الأحكام، لا أنَّ الحكم الثابت للواجدين لعنوانٍ يثبت للفاقدين له بدليل الاشتراك كما هو واضح. ومن المعلوم أنَّ الحكم الاستصحابي إنما هو في حق من كان متيقناً بثبوت الحكم له سابقاً وصار شاكاً في البقاء، وكيف يثبت لغير المتيقن بدليل الاشتراك؟! نعم، يكون عاماً بالنسبة إلى كل من كان متيقناً سابقاً وشاكاً لاحقاً كما هو واضح.

وأما الثاني فالتحقيق ثبوت الفرق بين «الملكية والأوقاف» القابلة لتعلقها^١ بالكلّي، وبين «التكاليف» فإنها لا تقبل لذلك من جهة استلزامها لبعض آثار خاصة من الإطاعة والعصيان والمثوبة والعقوبة وغيرها الغير القابلة للتعلق إلا بالأشخاص، فلا يجدي الجواب بتعلق الأحكام بالكلّي.

فالتحقيق في الجواب - بعد النقض بالشك في نسخ أحكام هذه الشريعة بالنسبة إلى المعدومين في زمان الخطاب؛ فإنه لو كان تعدّد الأشخاص مانعاً عن الاستصحاب لمُنْعٍ عن التعويل على «أصالة عدم النسخ» في شريعتنا؛ لما كان التعويل عليها غير مختصّ بالموجودين في زمان الحكم ومكلفاً به ثم شك^٢ في نسخه وارتفاعه بل يعنه^٣ والمعدومين أيضاً بعد وجودهم وشكهم في نسخ الحكم في أول أزمّة التكليف - هو أن يقال: إنّ القضايا المتعارفة في العلوم المشتمة على إثبات المحمولات للموضوعات إنما هي قضايا حقيقية ثابتة فيها الحكم لأفراد الموضوع كانت محققة الوجود أو مقدرة، لا خارجية مقصور الحكم

١. بعدها في الأصل: «وصار» ثم شطب عليها.

٢. كذا، والأولى: القابلتين لتعلقهما.

٣. كذا، والصواب ظاهر: «والمكلفين به إذا شك» بدلاً من «ومكلفاً به ثم شك».

٤. كذا، والصواب ظاهر: «يعنهم» أي الموجودين.

لخصوص الأفراد الخارجية كما قُرّر في محلّه، وإذا كان كذلك فنقول:

إنّ القضايا الكلّية في هذه الشريعة أو في الشريعة السابقة مثل: «يا أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ»، و﴿لِلّٰهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^١ إلى غير ذلك تكون لها جهتان؛ عموم أفرادى بالنسبة إلى كلّ فرد من المكلفين إلى يوم القيامة. غاية الأمر [أن] يكون بالنسبة إلى الحاضرين الموجودين حكماً فعلياً، وبالنسبة إلى المعدومين حكماً شأنيّاً يكون فعليته معلّقة على وجود المكلفين في الخارج، وهذا غير تعلّق خطاب^٢ المشافهة بالمعدومين كما قُرّر في محلّه، وقُرّر أيضاً جواز تعلّق الحكم الشأني بالمعدومين، [وعوموم أحوالي] فإذا كان الخطاب من حيث الأفراد عامّاً أفرادياً أو مطلقاً فإن كان من جهة الحالات أيضاً كذلك فلا حاجة إلى الاستصحاب، وأمّا إذا كان مهماً من هذه الجهة فشكّ في ثبوت الحكم في بعض الحالات فحينئذٍ يُحتاج إلى الركون على الاستصحاب؛ سواء كانت الحالة الطارئة المشكوك ثبوت الحكم معها بعد وجود الموضوع وفعلية الحكم له، أم كانت مقارنة لأوّل وجوده كما في المقام؛ حيث إنّ الشكّ في النسخ كان للأحقين^٣ من أوّل وجودهم، ولكن كان تعلّق الحكم بهم في زمان صدور الخطاب متيقّناً إنشأً. وإن كان غير فعلي وصار مشكوك البقاء من أوّل وجودهم في الخارج، فيستصحب بقاء الخطاب بالنسبة إليهم كما كان فيصير فعلياً لحصول شرطه؛ أعني وجود الموضوع.

١. آل عمران (٣): ٩٧.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الخطاب.

٣. في الأصل: للأحقين.

ولا فرق في استصحاب الحكم وعدم نسخه بين كونه من هذه الشريعة أو الشريعة السابقة بالتقريب الذي ذكرنا إذا كان الشك في النسخ الاصطلاحي بأن علم أولاً من الدليل أو من الخارج استمرار الحكم، ثم شك في البقاء من جهة الحالة الطارئة مع عدم الإطلاق^١ الحالي^٢ بالنسبة إلى الدليل، وإلا فلا حاجة إلى الاستصحاب في إساء الحكم إلى زمان الشك بل كانت أصالة العموم الحالي^٣ محفوظة، هذا.

نعم، يمكن أن يقال بعدم إحراز العموم الأفرادي لدليل الحكم في الشريعة السابقة، بل كان الحكم متعلقاً سابقاً بأمة عيسى (ع)، وإجراؤه في حق أمة نبينا (ص) إثبات للحكم في غير موضوعه، فبالنسبة إليهم يكون الشك في أصل التكليف.

ولكنه يدفع - مضافاً إلى منع ذلك وأن العنوان المذكور لا واقعية له، بل هو أمر انتزاعي من وجوب إطاعة نبي خاص في ما جاء به من الأحكام فهو بعد كونه أمراً متأخراً عن الحكم لا يكاد يمكن أخذه في موضوعه - بأن^٥ ذلك لا اختصاص^٦ له بالشريعة السابقة^٧، كما هو المهم.

كما أن إلغاء استصحاب الشريعة السابقة من جهة العلم الإجمالي بالنسخ مندفع

١. في الأصل: إطلاق.

٢. كذا، والرائج عند القوم: الإطلاق الأحوالي.

٣. كذا، والشائع على الألسن: العموم الأحوالي.

٤. بعدها في الأصل: «غير» ثم شطب عليها.

٥. في الأصل: أن.

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لاختصاص.

٧. في الأصل: «بشريعتنا» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «بالشريعة السابقة» كما في المتن.

- مضافاً إلى عدم إجدائه في ما هو المهمّ في ما نحن فيه من بيان الفارق بين استصحاب الحكم في هذه الشريعة والشريعة السابقة - بانحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بالنسخ في غالب الموارد، مع أنّه^١ - على فرض تسليم بقاء العلم الإجمالي - لا يوجب إسقاط الأصل عن^٢ الموارد المشكوكة بعد عدم جريانه في الموارد التي علّم حكمها في هذه الشريعة على التفصيل - سواء وافق^٣ الشريعة السابقة أم لا - لعدم تأثير الأصل في هذه الموارد في شيء أصلاً، كما لا يخفى.

ثمّ إنّّه قد ذكر لاستصحاب الشرع السابق ثمرات:

في ما يترتب
على المقام من
الثمرة

منها إثبات وجوب نيّة الإخلاص في العبادة بقوله تعالى حكايةً عن تكليف أهل الكتاب: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾^٤ إلخ، ولكنه لا يخفى أنّه يتم الاستدلال بناءً على كون اللام للغاية وكانت غاية للمفعول المحذوف، أي وما أمروا بإتيان شيء لغاية من الغايات إلّا لغاية الإخلاص.

وأما بناءً على كونها غايةً وعلةً لتشريع أصل الأمر فلا؛ حيث إنّّه يحصل بحصول الإخلاص منهم ولو في واحدٍ من الواجبات، بل ولو لم يكن لهم واجبات عبادية^٥ أصلاً ولكن حصل لهم الإخلاص في بعض واجباتهم التوصلية، كما لا يخفى.

١. بعدها في الأصل: «مضافاً إلى» ثمّ شطب عليها.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: في.

٣. في الأصل: واقف.

٤. البيّنة (٩٨): ٥.

٥. في الأصل: جبات عبادي.

كما أنه لا يتم الاستدلال بناءً على كون اللام زائدة؛ حيث تكون الآية الشريفة دالةً حينئذٍ على انحصار واجباتهم في التعبد^١، فلا تدلّ على وجوب الإخلاص بالنسبة إلى جماعة لم تكن واجباتهم منحصرة في العبادة، بل كان بعض واجباتهم توصّلية كما لا يخفى.

١. بعدها في الأصل: «حيث إنه لا يدلّ» ثم شطب عليها.

الأمر الخامس

قد عرفت أنَّ مفاد دليل الاستصحاب بلا تجوُّزٍ أو تقديرٍ فيه هو الالتزام ببقاء المتيقِّن عملاً، أي يكون «حرمة النقض» كنايةً عن ذلك. ومرجع هذا إلى التعبُّد بنفس المستصحب وجعل المماثل لما في السابق لو كان من الآثار الشرعية - تكليفاً كان أم غيره من سائر المجعولات - والتعبدُ بآثاره وجعل المماثل لها لو كان المستصحب من الموضوعات الخارجية الغير القابلة للجعل شرعاً.

ومن المعلوم أنَّ رجوع التعبد بالمتيقِّن في عدم نقض اليقين بالشكِّ في ما كان من الموضوعات الخارجية إلى إنشاء الآثار إنّما هو من جهة عدم كونها قابلة للتعبد والجعل شرعاً، فلا بدَّ من هذه الجهة الاقتصارُ في طرف الآثار بالشرعية منها دون العقلي أو العادي منها؛ لعدم كونها مثل ملزوماتها قابلةً لتطرق الجعل والوضع الشرعي بالنسبة إليها.

هذا، ولكنه هل يُتعدَّى إلى كلِّ أثرٍ شرعي ولو كان مترتباً على نفس المستصحب مع الوساطة لكي يكون الأصل حينئذٍ مثبتاً، أو لا بل لابدَّ من الاقتصار بخصوص ما لا يترتب عليه إلّا من دون واسطة فيه؟ وجهان بل قولان. ولا بدَّ أن يُعلم أولاً أنَّه لا إشكال في ترتيب مطلق الآثار في ما كان الوسائط جميعاً شرعية؛ حيث إنَّ حقيقة الوساطة - أعني الأثر الشرعي - يتحقَّق بسبب طريان التنزيل في ذهابها فيترتب عليه ما لها من الآثار، هذا. وإنَّما الكلام في ما إذا كانت الوساطة عقليةً أو عاديةً، وحينئذٍ فإن قلنا بالأصل المثبت فلا محالة إن لم

يكن لذي الوساطة أثر شرعي بلا واسطةٍ ينحصر التنزيل بالنسبة إلى أثر الوساطة، وإلا فيشملهما كما لا يخفى.

ثم إنَّ التكلّم في هذه المسألة التي وقع التشاجر بين الأعلام فيها مبنيٌّ على عدم القول^١

باعتبار الاستصحاب من باب الظنّ - سواء كان المدرك فيه غير الأخبار أو هي بعد البناء على أن المراد منها إثبات حجّة الاستصحاب من باب الكشف والطريقة - فنحن حينئذٍ نتكلّم على القول باعتباره من باب التعبد وكونه^٢ حكماً ظاهرياً.

وليُعلم أولاً قبل الخوض في المسألة أن الوساطة إنما تكون^٣ على أقسام: أحدها أن تكون خفيةً في نظر العرف بحيث يستند أثره إلى نفس المستصحب عرفاً.

وثانيها أن تكون^٤ مع كونها أثراً غير مرغوب شرعاً لازماً للأعمّ من الوجود الواقعي للمستصحب والوجود التنزيلي^٥ له - بمعنى أن الموضوع له نفس الحكم الشرعي المطلق الشامل للواقعي منه والظاهري - وذلك كوجوب الإطاعة، وقبح المعصية في التكليف الإلزامي، وقبح العقاب مع الإذن في الفعل أو الترك في ما لو

١. بعدها في الأصل: «القول بأن الاستصحاب ليس بأمرة شرعية سواء كان القول به من باب الظنّ» ثم شطب عليها.

٢. شطب عليها في الأصل ولكن سوق العبارة يقتضيها.

٣. في الأصل: «كونها» ثم صحّحها بما في المتن.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: يكون.

٥. في الأصل: «يكون» ثم صحّحها بـ «تكون».

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التنزيل.

كان المستصحب حكماً غير إلزامي، ووجوب المقدّمة، وحرمة الضدّ إلى غير ذلك من الآثار العقلية المترتبة على مطلق الحكم الشرعي في حكم العقل. وثالثها أن يكون ملازماً^١ معه في التنزيل عرفاً بحيث يُفهم من تنزيل المستصحب تنزيلها أيضاً.

ورابعها أن يكون الواسطة جليّةً ولازماً لخصوص الوجود^٢ الواقعي للمستصحب من دون أن يكون ملازماً^٣ معه في التنزيل ومرتّباً عليه كذلك في حكم العقل أو الشرع كحكم العقل بـ«الإجزاء» المترتب على امتثال التكليف الواقعي على ما هو عليه وحكمه باستحالة عدمه^٤، والكلام إنّما هو في خصوص الأخير، وأمّا الثلاثة الأولى^٥ فسيأتي حجّة المثبت فيها.

ثمّ إنّّه وليعلم أيضاً أنّه لا شبهة في عدم دلالة الأخبار ولو على القول بالمثبت في أثر اللازم على ترتيب أثر الملزوم للمستصحب أو الملازم له؛ حيث إنّ المناط في الدلالة على اللازم هو كون أثره أثراً لنفس المستصحب، فيرجع جعله الغير المعقول إلى جعل أثره، وأمّا ما لم يكن أثراً له أبداً بل لملازمه أو لملزومه فلا وجه لترتبه على المستصحب ولا يكون رفع اليد عنه نقضاً له.

إذا عرفت ما ذكرنا كلّ فاعلم أنّ القائل بالأصل المثبت إمّا يقول به بنفس تنزيل الملزوم وحده أو مع تنزيل الواسطة، ولا بدّ أن يفرض الكلام في ما لم يكن

١. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: «تكون ملازمة»، وكذا المورد الآتي.

٢. في الأصل: وجود.

٣. في الأصل: «وغير ملازم» ثمّ شطب عليها وصحّحها بـ«من دون أن يكون ملازماً» كما في المتن.

٤. أي عدم الإجزاء.

٥. كذا، والأوّل: أوّل.

للواسطة حالة سابقة، وأما معها فلا حاجة إلى القول بالإثبات إلا لبعض الثمرات، ولكن نفرض الكلام في ما ليس لها حالة سابقة فنقول:

إنَّه لا إشكال في مقام الثبوت في تنزيل الملزوم بلحاظ أثر اللازم بتوسيط تنزيل اللازم أيضاً أو بدونه، كما لا إشكال في مقام الإثبات لو صرح بالواسطة أيضاً أو دلَّ الدليل على تنزيل خصوص مقام لم يكن فيه أثر إلاَّ للواسطة فيُستكشف بدلالة الاقتضاء عن تنزيل الواسطة، وإنَّما الكلام في الدليل العامَّ الشامل لجميع موارد التنزيل بلا تصريح بالواسطة في ما كانت محتاجة إليها في التنزيل كما في قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشك» والتحقيق عدم دلالة على حجية الأصل المثبت؛ سواء كان بلا تنزيل للواسطة ومع قطع النظر أو معه أيضاً.

أما الأول فلأنَّ الدليل إنَّما يكون دالاً على ترتيب أثر المتيقن في السابق
دلالة الأخبار
على حجية
الأصل المثبت
بالنسبة إلى كلِّ أثر يكون رفع اليد عنه نقضاً، وبعدما عرفت من عدم استناد الأثر إلى المستصحب فلا يشمل الدليل، فترتبُه إنَّما يكون على وجود اللازم واقعاً أو تنزيلًا، والمفروض انتفاؤه بكلا الوجودين، فلا وجه لترتبُه، ولا دلالة اقتضاء في البين بعد عدم انحصار المورد في ما لم يكن الأثر إلاَّ للواسطة.

نعم، لو كان الأمر في الأثر كذلك فلا بدَّ من إرجاع الدليل العامَّ على التنزيل في الموضوع حذراً عن اللغوية والهزلية بالنسبة إلى كلام الحكيم إلى تنزيل ما يلزمه - أعني الواسطة - وما هو الموضوع للحكم الشرعي أولاً لو قلنا بعدم إمكان تعلق الجعل التنزيل في نفس الحكم؛ لمكان التسيب بين الشك فيه والشك في موضوع، فلا محالة يكون استصحابه مقدماً على استصحابه بعدما كان الشك فيه سبباً

لشكّه^١، كما لا يخفى.

وليس الأمر في المقام هكذا كما كان بالنسبة إلى صورة انحصار المورد للأصل في ما ذكر أولاً، بل^٢ في ما لو صرح بعدم جواز نقض اليقين بما له حكم شرعي مع الواسطة في صورة الشك فيه.

وتوهم عموم «اليقين والشك» وشمولهما لمورد لم يكن فيه الأثر إلا للواسطة فيكون كالتصريح بذاك المورد في الرجوع إلى ترتيب أثر الواسطة صوناً لكلام الحكيم عن كونه لغواً وهزلاً، مدفوعاً بما نشير إليه في الوجه الثاني وهو القول بالمشتب مع الالتزام بتنزيل الواسطة أيضاً، فنقول:

إنّ تنزيل الواسطة في ما لا حالة سابقة لها لا يكاد يكون بالتنزيل الاستصحابي بلسان حرمة نقض اليقين بالشك في البقاء؛ لعدم تحقق يقين سابق بالنسبة إليها، ولا يكون الشك فيها في البقاء بل في الحدوث كما لا يخفى، بل يكون مثل التنزيل في قوله: «الطواف بالبيت صلاة»^٣ تنزيلاً بدوياً. غاية الأمر [أنّه] يكون في ما نحن فيه تنزيل المشكوك منزلة المعلوم دون المثال، ومع الأثر بلا واسطة لنفس المستصحب فيرجع^٤ التنزيل إلى تنزيّلين: أولهما التنزيل الاستصحابي بالنسبة إلى نفس المستصحب، وثانيهما التنزيل البدوي بالنسبة إلى اللازم وإن لم يكن الأثر بالنسبة إلى الأوّل إلا للواسطة، فيرجع حقيقة التنزيل فيه إلى خصوص اللازم،

١. في الأصل: للشكّه.

٢. بعدها في الأصل: «يكون الدليل» ثم شطب عليها.

٣. قد سبق تخريجه في ج ١، ص ٢٢٥.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «يرجع» بدلاً من «فيرجع».

ويكون تنزيله^١ مع كونه ملزوماً توطئةً لتنزيل لازمه. ومع التصريح باللازم بأن يقال: لا تنقض اليقين بشيء بلازمه، أو بخصوص موردٍ لم يكن فيه الأثر إلا للواسطة فلا إشكال فيه، وأما مع عدمهما كما في المقام فيشكل الأمر، بل التحقيق عدم الجمع؛ لعدم شمول «نقض اليقين بالشك» للتنزيل البدوي في اللازم، بل يكون دالاً في خصوص تنزيل الملزوم.

فإن قلت: إن^٢ لليقين والشك عموماً^٣ بالنسبة إلى موردٍ لم يكن فيه الأثر إلا للواسطة فيدلّ دلالةً اقتضائيةً في ذاك المورد على تنزيل اللازم. نعم، في ما لا ينتهي إلى الأثر أصلاً فلا بدّ من التخصيص عقلاً دون ما فيه أثر ولو بالواسطة كما في المبحوث عنه كما لا يخفى.

قلت: إنّ ذلك مدفوع بأنّه يدور بين ظهور نقض^٤ اليقين والشك في اختصاصه بخصوص ما كان من الموارد للملزوم أثر شرعي وعدم شموله للآزم^٥، وبين عموم اليقين والشك حتّى بالنسبة إلى ما لم يكن الأثر إلا للآزم بحيث لو أخذ بالعموم لا بدّ من التصرّف بتقدير اللازم مع جعل «النقض» بمعنى مطلق رفع اليد عن أثر الشيء المشكوك الحكم ولو لم يكن له حالة سابقة. ومن المعلوم أولوية التقييد في ظهور «اليقين والشك» في العموم من^٦ [عموم] التكليف في النقض مع تقدير اللازم

١. بعدها في الأصل: «الملزوم» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: «وتوهم عموم» ثمّ شطب عليها وكتب في الهامش بدلاً منها: «فإن قلت: إنّ» كما في المتن.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: عموم.

٤. في الأصل: «لفظي» ثمّ شطب عليها وصحّحها بـ «نقض» كما في المتن.

٥. في الأصل: «للالزم» وكذا المورد الآتي.

٦. في الأصل: عن.

ولو كان العموم وضعياً فضلاً عما إذا كان إطلاقياً.

ومن هنا قد يقال^١: إنَّ الفعل يكون قرينة لاختصاص المتعلّق، كما في قوله: «لا تضرب أحداً» في تخصيصه بالأحياء.

هذا كلّ مع أنَّ الإطلاق في الآثار بعد جواز التفكيك بينها في التنزيل إنّما يكون بمقدّمات الحكمة ويتمّ المقدّمات في ما لم يكن متيقّن في البين، وأمّا معه - كما في المقام؛ حيث إنّ الآثار بلا واسطة هو القدر المتيقّن - فلا بدّ من الاقتصار عليه كما هو واضح.

فإن قلت: ما الفرق بين «الأمارات» و«الاستصحاب» مع أنّ المثبت منها حجة عندهم بلا إشكال؟

في الفرق بين
الأمارات
والأصول و*أنّ
المثبت منها
[حجة] دون
الأصول

قلت: بيان الفرق أنّ الأمارات الحاكية عن الملزوم حاكية عن لازمه بل عن ملزومه وملازمه، وبعد حصول الظنّ بتمام الأطراف^٢ فلو دلّ دليل على حجية الخبر في تمام ما يحكيه - من السيرة وبناء العقلاء أو إطلاق الدليل اللفظي مثل «آية النبأ» أو نحوها - لتعدّي إلى كلّ ما يحكيه من الأطراف.

نعم، لو لم يدلّ الدليل على حجية الأمانة إلّا في خصوص ما يحكي عنه بلا واسطة لما يُتعدّى إلى غير ما ظنّ به كما سيأتي^٣ إن شاء الله تعالى في «أصالة الصحة» بناءً على كونها من الأمارات.

ثمّ إنّ - بناءً على القول بالأصل المثبت - فالظاهر جعل الملزوم مع لازمه

١. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٧٩.

* كذا، والصواب ظاهراً: «مع» بدل «و».

٢. أي حصول الظنّ باللازم والملازم والملزوم وهو حجة كسائر الظنون.

٣. سيأتي في ص ٥٩٤.

موضوعاً طويلاً^١ واحداً ثم تنزيله دفعة واحدة حتى يكون في المجموع بلحاظ رأس السلسلة تنزيل استصحابي وإن كان دقة^٢ منحللاً إلى تنزيلات على جدة^٣ لا جعل كل منهما موضوعاً واحداً ذا تنزيل على جدة لكي لا يرتبط التنزيل في اللازم بالاستصحاب كما هو ظاهر البعض^٤.

ثم إن المشهور القائلين^٥ بالأصل المثبت، الظاهر أنهم قالوا به من جهة ذهابهم إلى حجية الاستصحاب من باب السيرة وبناء العقلاء وكونه من الأمارات، لا أنهم ذهبوا إليه مع أخذهم له من الأخبار والتعبد بها كما يظهر ذلك من بعض استدلالاتهم وكلماتهم في حجية الأصل المثبت، هذا.

في ملخص ما يقال في الأصل المثبت
وتلخيص الكلام في عدم حجية الأصل المثبت - بناءً على استفادة «الاستصحاب» من الأخبار المتعبد بها - أن معنى «عدم نقض اليقين بالشك» هو إنشاء الحكم الشرعي للمائل للأثر السابق ابتداءً وجعله حقيقة إن كان المستصحب من الأحكام الشرعية، ويتوسط تنزيل الموضوع الراجع إلى جعل حكمه المائل للسابق حقيقة إن كان من الموضوعات، فلا بد في ترتيب الأثر في الزمان اللاحق من انطباق الدليل في نفسه أو في موضوعه، ومع عدمهما - كما في محلّ الفرض - حيث إن اللازم الغير الشرعي والشرعي المترتب على المستصحب بالواسطة - ليس مشمولاً لـ «حرمة نقض اليقين بالشك» لا بنفسه ولا بموضوعه في

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: طولانياً.

٢. كذا، والأولى: «بالدقة» بدلاً من «دقة».

٣. في الأصل: عليحدة.

٤. في الأصل: «التنقض» ثم صححها بما في المتن.

٥. في الأصل: القائلون.

الثاني؛ لعدم الحالة السابقة لهما واستحالة تطرّق الجعل الشرعي إليه كما في الأوّل. وبالجمله، لمّا كان معنى وجوب العمل على طبق الحالة السابقة والالتزام بثبوت المتيقّن ليس إلّا جعل الآثار في حال الشكّ في ما يصحّ ذلك بالنسبة إليه ويكون عدم الالتزام نقضاً للمتيقّن بحكم العرف من حيث اليقين به، ومن المعلوم أنّ هذا المعنى بعدما لم يكن بموجودٍ في ما نحن فيه، لما صحّ سريان الجعل التنزيلي بالنسبة إليه بتنزيل ذي الواسطة؛ لعدم كونه من آثاره عرفاً كي يكون رفع اليد عنه نقضاً لليقين به بالشكّ فيه عند العرف، وهذا هو المناط في ترتيب الأثر في الاستصحاب فإنّ المتيقّن بحياة زيد مثلاً لو لم يلتزم بالآثار المترتبة على بياض لحيته في زمان الشكّ مع كونه لازماً لبقاء حياته في ذلك الزمان والتزم بجميع ما يترتب على بقائها شرعاً بلا واسطة، لم يصدق في حقّه قطعاً عرفاً أنّه نقض اليقين بالحياة، فالحكم المترتب على المستصحب بواسطة ليس مشمولاً لأخبار الباب. ومقدمات الحكمة غير جارية بعد عدم صلاحية مادّة الفعل للشمول مع أنّه على فرض صلاحية يكون لحاظ الآثار بلا واسطة في مقام التنزيل هو المتيقّن، ولا يقاس ذلك بالأمارات التي منها خبر العادل؛ لكون «النبأ»^١ في مثل «آية النبأ» مطلقاً بحسب مقدمات الحكمة؛ حيث إنّ كلّاً من اللوازم بل الملزومات والملازمات «نبأ» لغةً. غاية الأمر [أنّه] يكون بالواسطة، ومع عدم تقييده في الدليل بخصوص «النبأ بلا واسطة» يكون مطلقاً، بخلاف ما نحن فيه بناءً على استفادته من الأخبار.

ثمّ إنّهُ يُستثنى من عدم حجّية الأصل المثبت موردان:

١. في الأصل: «النبأ»، وكذا المورد الآتي.

في صحة الركون على الإنبات في آثارها الشرعية بحسب نظر العرف آثاراً لذيها، وحينئذٍ يلزم بانطباق دليل الواسطة خفية

أحدهما أن تكون الواسطة خفية مطلقاً - عقلية كانت أم عادية - بحيث يُعدّ الاستصحاب بالنسبة إلى الملزوم بترتيب أثر الواسطة بلا احتياجٍ إلى تنزيلها؛ حيث إنه يصدق «النقض» على ترك الالتزام بتلك الآثار المترتبة على المستصحب بواسطة خفية عرفاً بحيث لا يعتريه ريب، وهذا هو الفارق بين المقامين - أعني ما كانت الواسطة في ترتب الأثر على ذي الواسطة خفية وما كانت كذلك جليةً - فبعدما كان الصدق^١ العرفي حسب نظرهم مختلفاً^٢ باختلاف المقامات، فلا محالة يجري الأصل في الأول لذلك، دون الثاني بحيث لا ملازمة بينهما في صحة جريان الأصل وصدق «النقض» عرفاً، هذا.

وتوضيح هذا الإجمال ينبغي البسط في المقال ببيان أمور:

أولها: المراد بخفاء الواسطة هو إلغاؤها عند العرف بحيث يستند آثارها إلى ذيها من دون نظرٍ إليها عندهم أصلاً وإن كانت منظوراً^٣ إليها دقةً وعند إمعانه. وثانيها: إن حقيقة «حرمة نقض اليقين بالشك» راجعة إلى جعل الأثر وإنشائه إما ابتداءً إن كان المستصحب من الآثار الشرعية^٤ أو بلسان تنزيل موضوعه بأن

١. في الأصل: صدق.

٢. في الأصل: «مختلفة» ثم صحّحها بـ «مختلف» وهو الصواب.

٣. في الأصل: منظور.

٤. بعدها في الأصل: «أو بلسان تنزيل الموضوع إن كان من الموضوعات بعدما كان موضوعه من الوجودات الواقعية الخارجية» ثم شطب على جزء منها - أعني قوله: أو بلسان تنزيل الموضوع إن كان من الموضوعات - ولم يشطب على الجزء الأخير والصواب زيادتها أيضاً كما هو واضح.

يقع هو بنفسه^١ مورداً للتنزيل الشرعي إن كان من الموضوعات.

وثالثها: إنَّ الخطاب لمَّا سيق مساق العرف وعلى نهجهم يكون الظاهر منه ما هو المتفاهم عندهم. ومن المعلوم أنَّ الأثر الذي لابدَّ منه في حقيقة التنزيل بنظرهم يكون هو الأثر العرفي.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنَّ الظاهر من خطاب «لا تنقض اليقين بالشك» - بعد تمامية مقدّمات الحكمة من صدوره في مقام البيان وعدم وجود القرينة على التقييد بالنسبة إلى الآثار المترتب على المستصحب مع عدم متيقّن منها في البين - هو الإطلاق بالنسبة إلى الأثر مطلقاً - سواء كان أثراً للمستصحب من دون واسطة أو معها - من جهة كون الأثرين في عرض واحد في ترتّبهما عليه في نظر العرف، وإنّما احتيج إلى الرجوع إليهم في تطبيق «الدليل» على ذي الواسطة؛ لأجل كون الرجوع إليهم كذلك من^٢ جهة تعيين أصل المفهوم، لا في المصادق بدونه حتّى لا يكون فهمهم في ذلك حجة؛ لوضوح كون الشكّ في المصادق في ما نحن فيه من جهة الشكّ في سعة دائرة المفهوم وضيقه، لا من جهة العوارض الخارجية.

ثمَّ إنَّ ترتيب أثر الواسطة مع خفائها على ذبيها إنّما هو بمجرد تنزيله بلا تنزيلٍ فيها؛ لما عرفت من رجوع حقيقة التنزيل في الموضوع إلى جعل الأثر فيصحّ الانتهاء إليه بكلِّ ما يُستكشف به عنه ومنه الموضوع العرفي، بخلاف الفرض الأوّل فإنّه - بعدما لم يكن الموضوع موضوعاً للأثر عرفاً ودقّة - فلا يكاد^٣ الانتهاء

١. بعدها في الأصل: «بعدما كان المستصحب» ثمَّ شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «باب» ثمَّ شطب عليها.

٣. كذا، والصواب ظاهره: «لا يكاد» بدلاً من «فلا يكاد».

إليه بتنزيل ذي الواسطة؛ حيث كان معنى ترتّب الحكم على الموضوع ووجوب الالتزام به كونَ نفس الموضوع مورداً للتنزيل شرعاً؛ حيث لم يكن له وجود واقعي، ففي المقام لما لم يكن للموضوع الذي هي الواسطة وجودٌ واقعي ليرتّب الحكم عليه وليس مورداً للتنزيلي الشرعي كي يكون له وجود جعلي حتّى يكون معنى جعله ترتّب الحكم عليه، فلا مجال لترتّب الحكم على المستصحب وإن كان ملزوماً لموضوعه، هذا.

وفي ما نحن فيه حيث كانت الواسطة خفيّةً كأنّه كان الموضوع للأثر نفس المستصحب عند العرف، ومن المعلوم أنّ معنى استصحابه ليس إلّا ترتيب آثاره عليه، هذا.

فعنده الوجه في اعتبار الاستصحاب بالنسبة إلى الوسائط الخفيّة هو الذي ذكرنا وإن ذهب بعض المحقّقين^١ إلى وجوهٍ أخر لبيان الفرق بين المقامين بما لا طائل تحته كما يظهر بالرجوع إلى الفرائد^٢.

ثمّ إنّ ما ذكرنا - من الفرق بين المقامين وأنّ الموضوع في ما لو كانت الواسطة خفيّةً نفس المستصحب عرفاً - إنّما يتمّ في ما لم تكن نفس الواسطة ممّا يقع عليها الأصل لترتّب ذاك الأثر، وأمّا لو كانت كذلك بحيث احتيج إلى تنزيلٍ بالنسبة إليها في ترتّب الأثر على ذهابها فيشكل:

أولاً لعدم كونها مورداً للنقض ولا حكمه، والفرض عدم كفاية تنزيل ذهابها في

١. نقل ذلك في بحر الفوائد، ج ٣، ص ١٣١ عن بعض أفاضل مقارب عصره.

٢. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٤٤.

٣. عطف تفسير لقوله: «الفرق بين المقامين».

٤. في الأصل: «عليها» ثمّ صحّحها بـ «على ذهابها» كما في المتن.

ذلك.

وثانياً بعدم الفرق بين خفاء الواسطة وجلائها؛ حيث إنّ الفرق بينهما بالالتفات إلى الجليّ دون الخفيّ، فمع لزوم الاحتياج إلى لحاظه فلا يبقى بينهما فرق أبداً إثباتاً ونفيّاً.

هذا مع ما عرفت من عدم الاحتياج إلى التنزيل بالنسبة إليها كما لا يخفى، هذا. فانقدح بما ذكرنا ما في كلام بعض أفاضل أهل العصر^١ حيث ذهب إلى أنّه لو قلنا: إنّ في ترتّب حكمٍ على موضوع لا بدّ من وجود واقعي له أو جعلي^٢، وفي المقام لم يكن كذلك؛ لأجل عدم كون الموضوع فيه مورداً للجعل والتنزيل، لكان على السائل السؤال للفرق بين القسمين، وقد وقع كذلك في ظاهر الفرائد مشيراً إلى قوله - طاب ثراه -:

فإن قلت: الظاهر من الأخبار وجوب أن يعمل الشاكّ عمل المتيقّن^٣ اه، إلى أن قال: إلّا أن نلتزم برجوع الجعل في ما كان له واسطة خفيّة إلى نفس الواسطة أيضاً، هذا^٤.

أقول: وحيث إنّك دريت بعدم الاحتياج إلى رجوع التنزيل إليها أصلاً، ومعه

١. في فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٣٤: «ما اشتهر على ألسنة أهل العصر» وفي تعليقه عن مناهج الأحكام، ص ٢٣٣ وقال محقّقه: سيأتي التصريح به في كلمات صاحب الفصول وكاشف الغطاء.

٢. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: «لا بدّ من وجود واقعي للموضوع أو جعلي في ترتّب الحكم على موضوع» بدلاً من قوله: «إنّ في ترتّب حكم على موضوع لا بدّ من وجود واقعي له أو جعلي».

٣. كذا في الأصل، وهو هنا رمز إلى «إلى آخره».

٤. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٣٤ - ٢٣٥: «قارن بحر الفوائد، ج ٣، ص ١٣١».

كذلك لا يبقى فرقٌ بين المقامين مضافاً إلى عدم كونه مورداً لذلك، لا يصحّ الركون على ما ذهب إليه (قده) من الوجه، كما لا يخفى.

القول في ثاني المقامين معاً
التنزيلي عرفاً بحيث لا ينفكّ التنزيل في أحدهما عن التنزيل في الآخر كما كانا
يصحّ الأصل المثبت فيه

كذلك في الوجود الواقعي عقلاً أو عادةً، وذلك كما في «النور» بالنسبة إلى «الشمس»، و«الجود» مع «الحاتم»، فمع الملازمة العرفية بين الوساطة وذيها كذلك وكون الملزوم مورداً لليقين والشكّ دون لازمه يدلّ دليل الاستصحاب على تنزيله ابتداءً وبالمطابقة، وعلى تنزيل لازمه تبعاً وبالالتزام فيترتب عليه آثاره.

فإن قلت: ما ذكرت إنّما يتمّ في ما كان الملزوم المستصحب ذا أثر شرعي أيضاً لكي يشمل دليل «حرمة نقض اليقين بالشكّ فيه» بلحاظه فيتبعه لازمه، دون ما إذا لم يكن كذلك؛ حيث إنّهُ لا يكون مشمولاً للدليل بحيث ينطبق عليه دليلاً حتّى تدلّ على لازمه بتبعه^١.

قلت - مضافاً إلى عدم القول بالفصل^٢ في صحّة ترتيب الأثر اللازم بين ما إذا كان لملزومه أثر شرعي، وبين ما لم يكن له ذلك كذلك -: إنّهُ يمكن أن يدعى أنّ شدة اللزوم العرفي بينهما بنحوٍ يوجب الاتحاد بينهما في العرف وجوداً ويُعدّ وجود كلٍّ منهما وجود الآخر، فهذه الملاحظة يصحّ نسبة أثر كلٍّ منهما إلى الآخر، وأنّ أثر كلٍّ منهما أثر للآخر.

وإن شئت قلت: إنّهما حينئذٍ يكونان موضوعاً واحداً ذا جهتين متعلّقتين لليقين

١. في الأصل: بتبعه.

٢. في الأصل: «بالفص» وهو رمز إلى ما أثبتناه.

والشك من جهة، وذا أثر موجب لصحة التنزيل من أخرى^١ وإن لم يكونا كذلك عند الدقة وإمعان النظر.

هذا، وقد عرفت أن المصحح للتنزيل كون الشيء ذا أثر شرعي عرفاً، وإذا كان الأمر كذلك فلا بأس في تنزيل الملزوم بلحاظ أثر لازمه ولكن مع كون التنزيل وارداً على الموضوع بجهتيه لا بخصوص جهة الملزوم وحده - كما توهم -، وإلا لم يكن فرق بين الوساطة الخفية والوساطة الجلية فيه، وهو فاسد كما لا يخفى.

ثم إنه قد يصح ما ذكرنا بوجه آخر من كونهما موضوعين ذا أثر واحد من جهة شدة اللزوم، كما في تعليقه شيخنا الأستاذ - دام ظله - على الفرائد^٢، هذا. ولم أر^٣ له وجهاً يصححه إلا بأن يرجع كلامه - مدّ ظله - إلى ما ذكرنا كما هو التحقيق، وإلا فمع شدة اللزوم لو لم يوجب الاتحاد - كما ذكرنا - لا يوجب استناد أثر أحدهما إلى الآخر مع فرض التعدّد، كما لا يخفى.

ثم إنه قد أورد على ما ذكرنا من إثبات الأصل في الملزوم لإثبات آثار اللازم، كما هو الظاهر من كلام بعض المحققين^٤ في مقام بيان عدم صحة التعويل على الأصول المثبتة بمعارضة الأصل في الملزوم مع الأصل في اللازم. وبعبارة أخرى الأصل الوجودي في المستصحب يعارض أصل العدم في الوساطة الموجب لنفي آثارها بل يوجب نفي آثار الملزوم أيضاً^٥ بناءً على فرض الاتحاد الناشي من

١. أي من جهة أخرى.

٢. درر الفوائد في الحاشية على الفرائد، ص ٣٥٦ وفي الطبعة الحجرية، ص ٢١٣.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: لم أرى.

٤. راجع بحر الفوائد، ج ٣، ص ١٣٢.

٥. في الأصل: «الموجب لنفي آثار الملزوم» ثم كتب فوقها قوله: «أيضاً» وجعل علامةً بين

الملازمة، فكما أن مقتضى الأول ترتيب الحكم المترتب بالواسطة، كذلك مقتضى الثاني عدم ترتيبه فيتساقطان فيُرجع إلى أصالة عدم ثبوت الحكم.

هذا، ولكنَّ الفطن الذكي يرى عدم تمامية ما ذكره (قده)؛ أما بالنسبة إلى أثر الملزوم فلما كان الشك في الواسطة مسبباً عن الشك في ذبها، وسيأتي أن الشك إذا كان كذلك لا يعارض الأصل في المسبب مع الأصل في السبب.

وبالجملة، إنه لا إشكال في عدم تعارض الأصل في الواسطة مع الأصل في المستصحب على فرض القول بإمكان تعلق الجعل بها باستصحابه على ما هو لازم القول بالتعارض؛ لأنَّ الشك فيها مسبب عن الشك فيه.

فإن قلت: مجرد تسبب الشك لا يكفي في تحكيم الأصل في الشك السببي على الأصل^١ في الشك المسببي^٢ ما لم يقتض الأصل في الأول رفع الثاني كما لا يخفى. نعم، ذلك ثابت بالنسبة إلى الأثر المترتب على الملزوم بالواسطة بأنَّ الشك فيه مسبب 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.

قلت: إن الأمر كما ذكر؛ بحيث إنه ليس الأصل في الأول حاكماً على الأصل

﴿الموجب﴾ وبين «النفي» ثم أضاف في الهامش قوله: «آثارها بل يوجب نفي» وصارت العبارة: «الموجب آثارها بل يوجب نفي لنفي آثار الملزوم أيضاً» ولكن الصواب ما أثبتناه في المتن.

١. في الأصل: «عن الشك» ثم صحَّحها بـ «على الأصل» كما في المتن.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المسبب.

في الثاني لكي يقال بتقديمه عليه؛ لأنّ المفروض عدم إمكان إثبات الواسطة بالأصل في الملزوم وإن كان الشكّ فيها مسبباً عن الشكّ فيه، إلّا أنّه قد يدعى وجود ملاك تقديم الحاكم على المحكوم في المقام أيضاً بثبوت التلازم من طرف وجود الملزوم مع لازمه، وعدمه من طرف عدم اللازم مع عدم ملزومه.

وسرّه أنّ المعلول لما كان أثراً من آثار علّتها^١ وشأناً من شؤوناتها المترشّح عنها^٢ كوجود «النور والضوء» بالنسبة إلى «الشمس والنار» بل هي عينه في مقامه النازل بعد انطوائه بنحو أكمل في وجود علّته بحيث كان وجود المعلول تنزّل وجود العلّة في مقام فعله^٣ فلا محالة يكون تنزيلها بوجودها السعي مشتملاً على تنزيله، وليس وجود العلّة بالنسبة إلى وجود المعلول^٤ كذلك - كما قرّر في محلّه - بعد عدم كونها ناشية^٥ منه سيّما في طرف العدم، فلا يكون التنزيل في طرف عدمه مستلزماً لتنزيل عدمها كي يتعارض ذلك مع الأصل في الملزوم في آثاره، كما لا يخفى.

وإن شئت قلت: لما كان من الواضح في البين عدّ وجود اللازم^٦ عرفاً ووجداناً من آثار وجود الملزوم ورشحاته كـ «الجود» مثلاً بالنسبة إلى «الحاتم»، بخلاف

١. كذا، والصواب ظاهراً: «علّته» أي علّة المعلول.

٢. بعدها في الأصل: «بحيث كان تنزّل» ثم شطب عليها وصحّحها في الهامش بـ «كوجود النور ... كان وجود المعلول تنزّل» كما أثبتناه في المتن.

٣. كذا، ولعلّ الصواب: «فعليته».

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المعلوم.

٥. في الأصل: ناشيه.

٦. في الأصل بعدها: «يعدّ» ثم كتب بدلاً منها: «من الواضح في البين عدّ» بعد قوله: «لما كان» كما أثبتناه في المتن.

عدم الملزوم فإنّه ليس من آثار عدم اللازم ورشحاته، فبالضرورة كان المرجّح بل المتعيّن لدخول^١ تحت أدلة الاستصحاب هو الملزوم دون عدم اللازم؛ لعدم استدعاء عدمه لعدم الملزوم المحقّق لعنوان التحكيم من طرفه، بل الثابت هو في طرف خلافه كما لا يخفى، ومعه لا تعارض كما هو الضرورة، هذا.

فالوجه في ما ذكر هو الوجه في تقديم الشكّ السببي على المسببي وإن لم يكن المورد من ذاك المورد، هذا.

وأما بالنسبة إلى أثر اللازم فبأنّه - بعد ثبوت التلازم من طرف الملزوم كما عرفت - يكون الأعلان فيهما بمنزلة أصليين^٢ في موضوع واحد؛ أحدهما من طرف الوجود والآخر من طرف عدم. ومن المعلوم أنّه في مقام الدوران وعدم الإمكان يكون المنسب إلى الأذهان عرفاً دخول الأصل الوجودي في الدليل، دون الأصل في طرف عدم خصوصاً في ما نحن فيه بعدما عرفت من السّرّ في^٣ الوجه الأوّل، بل يكون الوجه في المقام نظير الوجه المتقدّم في دفع ما توهمه الفاضل التراقي^٤ من تعارض الأصل في طرف الوجود وما هو كذلك في طرف عدم، من^٥ أنّه - مع كون طرف الوجود مورداً للأصل - لا وجه لملاحظته في طرف عدم بعد تبدّله بالوجود وانخراعه^٦ به، كما لا يخفى.

١. كذا، والصواب ظاهراً: للدخول.

٢. بعدها في الأصل: «كما عرفت» ثم شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «تقديم» ثم شطب عليها.

٤. تقدّم قوله ودفعه في ص ٣٨٤ - ٣٨٩.

٥. بيان لقوله: «الوجه المتقدّم».

٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: إخراجه.

في الإشارة إلى
مصادر توهم
كونها أصلاً مثبتة
والحق خلافه

ثم إنه لا بأس بالإشارة إلى بعض المقامات التي تُوهم كونها من موارد الأصول المثبتة والحال أنه خلافه:

[١] منها استصحاب الأحكام الشرعية من الإيجاب والتحریم ونحوهما؛ حيث إنه بعد استصحابها يترتب عليها آثارها الفعلية من وجوب الإطاعة وحرمة المعصية ووجوب المقدّمة وحرمة الضدّ والإجزاء، والحال أن ترتّب هذه الأمور كذلك^١ - مع ما عرفت من عدم جواز ترتيب الآثار العقلية على المستصحب - من باب حجّة الأصل المثبت والقول به.

هذا ولكنه يُدفع ذلك بأنّ الانتقاض المزبور إنّما يصحّ لو كان الأثر العقلي المترتب على المستصحب لازماً عقلياً لواقعه وأريد بـ«الاستصحاب» ترتبه على «المستصحب» في مرحلة الظاهر - كما هو كذلك بالنسبة إلى «الإجزاء» عند من يرى اختصاصه بـ«الواقع» كما هو الحقّ - لا في ما كان لازماً للأعمّ من وجوده الواقعي والظاهري كما بالنسبة [إلى] هذه المذكورات؛ حيث إنّ حكم العقل بوجوب الإطاعة وحرمة الضدّ ووجوب المقدّمة إنّما هو بالنسبة إلى مطلق الحكم الشرعي - واقعياً كان أم ظاهرياً - لا بالنسبة إلى خصوص الحكم الواقعي الأولي. وأمّا «الإجزاء» فبالإضافة إلى سقوط الإعادة والقضاء بالنسبة إلى نفس الأمر المتعلّق بالمأتيّ به واقعياً أو ظاهرياً فكذلك على ما هو خلاف التحقيق، ومن أجله لا نقول به^٢ إذا انكشف مخالفة الحكم الظاهري للواقع.

وأما بالنسبة إلى سقوطها عن الأمر الواقعي بموافقة الأمر الظاهري فيتوقّف

١. بعدها في الأصل: «ليس» ثم شطب عليها.

٢. في الأصل: «يقال إنه» ثم شطب عليها وصحّحها بـ«لا نقول به».

على استكشاف المصلحة في المأمور به الظاهري بحيث لا يبقى مع تحصيلها مجالٌ لتحصيلها عن الأمر الواقعي - سواء كانت مساويةً أم ناقصةً - على ما قرّر في محلّه.

وعلى كلّ حالٍ، فلا وجه للانتقاض بمثل هذه الآثار بل بسائرهما في كلّ ما كان الأثر للأعم؛ حيث إنّ الوجود الظاهري في عرض الواقعي في كونه موضوعاً لها عقلاً لا من جهة تنزيلها منزلة الواقع بلحاظها، كما لا يخفى.

في عدم كون استصحاب أحكام الوضعية تعويلاً على الإثبات [٢] ومنها استصحاب الشرط والمانع وجوداً وعدماً بعد عدم لزوم كون المستصحب في جواز استصحابه تمام الموضوع للحكم الشرعي، بل يكفي دخله في الحكم الشرعي ولو كان جزءاً للموضوع أو قيداً له كـ «استصحاب الطهارة» لصحة «الصلاة» التي هي قيدها لا جزؤها ولا تمامها، فإنّه حينئذٍ قد يُتخيّل أنّه من الأصول المثبتة التي لا يجوز التعويل عليها فلا يجوز استصحاب وجود الشرط والمانع أو غيرهما من الأحكام الوضعية فإنّ ذلك لا أثر له شرعاً.

فلا بدّ إمّا من ترتيب الشرطية أو المانعية، وقد مرّ أنّ مثلها ليس بقابلٍ للجعل شرعاً مستقلاً بل كان تبعاً في ذلك لمنشأ انتزاعها، وهو التكليف المتعلّق بالمشروط والممنوع.

وإمّا من ترتيب هذا التكليف وقد عرفت أنّه متعلّق بالكلّ، وترتيبه على استصحابهما لا يكون إلّا بالإثبات، وأمّا مثل جواز الدخول في المشروط عند وجود الشرط وعدم جوازه في الممنوع عند وجود المانع^٢، فليس ممّا حكّم به

١. مرّ في ص ٣٣٢.

٢. بعدها في الأصل: «والعكس عند العكس فليسا بأثر شرعي بل عقلي ينتزع إكذا، والصواب

الشرع وإنّما هو ممّا حَكَمَ به العقل بعد ملاحظة الخطاب المتوجّه.
ولكنّه مدفوع أيضاً؛

أولاً بأنّ الشرطية والمانعية وإن لم تكونا^١ مجعولتين مستقلاًّ^٢ إلا أنّهما مجعولتان بالواسطة، فتكونان^٣ ممّا تناله يد التصرف والجعل من الشارع وضعاً في هذا الباب ورفعاً في «حديث الرفع»، وليس في أخبار الباب لفظ الأثر والجعل حتّى ينصرف إلى المجعول بالاستقلال والتكليف، بل يكفي أن يكون في البين ما به يصحّ التنزيل الشرعي، وكفى بما^٤ ذكرنا صحّةً.

ولا يقال: بأنّ الشرطية والجزئية لمّا لم تكونا بمشكوكتين^٥ لم تترتّباً على المستصحب؛ لأنّ الشكّ في موضوعها الجزئي يوجب الشكّ في الحكم الجزئي كما في جميع الشبهات الجزئية. ولا يخفى أنّه - بعد إنشاء الشرطية والجزئية بـ«دليل حرمة النقض» بداعي وجودهما الواقعي - يُستكشف بـ«الإنّ» تعلّق الأمر الظاهري بالمشروط بوجود الشرط أو عدم المانع، فيوسّع بواسطة الاستصحاب موضوع الأمر الواقعي كما يوسّع أيضاً ذلك بالدليل^٦ الآخر سوى قوله (ع): «لا تنقض» اه، فكما أنّ للشارع أن يقول بعد قوله: «لا صلاة إلا بطهور»

﴿ظاهراً: بأثرين شرعيين بل عقليان ينتزعان من الأمر بالمركب كما هو واضح، هذا﴾ ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «فليس ممّا حكم به ... المتوجّه» كما في المتن.

١. في الأصل: لم يكونا.
٢. كذا، والصواب ظاهراً: «مستقلّين» أو «بالاستقلال».
٣. بعدها في الأصل: «ممّا تنالهما» ثم شطب عليها.
٤. الباء في قوله: «بما» زائدة نظير قوله تعالى: «وكفى بالله وكيلاً».
٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مشكوتين.
٦. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بدليل.

- سواء كان معلوم الوجود^١ فعلاً أو معلوم الوجود سابقاً، مشكوك البقاء لاحقاً وفعلاً -، كذلك دليل الاستصحاب يدلّ على التوسعة في الشرط والجزء والمانع المستلزمة للتوسعة في الأمر الواقعي من حيث الموضوع، وهذا لا بأس به حيث يضيق أيضاً دائرة الموضوع فيه عند استصحاب عدمهما، فيصير مفاد «لا تنقُض اليقين بالشك» في المقام هو أنّ الشرط - أعني الطهارة الغير المعلوم سابقاً عدمها، المشكوك لاحقاً بقاؤها - وكذا المانع، محكوم البقاء كما لا يخفى، فيترتب حينئذٍ على المستصحب إمّا الصحة أو البطلان لكن بحكم العقل من دون أن يكون مؤدّى للاستصحاب.

وثانياً على تقدير تسليم عدم صحة إجراء الاستصحاب بلحاظ الحكم إلاّ أنّه يصحّ إجراؤه في الشرط والجزء والمانع بلحاظ التكليف المترتب على المشروط والمركّب؛ حيث إنّ لكلّ من الجزء والشرط دخلاً^٢ في الأثر المترتب عليهما، ومن أجل ذلك يكون المقرّر في محلّه صحة اتّصاف الأجزاء بالوجوب بعين وجوب الكلّ لا بوجوب مغاير، فلو لا دخله فيه لما صحّ القول باتّصاف المزبور في ضمن الكلّ.

ومن المعلوم أيضاً أنّه قد رُتّب في دليل الشرع أثر المشروط على الشرط، فحينئذٍ لا إشكال في صحة إجراء الأصل في الشرط والمانع والجزء بلحاظ الأثر المترتب على المشروط والكلّ فيوسّع بواسطته الموضوع تارةً ويضيّق أخرى، كما عرفت.

١. في الأصل: «الوجوب» ثمّ صحّحها بما في المتن.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: دخل.

وقد عرفت أيضاً كفاية ما يصحّ به التنزيل، وليس في البين لفظ «الأثر» لكي ينصرف إلى الأثر المستقلّ، بل قد دريت في مبحث القطع^١ صحّة تنزيل مؤدّي الأمانة منزلة الواقع في ما كان القطع به تمام الموضوع بحيث يكون^٢ القطع بالمؤدّي بمنزلة القطع بالواقع فضلاً عما كان القطع جزء الموضوع.

والحاصل أنّه لا بأس في تنزيل جزء الموضوع بلحاظ أثره^٣ فيصحّ في ما كان الحكم بالحرمة لـ «مقطوع الخمرية» الحكم^٤ بها، كذلك في ما قام الأصل على ذلك بمعونة الدليل - أعني قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشكّ» - مع كونه للمقطوع بها فعلاً سابقاً، غير أنّه إذا وافى الدليل^٥ عليه مع كونه المشكوك لاحقاً وفعلاً يكون ذلك توسعةً بالنسبة إليه، كما لا يخفى.

ومثل ما ذكرنا هناك مسألتنا هذه، فيحكم بالتنزيل المزبور بالنسبة إلى الشرط الذي له دخل في الموضوع لا تمامه، بل ولا جزؤه^٦ بحسب دليل الشرع بلحاظ الأثر المترتب على الموضوع التامّ التمام، وإلّا لانسدّ غالباً باب التنزيلات التي بناء العرف عليها في محاوراتهم ومطانّ كلماتهم لمّا افتتحت^٧ بها قريحتهم، هذا.

١. لم نعر على هذا المبحث من التقارير.

٢. في الأصل: «فيستكشف به تنزيل» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها في الهامش: «فيكون

القطع» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها فوق السطر: «بحيث يكون» كما في المتن.

٣. بعدها في الأصل: «وإلّا لانسدّ باب التنزيلات غالباً كما لا يخفى» ثمّ شطب عليها.

٤. فاعل «يصحّ».

٥. بعدها في الأصل: «على ذلك يكون توسعة ذلك» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «عليه مع

كون ... كما لا يخفى» كما في المتن.

٦. بعدها في الأصل: «دليلاً و» ثمّ شطب عليها.

٧. هذا هو الصواب، وفي الأصل: افتتحت.

ثم إنَّ هذا كَلَّه في ما كان الشرط وعدم المانع مأخوذاً في المأمور به، وأما إذا كانا بالنسبة إلى نفس التكليف بحيث كانا مأخوذين فيه دون موضوعه فيُشكل حينئذٍ إجراء الاستصحاب فيهما^١ بلحاظ ذاك التكليف؛ لعدم كونه مترتباً عليهما بحكم الشرع. نعم، كان الحاكم في ذلك العقل ولا يكفي ذلك في صحّة التنزيل من الشرع حيث لم يكن ممّا يصحّ التصرف فيه منه توسعةً وضيقاً.

وبالجملة، إنَّ المصحّح للتنزيل في الموضوع هو لحاظ الأثر الشرعي المترتب عليه^٢ بحكم الشارع، وفي المقام ليس الأمر كذلك؛ إذ الموضوع فيه^٣ - بعدما لم يكن من الموضوعات القابلة للجعل شرعاً - لم يكن ترتّب الحكم عليه أيضاً بحكم الشارع حتّى يُستصحب الموضوع بلحاظ أثره ليرتّب عليه.

وعلى تقدير تسليم الترتّب عليهما في لسان الشرع لا يكفي أيضاً في صحّة الاستصحاب؛ لما عرفت من عدم تصرفه في علّة الحكم، فيكون الدليل كاشفاً عن العلة الواقعية كما لا يخفى.

ومثل ذلك ما إذا كان الحكم العقلي مرتّباً على وجود المقتضي وعدم المانع، فإذا علّم بانتفاء المانع وشكّ في بقاء المقتضي، أو علّم بوجوده وشكّ في وجود المانع فإنّه لا يكفي في المقام استصحاب المقتضي أو أصالة عدم المانع كما هو الظاهر.

[٣] ومنها استصحاب الموضوعات الخارجية؛ فإنّه يُنوّهم أيضاً أنّ اندراجهم تحت الحكم بالاستصحاب يقتضي أن يكون أصلاً مثبتاً؛ حيث إنّه لا أثر لها شرعاً

١. أي في الشرط وعدم المانع.

٢. بعدها في الأصل: «كي يكون التنزيل فيه تنزيلاً في حكم وجعلاً له» ثم شطب عليها.

٣. في الأصل: «فهو» ثم شطب عليها وصحّحها بـ «إذ الموضوع فيه» كما في المتن.

بلا واسطة، بل يكون الأثر مترتباً عليها بتوسط إثبات العناوين الكلية؛ حيث إنّ الأحكام كانت مترتبة عليها من دون شرط خصوصية في البين، والاستصحاب إنّما هو بشرطها؛ مثلاً إنّ استصحاب الخمرية لهذا المانع إنّما يقتضي ترتب الحكم الشرعي عليه بعد إثبات أنّ هذا المانع من أفراد «الخمر الكلّي» لكي يترتب عليه الحرمة التي هي حكم «الخمر الكلّي»، ولا يثبت كون هذا من أفراد الكلّي إلا على القول بالإثبات كما لا يخفى.

هذا، ولكنه يُدفع أيضاً - بناءً على ما هو التحقيق من وجود الكلّي الطبيعي بعين وجود أشخاصه، وأنها بوجودها الخارجي موضوعات الأحكام لا بما هي هي - بأنّ المستصحب وإن كان شخصياً غير أنّه عين الطبيعة التي كانت موضوعاً للحكم؛ حيث إنّ الطبيعة لا بشرط عين مشروطاتها والمقيّدات بالنسبة إليها - أعني الوجودات الخارجية -، ويكون وجودها عين وجوداتها، لا أنها واسطة لوجودها حتّى يحتاج لترتب الحكم الشرعي إلى توسط أمر آخر غير إثبات المستصحب بالاستصحاب، كما هو واضح.

وبالجملة، لما كان الموجود في الخارج هو عين الفرد وليس هو الأفراد، كان إجراء الأصل بالنسبة إلى الكلّي الموجود في الخارج هو عين استصحاب الفرد بحيث لا يحتاج إلى تطبيق وإثباتٍ لشيء آخر.

هذا بناءً على تعلّق الأحكام بـ «الطبائع الكلية»، وأما بناءً على ما هو التحقيق من تعلّقها بـ «الأفراد» فالحكم إنّما هو للفرد بخصوصه ولا يحتاج إلى تكلف أنّه عين الكلّي أو غيره.

والحاصل أنّه بالأصل يتحقّق موضوع الحكم ويترتب عليه حكمه كما هو

الظاهر على الأنام، لا أنه غير موضوع الحكم وتطبيقه عليه إنما هو بالأصل ثم يتبعه الحكم.

[٤] ومنها التي تُؤمّم أنها من الأصول المثبتة استصحاباً أشخاص الموضوعات لإثبات الأحكام الكلية.

وتقريره أنه لو كانت الآثار الشرعية مترتبة^١ على العناوين الثانوية الطارئة على العناوين الأولية وكان الاستصحاب مع ذلك جارياً في العناوين الأولية بملاحظة تلك الآثار، فإنه يكون من الأصل المثبت ظاهراً؛ حيث إنه يحتاج إلى توسط العناوين الثانوية الملازمة مع العناوين الأولية عقلاً لا شرعاً، وذلك كالزوجة الطارئة على ذوات الأشخاص من «زيد» وغيره، فلو شك مثلاً في حياة «زيد»؛ لوجب الإنفاق من ماله على زوجته، فاستصحاب بقائه موجوداً لإثبات بقاء الزوجة حتى يترتب عليه أحكامه من الأصل المثبت، وكذلك استصحابه لإثبات استحقاقه من منافع «الوقف» الثابت للموقوف عليهم، فلو شك أيضاً في حياة «زيد» في اللاحق فالحكم باستصحابها - لتحقيق عنوان «الموقوف عليهم» بعدما كان الحكم مترتباً عليه^٢ - يكون تعويلاً على الإثبات.

وكذا من نذر أن يتصدق ما دام ابنه حياً كل يوم بدرهم، فلو شك في حياة الولد في يوم الجمعة في ما نذر الوالد التصديق فيه بدرهم فيستصحب الحياة فيه فيثبت به لازمه العقلي - أعني كون اليوم ممّا التزم فيه بالتصدق بمقتضى وجوب الوفاء بالنذر ومنذوراً فيه كذلك - فيتعلّق بعد ذلك عليه آثار تعلق النذر من الأصل

١. في الأصل: «المترتبة» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «مترتبة» كما في المتن.

٢. أي: على عنوان، كذا أرجع الضمير في الأصل.

المثبت كما لا يخفى، إلى غير ذلك من الأمثلة.

هذا، ولكنه يندفع الإشكال ويرتفع معه القيل والقال بحيث لا يبقى لذلك مجال [لـ] ما قد يقال: إنَّ مثل هذه العناوين الثانوية إنَّما كان حقيقتها مصاديقاً^١ للعناوين الأولية بعناوينها، لا أنَّ حقيقتها أمرٌ ملازم معها؛ مثلاً حقيقة «الموقوف عليه» تكون ذوات الأشخاص الخاصّة بعناوينها، وحقيقة «الزوج» إنَّما هي الأشخاص الذين وقع بينهم وبين النساء عقد النكاح كزيد وعمر و بكر الجامع بينها عنوان «الزوج»، وكذلك حقيقة «الملتزم به والمندور» نفس التصدّق بالدينار في اليوم الخاصّ. ومن المعلوم أنَّها بحقيقتها موضوعات للأحكام الشرعية لا بمفاهيمها، فإذا كان الأمر كذلك يظهر أنَّ المستصحابات المذكورة بنفسها موضوعات للأحكام من دون توسّط عنوان آخر وحقيقة أخرى ملازمةٍ معها عقلاً، كما لا يخفى.

ويشهد على ذلك أنَّ الناذر لا يقصد في مقام نذره إلّا نفس التصدّق بعنوانه، ومعه يكون خطاب ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^٢ الذي منها النذر إيجاباً لواقع ما التزم به الناذر، وقد عرفت أنَّه التصدّق في اليوم المخصوص الذي ثبت فيه حياة الولد. غاية الأمر [أنَّه] يكون^٣ استصحاب الحياة من قبيل استصحاب قيد الموضوع الذي ثبت بقيّة أجزائه وقيوده بالوجدان.

ثمَّ إنَّه قد يجاب عن الإشكال المزبور بخفاء الوساطة في هذه الموارد، وهو كما

١. في الأصل: مصاديقاً.

٢. المائدة (٤): ١.

٣. في الأصل: تكون.

ترى بعد عدم كون هذه^١ ممّا له سبب^٢ معيّن وأمرٌ مسلمٌ يعوّل عليه؛ حيث إنّ أنظار الأعلام فيها مختلفة وآراؤهم بالنسبة إليها متشكّكة؛ لبُعد الاتفاق في ذلك.

وبالجملة، إنّ القول بذلك يوجب الخلاف والنزاع في الاستصحاب بعدما عرفت من الاختلاف في هذه الأبواب بالنسبة إلى الأنظار.

هذا كلّ بناءً على استفادة الاستصحاب من الأخبار، وأما بناءً على كونه من باب الظنّ فيكون من الأمانة التي كان مثبتها حجةً إلّا في ما انحصر دليل حجّيتها في خصوص الملزوم دون اللازم، كما لو ادّعى في المقام أنّ بناء العقلاء على الحجّية في خصوص الظنّ بالبقاء دون الظنّ بالحدوث، فلا يُتعدّى إلى اللوازم إلّا إذا كانت بنفسها مورداً للاستصحاب.

ثمّ إنّ ذهاب البعض إلى حجّية المثبت في بعض الموارد والفروع الفقهية: مثل مسألة الكرّ الواقعة فيه نجاسةً لا يعلم فيه^٣ السبق على الكرّية واللعنات عنها، فإنّه يُتمسك فيها باستصحاب عدم الكرّية قبل الملاقاة المعارض به عدم الملاقاة قبل الكرّية^٤.

وكذا ما هو المحكيّ عن الشرائع والتحرير تبعاً للمحكيّ عن المبسوط^٥ من أنّه لو ادّعى الجاني أنّ المجنيّ عليه شرب سماً فمات بالسّم، وادّعى الوليّ أنّه مات بالسراية، فالاحتمالان فيه سواء، وإجراء [الأصل] في أحدهما معارض

١. كذا، والصواب ظاهراً: هذا، أي خفاء الواسطة.

٢. أي: اختبار.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: فيها.

٤. فوائد الأصول، ج ٣، ص ٢٣٩.

٥. في الأصل: «يع والتح و... ط» وإنّها رموز إلى ما ذكرناه في المتن.

بالآخر^١.

وكذلك المحكي عن التحرير^٢، وهو ما لو ادّعى الجاني نقصان يد المجني عليه بإصبع، احتُمل تقديم قوله؛ عملاً بأصالة عدم النقصان^٣، وتقديم قول المجني عليه؛ إذ الأصل السلامة، هذا لو ادّعى الجاني نفي السلامة أصلاً، ولو ادّعى زوالها فالأقرب أن القول قول المجني عليه^٤. انتهى، هذا، إلى غير ذلك من الفروع. إنّما من جهة^٥ ذهابه إلى كون الحجّة^٦ من باب بناء العقلاء.

وإنّما من جهة خفاء الوسطة فيها كما في مسألة استصحاب رطوبة النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر فإنّه لا يبعد الحكم بنجاسته، مع أن تنجّسه ليس من أحكام ملاقاته للنجس رطباً بل من أحكام سراية رطوبة النجاسة إليه وتأثره بها بحيث يوجد في الثوب رطوبة متنجّسة. ومن المعلوم أن استصحاب رطوبة النجس الراجع إلى بقاء جزء مائي قابل للتأثير^٧ لا يُثبت تأثر الثوب^٨ وتنجّسه بها، كما أنّه لا يقتضي أصالة عدم دخول هلال شوال في يوم الشكّ المثبت لكون غده يوم العيد لترتب أحكامه عليه من الصلاة والغسل وغيرهما ثبوت آخريّة يومه

١. المبسوط، ج ٧، ص ١٠٦ - ١٠٧؛ شرائع الإسلام، ج ٤، ص ١٠١٤؛ تحرير الأحكام، ج ٥، ص ٥٢٤ وعنّها في فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٤٠.

٢. في الأصل: «ير» وهو رمز إلى ما ذكرناه في المتن.

٣. في المصدر: القصاص.

٤. تحرير الأحكام، ج ٥، ص ٥٢٤ - ٥٢٥ وعنّه في فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٤١.

٥. خبر لقوله: «إنّ ذهاب البعض».

٦. أي حجّة الاستصحاب.

٧. بعدها في الأصل: «والتأثر» ثم شطب عليها.

٨. بعدها في الأصل: «النجس» ثم شطب عليها.

لشهر السابق ولا أولية غده للشهر اللاحق، غير أن العرف لا يفهمون من استصحاب رطوبة^١ النجس من المتلاقيين مع جفاف الآخر، ومن أصالة عدم انقضاء «رمضان» وعدم دخول «شوال» إلا ترتيب النجاسة التي هي من آثار السراية المزبورة على نفس الرطوبة المستصحبة وترتيب أحكام أخرية ذلك اليوم لشهر^١ وأولية غده لشهر^٢ آخر؛ لكون الأول عندهم ما لم يُسبق بمثله، والآخر ما اتصل بزمان حكم بكونه أول الشهر الآخر، هذا.

وإما من جهة الملازمة في التنزيل مع جلاء الواسطة كما عرفت، وإلا فـ مع الاستفادة من الأخبار مع شيء مما ذكر - لا وجه للذهاب المزبور والقول بتعميم ترتب اللوازم مطلقاً على الملزومات المستصحبة، كما لا يخفى.

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الرطوبة.

الأمر السادس

في أصالة تأخر الحادث

القول في أصالة
تأخر الحادث

وهي استصحابُ عدم ما عُلِمَ بحدوثه في زمانٍ قبل ذلك الزمان من الأزمنة التي يُشكَّ فيه فيها، فيلزمه عقلاً تأخّر حدوث ذاك الحادث على تقدير الثبوت في نفس الأمر فيثبت به^١ أوّل زمان وجوده الذي يُعبّر عنه بـ«الحدوث»، واستصحابُ عدم ما عُلِمَ 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. والتكلّم فيها يقتضي تمهيدَ مقدّمة، وهي أنّ الشكّ قد يكون في أصل تحقّق حادث رأساً فيُحكم بعدم حدوثه أصلاً بـ«الأصل»، وقد يكون الشكّ في تحقّق ذاك الحادث في زمانٍ خاصّ بعد العلم بتحقيقه في ما بعد ذلك.

وبعبارةٍ أخرى، يكون الشكّ بعد العلم بأصل حدوثه في تقدّمه وتأخّره، ومعه هل يجري أصالة عدم الحدوث إلى زمان العلم بحدوثه ويُحكم بتأخّر حدوثه عن الزمان الذي شكّ في بقائه في جزءٍ منه وإن قُطِع بارتفاعه بعده أم لا؟

فنقول: إنّ النزاع في هذه المسألة - بعدما لم يكن كبيراً بل كان صغيراً كما تقدّم^٢ سابقاً بالنسبة إلى مسائلها^٣ - وفي تحقّق ما يتقوّم به الاستصحاب من

١. بعدها في الأصل: «أصل الوجود» ثم شطب عليها.

٢. تقدّم في ص ٣٤٤ عند قوله: «وليعلم أولاً أنّ هذا النزاع في هذه المسألة بل سائر ما يأتي ... ليس بحسب الكبرى ... وإلّا هو بحسب الصغرى» وتقدّم في ص ٣٧٢ أيضاً.

٣. أي: مسائل التنبهات، يعني المسائل الواردة في التنبهات.

٤. كذا، والظاهر زيادتها؛ لأنّ قوله: «في تحقّق» خبرٌ لقوله: «إنّ النزاع».

«اليقين» السابق و«الشك» اللاحق و«اتصال» الثاني بالأول كي يستحقَّ صدق «النقض» كما سيظهر، لا مجال^{١-٢} لعدم صدق أخبار الباب بالنسبة إليه والقول بالفرق، بل ليس ذلك بمتعلِّقٍ بعد وضوحه بما لا يرتاب فيه أحد.

في تحقيق القول في أصالة تأخّر الحادث
وتوضيحه بما يكشف الحجاب عن وجه المرام هو أن تأخّر الحادث قد يلاحظ بالنسبة إلى أجزاء الزمان، وقد يلاحظ بالنسبة إلى حادث آخر.

وعلى الأول فلا شبهة في إجراء أصالة عدم الحدوث في الزمان المشكوك إلى زمان العلم بتحقيقه؛ حيث إنه لا فرق في جريانه بين الشك في أصل حدوثه رأساً، وبين الشك في حدوثه في زمانٍ معيّن ويترتب^٣ عليه آثار عدم الحدوث في الزمان المشكوك، لا آثار تأخّره عنه بعد عدم تحقق موضوعه بها إلا على القول بالإثبات.

والحاصل أن كلّ حكمٍ شرعي ترتّب على نفس عدم الشيء في أزمنة الشك، فلا يُعقل المنع من اعتبار الاستصحاب المذكور بالنسبة إليه. وكلُّ حكمٍ شرعي ترتّب على تأخّره عن ذلك الزمان بحسب الوجود فلا يُحكم باعتبار الاستصحاب بالنسبة إليه؛ لاستلزامه التعويل على الأصول المثبتة التي أثبتنا عدم اعتبارها في ما سبق القول فيه^٤، فلو فرض عدم ترتّب أثر شرعي على نفس عدمه في زمان الشك أصلاً، بل إنّما ترتّب على تأخّره لم يكن معنىً للحكم بجريانه حينئذٍ؛ حيث

١. كذا، والصواب ظاهراً: فلا مجال.

٢. الأولى أن يقال: إن النزاع في هذه المسألة لم يكن كبيراً بل كان صغرياً كما تقدّم ... فلا مجال.

٣. والأولى: فيترتب.

٤. سبق في التنبيه الخامس في الأصل المثبت، ص ٤١٧.

إنَّكَ قد دريت غير مرَّةٍ أنَّ الأصل الذي لا يترتب الأثر الشرعي على مجراه^١ بلا توسيط أمرٍ غير شرعي لا معنًى لجريانه. وممَّا ذكرنا انقذح فساد القول بأنَّ الأصل المزبور يُثبت تأخّر الحادث ويُعيّنه في ما بعد زمان المشكوك كونه فيه.

وبعبارةٍ أخرى، يُقصد من إجراء استصحاب عدمه في زمانٍ سابقٍ إثباتُ كون زمان وجوده هو الزمان المتأخّر، ويلزمه تأخّر الوجود عن ذلك الزمان أيضاً مطلقاً مع قطع النظر عن تعيين مبدء وجوده المسمّى بالحدوث، أو معه أيضاً كأن يكون أصل وجوده في الزمان المتأخّر معلوماً، وإنّما الشكّ في مبدء وجوده كأن يُعلم بـ «موت زيد يوم الجمعة» مثلاً وشكّ في أنَّ أوَّل زمان موته هذا اليوم أو سابقه، وكذا إذا علّم بـ «كرية الماء يوم الجمعة» ويشكّ في [أنَّ] أوَّل زمان كرتيه هذا اليوم أو سابقه إلى غير ذلك، فإنّه لا يكاد يمكن - بناءً على المذهب الحقّ الحقيق - إثباتُ ما ذكر وتعيّنه بعد عدم كونه من اللوازم الشرعية؛ لعدم وجوده قبل زمان اليقين.

نعم، لو كان المستصحب عبارةً أخرى عن مجرد عدم الحدوث في زمانٍ أريد إثبات تأخّره عنه أو تعيين مبدء حدوثه، يصحّ ذلك فيترتب عليه - مضافاً إلى أحكام عدم الحادث في زمان الشكّ - أحكامُ نفس الحدوث في زمان اليقين بوجوده، هذا.

وأما إثبات الحدوث في الزمان الذي علّم بأصل تحقّقه فيه - كأن يريد بعدما كان أصل وجوده فيه مشكوكاً^٢ باستصحاب عدمه قبله بعد العلم الإجمالي

١. في الأصل: مجريه.

٢. بعدها في الأصل: «فيريد» ثم شطب عليها.

بوجوده في أحد الزمانين إثبات وجوده فيه، كما إذا علم بصيرورة ماء حوضٍ كراً في أحد يومين من الخميس والجمعة، وهو غير كَرٍّ في يوم السبت؛ أي علم بكلٍّ من وجود الكرية في اليومين وارتفاعها إجمالاً، فيُعلم أنها لو كانت موجودة يوم الخميس ارتفعت يوم الجمعة قطعاً فلا يكون فيه كراً، ولو لم تكن موجودة فيه كانت موجودة يوم الجمعة فيُستصحب عدمه يوم الخميس فيثبت وجودها يوم الجمعة قطعاً، هذا - فينتي^١ على كونه عبارة عن أمرٍ مركّب من وجودٍ حادث في ذاك الزمان وعدم ذاك الحادث في ما قبله بمفاد «كان التامة»، فيثبت؛ لكونه حينئذٍ - كما تقدّم - من قبيل الموضوع المركّب الذي ثبت بعض أجزائه بالوجدان وبعضها الآخر بالأصل، وقد عرفت في السابق أنّ الأصل في ما أخذ في موضوع الحكم شرطاً أو شرطاً ليس بمثبتٍ، وإنّما يكون مثبتاً على الفرض السابق وما سيذكر في ما بعد؛ حيث إنّه لم يؤخذ في موضوع الحكم كذلك شرعاً وإن توقّف عليه عقلاً. وأما إن جعلناه عبارة عن وجودٍ خاصٍّ مسبوق بالعدم، بحيث كان ذاك العدم من حالات ذاك الوجود المحقّق بمفاد «كان الناقصة»، فلا يثبت؛ لعدم الحالة السابقة لتلك الحالة في الوجود المحقّق، وإثباتها له بأصالة العدم بمفاد «كان التامة» لا يكون إلّا أصلاً مثبتاً.

وبالجملة، بعد ما كان الحدوث هذا عبارة عن نفس ذاك الوجود الخاصّ المسبوق بالعدم فأصالة عدم وجود الشيء قبل زمانٍ علم بوجوده فيه لا يثبت حدوثه فيه إلّا على القول بالإثبات، فلا يترتب عليه أحكام أصل الوجود في المتأخّر وإن كان يترتب عليه أحكام عدمه في الزمان المتقدم، فـ«الوجود» في

١. جواب لقوله: «وأما إثبات الحدوث».

هذا القسم نظيره في الفرض^١ المتقدم في كون كل منهما من غير الأحكام الشرعية المترتبة على المستصحب.

نعم، لو كان هناك حكم شرعي مترتب على نفس وجوده في أحد الزمانين لا قدح في ترتبه عليه، لكن بمقتضى العلم الإجمالي بوجوده في أحد الزمانين على ما هو قضية الفرض لا بمقتضى الأصل بعدما لم يكن معنى لإثبات اليقين بأحدهما بإجراء الأصل في عدمه بالنسبة إلى أحدهما، والحال أن وجود الشيء في زمانٍ في عرض وجوده في زمان آخر. غاية الأمر [أنه] لما كان عدمه في أحدهما موافقاً للأصل لا بأس بترتب أحكامه عليه، فهذا نظير ما لو علم بوقوع نجاسة في أحد إناءين يُعلم بطهارة أحدهما ويُشكّ في طهارة الآخر فإنه لا يمكن إثبات وقوع النجاسة في مشكوك الطهارة باستصحابها في معلومها.

ثم إن الحال في جميع ما ذكرنا على هذا المنوال، إلا أن يقال بدعوى خفاء الوسائط في جميع هذه الموارد بحيث توجب^٢ لصدق^٣ «نقض المستصحب» على ترك الالتزام بآثارها في نظر العرف، كما هو المشاهد في كثير من المقامات كما في استصحاب عدم الهلال في يوم الشكّ فإن الحكم به عبارة^٤ في حكم العرف عن كون غده من الهلال^٥ وأوّل الشهر، ولهذا يقال عليه: «أوّل الشهر الشرعي» مع

١. في الأصل: «نظيره في الفرض» ثم صحّحها بقوله: «نظيره في الفرض» كما في المتن.

٢. أي هذه الدعوى.

٣. اللام هنا للتقوية، والأولى حذفها.

٤. بعدها في الأصل: «عن» ثم شطب عليها.

٥. كذا، والأولى: نظر.

٦. هذا التعبير موافق لما في بحر الفوائد، ج ٧، ص ٣٤٨. والأولى: «يوم العيد» أو «يوم الفطر» بدل «من الهلال» كما هو الراجح على ألسن الأصوليين، وكذا المورد الآتي.

أنّه لم يرد من الشارع سوى الحكم بعدم جعل اليوم المشكوك من الهلال كما هو واضح، هذا.

وأما على الثاني من لحاظ تأخّر الحادث بالنسبة إلى حادثٍ آخر كأن يُعلم بحدوث حادثين مثل موت المتوارثين أو حدوث الطهارة والنجاسة وشكّ في تقدّم كلٍّ منهما وتأخّره عن الآخر، فنقول:

لا يخلو الأمر فيهما إمّا أن يكونا مجهولَي التاريخ أو يكون أحدهما مجهولَ التاريخ والآخر معلومَه^١.

وفي بيان حكم القسم الأول من وجوداته الخاصّة - من السابق على الآخر أو المقارن معه أو اللاحق به - بنحو مفاد «كان التامة»، فلا إشكال في إجراء أصالة العدم الأزلي لذاك الخاصّ إلى زمان القطع بانقلابه إلى الوجود، فيترتب عليه أثره الخاصّ الشرعي دون غيره، أو هو لكن بالتوسيط الأمر الغير الشرعي.

وعليه يُعمل بكلٍّ من الأصلين إن لم يُعارض «الأصل» في طرفٍ بـ «الأصل» الجاري في الطرف الآخر بهذا النحو اللازم منه طرح العلم الإجمالي المعتبر، أو بـ «الأصل» الجاري في طرفه بالنسبة إلى وجوده الخاصّ الآخر بأن ينحصر الأثر الشرعي في ذلك الخاصّ المقارن مثلاً وجوداً وعدمًا بلا ترتّبه على الوجود الخاصّ المقارن من الطرف الآخر وعلى المتأخّر واللاحق من طرفه، وإلا فيسقط بالمعارضة كما لا يخفى، والرجوع إلى غيرهما من الأصول في مقام العمل مطلقاً. وإمّا أن يكون الأثر مترتباً على أن يكون الوجود الواقع المحقّق لأحد

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: معلومة.

الحادثين متصفاً بكونه مقارناً أو متأخراً أو سابقاً بمفاد «كان الناقصة»، فلا يجري فيه «الأصل» أصلاً؛ لعدم الحالة السابقة له التي يصحّ عليها التعويل كما لا يخفى؛ حيث إنّ الوجود المحقق لكلّ منهما إما أن يكون مقارناً مع الآخر أو لاحقاً به أو سابقاً عليه من أول الأمر من دون حالة سابقة لواحدٍ من الحالات فيه، فلا مقتضي للأصل كي يسقط بالمعارضة.

وإما أن يكون الأثر الشرعي مترتباً على بقاء أحدهما على عدم الأذلي إلى زمان تحقق الآخر وحدوثه، وهكذا في الطرف الآخر، فهل يجريان في هذه الصورة ويسقطان بالمعارضة، أو لا يجريان حينئذٍ أصلاً؟

فالتحقيق هو الثاني، بيانه أن الاستصحاب يحتاج في جريانه في مورد من أمور:

أحدها أن يكون المستصحب متيقناً سابقاً بأن يكون ظرف المتيقن في السابق، لا ظرف الوصف، ومشكوكاً لاحقاً كذلك.

وثانيها أن يكون ظرف الشك متصلاً بظرف اليقين لكي يكون العمل على طبق اليقين إبقاءً له، ورفع اليد عنه نقضاً له بالشك، وبدونه لا يكون «نقض اليقين بالشك» أبداً.

ثالثها أنه إذا احتُمل التقدم والتأخر لكلّ من الحادثين بالنسبة إلى الآخر، فلا بدّ أن يكون الأزمنة المحتملة لوجود أحدهما مساويةً للأزمنة المحتملة للآخر؛ مثلاً يفرض كون الحادثين متيقنّ عدم قبل طلوع الصبح ومتيقنّ التحقق أول الزوال ومشكوك التحقق مع احتمال التقدم والتأخر لكلّ منهما بين الوقتين.

إذا عرفت ذلك فنقول:

إن لوحظ «الأصل» بالنسبة إلى كلٍّ منهما في نفسه إلى «الزوال» فلا إشكال في جريانه؛ مثلاً لو عُلم بحصول الكَرَيَّة للماء وملاقاته للنجاسة مع الجهل بالتاريخ فيهما بأن وُجد كَرَأً فيه نجاسةً يُعلم بعدم حصول الكَرَيَّة للماء في زمان عدم وجود النجاسة فيه أيضاً، ولكن لا يُعلم زمان حدوثهما، فيُحتمل تقدُّم كلٍّ منهما على الآخر وتقارُّهُما، فحينئذٍ يُستصحب عدم كلٍّ منهما إلى زمان العلم بهما، ويترتب على كلٍّ منهما الحكم المترتب عليه، فالحكم المترتب على الكَرَيَّة غير محكوم به بل المحكوم به ما هو المترتب على عدمها من جهة الأصل، كما أنَّ الأمر كذلك في طرف نجاسة^١ الماء فإنَّ المحكوم به حينئذٍ هو المترتب على عدمها بمقتضى استصحابه، فلو غُسل في الماء المزبور متنجِّس بنجاسةٍ فلا محالة يُحكم بنجاسة المغسول والماء المنفصل عنه. نعم، قبل زمان العلم بالحادثين وورود الماء عليه لا مناص عن الحكم بالطهارة، كما لا يخفى.

وإن لوحظ بالنسبة إلى الزمان الواقعي للآخر، فالظاهر بل المحقق عدم إجرائه وإن كان الظاهر من كلام بعض الأفاضل هو إجراؤه مطلقاً من غير فرقٍ بين صورتين، إلَّا أنَّه يرد عليه:

أولاً بعدم اتِّصال الشكِّ باليقين بحسب الزمان بعدما كان المعتبر ذلك^٢.
وإن أردت شرح ذلك ببيانٍ أوفى قلنا: إنَّ زمان الشكِّ في «الطهارة» مثلاً هو بعينه زمان الشكِّ في حدوث «الحادث» واقعاً. ولعدم تعيين السابق منهما واللاحق لم تقدر على إحراز اتِّصال هذا الزمان في واحدٍ منهما بالزمان السابق على

١. في الأصل: النجاسة.

٢. بعدها في الأصل: «من جهة صدق النقص، ضرورة أنَّ المشكوك» ثم شطب عليها.

حدوثهما؛ لاحتمال الانفصال في الواقع بين زمان اليقين بالعدم وزمان الشك بالحدوث فيه، فالمشكوك الذي هو وجود الحادث في زمان الحادث الآخر لم يعلم بتيقن^١ عدمه في زمان مستمرٍ إلى زمان الآخر حيث يُحتمل حدوثه قبل زمانه فلا يمكن^٢ من جهة صدق «النقض»؛ ضرورة أن المشكوك هو وجود الحادث في زمان الحادث الآخر، وليس وجود المستصحب^٣ في الآن السابق المتصل بزمان الآخر متيقنَ عدم كي يستمرّ ذلك إلى زمانه؛ حيث إنّه من المحتمل تقدّم المشكوك على الآخر، فيكون الآن السابق على الآخر بالنسبة إلى وجوده وعدمه على السواء، وليس أحدهما أولى من^٤ الآخر كما لا يخفى. والأسبق بالنسبة إليه كما قبل الطلوع في المثال المزبور وإن كان زمان اليقين بعدم المشكوك، غير أنّه لا يُعلم اتّصاله بالزمان^٥ المتأخّر بالنسبة إلى الآخر؛ لاحتمال^٦ تأخّره عنه. ورفع اليد عن ذلك اليقين بالشكّ في زمان حدوث الآخر لما لم يُعلم باتّصالهما فلم يُعلم لصدق^٧ «النقض» عليه، فيكون التمسك بالخبر

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. ورد قوله: «وإن أردت شرح ... فلا يمكن» في الهامش من دون أيّ علامة لكي يعلم موضعه، والصواب ظاهراً ما أثبتناه، والعبارة - كما ترى - لم تتمّ ولا ترتبط بما في الأصل بعد أن شطب على مواضع منه، والظاهر زيادة قوله: «من جهة ... أن المشكوك» بعد قوله: «فلا يمكن» كما أثبتناه في المتن.

٣. شطب عليها في الأصل، والصواب ظاهراً إثباتها.

٤. شطب في الأصل على قوله: «وجود المستصحب» والصواب إثباته.

٥. في الأصل: عن.

٦. في الأصل: بزمان.

٧. في الأصل: لاحتماله.

٨. كذا، والظاهر زيادة اللام، أو الصواب: «بصدق».

تمسكاً به في الشبهة المصداقية.

فإن قلت: يُجعل مجموعُ زمان حدوث الآخر إلى آن اليقين بعدم الحادث - وهو قبل الطلوع - زمانَ الشكِّ، فيكون رفع اليد عنه به نقضاً لليقين بالشكِّ.
قلت: خروج هذا عن الفرض ممّا لا شكَّ فيه؛ حيث لم يكن الملحوظ حينئذٍ وجود الحادث في زمان الآخر، بل يكون الملحوظ وجود المشكوك بالنسبة إلى زمانه في نفسه، وبهذا يخرج عن محلّ الكلام.

فإن قلت: إن لوحظ زمان الآخر قيّداً للحادث المشكوك فيكون المشكوك وجوده الخاصّ في الزمان الواقعي للآخر، فلا إشكال في سبقه بالعدم قبل ذاك الزمان، فيُستصحب عدم ذاك الخاصّ، وإن لوحظ ظرفاً فلا وجه لاختصاصه بالشكِّ، بل يُجعل ذلك إلى زمان اليقين بالعدم ظرف الشكِّ فيتّصل بـ«اليقين».
قلت: [أولاً] بل يجعل ظرفاً إلاّ أنّ وجه الاختصاص كون الحادث في ذاك الزمان موضوعاً للأثر لخصوصية حاله فيه لا قبله فلا يتّصل بـ«اليقين».

وثانياً - على فرض تسليم جعل مجموع الأزمنة إلى زمان اليقين بالعدم ظرف الشكِّ - بأنّه^١ لما كان المفروض تساوي الأزمنة المحتملة لوجود الحادثين، وكان الآن^٢ المتيقّن بوجودهما فيه - وهو أول الزوال في المثال - واحداً مع احتمال كون ذاك الآن زمانَ حدوث الحادث الآخر، فلا يُمكن إحراز استمرار عدم المشكوك ولو تعبّداً إلى زمان حدوث الآخر بحيث يكون زمان حدوثه زمان التعبّد ببقاء عدم المشكوك؛ لاحتمال أن يكون حدوث المشكوك قبل ذلك الزمان فكيف

١. كذا، والأولى: «يرد عليه أنّه» بدلاً من «بأنّه».

٢. في الأصل: الآن الآن.

يُحكم عليه فيه بعدم الحدوث بمثل «لا تنقضي اليقين بالشك»، أم كيف يمكن إثبات الصغرى بالكبرى، فلا يُحرز به استمرار عدم المشكوك إلى زمان حدوث الآخر، بل يدور أمره^١ بين أن يكون حدوث الحادث قبل زمان المشكوك فيثبت استمرار عدمه^٢ إلى زمان الحدوث، وبين أن يكون حدوثه بعد زمانه فلا يثبت استمرار العدم إلى زمان حدوث الحادث.

نعم، لو كان احتمالات حدوث الحادث الآخر أقلّ من احتمالات الحادث المكشوك - كما لو عُلم بتحقيقه في زمانٍ معيّن مخصوص -، أمكن استمرار عدم المشكوك إلى زمان الآخر إلّا أنّه خروجٌ عن الفرض ودخول في معلوم التاريخ. هذا مع أنّ الحكم بعدم أحد الحادثين إلى زمان الآخر لا يجدي في إثبات وجود الآخر قبله إذا كان منشأً للأثر إلّا على القول بالإثبات لولا دعوى الملازمة بين عدم أحدهما في زمان الآخر ووجود الآخر قبله، وهذه في ما لم يُحتمل التقارن بين الحادثين، وإلّا فلا ملازمة بعد [احتمال] وجودهما دفعةً واحدة^٣.

١. في الأصل: «أمر المشكوك» ثمّ صحّحها بـ «أمره».

٢. في الأصل: «عدم المشكوك» ثمّ صحّحها بـ «عدمه».

٣. في التحرير الأوّل بدلاً من قوله: «لا احتمال أن يكون حدوث المشكوك» إلى قوله: «دفعة واحدة»: «حيث إنّّه يحتمل أن يكون الآن المعلوم التحققّ أنّ حدوث الآخر ويكون حدوث المشكوك قبل ذلك، فلا يمكن أن يحكم في ذلك الآن بعدم الحدوث والحكم باستمراره إلى الآن المتّصل به، فلا يحرز به استمرار عدم المشكوك إلى زمان حدوث الآخر، بل يدور بين أن يكون حدوثه ما قبل ذلك الزمان الآن فيثبت استمرار العدم إلى زمان الحدوث، وبين أن يكون حدوثه في نفس الآن المعلوم التحققّ فلا يثبت استمرار العدم إلى زمان الحدوث. وعلى كلّ حالٍ فلا يحرز بالأصل استمرار عدم المشكوك إلى زمان حدوث الآخر؛ لما عرفت. نعم، لو كان احتمالات حدوث الحادث الآخر أقلّ من احتمالات الحادث المشكوك

هذا كله في القسم الأول من الحادثين، وهو ما لو كانا الحادثين مجهولي التاريخ.

وأما القسم الثاني - أعني ما لو كان الحادثان أحدهما مجهول التاريخ والآخر معلومه، أو بما يرجع إليه^١ بحسب الحكم - فملخص الكلام فيه أنه لو غُسل الثوب النجس بماء الحوض بعد العلم بزمان الغسل فيه والشك في زمان حصول الكربة حينئذٍ لا يخلو الأمر فيه كسابقه:

إما أن يُلاحظ الوجود من الطرفين هو الوجود الخاص في زمان الآخر وعدمه بمفاد «كان التامة» في قبال وجوداتهما الخاصة الآخر من السابق واللاحق بالنسبة إلى الآخر، فلا إشكال في أصالة عدم تحقق ذاك الخاص بمفاد «كان التامة» لولا معارضته بالأصل في طرف الآخر^٢ وبأصالة عدم تحقق أنحائه الأخرى في طرفه، كما لا يخفى.

وإما أن يُلاحظ الوجود الواقعي لكل منهما متصفاً بعدم كونه في زمان الآخر، فهو ليس مسبوقاً بالحالة السابقة في كل منهما بالسبق والمقارنة واللاحق بالنسبة إلى الآخر بلا حالة سابقة^٣ لواحدٍ من الحالات وجوداً وعدمًا.

ومن طرف الآخر بحيث كان العلم بتحقيقه قبل آن الزوال في المثال المفروض فيمكن استمرار عدم المشكوك إلى زمان الآخر - كما لا يخفى - إلا أنه يدخل هذا القسم حينئذٍ في المعلوم التاريخ بالنسبة إلى أحد الحادثين كما يظهر الحال فيه إن شاء الله تعالى ثم شطب على مواضع منها وبذل بعض الكلمات وكتب بين السطور وفي الهامش كلماتٍ وعبارات فصارت العبارة كما ترى في المتن.

١. أي إلى معلومه، كذا أرجع الضمير في الأصل.

٢. أي طرف الحادث الآخر.

٣. في الأصل: سابقه.

وإما أن يلحظ بقاء العدم الأزلي لكلٍّ منهما مستمراً إلى الزمان الواقعي للآخر بمفاد «كان التامة» بحيث يكون الملحوظ في كلِّ طرفٍ هو الوجود المطلق لا المقيد بزمان الآخر؛ بمعنى لحاظه ظرفاً للوجود لا قيداً بالنسبة إليه، فيحينّد - مع قطع النظر عمّا ذكرنا^١ من الإيراد الأوّل في مجهولي التاريخ - يكون الأصل جارياً في طرف المجهول^٢ إلى زمان المعلوم^٣، ولكنّه يترتب عليه آثار عدم الحدوث في زمان الآخر لا آثار حدوثه بعده إلاّ بالمثبت، مع ما عرفت أنّ قضية التحقيق عندنا عدم اعتبار ذلك.

وبالجملة، إنّه في المثال المزبور يُحكم بنجاسة الثوب المغسول كما أنّه يُحكم بطهارة المغسول منه^٤ في ما لو علّم زمان الكريّة وشكّ في تاريخ الملاقة فيُحكم باستصحاب عدم الملاقة إلى زمان الكريّة وبعده بـ«طهارة الماء».

نعم، على القول بالاثبات يُحكم بـ«طهارة الثوب» أيضاً، وكذلك إذا علّم بوجود الحدث عنه في زمانٍ معيّن وشكّ في الطهارة المتحقّقة إمّا سابقاً أو لاحقاً، فيُحكم بعدمها بمقتضى الأصل إلى زمان الحدث لكي يترتب عليه ما هو جدير به شرعاً في السابق مثل فساد «الصلاة» المأتي بها فيه، هذا.

وكذلك الحال في عكس المسألة فبعدما علّم المكلف زمان الطهارة ولكن شكّ في زمان الحدث، فيُحكم باستصحاب عدمه لترتب جميع ما ترتّب عليه شرعاً من الأحكام لا لترتيب جميع ما رُتب على تأخّره عن «الطهارة»، فلا يُحكم بعدم

١. ذكره في ص ٤٥٤.

٢. أي طرف الحادث المجهول.

٣. أي زمان الحادث المعلوم.

٤. في الأصل: «فيه» ثمّ صحّحها بـ«منه» كما في المتن.

جواز دخوله مثلاً في الأعمال المشروطة بالطهارة من جهته وإن كان الحكم كذلك من أجل استصحاب الحدث لو فُرض كون الحالة السابقة على الحادثين هي «الطهارة» فيؤخذ بضدّها، أو لقاعدة الاشتغال، هذا.

والحاصل أنّ كلّ حكمٍ شرعي يترتب على عدم الحادث المجهول التاريخ يجب ترتيبه عليه - سواء كان قبل زمان معلوم التاريخ أو مقارنه أو بعده -، فتدبّر. ولا يترتب ما ترتب شرعاً على تأخّره عن المعلوم التاريخ، كما أنّه لا يترتب على عدم معلوم التاريخ في زمان وجود مجهول التاريخ ما رُتب عليه من الآثار الشرعية؛ لعدم جريان الاستصحاب فيه بالنسبة إلى عدمه حتّى يترتب عليه حكمه باستصحابه، ولا يجري الأصل في طرف المعلوم؛ حيث إنّّه - بعد لحاظ الزمان^١ الواقعي للمجهول ظرفاً لا قيداً - يكون المستصحب أصل الوجود، ويكون لحاظه بعدما علم بتاريخه مقيساً إلى زمان المجهول مثل لحاظه بالنسبة إلى زمانه في نفسه. ومن المعلوم أنّه لما لم يكن جهلاً في ذلك لا يُعقل استصحابه؛ لأنّه قبل تاريخه معلوم العدم وفي زمانه مقطوع الوجود، فلا شكّ في أصل وجوده حتّى يُمكن استصحابه.

ومما ذكرنا ظهر عدم التفاوت بين مجهولي التاريخ وبين المختلفين في الوجود الخاصّ بنحو مفاد «كان التامة» بجريان الأصل في الطرفين فيهما، وفي الوجود الواقعي لكلّ منهما بمفاد «كان الناقصة» بعدم جريانه في الطرفين فيهما أيضاً، وأنّ التفاوت بينهما في استصحاب العدم الأزلي للوجود المطلق بمفاد «كان التامة» فإنّه يجري في طرف المجهول في المختلفين دون طرف المعلوم، ولا يجري في

١. في الأصل: زمان.

كلا الطرفين في مجهولي التاريخ، كما عرفت.

ومنه انقذ عدم صحّة إطلاق الفرق بين المجهولين والمختلفين في جريان الأصل في طرف المجهول في الثاني دون المعلوم منه، ومن عدم جريانه فيهما في الأوّل كما هو المعوّل عليه، فتدبّر.

ثم إنّ هذا كلّ في الشكّ في الحدوث وتأخّر الحادث عن الآخر واستصحاب العدم في كلّ منهما في زمان الآخر. وأمّا لو كان الشكّ في بقائهما في الزمان المتأخّر عن زمان حدوثهما - وبعبارة أخرى يكون الشكّ في الزمان الثالث مع كون الحادّين مشكوكي التقدّم والتأخّر بعد العلم بحدوثهما - فالتحقيق عدم جريان الأصل في نفسه في الطرفين في نفسه، لا أنّه يجري ويسقط بالمعارضة:

أمّا أولاً فلعدم اتّصال الشكّ في كلّ منهما باليقين في طرفه.

بيانه أنّه لو قرّض ساعتان^١ من أوّل النهار كان المكلف في أحدهما متطهراً وفي الآخر محدثاً مع عدم العلم بتقدّم واحدٍ منهما وتأخّره، ودخل في الساعة الثالثة فيشكّ في كونه في هذه الحالة متطهراً أو محدثاً مع علمه بحدوثهما قبل ذلك ولكنّه لا يدري حاله في كلّ من الساعتين الأوليين، فحينئذٍ لا يجوز له إجراء الاستصحاب في واحدٍ منهما؛ أمّا في الطهارة فلعدم اليقين بها قبل الساعة الثالثة التي كانت هي زمان الشكّ لا في الساعة الثانية المتّصلة بها ولا في الساعة الأولى، وأمّا قبلهما فليس بزمان اليقين، وأمّا علمه بحصولها في إحداها فغير مجدّ بعد عدم التمكن من تطبيقه على إحدى الساعتين السابقتين، وبدونه لا يُحرز اتّصاله بالشكّ؛ لدورانه بين الساعة الثانية فيتّصل وبين الساعة الأولى فلا، فيكون

التمسك بأخبار «حرمة النقض» تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية، بل عرفت من التقرير المتقدم أنه ينصدم^١ اليقين السابق المعتبر في الاستصحاب بعد كون المكلف في حالة سواء بالنسبة إلى زمان الشك وهي الساعة الثالثة وما قبله من الساعتين الأوليين. ومجرد اليقين السابق بالطهارة إجمالاً لا يُجدي بعد عدم اتصاله بالشك المعتبر في اليقين السابق.

وإن أبيت إلا عن كفاية اليقين الإجمالي السابق على الشك مع كون الشك في البقاء إجمالاً وإن لم يدر انطباقه على إحدى الساعتين تفصيلاً فيرد عليه:

ثانياً^٢ بأن «الطهارة» و«الحدث» لما كانا من العدم والملكة أو المتضادين، فلا يمكن العلم التعبدى بلسان الإبقاء والتنزيل الاستصحابي بالنسبة إليهما لو لم يرجع إلى تنزيل آخر غير التنزيل الاستصحابي؛ حيث إن تنزيله إنما يكون في ما أمكن بقاءهما في زمان واحد، وعرفت عدم إمكانه من جهة وحدة المحل، والتعبد ببقاء أحدهما المعين ترجيح بلا مرجح، وأحدهما المردّد ممّا لا معنى له.

وإن أبيت عن ذلك فيرد عليه:

ثالثاً بعدم جواز التعبد بهما أيضاً من جهة تعارضهما دائماً بعد العلم بكذب أحدهما وكون كلّ واحدٍ منهما أثراً شرعياً دائماً - بناءً على كونهما من الآثار المجعولة - أو ذا أثر كذلك بعد كون كلّ من الشرطية والمانعية أثراً شرعياً، وحينئذ يكونان من قبيل فردي العام المتعارضين دائماً، فلا بدّ من الحكم بإخراجهما عن تحته مطلقاً في كلّ آن، كما لا يخفى.

١. كذا، ولم نعرّث عليها في اللغة ولعلّ المراد: «ينصرم».

٢. في الأصل: «ثالثاً» ثمّ صحّحها بـ «ثانياً» كما في المتن.

والفرض أنَّ الأصول العملية ليست من قبيل المتزاحمين كي يُحكم فيهما بالتخير عند التزاحم، بل من قبيل المتعارضين فلا بدَّ من التساقط عند التعارض. هذا كله في صورة كون الحادّين مجهولي التاريخ. وأمّا لو كان أحدهما معلوم التاريخ كما لو عُلم بتاريخ «الحدث» مثلاً وشكّ في تقدّم «الطهارة» أو تأخّرها عنه، فلا شكّ في استصحاب بقاء معلوم التاريخ، وكما لو غُسل الثوب بالإِناء ين المشتبهين فإنّه لا إشكال في استصحاب النجاسة لكونها معلوم التاريخ؛ حيث إنّهُ يُعلم بها تفصيلاً في أوّل زمان الملاقاة بالإِناء الثاني مردداً بين كونها من الأوّل فلا يحصل التطهير بمجرد الملاقاة مع الثاني، وبين حدوثها بالثاني فيشكّ في بقائها بعد ذلك فيُستصحب، بخلاف «الطهارة»؛ لكونها مجهول التاريخ، وقد عرفت عدم جريان الأصل فيه؛ لعدم إحراز اتّصال اليقين بالشكّ المعتبر في الاستصحاب. نعم، لو كان الإِناء الثاني كراً وقلنا بحصول التطهير بمجرد الملاقاة به فلا يحصل العلم بالنجاسة أيضاً تفصيلاً فيدخلان في مجهولي التاريخ فيكون الحكم حكمهما، كما لا يخفى.

فإن قلت: إنّ ما ذكر أحد الأقوال في المسألة، وإلّا فقد ذهب بعض الأفاضل إلى القول بالأخذ بضدّ الحالة السابقة في مثال «الطهارة والحدث»؛ فإنّه (قده)^١ بعدما عَنَوَن المسألة قال: فهل يؤخذ بمقتضى الحالة السابقة، أو يؤخذ بخلافها وضدّها، أو لا يؤخذ بشيءٍ منهما بل يُرجع إلى الأصول، أو يفصل بين العلم بتاريخ أحدهما والجهل بتاريخهما فيؤخذ في الأوّل بالثاني وفي الثاني [بالأوّل]، وجوه بل أقوال في الجملة، قد يقال بأنّ الأوجه ثاني الوجوه^٢. انتهى المقصود من ذكر

١. بعدها في الأصل: «بعد ذكر الأقوال في المسألة بقوله» ثم شطب عليها.

٢. بحر الفوائد، ج ٣، ص ١٤٤ وما بين المعقوفين منه.

كلامه (ره)، ثم شرع في تحقيق ما وجهه إلى آخر ما ذهب إليه بما لا مزيد عليه.
قلت: ولقد دريت ممّا ذكرنا أنّ الحقّ والقول الفصل هو التفصيل.

وأما ما ذهب إليه هذا البعض وإن ذهب إليه غير واحد غير أنّه يُعرف الوجه في فساده ممّا تقدّم؛ فإنّه - بعدما اعتبر في الاستصحاب تقدّم زمان المتيقّن على زمان المشكوك وتغاير ما بينهما وإن اتّحد زمان نفس الوصفين - يكون هذا المعنى غير موجود في المقام؛ حيث إنّ الذي تعلّق به العلم هو وجود الضدّ كالطهارة مثلاً إجمالاً من دون إحراز كونه قبل ما يكون على طبق الحالة السابقة أو بعده، هذا، فكيف يُحكم مع ذلك بإجراء «الأصل» فيه؟!

لا يقال: إنّ ذلك في ما لم يكن هناك حالة سابقة ومع قطع النظر عنها قبل العلم بهما، وأما لو لم يكن الأمر كذلك فيؤخذ بها مطلقاً بمقتضى تعارض الأصلين - أعني أصالة عدم وجود كلّ منهما في زمان الآخر وتقدّمه عليه حتّى في ما لو كان أحدهما معلوم التاريخ - فيتساقطان فيبقى^٢ الحالة السابقة سليمةً عن الراجع والأخذ بها سالماً عن المعارض، هذا.

لأنّا نقول: فساد ذلك غنيّ عن البيان بعدما قدّمنا لك ما تعرف به الوجه في ذلك؛ حيث إنّّه - مع ما دريت^٤ [من] عدم إجراء الأصل [إلّا] في طرف المعلوم

١. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الزمان.

٢. بعدها في الأصل: «والقول بكفاية اليقين الإجمالي السابق على الشكّ مع كون الشكّ في البقاء إجمالاً وإن لم يعلم فاسد كما لا يخفى» ثمّ شطب عليها إلّا على قوله: «كما لا يخفى» والسياق يقتضي أن يشطب عليها أيضاً.

٣. كذا في الأصل، وهو الصواب أيضاً، ولا ملزم لتصحيحها بـ «فتبقى» كما هو الراجح.

٤. في الأصل: «مضافاً إلى» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «مع ما دريت» كما أثبتناه في المتن.

التاريخ، كما لا يخفى - أنه^١ لا يمكن إجراؤه ولو لم يكن كذلك معلوم التاريخ كما في المقام؛ حيث إنه مع كون طرفي الأصل مجهولي^٢ التاريخ لا يكاد يمكن استصحاب عدمهما؛ لما قدّمنا^٣ الوجه فيه بما لا مزيد عليه.

ومنه انتدح أيضاً فساد القول بالرجوع إلى الأصول العملية بعد التعارض والتساقط؛ حيث إنه - بعدما لم يكن بأولى من سائر الوجوه وأقوى منها - أن ذلك^٤ فرع إجراء الأصل، ولما لم يكد إجراؤه بمقتضى ما ذكرنا فلا محالة لا يكون ذلك كما هو الظاهر^٥.

تذنيب

اعلم أنه يُعلم بتحقق شيء في الزمان اللاحق ويُشكّ في مبدئه فيُحكم بتقدّمه من جهة أصالة التقدّم وتشابه الأزمان، وقد يُسمّى ذلك بـ «الاستصحاب القهقري» مجازاً؛ مثاله أن «صيغة الأمر» مثلاً يدلّ على الوجوب في الأزمنة المتأخّرة، ويُشكّ في كونها كذلك في الأزمنة السابقة من زمان النبي (ص) والإمام (ع)، فيُحكم بكونها كذلك في ذاك الزمان.

هذا، ولكنّ الحقّ الحقيقي أن ذلك «أصل» لا أصل له أبداً؛ لعدم دلالة الأخبار

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: مجهول.

٣. تقدّم في ص ٤٥٣ وما بعدها.

٤. الظاهر زيادة قوله: «أنّ ذلك».

٥. بعدها في الأصل: «ثمّ إنه قد تبين ممّا ذكرنا عدم صحّة إثبات التقارن والحكم بترتّب ما يترتّب عليه شرعاً» ثمّ شطب عليها.

عليه ولا بناء العقلاء كذلك، بل هذا ليس من مجاري الاستصحاب وموضوعاته، بل هو على عكس الاستصحاب الدالّ عليه^١ الأخبار وكان عليه بناء العقلاء. نعم، لمّا كان تأخّره وعدم كون الزمان^٢ السابق مثلّ لاحق بالنسبة إليه ملازماً لحدوث حادثٍ آخر قبله - أعني نقله عن المعنى الأوّل الذي شكّ في أصله - فيُحكم بـ «أصالة عدم حدوث نقلٍ أصلاً» بكونها للوجوب سابقاً، وبه يدخل في «الاستصحاب» مع لحاظ الحالة السابقة.

وتوهّم كون ذلك من الأصول المثبتة فلا يشمل خبر الباب فاسدٌ بعد اعتبار الأصل المثبت في مباحث الألفاظ وكونه من المسلّمات عندهم بحيث لا إشكال في العمل عليه تعويلاً على بناء العقلاء على ذلك.

نعم، لو لم يُلاحظ الحالة السابقة فلا ربط له بالاستصحاب بل كان العمل عليه من باب بناء العقلاء عليه^٣ من جهة الظنّ. هذا - وإن كان في ما لا نقول - باعتبار الأصل المثبت، وإلاّ فيُشكل التمسك في ما لا أثر لعدم النقل شرعاً وإن كان ينتهي إليه بالواسطة الغير الشرعي.

هذا لو شكّ في أصل تعدّد المعنى، وأمّا لو علّم به وشكّ في تاريخ النقل فيُحكم بعدم حدوثها^٤ إلى زمان القطع به فيترتب عليه - بناءً على الأخبار - خصوص آثار «العدم» إلّا بناءً على كونه من باب بناء العقلاء أو على القول بالإبتات، كما عرفت الأمر فيهما.

١. بعدها في الأصل: «و»، والظاهر زيادتها.

٢. في الأصل: زمان.

٣. في الأصل: «عليها» ثمّ صحّحها بما في المتن.

٤. كذا، والصواب ظاهرأ: «حدوثه» أي النقل.

الأمر السابع

لا إشكال في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية ولا في موضوعاتها الخارجية أو اللغوية إن كان حجة الأصل في مباحث الألفاظ من باب الاستصحاب^٢ كما تقدّم^٣، وإنّما الإشكال في جريانه في الأحكام الاعتقادية التي كان المطلوب بالذات فيها «الاعتقاد» لا «العمل» خارجاً. ووجه الإشكال إنّما هو في تحقّق ما يُعتبر في الباب، فيرجع النزاع فيه صغرياً لا كبرياً فنقول:

إنّ الكلام في الاعتقادات^٥ تارة يقع في المراد من «الاعتقاد» المطلوب فيها من أنّه «اليقين» أو أمر آخر متقوم به أو غير متقوم به أصلاً، وأخرى في جريان الاستصحاب فيه^٦ حكماً أو موضوعاً.

أمّا الأوّل فالظاهر بل المقطوع^٧ أنّه ليس المراد من «الاعتقاد» ما هو الملازم لليقين بل عينه أو هو كذلك عينه^٨ - بمعنى كونهما عبارة عن معنى واحد ومفهوم فارد، أعني التصديق القلبي الذي ينفيه الجحود الظاهري وعدم الالتزام به ظاهراً

١. كذا، والأوّل: «بل» بدلاً من «أو».

٢. أي من باب التبعّد كما جاء في حاشية كتاب فرائد الأصول (ط الحجري)، ص ٢٢١.

٣. تقدّم في ص ٤٦٥ - ٤٦٦.

٤. كذا، والأوّل: «إلى الصغرى لا الكبرى» بدلاً من «صغرياً أو كبرياً» أو «فيكون النزاع فيه صغرياً لا كبرياً».

٥. كذا، والأوّل: «الاعتقادات» كما قد تقدّمت في كلامه.

٦. كذا، والأوّل: فيها.

٧. بعدها في الأصل: «أن المراد من الاعتقاد العقد القلبي بها والالتقياد الطوعي والتسليم لها في مقابل الجحود والإنكار لها قلباً» ثم شطب عليها.

٨. كذا، والظاهر زيادة قوله: «أو هو كذلك عينه».

- بعدما كان الإسلام مضافاً إلى الاعتقاد بحسب الباطن الإقرار به والالتزام بالمعتقد ظاهراً، فكفر المعتقد بالعقائد إنما يكون مع عدم الالتزام الظاهري الكذائي، كما لا يخفى.

فمعنى وجوب الاعتقاد حينئذٍ ليس إلا تحصيله بالأسباب الموجهة له، وإلاّ نفس اليقين لما لم يكن باختيار المكلف - لكونه من الكيفيات النفسية والصفات القلبية - لم يحسن التكليف به لا عقلاً ولا نقلاً، بل المراد منه العقد القلبي والانقياد الطوعي والتسليم والرضا والتلقّي بالقبول والإحسان دون الإساءة والعدوان، فهو أمرٌ اختياري يعرض بعد اليقين بالمعتقد في قبّال الاستنكاف والجحود والإنكار القلبي.

ويدلّ عليه - مضافاً إلى الوجدان السليم - جملة من الآيات والأخبار، منها قوله تعالى: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾؛^١ حيث إنّ الظاهر أنّ المراد من «الجحود» ليس مجرد الإنكار باللسان، بناءً على كون الآية تعريضاً على المنافقين المقرّين باللسان وقبولهم الوجدانية.

هذا مضافاً إلى أنّ الاعتقاد القلبي بالمعنى المذكور لا يتقوم باليقين بل يحصل عند عدم العلم بالمعتقد معلّقاً على وجوده واقعاً بل مطلقاً بالبناء التشريعي على وجوده كما هو كذلك في التشريع. نعم، قد يكون المطلوب عقلاً أو نقلاً الاعتقاد اليقيني بالمعتقد طلباً مطلقاً فيجب تحصيل اليقين عند عدمه مقدّمةً للواجب المطلق كما في الاعتقادات الخمسة، أو مشروطاً فلا يجب إلاّ عند حصول العلم

بنفسه كما في غيرها من بعض تفاصيل المعاد ونحوها.

أما الكلام في جريان الاستصحاب فيها^١ فنقول:

إنَّ الشكَّ لو كان في نفس الحكم مع العلم ببقاء المعتقد الذي هو الموضوع لذلك الحكم الشرعي الأصولي - بأن كان الاعتقاد به واجباً سابقاً ثمَّ شكَّ في وجوبه لاحقاً - كسائر الأحكام الشرعية من الفرعية التي يُتصوّر الشكَّ الاستصحابي بالنسبة إليها، فلا إشكال في جريان الاستصحاب فيه؛ لعموم دليhle مع تحقّق شرائطه في المستصحب من اليقين السابق والشكَّ اللاحق مع بقاء موضوعه على الفرض.

وبالجملة، لمّا كان من الممكن ارتفاع ما جيء من الأحكام فيتعلّق بها الشكَّ فيجري الاستصحاب فيها مطلقاً - أصوليةً كانت أم فروعيةً - وأما لو كان الشكَّ في بقاء الموضوع بأن شكَّ في زوال المعتقد بنفسه فإن قلنا: إنّ الاعتقاد بشيءٍ عين اليقين به أو متقوم^٢ به فلا إشكال في عدم جريان الاستصحاب فيه^٣ بل ذلك ممّا لا معنى له، كما هو واضح.

نعم، يجب تحصيل العلم به لو كان واجباً مطلقاً لا في ما كان وجوب الاعتقاد مشروطاً وإن كان غير اليقين ولا متقوماً به - كما هو الحقّ - فالظاهر جريان الاستصحاب في بقاء المعتقد لترتيب وجوب الاعتقاد عليه لو كان معتبراً من باب الظنّ ولم يكن الأمر بحسب دليhle مترتباً على خصوص الاعتقاد اليقيني، وإلّا

١. الأولى أن يقال: «أما الثاني - أعني جريان الاستصحاب فيها»: لأنّه عدل لقوله: «أما الأول» في ص ٤٦٧.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: متقوماً.

٣. بعدها في الأصل: «حيث إنّها» ثم شطب عليها.

لكان اللازم تحصيل العلم به. وكذا بناءً على اعتباره من باب الإخبار؛ لإطلاق الأدلة في مطلق المشكوكات كما هو الظاهر.

فما ذكره بعض الأعظم في الفرائد قائلاً: «وأما الشرعية الاعتقادية فلا يُعتبر 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 بشيء على تقدير اليقين به لا يُمكن الحكم به عند الشك؛ لزوال الاعتقاد، فلا يعقل التكليف» إلخ^١، لا وجه له^٢ إن كان الشك في نفس بقاء الحكم دون المعتقد؛ لعدم طريان الشك حينئذٍ في متعلقه. وكذا لو كان الشك في بقاء موضوعه؛ لما عرفت من عدم تقوّم الاعتقاد بشيء باليقين به عقلاً، إلا أن يكون مراده (قده) من وجوب الاعتقاد بشيء على تقدير اليقين به اعتبار الاعتقاد اليقيني في الاعتقادات من الخارج عقلاً أو نقلاً، لا لعدم إمكان الاعتقاد بدونه كما هو ظاهر كلامه، زيد في علوّ مقامه. ومن هنا ظهر أن مراد من لم يعتبر الظن في الاعتقادات إنما هو لأجل ما ذكرنا من اعتبار «اليقين» على حسب اقتضاء الدليل ذلك، لا من جهة عدم الإمكان^٣ المزبور.

ثم إن ما ذكرنا من جريان الأصل في الاعتقادات^٤ إنما هو في غير الشك في بقاء النبوة ونسخ الشريعة على تقدير تحقق الشك في غيره على إشكال في الشرعيات الاعتقادية.

١. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٥٩.

٢. خبر لقوله: «فما ذكره».

٣. في الأصل: «إمكان الاعتقاد» ثم صحّحها بـ «الإمكان» كما في المتن.

٤. في الأصل: الاعتقاديا.

أما صفة «النبوة» فيقع الشك فيها تارةً في كونها معنى قابلاً للجعل من دون رجوعه إلى جعل الأحكام ووقوع الشك فيها كذلك وعدمه، وأخرى في حجّة مثل هذا الاستصحاب.

أما الأول^١ فالظاهر بل المحقق أنّ صفة «النبوة» منصب من المناصب الإلهية قابلة للجعل نظير سائر المناصب من «الولاية والخلافة والحكومة» ويكون جعله بيد من بيده الجعل والاختراع، وهو في مثل «النبوة» إنّما يكون هو الله تبارك وتعالى، وله آثار خاصّة منها الإخبار وتبليغ الأحكام منه عزّ وجلّ، بلا توسط بشري آخر إلى الخلق - سواء كان بالإلهام منه تعالى أو بإرسال ملك على اختلاف مراتب الأنبياء - ومنها الرياسة المطلقة على من جعل واسطةً بينهم وبينه تعالى في التبليغ على اختلاف المراتب أيضاً من كونه نبياً بالنسبة إلى طائفة ولو خصوص أهل بيته بل ولو خصوص نفسه أو الأكثر إلى أن يبلغ جميع أهل زمانه في مدّة من الزمان، المعيّنة بكثير أو قليل، أو غير معيّنة بل إلى آخر الأبد.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ أصل صفة النبوة ومملكة الرياسة الثابتة للنبي بالنسبة إلى طائفة أو أزيد قائمة بنفسه الشريفة باقية إلى يوم القيامة وغير قابلة للنسخ. نعم، إذا ثبت بالنسبة إلى أهل زمان فيمكن أن يقع الشك في ثبوت نبوته بالنسبة إلى أهل غير ذلك الزمان من الأزمنة المتأخّرة.

وبعبارة أخرى، يُشكّ في أنّ رياسته بالنسبة إلى الأشخاص الواقعة في زمان خاصّ أو لا، بل مطلقاً وبالنسبة إلى غيرهم الواقعين في المدّة المتأخّرة أيضاً، فبناءً على كون «النبوة» منصباً خاصّاً، أثره [في] كلّ زمانٍ ثبت ذاك المنصب فيه

١. سيأتي عدله في الصفحة الآتية عند قوله: «ولكنّه يقع الكلام في قيام الدليل عليه».

وجوب إطاعته على أهل ذلك الزمان مع عدم الفرق فيه بين حال الحياة والممات^١ لا مناص عن إجراء الاستصحاب عند الشك فيها.

نعم، بناءً على كون النبوة معنيًا قائمًا بالنفس ناشئاً من مجرد قابليتها لإفاضة الأحكام عليه بلا جعلٍ فيه إلا تبعاً للجعل التكويني في أصل خلقه^٢ النفس كسائر الصفات الملازم معها^٣ فلا يجري فيه الأصل؛ لكون تلك الصفة بعد قيامها بنفسه الشريفة الموجبة لسلطنته وتصرفه في الآفاق والأنفس كانت باقية لا زوال لها أصلاً ببقاء النفس^٤ المطمئنة في جميع عوالمه. نعم، لا بدّ من إجراء الاستصحاب في جملة من أحكام^٥ تلك الشريعة المتقوّم بها بقاؤها.

هذا، ولكنّ التحقيق هو ما قلنا أولاً وصرنا إليه فتكون «النبوة» حينئذٍ معنيًا قابلاً للجعل الاستصحابي.

لكنّه يقع الكلام في قيام الدليل عليه^٦، والظاهر وقوع الإشكال من هذه الجهة؛ لأنّه - بناءً على كون الاستصحاب من باب الأخبار - فلا يخلو:

إمّا أن يكون في الشرع السابق فالمفروض الشك في نسخه وكونه ثابتاً في الزمان المتأخّر.

١. في الأصل: المما.

٢. في الأصل: خلقه.

٣. أي مع الخلقة، كذا أرجع الضمير في الأصل.

٤. في الأصل: نفس.

٥. في الأصل: الأحكام.

٦. والصواب أن يقال: «وأما الثاني - أعني حجّة مثل هذا الاستصحاب - فيقع الكلام في قيام

الدليل عليها» بدلاً من قوله: «لكنّه ... الدليل عليه»؛ لأنّ هذا عدل لقوله: «أما الأوّل» في

وإما أن يكون في الشرع اللاحق فـ مع أنه لم يثبت حقيقته - كيف يُتمسك بالحكم الثابت فيه؟!

وأما بناءً على كونه من باب الظنّ فلا بدّ حينئذٍ من دليلٍ تأسيساً أو إمضاءً من إحدى الشريعتين على حجّيته بالخصوص، وإذ ليس دليل خاصّ في البين فلا بدّ من دعوى طريقة العقلاء وبنائهم على العمل بالظنّ ببقاء النبوة السابقة مع عدم ردع النبيّ لتلك الطريقة.

ولكن هذه الدعوى - مضافاً إلى عدم صحّتها بحسب الصغرى بعد نسخ غالب النبوات - غيرُ صحيحة؛ لعدم ثبوت الإمضاء لا من الشرع اللاحق؛ لعدم ثبوت النبوة بالنسبة إليه، مع أنّ ثبوته مساوق لارتفاع^١ الظنّ^٢؛ للقطع بنسخ الشريعة السابقة، ولا من السابق؛ حيث إنّ العمل على هذا الظنّ لم يكن بمرأى^٣ له كي يحصل الإمضاء له منه، وإلاّ لما بقي الشكّ بحاله، كما هو واضح.

وإذا عرفت عدم حجّية هذا الظنّ بالخصوص فلا بدّ من إجراء مقدمات الانسداد^٤، ولم يتمّ^٥ بالنسبة إلى العمل بالظنّ وترك العمل بالاحتياط في غير ما يلزم من ترك العمل به اختلالُ النظام وإن لزم منه الحرج في مقام العمل بأحكام الشريعتين؛ لعدم الدليل على نفيه في الشرع السابق بعد عدم ثبوت اللاحق، فلا بدّ من الاحتياط بمراعاة أحكام الشريعتين إلّا في ما لزم منه الاختلال فيرجع إلى

١. في الأصل: الارتفاع.

٢. بعدها في الأصل: «و» ثم شطب عليها.

٣. في الأصل: بمرأى.

٤. بعدها في الأصل: «في الأصول» ثم شطب عليها.

٥. أي إجراء المقدمات.

الظن.

فظهر ممّا ذكرنا أنّه لا دليل على جريان الاستصحاب في مثل «النبوة» ولا في مجموع الشريعة التي شكّ في نسخها.

في بيان مناظرة الكتابي وإفسادها
ومن هنا ظهر أنّ ما يُحكى من تمسّك بعض أهل الكتاب في مناظرة وقعت^١ منه مع بعض الأجلّة من السادات^٢ في قريتهم باستصحاب شرعه بتقريب أنّ «موسى بن عمران» شخص واحد ادّعى النبوة واعترف المسلمون وأهل الكتاب بنبوّته فعلى المسلمين إثبات نسخه، ممّا لا وجه له.

توضيحه أنّ غرض الكتابي من التمسّك به في مقام المناظرة إن كان مجرد الإلزام على المسلمين وإفحامهم في مقام الاستدلال ففيه أن كلّ دليل كان متقوّماً بالأُمور الوجدانية من اليقين والشكّ ونحوهما لا يصحّ الإلزام به على أحد، كما في المقام؛ حيث إنّ الاستصحاب كان متقوّماً باليقين السابق والشكّ اللاحق في

١. في الأصل: وقع.

٢. هو السيّد باقر القزويني على ما نقله الآشتياني في بحر الفوائد، ج ٣، ص ١٥٠ عن الشيخ الأنصاري. وقال في أوثق الوسائل، ص ٥١٦: قد ذكر بعض مشايخنا أنّه السيّد حسين القزويني، وقيل: إنّ السيّد محسن الكاظمي، ولكنّي قد رأيت رسالة من بعض تلامذة السيّد السند العلامة الطباطبائي الملقّب ببحر العلوم رحمته قد نسب هذه المناظرة فيها إليه، وقد وقعت حين سافر من النجف الأشرف إلى زيارة أبي عبد الله الحسين - عليه السلام - في بلدة معروفة الآن بـ «ذي الكفل»، وهي مجمع اليهود. وقد كانت الرسالة عندي مدة ثم أخذها بعض الطلبة مع عدّة إمن الرسائل فذهب بها منذ خمس سنين أو أزيد، ولكن ببالي أنّ الموجود فيها أنّ اليهودي الذي ناظره قد عجز في الجواب وكّل لسانه في الخطاب على عكس ما نقله المحقّق القمّي من إفحام الفاضل، وينبغي أن يكون الأمر كما وصفناه؛ إذ كيف يمكن أن ينسب إليه العجز في مناظرة اليهودي وهو مفتاح كنوز الدلائل وكشّاف رموز المسائل لم تسمح الأيّام بمثله ... ويحتمل في المقام تعدّد الواقعة.

من جرى في حقّه الاستصحاب، فمع إخبار المسلم بقطعه بنبوءة النبيّ اللاحق ونسخ الشريعة السابقة فكيف يُلزم بالاستصحاب؟!

فإن قلت: لابدّ في مقام المناظرة من فرض كلّ من المتخاصمين قطعه بمنزلة العدم، وحينئذٍ فيُفرض شاكاً فيُلزم بالاستصحاب.

قلت: على تقدير تسليم فرض القطع في مقام المناظرة كذلك فإنّما هو في ما لم يكن الدليل متقوّماً بالشكّ، وأمّا معه - كما في ما نحن فيه - فلا.

وبعبارة أخرى، لابدّ من تسليم الخصم الذي أريد إلزامه الدليل الذي يلزمه به صغرى وكبرى^١ حتّى يلزم بالنتيجة، لا في ما لم يتحقّق الدليل كبرى أو صغرى - كما في المقام -؛ حيث إنّ المسلم وإن يُسلم أصل الاستصحاب لكّنه لا يُسلمه بحسب الصغرى في مورد النبوءة؛ لدعواه القطع بنبوءة النبيّ اللاحق.

هذا كلّ في ما كان مقصود^٢ الكتابي إفحام المسلم.

وبالجملة، فرض الطرفين القطع بمذّعاها بمنزلة العدم لكي يكونا شاكّين لا يُجدي بعد فرض كونه قاطعاً واقعاً المقتضي^٣ لعدم إلزامه بالاستصحاب وإفحامه به.

وأما لو كان غرضه من الاستصحاب إقناعه بنفسه في مقام عمله وتديّنه بالدين ففيه ما عرفت من أنّ الاستصحاب:

لو كان من باب الظنّ فلم يحصل ظنّ بالبقاء في ما نحن فيه بعدما كان غالب

١. كذا، والصواب ظاهراً: «من جهة الصغرى والكبرى» وكذا المورد الآتي.

٢. في الأصل: المقصود.

٣. صفة لـ «فرض»، وهي معرفة بعد إضافته.

النبوءات منسوخة.

مع أنه - على تقدير تسليمه - فلا دليل عليه بالخصوص تأسيساً كما هو واضح؛ ولا إمضاء؛ لعدم ثبوته من اللاحق ولا من السابق؛ لعدم كون هذا الشك بمراد^١، وإلا لزال^٢ كما لا يخفى، ولا بالعموم؛ لعدم جريان مقدّمات الانسداد إلا في ما يلزم من العمل بالاحتياط العسر المخل، وهو غير لازم.

ولو كان من باب الأخبار، فبعد الإجماع على وجوب الفحص في إجرائه لم يبق شك لو تُفحص في مثل المسألة ممّا كان باب العلم فيه مفتوحاً، ولذلك قالوا بعدم معذورية الجاهل في الاعتقادات^٣ كما يظهر من بعض الأخبار الحاصرة للمكلفين بين المسلم والكافر^٤.

هذا مضافاً إلى عدم تسليم الانسداد لمثل هذا الشخص الناشي في بلاد الإسلام بل بين علمائهم ولو سلّم في الجملة؛ لعدم انسداد باب العلم في مسألة النبوة بالكلية حتّى بالنسبة إلى من كان يصدد الفحص والبحث كما يظهر من قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^٥ الآية، وعلى تقدير الفحص وبقاء الشك فقد عرفت عدم الدليل على حجية الاستصحاب في حقه لا في الشرع السابق كما يظهر من مناظرته والتمسك به على طريق الإسلام وإلا في الشرع اللاحق - لعدم

١. الظاهر أنه كان أولاً «بمرأله» ثمّ صحّحها بـ «مراد» كما أثبتناه في المتن.

٢. لم يتّضح لنا مقصوده من قوله: وإلا لزال.

٣. الأولى: الاعتقادات.

٤. راجع بحر الفوائد، ج ٣، ص ١٥٤ والحدائق الناضرة، ج ١، ص ٧٧، المقدّمة الخامسة في

حكم الجاهل بالأحكام.

٥. العنكبوت (٢٩): ٦٩.

ثبوت الشرع اللاحق، فإذا كان حال الاستصحاب كذلك فكيف يجوز للكتابي العمل به؟!

نعم، لو كان قاطعاً بحجّيته في حقّه من الله تعالى؛ لكونه ثابتاً بالنسبة إلى الشريعتين، لما كان للمُسلم إلزامه بترك العمل به بل له ذلك؛ ضرورة أنّ حكم الشاكّ في نسخ الشريعة السابقة في الشريعتين هو استصحاب السابقة والجري على طبقها.

نعم، كان للمُسلم حينئذٍ إقامة البرهان على إثبات مدّعاء من زوال الشرع السابق، كما أنّه عليه أيضاً إقامة البرهان على بقائه لو كان غرضه الإثبات على المُسلم.

وعلى كلّ حالٍ فلا يكفي في كلّ واحدٍ منهما الاستصحاب بل لابدّ من إقامة الدليل القاطع لكلٍّ منهما على مدّعاء، ولذلك صار «الإمام» (ع) في مناظرته مع «جائليق» بصدد الإثبات لا من أجل كون الأصل في الطرف الآخر كي يدلّ على تسليمه الاستصحاب في مثل المسألة^٢.

والحاصل أنّه يظهر عدم الوجه في مناظرة الكتابي مع المُسلم في ثبوت الاستصحاب لا إلزاماً ولا إقناعاً من كلّ من الطرفين، فلا وجه لتسليم بعض السادة الأجلّة ذلك منه.

ثمّ إنّ منع كون الاستصحاب دليلاً إلزامياً كما قد يكون من جهة منع الشكّ في البقاء من المسلمين بل كانوا قاطعين بنسخ نبوة موسى (ع) وعيسى (ع) مثلاً،

١. في الأصل: طرف.

٢. عيون أخبار الرضا، ج ١، ص ١٤١، باب ١٢، ح ١.

كذلك قد يكون لأجل منع اليقين السابق الغير المجامع لنبوة نبيّنا (ص)، وإنّما المُسلّم اليقين الملازم لنبوة نبيّنا (ص) وهو لا يُجديه، كما هو واضح.

بيانه أنّ العلم بنبوة النبيّ السابق إنّما حصل من العلم بصدق إخبار النبيّ (ص) المتوقّف على العلم بنبوّته بحيث لو لا كونه نبيّاً لما يحصل العلم بصدقه، فيرتفع العلم السابق بنبوة النبيّ السابق.

وبعبارة أخرى، اليقين بنبوة نبيّنا (ص) إمّا ملازم مع اليقين بنبوة موسى (ع) وعيسى (ع) أو واسطة في الثبوت له؛ حيث إنّ لا طريق آخر له إلّا الإخبار الموجب للعلم من جهة العلم بصدقه المتوقّف على العلم بنبوّته، أو نقول: المُسلّم من العلم بشريعة موسى وعيسى إنّما هو العلم بجملة من شريعتهم كان من تلك الجملة الإخبار بمجيء نبيّنا (ص) بحيث إنّنا لا نعلم إلّا بالشريعة الخاصة منهم، وهو ملازم مع العلم بنبوة نبيّنا (ص) بحيث لو خرج من تلك الجملة خصوص نبوة نبيّنا (ص) لارتفع العلم بالجملة الخاصة فيزول اليقين السابق.

في إرجاع سائر
الأجوبة عن
المنظرة الكتابية
إلى ما ذكرناه

ومما ذكرنا ظهر أنّ ما ذكره الشيخ العلامة الأنصاري في فرائده^١ من الوجه الأوّل والثالث والرابع والخامس كلّها راجعة إلى وجه واحد من منع كون الاستصحاب دليلاً إلزامياً من أجل كونه متقوماً بالأُمور الوجدانية، فتارةً يُمنع^٢ الشكّ اللاحق، وأخرى يمنع اليقين السابق بوجوه من المنع، فليس كلّ منها وجهاً على حدة، فالأولى جعلها وجهاً واحداً^٣ ومعنى فardاً، كما أنّ التحقيق أن لا يُجعل الوجه الثاني من منع الدليل على حجّة الاستصحاب وجهاً على حدة، بل الأولى

١. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٦٦ - ٢٧١.

٢. كذا، والأوّل: «يمنع» بدلاً من «يمنع» وكذا المورد الآتي.

٣. في الأصل: واحد.

أن يُجعل مع ما ذكرنا وجهاً واحداً ويردّد فيه، كما ذكرنا سابقاً^١ من أن المقصود لو كان الإلزام على المسلم فلا يصحّ بوجوه، وإن كان المراد الإقناع فلا دليل على حجّية الاستصحاب كما ذكره في الوجه الثاني.

وأما ما نقله (قده) أولاً من جواب المحقّق القمي (ره)^٢ والفاضل النراقي (ره)^٣ فلا وجه لهما، كما هو واضح.

١. ذكر في ص ٤٧٤ - ٤٧٧.

٢. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٦٢.

٣. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٦١.

الأمر الثامن

لا شبهة ولا ارتياب أن الرجوع إلى استصحاب شيءٍ بعد اليقين به إنما في ما لم يكن الدليل متعرّضاً له لا وجوداً ولا عدماً في الزمن اللاحق، بل كان مجعلاً أو مهملاً، وإلا فلا إشكال في كونه هو المرجع لا الاستصحاب.

ثم بعد دلالة الدليل وعمومه للآتات اللاحقة لو ورد عليه تخصيص بالنسبة إلى بعض الحالات والأزمنة فشكّ في الحكم بعد ذلك فهل المرجع هو حكم العام أو استصحاب حكم المخصّص؟

فقول: إنَّ العموم الزماني في دليل العام؛

إمّا بنحوٍ يُلاحظ الزمان مفرداً له بحيث يكون الموضوع المقيد بكلّ آنٍ من الآتات فرداً للعام.

وبعبارةٍ أخرى، إنّه يؤخذ كلّ جزءٍ من أجزاء الزمان يسع^١ لوقوع الفعل فيه موضوعاً للحكم المستفاد من الدليل، فينحلّ العموم بحسب الزمان إذن^٢ إلى أحكام متعدّدة لا ارتباط بينها من أجل تعدّد موضوعاته حسب تعدّد آتات وقوع الفعل نظير الأفراد العرضية.

وإمّا بنحوٍ يكون الزمان ملحوظاً ظرفاً بحيث لا يتعدّد العام موضوعاً وحكماً بحسب الأزمنة وإن كان يتعدّد بحسب الأفراد العرضية، بل العموم الزماني بالنسبة

١. في الأصل: «الحكم» وكتب ذلك صواباً في العبارات القادمة.

٢. صفة لـ «كلّ جزء».

٣. في الأصل: إذاً.

إلى كلّ فردٍ يكون موجباً لاستمرار حكم^١ العامّ فيه مع وحدة موضوعه وحكمه، فيكون استمراره الخارجي امتثالاً واحداً للحكم، لا متعدداً كما في الصورة الأولى.

وإن شئت قلت: إنّ الاستمرار لو كان في طرف المحكوم به، كما لو أمر مثلاً بـ«الجلوس إلى كذا» مع عدم انحلاله إلى مطلوية «الجلوس» في كلّ آنٍ من آناته بل على أن يكون بتماها مطلوباً واحداً، لم يكن هناك إلّا إطاعة واحدة بإتيانه على استمراره. ومعصيته كذلك، وهو عدم إتيانه كذلك ولو بعدم استمراره مع إتيانه.

وعلى كلّ منهما فالزمان الملحوظ في «الخاصّ» على قسمين أيضاً؛ بمعنى أنّ الزمان إمّا أن يُلحظ فيه بنحو القيدية أو الظرفية ولو بالنسبة إلى خصوص الزمان الأوّل لا أنّه يكون عامّاً بحسب الزمان أيضاً كي يُدفع الشكّ بالرجوع إلى إطلاق دليله.

إذا عرفت ذلك فنقول:

لو انقطع حكم «العامّ» في فردٍ منه بالنسبة إلى زمانٍ بدليل المخصّص المجمل بالنسبة إلى الزمان الثاني فإن كان الزمان ملحوظاً في العامّ على النحو الأوّل؛ مثل ما لو ورد الأمر أو النهي بإكرام كلّ عالم وكلّ فاسق دائماً ثمّ ورد «لا تُكرّم زيدا أو أكرمّه»، فلا إشكال في كون المرجع هو حكم «العامّ» في الزمن اللاحق؛ لكون المتيقّن من التخصيص هو فرد واحد من العامّ - أعني الفعل في الزمان الأوّل - لا أزيد منه وهو الفعل في الزمان الثاني، والشكّ في زيادة التخصيص مثل الشكّ في

١. في الأصل: الحكم.

أصله في اتباع حكم العام.

نعم، إن سقط العام بالنسبة إلى اللاحق بوجهٍ فيُرجع إلى الاستصحاب بالنسبة إلى حكم المخصّص لو كان الزمان ملحوظاً فيه على نحو الظرفية، وإلاّ فلو كان ملحوظاً على نحو القيدية أيضاً فيُرجع إلى سائر الأصول العملية.

وأما إن كان الزمان ملحوظاً في «العام» على نحو الظرفية مثل ما لو ورد الأمر بإكرام العلماء أو إضافة الفقهاء، ثمّ ورد النهي عن إكرام واحدٍ منهم من غير أن يكون هناك ما يُستفاد منه الشمول الزماني، فلا يُرجع إليه بعد الانقطاع؛ حيث إنّ دلّته على ثبوت الحكم في كلّ فردٍ من الأفراد العرضية من حيث الزمان إنّما هو على استمرار الحكم الواحد في الموضوع الواحد. ومن المعلوم أنّ الحكم لو كان بعد الانقطاع هو حكم العام أيضاً يكون حكماً آخر^١ في موضوع آخر^٢ لا استمرار^٣ الحكم الأوّل، وقد فُرض أنّ العام لا يدلّ على تعدّد الفرد بحسب الزمان وعلى عودته بعد انقطاعه، وإن دلّ على استمراره ما لم يدلّ حجة أقوى على انقطاعه فحينئذٍ يكون المرجع استصحاب حكم «الخاص» لو كان الزمان ملحوظاً فيه على نحو الظرفية، وإلاّ فالى سائر الأصول.

وبالجملة، لا إشكال في الرجوع إلى استصحاب حكم «الخاص» في ما إذا شكّ في بقائه في الزمن الثاني من الأزمنة؛ حيث إنّهُ لا معنى للرجوع إلى «العام» بعد فرض عدم عموم له أصلاً حتّى يرجع الشكّ في بقاء الحكم بالنسبة إلى الزمان

١. في الأصل: آخرًا.

٢. في الأصل: «آخرًا» ثمّ شطب على الألف.

٣. في الأصل: «لا استمرار» ثمّ بدلها بـ «لا استمرار» كما في المتن.

الثاني إلى الشك في زيادة التخصيص.

فإن قلت: إن استمرار الحكم يصدق ولو كان الفعل بحسب الأزمنة متعدداً موضوعاً وحكماً فمجرد دلالة «العام» عليه لا يكون موجباً لعدم الرجوع إليه بعد حكم «الخاص».

قلت: نعم يكون صدق الاستمرار بحسب مقام الثبوت مشتركاً بين كون حكم «العام» متعدداً بحسب الأزمنة موضوعاً ومصلحة أو واحداً بنحو يقبل التجزئة في استيفاء المصلحة كشرب الماء لرفع العطش أو لا يقبل ذلك كما في الصوم؛ فإذا كان الأمر كذلك بحسب مقام الثبوت فلا يكون الدليل في مقام الإثبات دالاً على واحدٍ منها في الفرض المذكور لو لم يكن ظاهراً في خصوص الأول؛ لما عرفت أنه لا يدلّ إلّا على مجرد الاستمرار لا على التعدّد والتكثّر، فكيف يُتمسك به بعد الانقطاع؟! بل يكون انسحاب الحكم المزبور إليه إسراء حكمه إلى غير ذاك الموضوع فيُرجع إلى استصحاب حكم «الخاص».

ثمّ الظاهر أنّ دليل الوفاء بالعقد يكون كذلك بناءً على التحقيق من كونه دالاً على الحكم الوضعي، ومجرد لزوم العقد وإن دلّ على ثبوت التكاليف ولزوم ترتيب الآثار الخارجية للملك باللمّ تبعاً؛ لدلالته على لزوم الملك لا على التكليف ابتداءً كي يدلّ على لزوم العقد بالإن^٢ استكشافاً، ومن المعلوم أنّ لزوم العقد أمر واحد مستمرّ بحسب دليله لا أمور متعدّدة، وحينئذٍ فإذا انقطع لزوم الوفاء بثبوت

١. هذا هو الصواب أيضاً كما في الأصل، ولا وجه لتصحيحه بـ «تجزئة» كما هو الرائج عند المصحّحين؛ لقاعدة تخفيف الهمزة وتبديلها إلى الياء جوازاً.

٢. في الأصل: بالآن.

الخيار - كما في خيار الغبن بعد ظهوره بناءً على اشتراط حدوثه به، فلا يدلّ دليل اللزوم على عوده إذا شكّ في كون الخيار على الفور أو على التراخي، بل المرجع استصحاب الخيار كما عن الشهيد الثاني في المسالك خلافاً للمحقّق الثاني - قدّس سرّه^١.

هذا لو ثبت الخيار في الأثناء. وأمّا لو ثبت من الأوّل كما في خيار المجلس والحيوان فشكّ في الفورية أو ثبت في الوسط وشكّ في مبدء حدوثه وأنّه قبل الزمان المعلوم أم لا، فالظاهر الرجوع إلى دليل اللزوم لكون الشكّ حينئذٍ في تخصيص «العام» في الفرد.

هذا، مضافاً إلى التقيّد^٢ الحالي؛ حيث إنّ دلالة الدليل بالنسبة إلى أفراد العقود بالعموم، فيكون الشكّ في خروج الفرد بالكلية أو في خصوص الزمان الأوّل كي يبقى العموم الفردي على حاله، وبعد تقيّد الدليل بعنوان «المجلس» مثلاً يكون مقتضى إطلاقه في الاستمرار من الأوّل فالأوّل وكذا من الآخر ما لم يُعلم بانقطاعه هو الرجوع إليه عند الشكّ من الأوّل أو الآخر، كما لا يخفى.

١. مسالك الأنفهام، ج ٣، ص ١٩٠ و ٤٣١ وج ٤، ص ١٠٠ و ١٨٤ وج ٥، ص ١٩٢ وج ٨، ص

٣٤؛ جامع المقاصد، ج ٤، ص ٣٨ وعنهما في فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٧٥ - ٢٧٦ ومطراح

الأنظار، ج ٤، ص ٢٣٥.

٢. في الأصل: تقيّد.

الأمر التاسع

في إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى وجوب الأجزاء الباقية بعد تعذر البعض الآخر، فنقول:

إنّه قد أجرى بعضهم^١ الأصل في ما إذا تعذر بعض أجزاء المركّب لإثبات وجوب الباقي، وهو بظاهره مشكل^٢؛ حيث إنّ الثابت للأجزاء الباقية إنّما هو وجوب الغيري وهو مرتفع قطعاً، والمشكوك اتّصافها به إنّما هو الوجوب النفسي وهو مسبوق بالعدم فلا وجه للاستصحاب المذكور.

هذا، ولكنّه يمكن توجيهه:

إنّما باستصحاب «الطلب» القدر المشترك بين النفسي والغيري.

وتوهم عدم صحّته من جهة أنّ [مرجع] الاستصحاب في الأحكام إلى جعل الحكم المماثل للمستصحب حقيقةً في الزمان اللاحق. ومن المعلوم أنّ القدر المشترك من الطلب لا يقبل الجعل حقيقةً بدون تحقّقه في ضمن الوجوب النفسي إلّا إنشاءً، ومعه يكون مثبتاً، مدفوعاً باتّحادهما في نظر العرف بحيث يكون جعل القدر المشترك جعلاً للنفسي بلا واسطة في البين، وقد عرفت سابقاً صحّة

١. كما أنّه أحد وجهي كلام المحقّق والعلامة في مسألة وضوء الأقطع في المعتبر، ج ١، ص ١٤٤ والمنتهى، ج ٢، ص ٣٧ وفي ط الحجري، ج ١، ص ٥٩ كما عنهما في مطارح الأنظار، ج ٤، ص ٣١٢.

٢. كما نقل ذلك في مطارح الأنظار، ج ٤، ص ٣١٦ عن المحقّق الخوانساري في مشارق الشموس، ص ١١٠ والمحقّق القمي وشريف العلماء كما في تقارير درسه للفاضل الأردكاني (مخطوط)، ص ٢٩١ وفي ضوابط الأصول، ص ٤٣٢.

الاستصحاب في المتحدّين عرفاً إذا كانا مسبوقين بالحالة السابقة من جهة، ومشتملاً^١ على الأثر من جهة أخرى، وبالملازمة بينهما مطلقاً ولو ظاهراً. وإمّا باستصحاب الوجوب النفسي بعد المسامحة في الموضوع عرفاً في ما إذا كان المتعدّر بعض الأجزاء الغير المقومة^٢، كما في استصحاب الكثرة للماء الباقي في ما لو نقص مقدار قليل منه يوجب الشكّ في بقائها وإن كان فرقاً بينه وبين المقام من جهة احتمال عدم دخل الناقص من الماء حين وجوده للكثرة إلّا في حصول العلم دون الناقص في المقام؛ لليقين بدخله في موضوع الوصف في حال الاختيار. غاية الأمر [أنّه] يكون التعدّر^٣ بنظر العرف من قبيل الاختلاف في الحالات.

وإمّا باستصحاب الواجب النفسي؛ وبعبارة أخرى، ذات الموصوف بوصفه العنواني في ما كان المتعدّر لا يُتسامع فيه، ولكن يُشكّ في كونه داخلياً في الواجب في جميع الحالات أو في خصوص حال الاختيار فيشكّ في بقاء الواجب بوصفه، كما في مثال الكُرّ لو نقص من الماء مقدار كثير منه بحيث لا يكون الباقي متّحداً مع الأوّل عرفاً، فيُستصحب وجود الكُرّ في المحلّ الأوّل وإن لم يثبت به كون الماء الباقي كُرّاً إلّا بالمثبت كما في المقام، غير أنّ في المقام يُحكم بلزوم تحصيل الفراغ اليقيني ولا يحصل إلّا بالاثبات بالباقي.

ويظهر فائدة المخالفة بين التوجيهات في تعدّر الشرط؛ فإنّه لا يجري الأوّل

١. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: مشتملين.

٢. في الأصل: المتقومة.

٣. في الأصل: تعدّر.

دون الأخيرين، وفي تعذر معظم الأجزاء فإنه لا يجري الوسط دون الأول والأخير، وحيث إن بناء العرف إجراء الاستصحاب في تعذر الشرط وعدم إجرائه في تعذر معظم فيكشف عن صحة التوجيه الثاني دون الأول والثالث. والظاهر إجراؤه على الثالث أيضاً وإن لم يساعد العرف؛ لكونه من جهة الخطأ في التطبيق، فلا بأس به في ما كان جارياً حقيقةً وواقعاً كما في الثالث.

الأمر العاشر

في مطلب كبروي في قبال التنبيهات الماضية^١ الراجعة إلى النزاع الصغروي. وهو أنه لا فرق في احتمال خلاف الحالة السابقة بين كونه مساوياً لاحتمال البقاء أو مرجوحاً بالنسبة إليه أو راجحاً عليه وإن كان ربما يتوهم عدم اعتبار الاستصحاب في صورة قيام «الظن» على الخلاف وصيرورة الحالة السابقة مأخوذة في موضوعه في التكلم في الاستصحاب من حيث الشك

مرجوحة من جهة انصراف الأخبار المتضمنة للفظ «الشك» إلى صورة التسوية. ولكنه توهم فاسد وتمحل بارد، بل لا إشكال - بناءً على القول باعتبار الاستصحاب من باب الأخبار - في وجوب الرجوع إليه حتى مع قيام الظن الغير المعبر على خلاف الحالة السابقة فضلاً عن صورة تساوي الاحتمالين؛ فإنّ الظاهر بل المقطوع عدم اشتراط أحد حصول الظن الشخصي من الاستصحاب. ودعوى الانصراف المزبور في المقام ممّا لا موجب له بعد كون المستفاد من الأخبار أنّ المناط مجرد عدم العلم بـ «النقض» كما هو الظاهر أيضاً من «الشك» لغة^٢.

١. صرح المؤلف في التنبيه الأول والثاني والثالث بكون النزاع فيها صغروباً.

٢. بعدها في التحرير الأول: «كما عن الصحاح فيكون حقيقة في الأعم من التسوية وهو خلاف «اليقين». وهذا ما كذا ظاهراً هو المتداول في المحاورات العرفية واستعمالاتهم. وما يظهر من بعض كتب اللغة من تفسير «الشك» بخصوص التسوية ليس المقصود منه إلا بيان المستعمل فيه لا المعنى الحقيقي أو هو بحسب اصطلاح أهل المعقول.

وبالجملة لما لم يكن الصالح لذلك إلا كثرة الاستعمال في المحاورات بحيث يوجب الظهور الثانوي للفظ بالنسبة إلى ما استعمل فيه كثيراً فمن المعلوم عدم حصول الجزم بهذه المرتبة في زماننا فضلاً عن زمان صدور الرواية الذي هو المتبع في أمثال المقام بل الثابت كثيراً في

وتوضيح ذلك أنَّ المفهوم من كلام أهل اللغة أنَّه ما قابل «اليقين»، وهو حينئذٍ في تحقيق معنى الشك

تحقيق أنَّ «الشك» استعمال «الشك» في الأعم في الروايات أيضاً كما يشهد بذلك في الروايات يقابل «اليقين» مقابلته في أخبار الباب بـ «اليقين بالانتقاض» فقوله (ع). ثم جعل ثلاث علامات وزاد في الهامش عبارات كثيرة وأضاف بين بعض السطور كلمات وشطب على بعض الكلمات وبدله فحصل تحرير جديد وهو هذا: «كما عن الصحاح والقاموس، وفي كتاب مصباح المنير: «قال أنمة اللغة: «الشك» خلاف «اليقين» فقولهم: «الشك» إلخ هو التردد بين شيئين - سواء استوى طرفاه (في الأصل: طرفاً) أو رجح أحدهما على الآخر - قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍ﴾ الآية. قال المفسرون: أغير مستيقن وهو يعم الحاليتين. وقال الأزهري في موضع من يب [= التهذيب]: الظن هو الشك وقد يجعل بمعنى اليقين، وقال في موضع آخر: الشك نقيض اليقين، ففسر كل واحد بالآخر وكذلك قال جماعة. وقال ابن فارس: الظن يكون شكاً وقيناً. وقد يستعمل الفقهاء الشك في الحالين على وفق اللغة نحو قولهم: من شك في الطلاق، ومن شك في الصلاة، أي لم يستيقن سواء رجح أحد الجانبين أم لا. وكذلك قولهم: من تيقن الطهارة وشك في الحدث وعكسه أنه يبني على اليقين»، انتهى ما ذكره.

فيكون بمقتضى ما ذكر حقيقة في الأعم من التسوية، وهو خلاف اليقين؛ لما هو المتداول في المحاورات واستعمالاتهم، وما يظهر من بعض كتب اللغة من تفسير «الشك» بخصوص التسوية ليس المقصود منه إلا بيان المستعمل فيه لا المعنى الحقيقي أو هو بحسب اصطلاح خاص - أعني اصطلاح أهل المعقول - حيث إنه عندهم عبارة عن تساوي الاعتقادين من غير ترجيح، ولكن الأصحاب قد جروا في أبواب الفقه وجل الأحكام على كلام أهل اللغة، فيكون قولهم في «الشك» أعم مما ذكره أهل المعقول، كما أنَّ «العلم» شرعاً أعم أيضاً مما ذكره ومن الظن.

وبالجملة، لما لم يكن الصالح لذلك إلا كثرة الاستعمال في المحاورات بحيث يوجب الظهور الثانوي للفظ بالنسبة إلى ما استعمل فيه كثيراً فمن المعلوم عدم حصول الجزم بهذه المرتبة في زماننا فضلاً عن زمان صدور الرواية الذي هو المتبع في أمثال المقام، بل الثابت كثيراً استعمال الشك في الأعم في الروايات أيضاً، كما يشهد بذلك مقابلته في أخبار الباب باليقين بالانتقاض بقوله (ع). ثم شطب على كلها أيضاً وأقام مقامها قوله: «وتوضيح ذلك ...» إلى آخره كما أثبتناه في المتن.

أعمّ من «الشك» بهذا المعنى وما يشمل «الظن»^١، كما عن الصحاح^٢.

وفي القاموس: أنّه خلاف «اليقين»^٣.

في نقل كلام أهل
اللغة في معنى
الشك

وعن مصباح المنير: «قال أئمة اللغة: الشك خلاف اليقين، فقولهم: «خلاف اليقين» هو التردد بين شيئين - سواء استوى طرفاه^٤ أو رجح أحدهما على الآخر - قال الله تبارك وتعالى: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شكٍ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ﴾^٥ قال المفسرون: أي غير مستيقن، وهو يعمّ الحالتين. وقال الأزهري في موضع من التهذيب^٦: الظنّ هو الشكّ، وقد يُجعل بمعنى «اليقين»، وقال في موضع آخر: الشكّ نقيض اليقين، ففسّر كلّ واحد بالآخر. وكذلك قال جماعة. وقال ابن فارس: الظنّ يكون شكّاً ويقيناً. وقد يستعمل^٧ الفقهاء الشكّ في الحالين على وفق اللغة نحو قولهم: من شكّ في الطلاق، ومن شكّ في الصلاة أي لم يستيقن، سواء رجح أحد الجانبين أم لا. وكذلك قولهم: من تيقّن الطهارة وشكّ في الحدث وعكسه^٨، أنّه^٩ يبني على اليقين»، انتهى ما ذكره في مصباح المنير^{١٠}.

١. وبعدها في الأصل: «والتخصيص بهذا المعنى قال في كتاب مجمع البحرين نقلاً عن بعضهم: إنه يقع لمعانٍ أربع» ثمّ شطب عليها.

٢. الصحاح، ج ٤، ص ١٥٩٤ وفيه: الشكّ: خلافُ اليقين.

٣. القاموس المحيط، ج ٣، ص ٤٥٠.

٤. هذا هو الصواب كما في المصدر، وفي الأصل: طرفاً.

٥. يونس (١٠): ٩٤.

٦. في الأصل: «يب» وهو رمز إلى ما أثبتناه في المتن.

٧. في المصدر: استعمل.

٨. أي عكس قولهم.

٩. هذا جواب «من» الشرطية، وعلى القواعد الأدبية: «فإنّه» ولعلّ الأولى زيادتها. وقوله:

«يبني» جواب «من» الشرطية.

١٠. المصباح المنير، ص ٣٢٠.

هذا، وأنت ترى أنَّ مقتضى ما ذكره أهل اللغة عدم كونه حقيقة في تساوي طرفي الاعتقادين وتكافؤهما، بل يكون حقيقة في الأعمّ من التسوية وهو خلاف اليقين؛ لما هو المتداول في محاوراتهم واستعمالاتهم كذلك. وما يظهر من بعض كتب أهل اللغة - من تفسير «الشك» بخصوص تسوية الجانبيين وتكافؤ الاحتمالين من دون ترجيح^١ في البين - ليس المقصود من ذلك إلا بيان المستعمل فيه لا المعنى الحقيقي، أو هو بحسب اصطلاح أهل المعقول؛ فإنّ «العلم» عندهم عبارة عن الاعتقاد الجازم المطابق للواقع، و«الظن» عبارة عن الاعتقاد الراجح الغير المانع من النقيض ويقابله الوهم، و«الشك» عبارة عن تساوي الاعتقادين من غير ترجيح في البين، ولكنّ الأصحاب قد جروا في أكثر هذه المعاني في أبواب الفقه وجلّ الأحكام على كلام أهل اللغة لا غير، فيكون قولهم في «الشك» أعمّ ممّا ذكره^٢ أهل المعقول، كما أنّ «العلم» شرعاً عندهم أيضاً أعمّ ممّا ذكره ومن «الظن».

وبالجملة، لمّا لم يكن الصالح لذلك إلا كثرة الاستعمال في المحاورات بحيث يوجب الظهور الثانوي للفظ^٣ بالنسبة إلى ما استعمل فيه كثيراً، فمن المعلوم عدم حصول الجزم بهذه المرتبة في زماننا فضلاً عن زمان صدور الرواية الذي هو المتبع في أمثال المقام، بل الثابت كثيراً استعمال «الشك» في الأعمّ في الروايات أيضاً، كما يشهد بذلك مقابلته في أخبار الباب بـ «اليقين بالانتقاض» بقوله (ع):

١. كذا، والصواب ظاهراً: «رجحان» وكذا المورد الآتي.

٢. هذا هو الصواب ظاهراً، وفي الأصل: ذكره.

٣. في الأصل: «للفظ».

«لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر»؛ فإنّه تدلّ^١ على أنّ المنهَى عنه نقض اليقين بما عدا^٢ العلم، وإلّا لكان الخبر غير متعرّض لصورة الظنّ^٣ بأحد الطرفين، وهو خلاف^٤ الظاهر بعد كونه في مقام التحديد وجعل الضابط بين ما يحرم فيه النقض وما يجب فيه ذلك.

ويدلّ على ما ذكرنا أيضاً قوله (ع) في صحيحة زرارة الأولى: «فإن حرّك في جنبه شيء وهو لا يعلم» إلخ^٥؛ فإنّ ظاهره فرض السؤال في ما كان في البين أمانة على النوم. ومن المعلوم أنّ مثل هذه الأمانة مفيدة للظنّ بالارتفاع، إلّا أن يقال: إنّ ذكرها في السؤال من جهة إخراج الاحتمال الذي لا يعتني به العقلاء وإدخاله في ما يعتنوا به لا لإفادة حصول الظنّ، إلّا أنّ مجرد ذلك لا يلائم جعل غاية الحكم ببقاء الطهارة اليقين بالنوم ومجيء أمرين منه بقوله (ع) بعد السؤال: «لا حتّى يستيقن أنّه قد نام». ثمّ ذكر قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشك» بعد هذه الغاية يدلّ على إرادة المعنى الأعمّ من «الشك»، وإلّا لما صحّ جعله كبرى لمغنى هذه الغاية، كما لا يخفى.

ويدلّ على ما ذكرنا أيضاً تفريع قوله (ع): «صم للرؤية وأفطر للرؤية»، على قوله: «اليقين لا يدخله الشك»، كما أنّه يدلّ عليه قوله في صحيحة زرارة الثالثة:

١. كذا، والصواب ظاهراً: «يدلّ» أو «فإنّها تدلّ».

٢. في الأصل: عدى.

٣. بعدها في الأصل: «بالخلاف» ثمّ شطب عليها.

٤. بعدها في الأصل: «الفرض» ثمّ شطب عليها.

٥. سبق الحديث وتخريجه في ص ٢٢٠.

٦. كذا، والصواب ظاهراً: يعتنون.

«فلعله شيء أوقع عليك وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك»؛ حيث إن كلمة الترجي ظاهرة في مجرد الاحتمال خصوصاً مع وروده في مقام إيداء ذلك كما في المقام، فيكون الحكم متفرعاً عليه.

ومما ذكرنا ظهر ما في كلام بعض أعظم أهل العصر قائلاً: إنه قد يتأمل فيه بأن تقابل «الشك» و«اليقين» في الأخبار لا يقتضي أن يكون على وجه الإيجاب والسلب، لم لا يكون على وجه التضاد؟ فتأمل^١، انتهى.

والوجه في ذلك يُدرى ممّا تقدّم من قوله (ع) في آخر الصحيحة الأولى: «وهو لا يعلم» اه، ومن جعل غاية وجوب الوضوء اليقين بـ«النوم»، وكلمة الترجي الظاهرة في مجرد الاحتمال المجامع مع الظنّ بالخلاف كما لا يخفى، هذا. ولعله - لما ذكر - أشار إليه أخيراً بقوله: «فتأمل».

ثم إن ما ذكرنا هو الوجه في المسألة وإن يمكن أن يقال فيها بوجوه غير خالية عن النظر.

منها الإجماع القطعي على ما ذكر بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار.

وفيه أن حصول الاستكشاف عن هذا النحو من الإجماع في حيز المنع بعد كون مستند المجمعين ليس غير أخبار الباب، فإذا^٢ لا يكون وجهاً على حدة يصح الركون عليه.

ومنها ما ذكره شيخنا العلامة الأنصاري (قده) بما محصله أن الظنّ الغير المعتر:

١. بحر الفوائد، ج ٣، ص ١٦٦.

٢. في الأصل: إذاً.

إن كان ممّا قام دليل على عدم اعتباره بالخصوص كالقياس ونحوه، فلا إشكال في عدم قدحه؛ لأنّ معنى ما قام^١ على عدم اعتباره هو أنّ وجوده كعدمه عند الشارع - بمعنى أنّ كلّ أثر يترتب في صورة عدمه لا بدّ من أن يترتب في صورة وجوده - فلو لم يكن قائماً على خلاف الحالة السابقة لم يكن إشكال في وجوب الأخذ بها، فلا بدّ من أن يؤخذ بها في صورة قيامه على خلافها أيضاً.

وإن كان ممّا شكّ في اعتباره وحُكم بعدم اعتباره من جهة الأصل الأوّلي فكذلك أيضاً؛ لأنّ مرجع رفع اليد عن اليقين بالحكم الفعلي السابق بسببه إلى ما نهي في الأخبار عنه من نقض اليقين بالشكّ^٢.

هذا، وأنت خير بتطرق المناقشة في ما ذكره - طاب ثراه - بأنّ عدم قيام الدليل على اعتبار الظنّ وكونه غير معلوم الاعتبار عدمُ ترتيب آثار المترتبة على الطريق التي منها عدم إثبات الواقع به، لا ترتيبُ آثار الشكّ عليه كما لا يخفى بالنسبة إلى المقام، فلا يشمل حينئذٍ الأخبار - بعد فرض كون الظاهر من «الشكّ» فيها هو الاحتمالان المتساويان^٣ - صورة الظنّ بخلاف الحالة السابقة.

هذا كلّ بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب الأخبار، وأمّا بناءً على اعتباره من باب الظنّ فعلى الظنّ النوعي - كما هو المدار عند من جعل الاستصحاب حجة من باب الظنّ وعامل معه معاملة الأمانة - إجراؤه والعملُ به في صورة قيام الظنّ الشخصي الغير المعتمد على الخلاف فضلاً عن صورة التسوية، كما هو الظاهر من

١. أي قام الدليل.

٢. فوائد الأصول، ج ٣، ص ٢٨٦.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: الاحتمالين المتساويين.

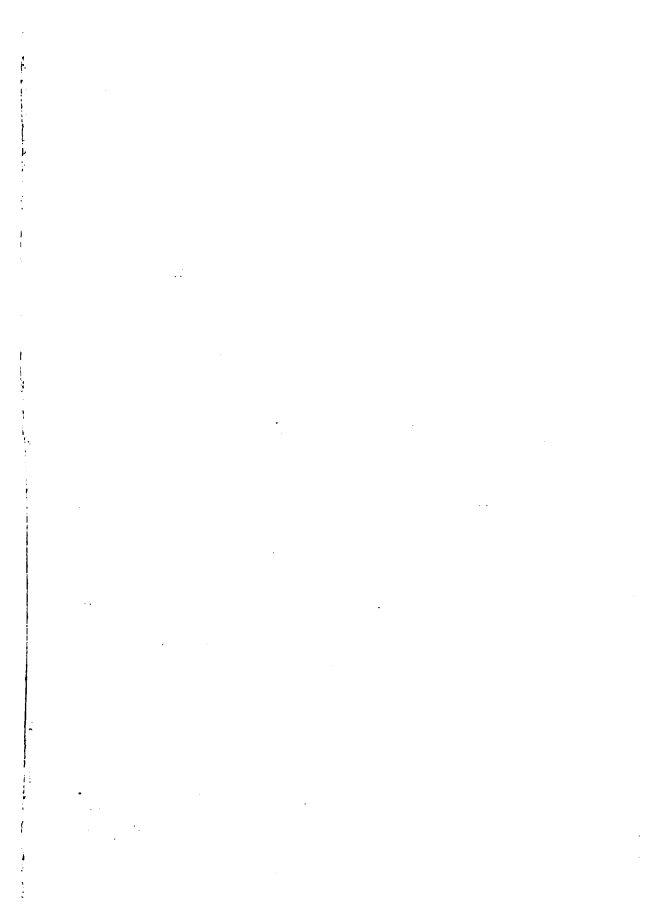
حكمهم بمقتضيات الأصول مطلقاً من غير مراعاة الظنّ وعدم الالتفات إلى الأمارات الموجودة فيها أصلاً. ويشهد على ذلك عنوانهم لمسألة «تعارض الأصل والظاهر»، كما لا يخفى.

نعم، على الظنّ الشخصي كما هو مذهب الشيخ بهاء الدين - عليه الرحمة^١ - وكذا المحكي عن الشهيد (قده)^٢ بل هو أيضاً ظاهر كلّ من جعل المنشأ^٣ للظنّ في الاستصحاب الغلبة وجعل المدرك له دليل الانسداد، فلا بدّ أن يقتصر عليه.

١. الحبل المتين، ص ٣٧ وعنه في فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢١ - ٢٢.

٢. ذكرى الشيعة، ج ٢، ص ٢٠٧ وعنه في فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٢ - ٢٣.

٣. في الأصل: «المدرك» ثمّ صحّحها بـ «المنشأ» كما في المتن.



خاتمة^١

ذكر أصحابنا أنَّه يُشترط في «الاستصحاب» بقاء الموضوع، وعدم نهوض
أمانة معتبرة على خلافه أو وفاقه، فههنا مطلبان:

المطلب الأول^٢ بقاء الموضوع

ويقع الكلام فيه تارةً في تعيين المراد من بقائه وما به إحرازه، وأخرى في
الدليل على اشتراطه.

أما الأول فنقول: إنَّ المراد من «بقاء الموضوع» هو أن يتعلَّق الشكُّ في اللاحق
بعين ما يتعلَّق به اليقين في السابق بحيث تتحد القضية^٣ المشكوكة لاحقاً مع
القضية المتيقَّنة سابقاً موضوعاً ومحمولاً. ولَمَّا كان المراد من موضوع
الاستصحاب معروض المستصحب بجميع ما له دخل في عروضه عليه وقيامه به
من الخصوصيات والمشخصَّات، فلا محالة حسب اختلاف المعروض في بعض
القضايا مع بعضٍ يختلف اليقين والشكُّ أيضاً؛ فإنَّه تارةً يكون متعلِّقاً بوجود

١. هذا تحرير ثانٍ لهذا المبحث، وأمَّا تحريره الأول فأوردناه في «ملحق الكتاب» في المجلد
الرابع.

٢. بعدها في الأصل: «في» ثم شطب عليها.

٣. في الأصل: قضية.

المعروض، وأخرى بوجود أعراضه بمفاد «كان التامة»، وثالثة بوجودها الرابطي بمفاد «كان الناقصة».

وعليها فإن تعلّق الشكّ بوجود المعروض كوجود «زيد» الذي هو المعروض للوجود^١ الذي هو العرض العامّ كما^٢ فبعد ما كان الموضوع في القضية ماهية «زيد» القابلة لأن يُحكم عليها بالوجود الخارجي تارةً وبالعدم أخرى، كان الشكّ فيه متعلّقاً بعين ما تعلّق به اليقين في السابق، ومعه^٣ لا إشكال في جريان الاستصحاب بالنسبة إليه حال الشكّ في بقاء ما كان على يقينٍ منه - أعني وجود زيد -؛ إذ لا معنى لإحراز الموضوع في مثله إلّا كون المشكوك فيه نفس المتيقّن وهو وجوده، لا وجود عمرو^٤.

وإن كان الشكّ متعلّقاً بوجود العارض كقيام زيد مثلاً:

فإن كان المنشؤ للأثر الشرعي هو وجوده النفسي بمفاد «كان التامة» فلا إشكال في جواز استصحابه ولو كان الشكّ في بقائه لأجل الشكّ في بقاء معروضه؛ وذلك لإحراز بقاء «الموضوع» المعتبر في الباب فإنّ الموضوع الذي هو مجرى الاستصحاب نفس العارض بما له من الخصوصية وليست الإشارة إلى «زيد» إلّا لبيان النسبة، فالمنتسب إليه خارج وإن كان التقيّد به داخلياً، وعليه يكون المشكوك عين المتيقّن.

كيف، ولو حكمنا ببقاء القيام كان الباقي حال الشكّ بعينه هو قيام زيد الموجود

١. كرّر هذا اللفظ في الأصل، والظاهر زيادته.

٢. كذا في الأصل، والظاهر زيادتها.

٣. لعلّ المؤلّف شطب على كلمة «معه».

٤. في الأصل: عمر.

لا قيام عمرو. ولا شبهة في كون المشكوك عين المتيقن بحيث لو كان باقياً لكان عين القيام الأول، أعني قيام زيد الموجود.

وإن كان الموضوع للأثر شرعاً هو وجوده الرابطي الثابت لـ «زيد» بمفاد «كان الناقصة»، فالمختار تبعاً لشيخنا الأستاذ جواز استصحابه مطلقاً - سواء قُطع بوجود معروضه في الخارج أو كان مشكوكاً أيضاً كنفس العارض -؛ وذلك لاتحاد القضيتين وكون متعلق الشك واليقين أمراً واحداً لا متعدداً - أعني ثبوت القيام لزيد - فلو شك في كون القيام ثابتاً لزيد في اللاحق صح استصحابه إذا كان [على] يقين منه في السابق، وأما لزوم إحراز الموضوع في الخارج والقطع بوجود «زيد» فمما تقتصر عنه الأدلة^١؛ إذ أقصى^٢ ما يدل^٣ عليه قوله^٤: «لا تنقض اليقين بالشك»، وقوله: «لأنك كنت على يقين من وضوءك فشككت فيه».

ثم^٥ إنَّ الدليل على اشتراط بقاء الموضوع بالنحو الذي ذكرنا - مضافاً إلى أنَّ اشتراطه من الواضحات الغير المحتاجة إلى البيان؛ حيث لم يخالف فيه أحد، بل ومن يرجع إلى الاستصحاب في «الزمان والزمانيات» الغير المحرَّز بقاء الموضوع فيها بالدقة يبيِّن على أنَّه محرَّزٌ بحكم العرف، وأنَّ هذا المقدار من الإحراز يُجدي

١. في الأصل: «أدلة الاستصحاب» ثم شطب على «الاستصحاب» وبدل «أدلة» بـ «الأدلة» كما في المتن.

٢. لم يذكر خبر «أقصى».

٣. في الأصل: تدلّ.

٤. في الأصل: «خطاب» ثم شطب عليها وبدلها بـ «قوله».

٥. هذا عدل لقوله: «أما الأول» في ص ٤٩٧ والأولى أن يقال: «وأما الثاني أي الدليل على اشتراط بقاء الموضوع ...» بدلاً من قوله: «ثم إنَّ الدليل على اشتراط بقاء ...».

لا أنّه يذهب إلى عدم اشتراطه^١ - أن تعاريفهم للاستصحاب من قولهم: «إنّ إبقاء ما كان على ما كان» و«إنّ الشيء الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه وكلّ ما كان كذلك فهو مظنون البقاء»، وما دلّت عليه من باب^٢ الأخبار كقوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشك»، أو قامت عليه طريقة العقلاء وبنّاؤهم على العمل بالظنّ بالبقاء الناشئ من الكون السابق كلّها يشهد بأنّ الشرط في جريان الاستصحاب بقاء الموضوع، وإنّ لا يصدق الظنّ بالبقاء في الزمان اللاحق، أو نقض اليقين بالشكّ إلّا في ما كان المشكوك فيه لاحقاً عين المتيقّن به سابقاً، ومع اختلافهما يكون «الشكّ» في أصل الحدوث لا في بقاء الحادث.

فمسألة بقاء الموضوع بالمعنى الذي ذكرناه ولزوم إحرازه في الاستصحاب من إليه بعض الأعظم في المقام في بيان ما ذهب إليه بعض الأعظم في المقام

كُلفته شيخنا العلامة الأنصاري - أعلى الله مقامه - في فرائده بما محصّله أنّه إذا لم يُحرز الموضوع ولم يُعلم به عند إجراء^٣ الاستصحاب وإبقاء الأمر الثابت سابقاً الذي كان من عوارض الموضوع فإنّما أن يبقى^٤ في غير موضوع، أو فيه لكن غير الموضوع السابق أو في السابق منه^٥، والأوّلان باطلان عقلاً؛ لاقتضاء الأوّل وجود العرض لا في المحلّ، والثاني لانتقال العرض عن محلّه لو أُريد

١. في الأصل: اشتراطه.

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

٣. في بحر الفوائد: ارادة.

٤. في الأصل وبحر الفوائد: أن يبقى.

٥. في بحر الفوائد: «في غير محلّ وموضوع وإنّما أن يبقى [كذا، والصواب: أن يبقى] في موضوع غير الموضوع السابق وإنّما أن يبقى [كذا، والصواب: أن يبقى] في الموضوع السابق».

بقاؤه^١.

فإنه يتوجّه عليه بأن^٢ انتقال العرض أو لزوم كونه بلا موضوعٍ إنّما يكون محالاً لو أُريد من إبقائه في زمان الشكّ وجوده الواقعي الحقيقي دون التعبدي التنزيلي بمعنى ترتيب الآثار عليه شرعاً، وإلاّ فهو ممكن عقلاً حتّى مع القطع بارتفاع الموضوع أو المغايرة بين الموضوعين كما في قوله (ع): «الطواف بالبيت صلاة»^٣، ولما لم يكن المراد من «الاستصحاب» الإبقاء الحقيقي للمستصحب، فلا محالة يراد منه الإبقاء الشرعي - أعني حكم الشارع بالمستصحب في مرحلة الظاهر - ومثله لا مانع عنه؛ فإنّه عبارة عن جعل حكم مماثل لحكم سابق في موضوع مشكوك وإن كان غير موضوعه السابق.

لا يقال: كيف يمكن تعبد الشارع بحكم مع القطع بانتفاء موضوعه؛ ضرورة اقتضاء انتفاء الموضوع انتفاء المحمول عقلاً، والتعبد شرعاً بالالتزام بمثله ليس التزاماً به.

لأنّا نقول: والوجه في ذلك لأنّه - مضافاً إلى ما يرد عليه من أنّه لا يمكن أيضاً التعبد من الشارع بحكم ثابت لموضوعٍ ولو في مرحلة الظاهر مع القطع^٤؛ حيث إنّ

١. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٩٠ - ٢٩١، وبهذا السياق المذكور في المتن حرّره كلام الشيخ الأنصاري في بحر الفوائد، ج ٣، ص ١٦٩ حيث قال: أمّا الدليل على اشتراط بقاء الموضوع فهو أمور: الأوّل الإجماع ... الثاني الدليل العقلي وقد تمسّك به الأستاذ العلامة وفقاً لجمع من أفاضل المتأخّرين من مشايخه وغيرهم وتقريره كما في الكتاب وغيره من كتب الجماعة مع توضيح منّي هو أنّه لم يحرز الموضوع

٢. كذا، والصواب ظاهره: «أنّ» بدل «بأن»؛ لأنّه فاعل لـ «يتوجّه».

٣. سبق الحديث وتخريجه في ج ١، ص ٢٢٥.

٤. كذا.

يرجع إلى جعل حكمين وتحقق إنشاء بين متماثلين أو متضادين في موضوع واحد - إنه كيف لا يكون التعبد شرعاً والالتزام بالمثل التزاماً به نفسه في موضوع آخر مع شهادة الوجدان على ذلك وإن لم يكن كذلك بما هو عليه من كونه محمولاً للموضوع سابقاً هذا، فلم يبق لاعتبار بقاء الموضوع في الاستصحاب غير التشبث بذيل أخبار الباب واستظهار اشتراط اتحاد القضية المتينة والمشكوك موضوعاً من لفظ «النقض» في ظاهر الخطاب، ففي مورد القطع بانتفاء الموضوع لا يكون مشمولاً للخطاب الناهي عن نقض اليقين بالشك، ومع الشك في بقاءه يشك شموله له فيمنع من التمسك به أيضاً، وهذا لا دخل لحديث استحالة تخلف العرض عن المحل أو بقاءه بلا محل حتى يقال بأن الاستصحاب تنزيل شرعي لا إسرء واقعي وانسحاب حقيقي، وحيث إن اللازم ملاحظة الدليل الدال على مثل هذا التنزيل كانت المسألة لفظية لا عقلية، وأمكن فيها القول بعدم صدق^٢ «لا تنقض اليقين بالشك» تارة أو عدم العلم بصدقه أخرى في صورة القطع بعدم الموضوع أو صورة عدم إحرازه على وجه القطع.

[مع] أن^٣ ما ذكرنا من «كون المراد من إحراز الموضوع في استصحاب العارض هو اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً ولو كان المعروض مشكوك الوجود خارجاً» إنما هو مع عدم إرادة تطبيق المستصحب على الخارج والإشارة الحسية إليه لإثبات اتصافه به، وأما معها فلا محيص عن إحراز وجود الموضوع

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. بعدها في الأصل: «قوله» ثم شطب عليها.

٣. في الأصل: «ثم إن» ثم شطب على قوله: «ثم» والصواب ما أثبتناه في المتن.

في الخارج، وأنه المتَّصف بكذا في السابق والآن كما كان بحكم الاستصحاب، وإلا فلا يكون إثبات الوصف لأمرٍ خارجي مع عدم إحراز أنه على ما كان في السابق إبقاءً له في موضوعه، بل يكون إحداثاً للوصف شرعاً في غير موضوعه. ومثل ما لو أراد التطبيق في غير موضوعه، ما لو لم يتمكن من العمل بالأثر إلا مع وجود الموضوع في الخارج كاستصحاب عدالة زيد لجواز الاقتداء به فعلاً أو لوجوب إكرامه كذلك إلى غير ذلك، لا لمثل جواز تقليده إن لم يكن الحياة مأخوذة^٢ في موضوعه؛ للتمكن من تقليده ولو لم يُحرز وجوده في الخارج، وليس به إثبات العارض بالاستصحاب في الآن اللاحق لمعروضه حتى يقال: إن القيام كان ثابتاً لزيد، والآن يكون ثابتاً له أيضاً، فتوهم أن الحكم بثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له، فينحصر جواز استصحاب عوارض الوجود مع الشك في معروضها في ما إذا كان المراد إبقاءها بمفاد «كان التامة» أو أُجري الاستصحاب في نفس النسبة لا في إثبات المحمول للموضوع؛ وذلك لاندفاع التوهم بأن «اقتضاء ثبوت شيء لشيء [فرع] ثبوت المثبت له» إنما هو في ما كان الثبوت للغير حقيقياً لا تنزيلياً عبارةً عن تنزيل ما شك في بقائه منزلة حدوثه وثبوته^٣، كما هو مقتضى دليله.

وكيفما كان فما يظهر من كلام شيخنا المرتضى (قده) في الفرائد في استصحاب

١. في الأصل: «وفي اللاحق» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «والآن» كما في المتن.

٢. في الأصل: مأخوذاً.

٣. بعدها في الأصل: «الراجع قبل هذا التنزيل شرعاً إلى جعل ما شك فيه أخيراً» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «فبمقتضى دليله» ثم غيرها وأضاف قبلها «كما هو» فصارت: «كما هو مقتضى دليله».

الأعراض - من لزوم إحراز وجود المعروض في الخارج، فإذا أريد استصحاب قيام زيد أو وجوده فلا بدّ من تحقّق «زيد» في الزمان اللاحق على النحو الذي كان معروضاً إلخ^١ - توجّه عليه عدم اقتضاء ما دلّ على حجّة الاستصحاب أزيد من اتّحاد القضية المشكوكة^٢ مع القضية المتيقّنة^٣، وأنّ ما شكّ عين [ما] تيقّن به.

اللّهم إلّا أن يكون نظره (قده) إلى مقام التطبيق، كما يظهر من إجرائه الاستصحاب في العارض ولو مع الشكّ في معروضه إذا كان الشكّ فيه من غير جهة الشكّ في المعروض مثل أن يُشكّ في عدالة مجتهد مع الشكّ في حياته. قال (قده): لكنّ استصحاب الحكم كـ«العدالة» مثلاً لا يحتاج إلى بقاء^٤ حياة زيد؛ لأنّ موضوع العدالة «زيد» على تقدير الحياة؛ إذ لا شكّ فيها إلّا على فرض الحياة، فالذي يراد استصحابه هو عدالته على تقدير الحياة.

وبالجملة فهنا مستصحبان، لكلّ منهما موضوعٌ على حدة: حياة زيد، وعدالته على تقدير الحياة. ولا يعتبر في الثاني إثبات الحياة^٥. انتهى.

فإنّ الظاهر منه^٨ أنّ العدالة وإن كان بحسب وجودها الخارجي محتاجة إلى

في معنى كلام بعض مشايخنا العظام - قدّس سرّه

١. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٨٩ - ٢٩٠.

٢. بعدها في الأصل: «في اللاحق» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «في السابق» ثمّ شطب عليها.

٤. بعدها في الأصل: «فيه» ثمّ شطب عليها.

٥. بعدها في الأصل: «فيه» ثمّ شطب عليها.

٦. في المصدر: إبقاء.

٧. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٩١ - ٢٩٢.

٨. في الأصل: «حيث إنّ الظاهر من كلامه (قده)» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «يظهر منه»

ثمّ شطب أيضاً وكتب بدلاً منها: «فإنّ الظاهر منه» كما في المتن.

حياة «زيد» خارجاً إلا أنّ الشكّ في بقائها لا يلزم أن يكون مع القطع ببقاء حياة «زيد». نعم، لو كان باقياً لا تكون العدالة إلّا عارضة على «زيد» الحيّ.

وتوضيح ما أفاده (قده) أنّ شكّ المقلّد في عدالة مجتهده ليس مسبباً عن الشكّ في بقاء الموضوع ليس إلّا^١، بل قد يحصل الشكّ فيها حتّى مع القطع به، فيشكّ في بقائها وارتفاعها إمّا لأجل الشكّ في المقتضي وتامية الاستعداد أو لاحتمال الراجع كصدور الكبيرة مثلاً. وحصول الشكّ اتفاقاً بالنسبة إلى الحياة لا يصير^٢ سبباً عن تسبّب أحد الشكّين عن الآخر، فلو كان الموضوع أيضاً مشكوك البقاء يكون في البين أمران شكّ في بقاء كلّ منهما على حدة من غير أن يكون الشكّ في أحدهما مسبباً عن الشكّ في الآخر.

وعليه فلا يكاد يُتأمل في جريان الاستصحاب في المحمول من دون توقّف على إحراز الموضوع؛ لفرض عدم تسبّب أحد الشكّين عن الآخر بل يجري مطلقاً - سواء وقع الشكّ أيضاً في الموضوع أو لا - بل ومع القطع بعدمه. ومعنى التعبد ببقائه حينئذٍ جعل أثر العدالة المستصحية، لا إثبات ما تتوقّف العدالة عليه حتّى يترتب عليه آثاره أيضاً.

نعم، لو كان الحياة ذا أثر على حدة أو كان دخيلاً في موضوع أثر العدالة كجواز التقليد إن قلنا بعدم جواز تقليد الميت ولزوم إحراز كون المقلّد حيّاً فلا بدّ من استصحاب الحياة أيضاً لا لأجل ترتّب استصحاب العارض حتّى يكون مثبتاً، بل لأجل ترتيب أثرها عليها إن كان، وإلّا فلا، وذلك لعدم تعقّل الجعل لموضوع غير

١. أي فقط.

٢. في الأصل: لا يصير.

شرعي لا يترتب عليه أثر شرعي، هذا.

فظهر أن التعليل الواقع في كلامه (قده) لجواز استصحاب العدالة مع الشك في الحياة بـ «أن الاستصحاب بعد ما كان تعليقاً لا يلزم فيه إحراز المعلق عليه؛ وبعبارة أخرى، لما كان التقدير كافياً في جواز الاستصحاب فلا ضير في إجراء الأصل في المحمول حتى مع الشك في الموضوع»، مما يتوجه عليه - مضافاً إلى على كلام بعض الأعظم - قدس سره ما أسلفناه من عدم الدليل على لزوم إحراز الموضوع وبقائه على نحو ما رامه (قده) - أن الأصل التعليقي إنما يجري في ما إذا لم يكن التعليق على الموضوع اللازم حصوله في الاستصحاب.

على أن الموضوع للعدالة هي الحياة الشخصية كما في القضية المتيقنة دون التقديرية، فكيف يُكفى فيه حال الشك بمجرد الفرض؟! ثم إنه قد يُشكل^١ على ما ذكرنا - من إمكان استصحاب الحياة مع الشك فيها إذا كانت مما يترتب عليه الأثر، كما يُستصحب العدالة أيضاً - بأن مثل جواز التقليد مترتب على عنوانين: كون المجتهد عادلاً، وكونه حياً. وإجراء الأصل في العدالة - مضافاً إلى أنه غير محقق لعنوان كونه عادلاً فلا يثبت موضوع العدالة أصلاً - لا يكاد يمكن إجراؤه بالنسبة إلى الحياة أيضاً بعدما لم يكن الحكم الشرعي مترتباً على خصوصها بلا توسيط العدالة.

ويندفع بأن «الحياة» وإن لم تكن ممحضة في الأثر الشرعي لكن دخلتها فيه يكفي في استصحابها بلحاظه، وإن هو إلا نظير أن^٢ الأحكام المترتبة على «عدالة

١. كذا، والصواب ظاهراً: قد يستشكل.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بأن.

المجتهد» إنّما رتبت حقيقةً على المجتهد العادل، فليست العدالة حقيقة موضوعاً للحكم في الأدلة وإنّما الموضوع له «المجتهد» على تقدير عدالته، فإذا فرض حكم الشارع ببقاء العدالة فلا مانع من استصحاب بقاء المجتهد أيضاً^١.

ثمّ إنّ ما ذكرنا يظهر منه أنّ إحراز وجود الموضوع خارجاً لا يلزم إلّا^٢ في بعض الصور لأجل أمرٍ خارج عن حقيقته من^٣ مقام التطبيق بنحو الإشارة الحسية إلى الموضوع، أو لأجل توقّف العمل على الحكم عليه لا مطلقاً.

وأما «البقاء» بمعنى اتّحاد الموضوع في القضيتين فهو لازم مطلقاً، وأما على ما هو ظاهر كلام شيخنا العلامة الأنصاري (قده) فقد عرفت أنّ القطع ببقاء الموضوع خارجاً في غير استصحاب الموضوعات فهو لازم مطلقاً.

وعلى كلّ حالٍ ففي كلّ موردٍ لا يُقطع بالاتّحاد المزبور أو بالبقاء خارجاً في مقام التطبيق والعمل بالحكم أو مطلقاً، لا يجري استصحاب الأحكام والمحمولات الشرعية؛ لعدم إحراز الموضوع اللازم إحرازه في مقام جريان الاستصحاب من جهة توقّف صدق «النقض» عليه، ولا يكفي فيه استصحاب الموضوع كما قدّمنا؛ حيث إنّّه لا بدّ في استصحابه من ترتيب آثاره الشرعية عليه لا العقلية، وحينئذٍ فلو شكّ في الحكم وكان الشكّ فيه مسبباً عن الشكّ في بقاء

١. جعل المؤلف هنا علامةً ثمّ كتب في الهامش: «وهذا نظير استصحاب ما في الحوض من كونه ماء مطلقاً وكرراً أيضاً إذا شكّ فيهما مع اليقين بهما في السابق فيترتب على استصحابهما ما يترتب على الماء المطلق إذا كان كرراً من الطهورية ما لم يتغيّر أحد أوصافه بالنجاسة، وأما الثاني أعني الدليل على اشتراط بقاء الموضوع» وهي - كما ترى - ناقصة.

٢. في الأصل: إلى.

٣. بيان لقوله: «بعض الصور».

الموضوع المعين فيترتب عليه باستصحابه حكمه الشرعي بلا افتقار إلى استصحابه، فلا يبقى مجال بعده لاستصحاب الحكم و إلاّ لزم تحصيل الحاصل؛ حيث إنّ مفاد استصحاب الحكم أيضاً جعله ظاهراً، كما أنّ الحكم ببقاء الموضوع في زمان الشكّ ليس إلاّ جعل أحكامه الشرعية ظاهراً.

هذا مع أنّ استصحابه^١ ليس من الآثار الشرعية المترتبة على الموضوع واقعاً، بل ليس أيضاً من لوازمه العقلية؛ حيث إنّه لا يكاد يترتب حين اليقين به. غاية الأمر [أنّه] يكون استصحاب الحكم عند الشكّ متوقفاً على إحرازه عقلاً، ومجرد ذلك لا يكفي في ترتيب استصحاب الحكم على استصحاب الموضوع ولو بناءً على المثبت.

في ما لو تردّد هذا كلّه لو كان الشكّ في الحكم مسبباً عن الشكّ في الموضوع المعين، وأما لو الأمر في الموضوع بين أن كان الشكّ فيه لأجل عدم العلم بالموضوع وتردّده بين الأمر الزائل والباقي، كما يكون باقياً أم زائلاً إذالم يُعلم أنّ الموضوع في نجاسة الماء هو الماء بوصف التغيّر أو ذات الماء وكون حدوث التغيّر^٢ شرطاً في النجاسة من غير أن يكون بقاؤه شرطاً في بقائها، فالظاهر عدم جريان الاستصحاب مطلقاً لا في الموضوع ذاتاً، ولا مع وصفه العنواني، ولا في الحكم:

حيث إنّ الأوّل بعد تردّده بين الزائل والباقي جزماً لا يُعقل استصحابه. وليس المقام من قبيل دوران الأمر بين الفردين للكلّي الواحد لكي يُحكم ببقاء الفرد الباقي باستصحابه، ومع تسليم ذلك لا يجوز؛ لعدم جواز التعويل على الأصل

١. في الأصل: «استصحاب حكمه» ثمّ صحّحها بما في المتن.

٢. لعلّ في الأصل: «التغيّر».

المثبت.

وإن أُريدَ الثاني ففيه أن استصحاب وصف الموضوعية للأمر الباقي بعدما لم يكن له حالة سابقة لا وجه لإجرائه، مضافاً إلى أن استصحاب الموضوع من حيث إنه موضوع لا معنى له إلا حكمه باستصحاب الحكم المترتب عليه؛ وذلك ضرورة أن وصف^١ الموضوعية للـ «موضوع» إنما يُعتبر له ويعرضه بعد تعلّق الحكم به، فكيف يُمكن اعتباره في أصل تعلّق الحكم؟! والالتزام به ممّا لا معنى له في المقام، كما لا يخفى.

وأما إجراؤه في الحكم فبعدما كان من البدهة عدم إحراز الموضوع لا مجال لترتب الحكم عليه، هذا.

ثمّ إنّه يقع البحث عن أن^٢ الميزان في تعيين الموضوع وتشخيصه الذي عرفت لزوم إحرازه في باب الاستصحاب أي شيء؟

وملخص الكلام فيه أن الميزان المتصور في تعيينه أحد أمور ثلاثة على سبيل منع الخلو:

الأول العقل، ومقتضاه اتحاد القضيتين من جميع الجهات وتماثل الحثيات

١. في الأصل: «الوصف».

٢. في الأصل بدلاً من قوله: «ثمّ إنّه يقع البحث عن أن»: «فإذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أنّه كثيراً ما يقع الشكّ في الحكم من جهة الشكّ في أن موضوعه هو الأمر الباقي أو الأمر الزائل ولو بزوال قيد المأخوذ في موضوعه، فلا بدّ من ميزان يقوم به القيود المأخوذة ففي الأصل: المأخوذ في الموضوع عن غيرها وبعبارة أخرى، لا بدّ من تعيين أن الميزان» ثمّ شطب على قوله: «عن غيرها وبعبارة أخرى لا بدّ من تعيين» ولم يشطب على سائرهما وجعل علامة قبل قوله: «فإذا عرفت» وكتب في الهامش: «ثمّ إنّه يقع البحث عن أن» ولعلّه غفل أن يشطب على سائرهما.

والاعتبارات مطلقاً حتى المحتمل^١ دخلها في ترتب المحمول - سواء كانت من الوجوديات أو العدميات التي يوجب تبدلها وانقلابها تبدل الموضوع وانقلابه -؛ فإنه حينئذٍ لا محيص عن إحراز الموضوع بجميع قيوده حتى يشملته عموم قوله: «لا تنقض اليقين بالشك»، وإلا فالشك^٢ في الحكم مستلزم للشك في بقاء الموضوع وزواله؛ لأن احتمال كل جهة يُحتمل دخلها في قوام الحكم موجب للشك في بقاء موضوعه؛ لرجوع قيود المحمول إلى الموضوع بحسب الدقة العقلية، وإن كان بالنظر إلى ظاهر القضية مترتباً على ما هو باقي حال الشك فيه؛ لاحتمال اختلال ما هو قوام المصلحة الموجبة له واقعاً، إلا أنه - بعد فرض [أن] القضايا اللفظية بحياها كاشفة عن القضايا اللبئية، والحكم إنما تعلق بما هو الموضوع في تلك المرحلة مع ما هو عليه في الخارج من الحالات والإضافات - فاحتمال مدخلة قيد فيه قد زال في الزمان المتأخر يوجب الشك في الموضوع وما عليه مدار الحكم في نظر الشارع، ومعه لا مجرى للاستصحاب. كيف، وقضيته ليس إحداث حكم في موضوع غير موضوعه السابق.

ودعوى إمكان إرجاع بعض القيود إلى المحمول دون الموضوع كما في قولك: «التبريد حسن في الصيف»^٣ بأن يُجعل الظرف قيداً للـ «حسن» دون «التبريد» مدفوعة بأن الظهور^٤ البدوي للقضية وإن كان كما ذكر، إلا أنه بحسب الدقة يكون جميع قيود المحمول راجعاً إلى الموضوع، ولها مدخلة في موضوعيته وصيرورته

١. في الأصل: المحتمل.

٢. في الأصل: فمع الشك.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: الشتاء.

٤. في الأصل: ظهور.

لطفاً من الله تعالى مورداً لتعلّق الحكم به، هذا.

فلا فرق بناءً على ذلك^١ بين قوله^٢: «الماء ينجس إذا تغيّر» وقوله: «الماء إذا تغيّر ينجس»، وقوله^٣: «الماء إذا تغيّر ينجس» أو «الماء المتغيّر نجس»، إذا فرض احتمال مدخلية التغيّر في النجاسة حدوداً وبقاءً؛ إذ لا يُعقل الفرق باختلاف التعبير في ساحة^٤ لزوم إحراز ما هو الموضوع للحكم^٥ واقعاً المتوقّف عليه صدق النقض والبقاء^٦ عقلاً، ولازمه^٧ انحصار^٨ مجاري الاستصحاب في وجود الموضوعات الخارجية^٩؛ فإنّ الشكّ في حياة «زيد» في الزمان الثاني شكّ حقيقةً في ما كان على يقين منه في السابق، خلافاً لشيخنا العلامة الأنصاري (ره)^{١٠} في ما إذا كان الشكّ فيها من جهة اختلاف الزمان أو إذا كان الشكّ في الرفع فحكم بجريان الاستصحاب فيهما.

١. في الأصل: هذا التقدير «ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «ذلك».

٢. في الأصل: «ما إذا ورد من الشارع» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «قوله».

٣. في الأصل: «أو ورد» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «وقوله».

٤. في الأصل: «بعد» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «في ساحة».

٥. بعدها في الأصل: «في نفس الأمر بجميع ما له الدخل فيه من المشخصات من حيث إشطب

عليها وكتب فوقها: جهة توقّف إحراز الموضوع» ثم شطب عليها.

٦. بعدها في الأصل: «على سبيل القطع» ثم شطب عليها.

٧. بعدها في الأصل: «عدم» ثم شطب عليها.

٨. في الأصل: «وانحصار» والواو زائدة كما هو ظاهر.

٩. بعدها في الأصل في أعلى السطر: «دون الأحكام الشرعية مطلقاً سواء كان من الشكّ في

المقتضى أو الرفع إشطب على قوله «الرفع» وكتب بدلاً منها: «أو الشك في الرفع» ثم

شطب عليها.

١٠. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٢٩٤ - ٢٩٥.

أما الأول فلبناء الاستصحاب على إلغاء الشك من جهة الزمان، وإلا لم يكن استصحاباً كما هو واضح؛ نظراً إلى عدم حصول الشك في البقاء بدون إلغائه. وأما الثاني فلإحراز أصل وجود الموضوع لولا الرافع. لكن التحقيق عدم الفرق في عدم إجراء الاستصحاب بالنسبة إلى هذين القسمين أيضاً:

أما «الزمان» فلاّنه قد يُعتبر شرعاً في الحكم على أنه قيد فيه، فمعه كيف يُحكم ببقاء الموضوع في الزمان الثاني؟! أم كيف يجري الاستصحاب في الحكم بعد ارتفاع القيد الموجب زواله للشك في بقاء الموضوع وزواله؟! ارتفاع القيد الموجب زواله للشك في بقاء الموضوع وزواله؟!

وأما في الشك في الرافع فلاّنه - بعد مدخلية عدم الرافع في بقاء الحكم^١ كمدخلية عدم المانع في حدوثه^٢ - كيف يمكن جريان الاستصحاب فيه؛ لعدم إحراز موضوعه العقلي الدقيقي^٣، وصحة إجراءاته موقوفة على إحراز بقائه.

وبالجملة ينسب - بناءً على تحكيم العقل - باب الاستصحاب في مطلق الأحكام الشرعية؛ لرجوع الشك في الحكم إلى الشك في الموضوع بسبب تبديل شيء من خصوصياته التي يُحتمل دخلها فيه وجوداً وعدمًا، وإلا فمن المستحيل عقلاً تخلف الحكم عن موضوعه الجامع لجميع ما هو معتبر فيه على حدّ تخلف المعلول عن علته التامة، وقد تقدّمت الإشارة إليه في صدر مبحث الاستصحاب^٤.

١. في الأصل: «البقاء» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «بقاء الحكم».

٢. في الأصل: «الحدوث» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «حدوثه».

٣. كذا، والصواب ظاهرًا: الدقي.

٤. تقدّمت الإشارة إليه في ص ٢٠٣ - ٢٠٤.

الثاني^١ أن يُرجع في معرفة الموضوع إلى ما هو المعتبر في لسان الدليل. وعليه فيحكم بالفرق بين قول الشارع: «الماء المتغير ينجس»، وبين قوله: «الماء ينجس إذا تغير» في جريان الاستصحاب في الثاني إذا شك في النجاسة بعد زوال التغير عن الماء من قبل نفسه^٢؛ وذلك لبقاء الموضوع فيه وهو «الماء» بظاهر الدليل، ولم يجعل الشارع^٣ «التغير» بالاستصحاب في الثاني إلا سبباً لعروض النجاسة عليه وحدوثها فيه من دون اعتبار بقائها شرطاً في بقاء النجاسة بالنظر إلى القضية الشرعية، وهذا بخلاف الصورة السابقة؛ لعدم بقاء الموضوع فيها بعد اعتبار تلبسه بـ «التغير» الموجب زواله لزوال الموضوع.

لا يقال: لو فرض بقاء الموضوع الدليلي كيف يُرجع إلى الاستصحاب؟! بل لا مجال له بعد إطلاق الدليل وشموله لكلتا الحالتين في إثبات الحكم لموضوعه. لأننا نقول: نعم، لو كان للدليل إطلاق نافع رجعنا إليه وأغنانا عن الرجوع إلى الاستصحاب، بل لا يجوز معه الرجوع إليه. وأما إن لم يكن له إطلاق بالنظر إلى جميع حالات الموضوع، فلا محالة يتمسك^٤ بالاستصحاب لتوسعة الحكم إلى الحالة المشكوك فيها، فلو شككنا في أن «التغير» الذي هو السبب لعروض النجاسة على الماء يكون زواله لا بمطهر شرعي أيضاً سبباً لزوال^٥ النجاسة، صحّ

١. عدل لقوله: «الأول العقل» في ص ٥٠٩.

٢. بعدها في الأصل: «دون الأول» ثم شطب عليها.

٣. في الأصل: «وإنما جعل» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «ولم يجعل الشارع» كما في المتن.

٤. في الأصل: فيتمسك.

٥. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «زوال» بدلاً من «لزوال».

لنا استصحابها^١ للموضوع «الماء».

نعم، لا يمكن التمسك بالاستصحاب على هذا المسلك لو كان الدليل اللفظي مجملاً غير متضمّن لبيان الموضوع؛ لعدم إحرازه حينئذٍ. وكذلك الحال لو كان الدليل بُيِّناً احتملنا مدخلة القيد في الموضوع.

الثالث^٢ أن يُرجع في ذلك إلى العرف؛ بمعنى أن كلّ موردٍ حكم العرف فيه بقاء الموضوع وصدق «النقض» عليه، بنينا على جريان الاستصحاب فيه إذا شكّ في أحكامه المترتبة عليه؛ وذلك لبقاء الموضوع بنظر العرف، وهذا من غير فرق بين أن يكون محطّ نظرهم خصوصاً ما حكم به العقل أو نطق به الدليل أو لا، فيُتَّبَع نظرهم في ما يحكمون به من اتّحاد الموضوع في القضيتين على حسب ما هو المرتكز في أذهانهم المغروس في نفوسهم المطبوعة عليه جبلّتهم من الخصوصيات والمناسبات بين الأحكام والموضوعات، فما لم يُخطئهم الشارع بنظره الصائب:

ففي كلّ موردٍ ساعد نظر العرف على الوحدة، أجرينا الأصل على حسب ما هو المرتكز عندهم من المناسبة المتراءة^٣ في نظرهم بين الحكم والموضوع إن لم يقيم الدليل على خلافه كما هو كذلك بالنسبة إلى «الإنسان»؛ حيث إنهم يحكمون بعد الموت باتّحاد موردي الطهارة والتجاسة فيه، ولذا يقولون بأنّ طهارته ارتفعت بالموت وإن كان بحسب الدقّة أو ما هو ظاهر الأدلّة غيره.

١. في الأصل: «استصحاب تلك الحصة الثابتة» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «استصحابها» كما في المتن.

٢. هذا عدل آخر لقوله: «الأوّل العقل» في ص ٥٠٩.

٣. هذا هو الصواب، وفي الأصل: المتراءى.

وبالجملة، لا ينبغي الإشكال في مساعدة العرف في الحكم باتّحاد القضيتين ولو مسامحةً - كما في موارد استصحاب الكرية والقلة الذي عرفت^١ الكلام فيه غير مرّة - وفي استصحاب الأمور التدريجية والأعراض المتصرّمة وإن كان الموضوع فيها مرتفعاً بالدقّة، غير أنّ انتفاء بعض ما يوجب ارتفاعه الشكّ في بقاء الحكم وعدمه ربما لا يكون له دخل في قوام الموضوع عرفاً أو نقلاً، وإنّما تكون الخصوصية الزائلة أو الحالة الحاصلة من مقولة الطواري والحالات المتبادلة الغير الموجب لتبدّل الموضوع في القضية.

وفي كلّ موردٍ لم يساعد نظره على وحدة الموضوع لا يجري الأصل فيه وإن كان الموضوع باقياً بالدقّة العقلية أو حسب ما هو المعتبر في القضية الشرعية، كما هو كذلك في استصحاب الوجوب أو النذب إذا شكّ في تبدّل أحدهما بالآخر، وكما في بعض مراتب استحالة المتنجّسات^٢ إلى غير ذلك ممّا علّم بانفكاك حكم العرف فيه عن الميزانين الأوّلين.

وهذا في الجملة ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال إنّما وقع في مقامين:

الأوّل في سؤال الفرق وبيان النسبة بين حكم العرف^٣ بتعيّن الموضوع، وبين ما

١. عرفت في ص ٤٨٦.

٢. كذا، والأوّل: ففي.

٣. بعدها في الأصل: «لا في مثل استصحاب السواد إذا تبدّل بعض مراتبه بأخرى» ثم شطب عليها.

٤. جعل هنا علامة وكتب في الهامش: «في سؤال الفرق وبيان النسبة بين الأنظار الثلاثة ولتعلم أنّ النسبة بينها بعضها مع بعض هي العموم من وجه؛ لمكان الانفكاك بين حكم العقل في باب الموضوع وبين ما يقتضيه النقل ويساعد عليه نظر العرف وقد عرفت في بعض مباحث

هو المعتبر في لسان الدليل مع أَنَّ المتَّبِعَ نظرُهم في مقام الاستفادة والفهم من الأدلة.

ولا يخفى أَنَّ الفرق بينهما هو الفرق بين مقامَي^١ الثبوت والإثبات فإنَّه إذا راجعنا العرف في فهم مدلول قول الشارع: «العصير العنبي إذا غلى^٢ يحرم»^٣ بنينا على أَنَّ الحكم بالحرمة مترتب على العنب خاصَّةً لكنَّه مع ذلك نشكُّ في أَنَّ الزبيب كذلك أو لا؟^٤ للشكِّ في أَنَّ العنوان المأخوذ في الدليل كعنوان «العنب» حيثُ تقيَّد به^٥ الموضوع حتَّى ينتفي الحكم بانتفاء القيد ليتبدَّل موضوعه، أو جيء به لمحض الإشارة إلى ذات المعلنون الأعم من كونه رطباً أو جافاً، فإذا شككنا كذلك وراجعنا العرف في تحقُّق^٦ الموضوع رأينا أَنَّهُم يحكمون ببقاء الموضوع بين حالتي عنبيته وزيببته؛ وذلك إمَّا لأجل المناسبة المرتكزة عندهم بين الحكم والموضوع في القضية أو لأجل المناسبة بين حالتي الشيء الواحد واشتراكهما في ما ثبت من الحكم.

وهذا هو الحال في كثير من الأحكام المترتبة في الأدلة الشرعية على

استصحاب الكلِّي صحة استصحاب «السواد أو البياض» بعد زوال مرتبة منهما، وعدم صحَّة استصحاب «الطلب» إذا بعدها: «شكَّ في» ثم شطب عليها تبدُّل الوجوب الذي هو مرتبة منه، بالندب» ثم شطب على الكلِّ.

١. كذا، والأوَّل: «مقام» كما في عبارات القوم.

٢. في الأصل: غلا.

٣. سبق في ص ٣٩٧.

٤. بعدها في الأصل: «فإذا راجعنا العرف» ثم شطب عليها.

٥. كذا، والأوَّل: «حيثُ تقيَّد بها».

٦. لعلَّه كان في الأصل ابتداءً: «تحقيق» ثم غُيِّر وتبدَّل بما ذكرناه في المتن.

الموضوعات الخارجية^١؛ فإنَّ العرف يجعلون الموضوع فيها أعمَّ من المعتبر في لسان الدليل، فلا يعتبرون في «الكلب» المحكوم عليه بالنجاسة الحياة وإن لم يتعرَّض الدليل إلاَّ لخصوص الحالة الكلية المرتفعة بالموت.

لا يقال: لو كان الأمر كما ذكر بحسب العرف فلا يكاد يُشكَّ في الحكم أصلاً وإن ارتفع ما هو المأخوذ في ظاهر الدليل.

لأنَّا نقول: مجرد ارتكاز المناسبة واستظهار أنَّ الموضوع هو الجامع بين الحالتين لا يوجب القطع بالحكم وبقائه في الأزمنة المتأخِّرة؛ إذ لم يُعلم أنَّ المعتبر عند الشارع ما هو المرتكز عند العرف؛ لاحتمال الأخصيَّة أو الأعنيَّة بعد فرض المخالفة، ومعه نشكَّ في الحكم فلتمس دليلاً آخر^٢ يدلُّ على بقاء الحكم أو ارتفاعه ولو بلسان «لا تنقض اليقين بالشكَّ»، فإنَّه إذا قام مثله على اتِّحاد الحالتين في الحكم بنى العرف على أنَّه إبقاء للحكم في موضوعه، لأنَّه إحداث له في غير موضوعه يغيِّر موضوعه السابق المرتفع.

الثاني^٣ في أنَّ المعتبر من الأنظار الثلاثة هو حكم العرف ببقاء الموضوع وعدمه في باب الاستصحاب. وليُعلم أنَّ «النقض» بحقيقته وواقع مفهومه لا يكاد يختلف حسب اختلاف الوجوه والأنظار في تشخيص الموضوع وإنَّما هو بمفهومه الواحد محفوظ في جميع موارد اتِّحاد الموضوع في القضيَّتين من غير فرق بين

١. كذا ظاهراً ويمكن أن تقرأ كلمة أخرى.

٢. في الأصل: «آخرأ» وبعدها: «ولو ظاهرياً» ثمَّ شطب عليها.

٣. جعل هنا علامة ثمَّ كتب في الهامش: «في اعتبار حكم العرف المسامحي والدليل عليه و» ثمَّ شطب عليها.

حكم العقل بالاتحاد أو دلالة النقل^١ أو مساعدة نظر العرف عليه، فلا يُتوهم أن «النقض» حقيقة في ما لو اتحد الموضوع وكان باقياً دقة^٢ أو بحكم الشارع، ومجاز في ما لو كان باقياً عرفاً؛ لبناء العرف على المسامحة وليس كذلك؛ لأن أنظار^٣ العرف وإن كانت مبتنية على المسامحة في الموضوع، إلا أنه بعد حكمهم ببقاء موضوع المستصحب في الحالتين، فلا محالة يصدق «النقض» على رفع اليد عنه حقيقةً بلا عناية وارتكاب مسامحة، كما يصدق حقيقةً على واحد من الميزانين^٤ الأولين^٥ من غير تفاوت.

وهذا لا إشكال فيه، إنما الإشكال في أن المعتبر من الأنظار أي واحد منها^٦ وأنه الخطاب بالنهي عن نقض اليقين بالشك متوجه بلحاظ الموضوع العقلي أو النقلي أو العرفي.

ولا يخفى أن الاعتبار وإن كان يقتضي كون النهي بلحاظ الموضوع العقلي الدقيقي^٧؛ لكونه الموضوع للحكم الشرعي واقعاً، فتكون الأحكام الشرعية مترتبة حقيقة على موضوعاتها بما لها من الخصوصية بحيث تكون دخيلةً في موضوعية

١. بعدها في الأصل: «عليه» ثم شطب عليها.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «دقياً» أو «بدقة».

٣. كذا، والأولى: نظر.

٤. بعدها في الأصل: «السابقين» ثم شطب عليها.

٥. بعدها في الأصل: «من غير عناية وارتكاب مسامحة» ثم شطب عليها.

٦. بعدها في الأصل: «حتى يكون النهي» ثم شطب عليها وبدلها بـ «وأنه هل الخطاب بالنهي»

كما في المتن.

٧. كذا، والأولى: الدقي.

الموضوع وصيرورته لطفاً من الله تعالى^١ يتعلّق به الخطاب بالأمر به أو النهي عنه، ولو علّم عدم دخالة الأوصاف الحقيقية أو الاعتبارية اللاحقة للموضوع في ملاكات الأحكام الشرعية، فلا محالة الذي يصحّ أن يعتمه خطاب^٢ «لا تنقض اليقين بالشكّ» ما هو الموضوع في^٣ الدليل فلا يكاد يصحّ إلغاء ما هو الموضوع في لسان الشارع واعتبار غيره. كيف، والثابت بالاستصحاب ما هو المحمول المترتب على الموضوع في^٤ النقل وليس معنى بقاءه إلّا جعله ثانياً لعين الموضوع المتكفل ببيان حكم الدليل أولاً.

هذا غاية ما يقال لاعتبار نظر العقل أو حكم الشرع في تعيين الموضوع^٥ دون نظر العرف، ولا يخفى ما فيه؛ فإنّ ذلك من الاعتبارات المحضة القاصرة عن أن تكون قرينةً على ورود المحاورة بتلك الجهة.

نعم، تمامية مقدّمات الحكمة بالنسبة إلى الخطابات الناهية عن «نقض اليقين بالشكّ» تقتضي سوقها بلحاظ الموضوع العرفي؛ وذلك لأنّه لما كان المقام مقام البيان والشارع بصدده ولم يبيّن ولو بمعونة القرينة على أنّ المعتبر اتّحاد^٦ الموضوع المتوقّف على صدق «النقض» بأيّ واحدٍ من الأنظار الثلاثة وأُطلق الحكم بالنهي عن نقض اليقين بالشكّ، فلا محالة يُنزل إطلاق كلامه على ما هو

١. بعدها في الأصل: «يقع مورد» ثمّ شطب عليها.

٢. في الأصل: «الخطاب» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: خطاب.

٣. بعدها في الأصل: «لسان» ثمّ شطب عليها.

٤. بعدها في الأصل: «الدليل» ثمّ شطب عليه.

٥. بعدها في الأصل: «ولا يخفى فيه» ثمّ شطب عليها.

٦. في الأصل: «وحدة» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «اتّحاد» كما أثبتناه في المتن.

٧. بعدها في الأصل: «مع ذلك» ثمّ شطب عليها.

المتعارف عند العرف في باب الموضوع. وكفاية دليل النقل بياناً لما هو الموضوع للحكم شرعاً يدفعها أنه في ما ثبت إطلاق الدليل^١ المتكفل لبيان الموضوع والحكم المترتب عليه، ومعه لا حاجة إلى الاستصحاب بل يُمنع عن جريانه رأساً، وفي ما لم يكن الدليل متكفلاً لذلك لا يقتضي في الرجوع على^٢ ما هو المذكور في الدليل، بل يتعدى منه إلى غيره ولو بالقرينة الناهضة على إلغاء الخصوصية وأن المراد من الموضوع ما هو الأعمّ ممّا تضمّنه الدليل، ومثل هذه القرينة موجودة في مفروض المسألة؛ لأنّ الخطابات الشرعية الملقاة إلى العرف منزلة على ما هو المتعارف في المحاورة.

نعم، المتّبع أنظارهم في تعيين الموضوع الصادق معه «النقض» في الدليل، لا في تشخيص صدق «النقض»؛ لبناء أنظارهم على المسامحة في التطبيق، وفهم العرف بالنسبة إليه ليس بحجة، وإنّما الحجة في حال تحقّق فهمهم لمدايل الأدلة، وقد مرّ الكلام في ذلك مستوفى في كلماتنا السابقة سيّما عند البحث عن حجية الأصل المثبت وعدمه، فراجع^٣.

ثمّ^٤ لا يخفى أنّ الموضوع الواحد يختلف حاله^٥ من حيث البقاء في الحاليين وعدمه حسب اختلاف أحكامه، والعبرة إثباتاً ونقياً بنظر العرف وإن لم يوافق العقل أو النقل، وقد عرفت أنّ ذلك لظاهر الإطلاق المنساق في مقام البيان^٦، ولولا

١. بعدها في الأصل: «بحيث» ثمّ شطب عليها.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: إلى.

٣. راجع ص ٤٢٠ وما بعدها و٤٢٤.

٤. بعدها في الأصل: «إنّه» ثمّ شطب عليها.

٥. بعدها في الأصل: «عند العرف» ثمّ شطب عليها.

٦. بعدها في الأصل: «نعم لو» ثمّ شطب عليها.

إطلاق قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» المتوجّه إلى العرف حسب ما يتفاهمون منه للزم الاختصار في الحكم على ما هو الموضوع له في لسان الشارع بل وأخصّ منه^١ - أعني الفعل الخاصّ الجامع لجميع القيود المعبرة فيه ولو كانت راجعة إلى حكمه في ظواهر الدليل.

ومن هنا ظهر أنّ القاعدة الأولى قاضية بالاختصار في الحكم على مقدار مساعدة الأدلّة الاجتهادية في مقام الإثبات وإن كان مشكوك الثبوت^٢ في الواقع حينما زوال^٣ العنوان المأخوذ في الدليل. نعم، يُتعدّى عنه حينئذٍ ببركة دليل ثانوي ناهض على التعدّي وإن كانت دلالاته بلسان تنزيل المشكوك منزلة المتيقّن.

في معنى قولهم:
«الأحكام تدور
مدار الأسماء»

ولعلّ ما ذكرنا هو المراد ممّا اشتهر بين الأصحاب [من] أنّ «الأحكام تدور مدار الأسماء»؛ فإنّ معنى هذه القضية هو أنّها تدور مدار العناوين المأخوذة في الأدلّة لولا دليل آخر على التوسعة، لا أنّها تدور مدارها ثبوتاً بحيث لو انتفى العنوان المأخوذ في الدليل مثل «العنب والكلب» لكان الحكم الثابت له ثبوتاً^٤ منتفياً حتّى ينافيه مثل قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» الدالّ على ثبوت الحكم في الحالة المتأخّرة، ولو أريد غير ما ذكرنا من المعنى لهذه القضية لكانت الأدلّة

١. قوله: «ثمّ لا يخفى ... بل وأخصّ منه» ورد في هامش الأصل وكتب ظاهراً بدلاً من قوله: «ثمّ إنّ لما قد عرفت ... بل على أخصّ منه» كما في المتن ولم يشطب المؤلف على المتن وإن كان الصواب ظاهراً أن يشطب عليه.

٢. بعدها في الأصل: «ثبوتاً بعد» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «في الواقع حينما» كما في المتن.

٣. كذا، ولعلّ الصواب: «زال» بدلاً من «زوال».

٤. أي في الواقع.

٥. بعدها في الأصل: «المتأخّرة ولولا ما ذكرنا لهذه القضية من المعنى لكا» ثمّ شطب عليها.

قاصرة عن إفادة ما ذكره، فينافيه جريان الاستصحاب في الحالة الثانية؛ إذ لا دليل عليها بمعنى دوران الأحكام مدار الأسماء بقاءً وارتفاعاً. ولا ورد^١ مثل هذه القضية بألفاظها في آية أو رواية أصلاً، ولا ثبت إجماع على طبعها حتى يتكلم في المراد^٢ من معقده ومقدار دلالته، مع أنه من المحتمل أن يكون المراد من «الأسماء» العناوين الحاكية عن المسميات التي ثبت الحكم لها ولو بعد مساعدة الأدلة الثانوية من الاستصحاب ونحوه.

وبعبارة أخرى، العناوين الحاكية عن الجامع بين ما اعتبر في ظاهر الدليل وما لم يُعتبر فيه مع صدق «البقاء» عليه عرفاً، فلا منافاة حيثُذ بين^٣ هذه القاعدة في ما صدق الاسم^٤، وبين ما دلّ على التوسعة في ما لم يصدق الاسم في الدليل مع صدق البقاء عرفاً.

وحاصل الكلام أنه لما كان من البدهة بمكان أن لا معنى لتبعية الأحكام للأسماء بمعنى أن التسمية بمجردّها تكون لها دخل في الأحكام الشرعية، فلا محالة يكون المراد من «الأسماء» في هذه القضية أسماء موضوعاته مطلقاً من غير فرق بين ما عُلم من ظاهر النقل أنه الموضوع للحكم أو عُلم من الخارج أنه الموضوع له أو ظُنّ به بالظنّ المعتر، فعند تحققه يُحكم عليه بحكمه بنفس الدليل إن كان له عموم أو إطلاق، وببركة الاستصحاب إن لم يكن له عموم أو إطلاق وإن

١. «لا» النافية تدخل على الفعل الماضي بشرط التكرار كما وقع هنا في قوله الآتي: «لا ثبت» ولا وجه لتصحيحها بـ «ما» النافية كما هو الشائع وسيأتي نظيرها في ج ٤، ص ٤٦٤.

٢. بعدها في الأصل: «منها» ثم شطب عليها.

٣. من هنا إلى قوله: «مع صدق البقاء عرفاً» ورد في الهامش مع علامة لكن لم يعبّن موضعه في المتن والصواب ما أثبتناه.

٤. بعدها في الأصل: «في الدليل» ثم شطب عليها.

لم يكن الموضوع في القضيتين محرراً بالدقة العقلية؛ لكفاية الموضوع العرفي في صدق «التقضى» حسب ما عرفت.

ودعوى أنه إذا فهم العرف من الدليل كون الموضوع للحكم هو العنوان المأخوذ فيه فكيف يمكن له البناء على الأعم، أم كيف يُحكم ببقاء الموضوع مع أنه مفقود، مدفوعة بأن حكمهم ببقاء الموضوع مبني؛
إما على تجريد نظرهم عما^١ فهموه في الدليل فيحكمون بالبقاء بمقتضى جبلتهم العرفية.

وإما على إعلام الشارع ودلالة أخبار الاستصحاب فإنّه بملاحظته يجعل الموضوع في الدليل الشرعي هو الأعم من الزائل والباقي^٢.

١. كذا، والصواب ظاهرًا: ممّا.

٢. بعدها في الأصل: «الثاني ممّا يُعتبر في قوام الاستصحاب أن يكون في حال الشكّ متيقناً بوجود المستصحب سابقاً حتّى يكون الشكّ شكّاً في البقاء، فلو شكّ في نفس ما تيقّنه سابقاً بحده اليقيني - كأن كان شاكاً في عدالة زيد يوم الجمعة مع كونه متيقنّ العدالة سابقاً في ذلك اليوم، وبعبارة أخرى كان شكّه سارياً في يقينه السابق ومزبلاً له - فلا يبقى حينئذٍ مجرئ لاستصحاب (كذا، والأولى: للاستصحاب)؛ لعدم صدق دليله وحدوده عليه، كما لا يخفى.
نعم، لو ثبت وجوب العمل على طبق اليقين بعد حدوثه وإن زال بعد ذلك فلا دخل له بـ «الاستصحاب»، بل يكون قاعدة أخرى وتسمّى (في الأصل: «يسمى») بـ «قاعدة اليقين»، وقد تكلمنا سابقاً بعدم (في الأصل: عدم) مساعدة أدلّة الباب عليها لا مع الاستصحاب ولا وحدها. ومن الظاهر عدم قيام دليل آخر على طبقها إلّا ما يُتخيل من «قاعدة الفراغ والتجاوز»، وهي لا تدلّ إلّا على مجرد البناء على صحّة الأعمال الماضية بمجرد الشكّ في صحتها من دون نظر إلى اليقين السابق، بل ولو لم يكن يقين أصلاً، وعلى تقدير اليقين السابق لا نظر إليه ولا إلى البناء على ثبوت المشكوك مطلقاً ولو بالنسبة إلى الآثار اللاحقة ولا إلى البناء على حدوثه وبقائه بعد ذلك كي يترتب آثار البقاء أيضاً.

المطلب الثاني^١

في أنّ المعترف في الاستصحاب هو أن يكون كلُّ من بقاء المستصحب وارتفاعه مشكوكاً في الآن اللاحق حتّى يكون الشكّ في البقاء، ومع عدمه لا مجال لاستصحاب ما قُطع به في الآن السابق، وذلك كما لو قام الدليل الاجتهادي^٢ على ما شكّ في حكمه في الزمان الثاني فإنّه لا إشكال في تقديمه على الاستصحاب خالفه أو وافقه.

واستشعارُ المعارضة من بعض^٣ الكلمات - كما صدر عن جدّي في الرياض قائلاً: «نخصّص^٤ الأصل بالدليل أو نرجّحه عليه»^٥ إلى غير ذلك - لعلّه مبنيّ على حجّية الاستصحاب من باب الظنّ، فيندرج في الأمارات الظنيّة المعتمدة القابلة

﴿فالتحقيق عدم دليل على «قاعدة اليقين» بواحدٍ بعدها في الأصل: «منها» ثمّ شطب عليها﴾ من المعاني أصلاً لا في الأعمال السابقة اعتماداً على اليقين، ولا في الآثار اللاحقة المترتبة على الحدوث، ولا على الآثار المترتبة على البقاء على تقدير بعدها في الأصل: «القول» ثمّ شطب عليها الحدوث، فلا وجه لجعلها من القواعد أصلاً، كما لا يخفى. نقول: سها أن يشطب عليها فقد أورد هذا البحث في «المطلب الثاني».

١. هذا عدل لقوله: «المطلب الأوّل» في ص ٤٩٧.

٢. في الأصل: «قامت الأمانة» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «قام الدليل الاجتهادي» كما في المتن.

٣. في الأصل: «بين» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «بعض».

٤. في الأصل: يخصّص.

٥. رياض المسائل، ج ٢، ص ١٤٥ و ٣٦٧ و ٤٠٥ وج ٣، ص ٣٠١ و ٣٠٥ وج ٤، ص ٣٤٧

و ٣٦٩ وج ٥، ص ٣٤٣ و ٣٤٦ و ٣٥٩ و ٤٢٠ وج ٦، ص ٥٥٧ وج ٧، ص ٥٩ و ٨٢ و ٣٠٤ وج

٨، ص ٤٢ وج ١٠، ص ٤٩ و ٢١٦ و ٤٢٢ و ٤٣٤ وج ١٢، ص ٦٣٥ وج ١٣، ص ٤٨٥ وج

١٥، ص ٥٢٠.

للمعارضة.

وأما بناءً على حجتيه من باب التعبد والأصل الشرعي العملي فلا يكاد يُتَوَهَّم التعارض بينه وبين الدليل الاجتهادي، وإنما الأمانة^١ تُقدَّم عليه بلا كلام، وإنما الكلام في وجه تقديمها عليه من أنه بالورود والتخصّص - كما عليه شيخنا الأستاذ مدّ ظله العالي -، أو الحكومة - كما عليه شيخنا العلامة الأنصاري -، أو الجمع الدلالي العرفي بين دليل حجية الأمانة ودليل اعتبار الاستصحاب؟ والحقّ أنّ التقدّم من باب «الورود»؛ بمعنى كون أحد الدليلين بوجوده رافعاً لموضوع الدليل الآخر على فرض وجوده لولا الرافع كالدليل القطعي، ومثله مطلق الأمارات المعتبرة.

وتقريبه أنّ المراد من «الشك» في قوله: «لا تنقض اليقين بالشك»، هو الشك في المستصحب مطلقاً بأيّ عنوانٍ من عناوينه الأولى أو الثانوية، لا خصوص الشك في حكمه ثانياً بذلك^٢ العنوان الذي تعلّق به أولاً؛ مثلاً لو تعلّق اليقين بحلية «الغنم» بعنوانه الأولي ثم شكّ في حليته في الزمان الثاني، فلو علم بحرمة بعنوان أنّه مغضوب ارتفع معه الشكّ وعدم العلم بالحرمة^٣ بوجه من الوجوه ولا تبقى ريبة في أنّ الغنم حرام ولو من جهةٍ خاصّة، ويندرج مورد الحكم المزبور في الغاية من قوله (ع): «ولكن تنقضه ييقين آخر»؛ حيث إنّ المراد منه اليقين المتأخّر بحكم «الغنم» بأيّ وجهٍ كان في مقابل الشكّ المطلق.

هذا مضافاً إلى أنّه لا يلزم في صدق الغاية تحصيل اليقين بالحكم بجهةٍ من

١. بعدها في الأصل: «مقدّمة» ثم شطب عليها.

٢. في الأصل: «حكمه بذلك» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «حكمه ثانياً بذلك».

٣. بعدها في الأصل: «من» ثم شطب عليها.

الجهات كما قلنا، بل المعتبر حسب ما يساعد عليه أخبار الباب هو نقض اليقين باليقين في الاستصحاب بأن لا يُرفع اليد عن اليقين الأولي بالشك الثاني، بل باليقين مثله ولو كان يقيناً بالدليل وقطعاً بالحجة دون الحكم كما هو كذلك بناءً على أن مدلول دليل الأمانة جعل الحجية.

وكيفما كان ففي المثال لو قامت الأمانة على حرمة «الغنم» من جهة النصب أو الوطي فإن قلنا: إن مفاد الأمانة جعل التكليف الظاهري على طبق مؤداه^١ كان اليقين الناقض هو اليقين بالحرمة من جهة^٢ قيام الأمانة المعتبرة لا مطلقاً؛ لكون الأمانة ظنية.

فلو رفعنا اليد عن الحالة السابقة استناداً إلى قيام الأمانة المعتبرة على الخلاف أو الوفاق فإنما نرفع اليد عن اليقين باليقين بالحجة لا بالشك المنهي عن نقض اليقين به، فحال الأمانة مع الاستصحاب^٣ حال العلم الوجداني بارتفاع الحالة السابقة أو بقاءها، فكما أنه لا استصحاب في ما لو علم بالحالة السابقة بقاءً وزوالاً، كذلك لا استصحاب مع الأمانة المعتبرة^٤ وإن لم تدف اليقين إلا أنها^٥ - لمكان القطع بحجيتها^٦ شرعاً - حصل نقض الحالة السابقة المتيقنة^٧ بالقطع بالحجة ولا يلزم في

١. في الأصل: مؤداه.

٢. بعدها في الأصل: «واحدة مخصصة شطب عليها وكتب بدلاً منها: خاصة وإن لم يقطع بها من تمام الجهات» ثم شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «بل سائر الأمور» ثم شطب على «سائر الأمور» والصواب حذف «بل» أيضاً.

٤. بعدها في الأصل: «شرعاً» ثم شطب عليها.

٥. الضمير هو ضمير القصة وليس مرجعه «الأمانة» كما لا يخفى.

٦. في الأصل: بحجتها.

٧. بعدها في الأصل: «بالحجة الفعلية» ثم شطب عليها.

اليقين الناقض تعلّقه بخلاف^١ ما تعلّق به اليقين السابق أو بوفاقه، بل اللازم تعلّقه بما يوجب نقضه ورفع اليد عنه وإن تعلّق بالحجّة المعترية على الخلاف أو الوفاق حسب ما يؤدّي إليه إطلاق قوله: «لا تنقض اليقين بالشكّ بل أنقضه بيقين آخر». فإن قلت: إذا كان المراد من «اليقين»^٢ الناقض هو اليقين بالحكم الشرعي ولو الحاصل^٣ من ناحية الأمانة، فيخرج موردها عن^٤ كونه نقض اليقين بالشكّ^٥ المنهّي عنه، كذلك لو عمل بالعكس؛ فإنّه لو عمل بالاستصحاب حصل اليقين بالحكم الاستصحابي، فلا يبقى شكّ حتّى يتّبع فيه^٦ ما أدّت الأمانة إلى حكمه^٧. قلت: الأخذ بالأمانة ليس ممّا يخالف دليل الاستصحاب حتّى يستلزم من العمل بها تخصيص في دليله، بخلاف العكس؛ فإنّه إن أخذ بالاستصحاب في مورد جريان الأمانة وتُرك العمل بمؤدّاها^٨ كان ذلك تخصيصاً في دليل اعتبارها؛ وذلك لأنّ مؤدّاها^٩ نفس حكم الواقعة بعنوانها الأوّل من دون أخذ الشكّ فيه، وأخذ الشكّ في موضوع دليل اعتبارها كما هو مقتضى «صدّق العادل» اللازم منه

١. في الأصل: «بعين» ثمّ شطب عليها وكتب فوقها: «بخلاف» كما أثبتناه.

٢. بعدها في الأصل: «في الغاية» ثمّ شطب عليها.

٣. أي اليقين الحاصل.

٤. بعدها في الأصل: «تحت موضوع النهي الاستصحابي أعني نقضاً لليقين» ثمّ شطب عليها.

٥. بعدها في الأصل: «المنهّي عنه وإن لم يخرج عن كونه مشكوكاً واقعاً» ثمّ شطب عليها.

٦. بعدها في الأصل: «ما قام عليه ... [كلمة لم تقرأ]» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «قامت عليه الأمانة فتخرج موردها» ثمّ شطب عليها أيضاً.

٧. بعدها في الأصل: «من وجوبه أو حرمة فيندرج موردها تحت» ثمّ شطب عليها.

٨. في الأصل: بمؤديها.

٩. في الأصل: «موضوعها» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها ما أثبتناه في المتن وإن كان يحتمل أن تقرأ: «موردها».

وجوب إلغاء احتمال الخلاف إنما هو بالنسبة إلى الحكم الواقعي النفس الأمري، وهو باقٍ على حاله وإن أجرينا الأصل العملي.

وبقاؤه أيضاً حتى في مورد العمل بالأمانة لا يقدح في تقديمها على الاستصحاب وأصالته الإباحة في الشبهات الحكيمة؛ وذلك لأنَّ الموضوع فيها^١ الشك في الحكم الواقعي مطلقاً بأيّ جهة كان؛ لإطلاق «الشك» في قوله: «لا تنقض اليقين بالشك»، ومثل هذا الإطلاق يرتفع بقيام الأمانة على حكم الواقعة. ولما ذكرنا من التقريب صَحَّ أن يقال: إنَّ المورد من باب دوران الأمر بين التخصيص والتخصّص؛ وذلك لأنَّ العمل بالأصل وتقديمه على الأمانة^٢ يستلزم تخصيص دليل اعتبارها في الواقعة المشكوك، بخلاف الرجوع إلى الأمانة فيها^٣؛ فإنّه يستلزم المعرفة بحكم الواقعة، فيكون ما قامت الأمانة على وجوبه أو حرمة معلوم الوجوب أو الحرمة ولو من تلك الناحية، فيخرج عن موضوع الاستصحاب^٤؛ أعني حرمة نقض اليقين بالشك.

والرجوع إلى الأصل وإن استلزم أيضاً العلم بالحكم الظاهري إلاَّ أنّه مع العلم به يُشكَّ في الحكم الواقعي، ولا مانع حينئذٍ عن أن يعمّه دليل اعتبار الأمانة؛ لأنّه من مصاديق موضوعها^٥ وإن لم يخرج عن كونه مشكوكاً رأساً، ولا وجه لعدم شمولها إلاَّ شمول الاستصحاب له، وهو موقوف^٦ على كون المورد من نقض اليقين

١. كذا، والصواب ظاهراً: فيها.

٢. بعدها في الأصل: «في الواقعة المشكوكة» ثم شطب عليها.

٣. في النسخة: «الأصل» ثم شطب عليها وكتب فوقها: «الأمانة».

٤. بعدها في الأصل: «أعني مشكوك الحكم» ثم شطب عليها.

٥. بعدها في الأصل: «كما لا يخفى» ثم شطب عليها.

٦. بعدها في الأصل: «على عدم شمولها» ثم شطب عليها.

بالشك^١، وكونه كذلك موقوف على عدم شمولها وإلا كان نقضاً لليقين باليقين، فظهر أنه لا وجه^٢ لتخصيص دليل الأمانة بدليل الاستصحاب إلا على وجهٍ دائر. ثم إنك إن أبيت عمّا وجهنا به تقديم الأمانة على الاستصحاب، فلا محيص عن جعل الوجه في التقديم ما ذهب إليه شيخنا العلامة الأنصاري^٣ (ره) من حكومة دليل الأمانة على الاستصحاب بمعنى كون دليل اعتبارها بمدلوله اللفظي ناظرًا إلى دليل الاستصحاب نظرَ المفسّر والشارح، فيُبيّن مقدار دلالاته وكميّة مدلوله سعةً وضيقاً.

وتقريبه أنه لو تيقّن سابقاً بحليّة شرب التتن مثلاً ثم شكّ في بقائها ثانياً تحقّق حينئذٍ موضوع الاستصحاب - أعني محتمل^٤ الحليّة المتيقّنة في السابق -، فإذا أخبر العادل مع ذلك بحرمة شرب التتن اقتضى^٥ دليل اعتبار قوله وجوب تصديقه في ما أخبر به - أعني الحرمة - وإلغاء احتمال خلافه؛ أعني الحليّة. ومن المعلوم أن إلغاء احتمال الخلاف لما لم يكن باختيار المكلف كان المراد من إلغائه في كلام الشارع عبارةً أخرى عن إلغائه أثره. ومعنى إلغائه أنه غير مجعول في مورد نهوض الأمانة فالحكم الاستصحابي ملغى بلسان نفى الموضوع، وليس ذلك إلا بمعنى الحكومة.

١. بعدها في الأصل: «باليقين» ثم شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «لعدم» ثم شطب عليها.

٣. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٣١٤ - ٣١٥.

٤. في الأصل: «وهو احتمال» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «أعني محتمل» كما أثبتناه في المتن. والأولى: «أعني احتمال».

٥. في الأصل: اقضى.

ودعوى أن تصديق العادل في إخباره بالحكم الاستصحابي يقتضي إلغاء احتمال خلافه ولو كان حكم الأمانة مدفوعة بأن الحكم الاستصحابي - أعني حرمة النقض في الموضوع المشكوك - ليس احتمال خلافه إلا جواز نقضه، ومثله لا نظر له إلى حكم الأمانة وهي حرمة شرب التتن بعنوانه الواقعي، فالمحصل أن دليل الأمانة ناظرة^١ إلى موضوع الاستصحاب، فتكون حاکمة عليه ولا عكس.

ولكن التحقيق عدم تمامية الحكومة بالمعنى الذي ذكره شيخنا العلامة - أعلى الله مقامه - من كون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي ناظراً إلى مدلول الدليل الآخر^٢، ولا يكفي مجرد الدلالة العقلية إلى مدلول الآخر ثبوتاً كما في المقام^٣؛ حيث إن تصديق العادل بالعمل بقوله لما لم يمكن مع الأخذ بحكم الاستصحاب فيحكم العقل بلزوم طرحه بما هو ينافيه واقعاً لا بما هو مدلول دليل الاستصحاب، وبه

في عدم تمامية
الحكومة
المصطلحة

١. كذا، والصواب ظاهراً: ناظر.

٢. بعدها في الأصل: «بما هو مدلوله في مقام الإثبات» ثم شطب عليها.

٣. في الهامش: «كمفاد الأصل حكم ظاهري يجب إكتب بعدها: «عقلاً» ثم شطب عليها العمل به وترك العمل بخلافه، لكن ذلك بحكم العقل؛ فإن الحكم الفعلي المؤدّي إليه خبر العادل يطارد عقلاً مؤدّي الاستصحاب في صورة المخالفة ويمنعه في مقام الثبوت، وأين هذا من دلالة اللفظ على المنع عن العمل بالأصل في مرحلة الإثبات، فينتفي حينئذٍ ما هو القوام في الحكومة المصطلحة - أعني الدلالة اللفظية للدليل (في الأصل: للدليل) الحاكم ونظرة إلى الدليل (في الأصل: دليل) المحكوم - فإذا كان الطرد والمنع لأجل المناقاة بين الحكمين واقعاً كان لازمه التعارض من الجانبين وإعمال قواعد المعارضة بين مدلولي الدليلين.

هذا مضافاً إلى أن ما وقع في كلامه (قده) من تقريب الحكومة فإنما هو على تقدير المخالفة ولا يأتي حديث إلغاء احتمال الخلاف في صورة توافق الأصل مع الدليل.

ولعل المقرّر كان يصدد تغيير العبارة - أعني قوله: «كما في المقام ... فيحصل التعارض» - ولكن لم يصدر منه ما يدل على ذلك.

ينتهي ما هو القوام في الحكومة المصطلحة من الدلالة اللفظية لدليل^١ الحاكم ونظره كذلك إلى مدلول المحكوم، فإذا كان الطرد من جهة منافاة الحكم^٢ الاستصحابي للأخذ بالأمانة عملاً، فيكون العكس أيضاً كذلك فيحصل التعارض.

هذا كله مضافاً إلى أن ما ذكر - من أن الأمانة لها نظرٌ إلى موضوع الاستصحاب دون العكس - إنما هو لأجل مفادها بنفسها مع مفاده، وأما بلحاظ دليل اعتبارهما - أعني الأمر بتصديق العادل والنهي عن النقص - فليس كذلك، بل يدلّ على كون كلّ منهما قاعدة مضرورة للشاكّ في مقام العمل، فيكون موضوع حكم الأمانة والاستصحاب بلحاظ دليل الاعتبار - كما أنه هو المناط - واحداً وهو المكلف الشاكّ في الموضوع الغير المعلوم الحكم وإن كان مفادهما مختلفاً ولكنه ليس بمناطٍ، فحينئذٍ يُثبت كلّ منهما بمقتضى دليل اعتبارهما^٣ حكماً في المشكوك بلا ترجيح لأحدهما على الآخر فيحصل بينهما التعارض.

وبالجملة، لو أغمضنا عمّا ذكرنا - من «الورود» إمّا بأخذ «الشكّ» المأخوذ في دليل الاستصحاب من جميع الجهات حتّى يرتفع بدليل الأمانة، أو بتعميم «اليقين» في الغاية لكي يشمل كلّ يقين في موضوع المستصحب ولو بوجه كي يصدق الغاية على اليقين بالحجّة من قبل الشارع، فيرتفع عنوان «نقص اليقين بالشكّ» - لأشكال معه إثبات التقديم على نحو الحكومة المصطلحة.

نعم، لو كان الغاية هو خصوص اليقين بالحكم الشرعي على خلاف اليقين

١. كذا، والصواب ظاهراً: للدليل.

٢. في الأصل: حكم.

٣. كذا، والأولى: اعتباره.

٤. في الأصل: فتحصل.

الأولي المتعلق^١ بالحكم لأشكل «الورود» أيضاً، فيحتاج في التقديم إلى التوفيق العرفي، بأن يقال: إنَّ دليل الأمانة لما كانت حجةً على الواقع فكأنَّه هو ويكون بمنزلة، فيقدِّم على ما دلَّ على الحكم الشرعي في طول الواقع في مرتبة الشك فيه في مقام الدوران والجمع.

ثمَّ^٢ إنَّ وجه تقديم الأمانة على البراءة - بناءً على إنشاء الحكم الشرعي على تقديم الأمانة
تقديم الأمانة
على أصالة البراءة
طبقها - هو الورود، بناءً على كون عنوان «إخبار العادل» واسطةً في الثبوت لإنشاء الحكم في نفس العنوان الواقعي الذي أخبر بحكمه الشرعي.

١. في الأصل: المعلق.

٢. كتب في الهامش ما يلي: «ثمَّ إنَّ وجه تقديم الأمانة على البراءة هو ما ذكر بعينه في وجه تقديمها على الاستصحاب من غير فرق بين إبعدها في الأصل: «جعل» ثمَّ شطب عليها كون مؤدَّى الأمانة أحكاماً ظاهرية أو إبعدها في الأصل: «جعله عبارة عن» ثمَّ شطب عليها أنَّ مفادها جعل الحجية المترقَّب منها ما للحجج المنجعة إبعدها في الأصل: «من العلم والظنَّ حال الانسداد» ثمَّ شطب عليها فإنه يصير ما قامت عليه الأمانة معلوم الحكم بعنوان كونه ممَّا أخبر به العادل، فيندرج في الغاية، كما يندرج فيها لو جعلنا العلم والمعرفة في الغاية كنايةً عن مطلق الحجَّة الرافعة للحيرة.

نعم مع الإغماض [عن ذلك إبعدها في الأصل: «تكون» ثمَّ شطب عليها] تُعارض إبعدها في الأصل: «الأمانة» ثمَّ شطب عليها البراءة الشرعية الثابتة بمثل «حديث الرفع» الأمانة؛ لبقاء الجهل بالحكم الواقعي في المشكوك وإن قامت الأمانة، وطريق التوفيق إبعدها في الأصل: «إنَّما بدعوى الرجوع ...» ثمَّ شطب عليها؛ إنَّما هو بتضييق موضوع البراءة وبقائها بدليل الأمانة كما تقدَّم في الجمع بين الأمانة والاستصحاب إبعدها في الأصل: «وإنَّما بدعوى عدم القول بالفصل؛ فإنه لا محيص عن تقدُّم الأمانة على الأصل في غير مورد الإلزام» ثمَّ شطب عليها.

نقول: الظاهر أنَّ المؤلِّف كتبها - رحمه الله - بدلاً من قوله: «ثمَّ إنَّ وجه تقديم الأمانة» إلى قوله: «بضميمة عدم القول بالفصل القطعي»، ولعلَّه نسي أن يشطب على قوله في المتن: «ثمَّ إنَّ وجه ...».

وبعبارة أخرى، كان دليلاً على إنشاء الحكم في ما يصدق عليه بالحمل الشائع الصناعي أنه ممّا أخبر العادل بحكمه بناءً على الطريقة في الأمانة، أو كان واسطة في العروض بأن تعلّق الحكم على العنوان الواقعي المعنون بعنوان «إخبار العادل» مثلاً بناءً على السببية فيها، مع كون الجهل بالحكم المأخوذ في موضوع «حديث الرفع» و«كلّ شيء لك حلال» إلى غيره من سائر أدلة البراءة هو الجهل به ولو بغير العنوان الواقعي في نفس الموضوع المعنون به، ولا يخفى وجهه.

وأما بناءً على [جعل] الحجية في الأمانة، أو بناءً على إنشاء الحكم ولكن مع كون الجهل بالحكم في موضوع الأصل هو الجهل به في العنوان الواقعي فيشكل «الورود» خصوصاً على ما ذكرنا - من كون موضوع حكم الأمانة بملاحظة دليل اعتبارها هو المشكوك -؛ حيث إنّ دليل كلّ منهما حينئذٍ يقتضي وجوب الرجوع في مورد المشكوك إلى الحكم الثابت به وأنّ الحكم الشرعي في موضوع الشك هو ما أفاده، فلا بدّ:

إمّا من التوفيق العرفي الذي قد تقدّم بين الأمانة والاستصحاب.
 وإمّا من ملاحظة أنّه لما كان لا بدّ في غير مورد التكليف الوجوبي والتحريمي من العمل بالأمارات؛ لعدم مجيء «حديث الرفع» فيه؛ لكونه في مقام الامتنان ولا امتنان فيه، فاذا عمل بها فيه فيعمل بها في مورد «حديث الرفع» أيضاً بضميمة عدم القول بالفصل القطعي، وإلاّ فلو عمل بحديث الرفع فلا بدّ إمّا من طرح الأمانة في غير موردّه أيضاً لئلاّ يلزم التفكيك فيلزم اللغو في جعلها، أو يؤخذ بها فيه فيلزم الفصل والتفكيك وقام الإجماع القطعي على عدم الفصل في موارد حجّيتها أصلاً،

كما هو واضح^١.

ففي وجه تقديم الأمانة على أصل الاحتياط
ومن هنا اتضح وجه تقديم «الأمانة» على «الاحتياط» وأنه بـ«الورود»، كما اتضح أيضاً ورود «الاستصحاب» على «البراءة»^٢؛

أما العقلي منها فواضح؛ لكونها عبارة عن الأمن من العقوبة عند احتمالها، ولا مؤمن بعد سبق الحالة اليقينية وتنزيل مشكوك الوجوب أو الحرمة منزلة اليقين بهما؛ فإنه حينئذٍ بيانٌ للتكليف وإتمامٌ للحجة الرافعة لموضوع البراءة.

وأما البراءة الشرعية فوجه تقديم الاستصحاب عليها هو لزوم التخصيص من غير مخصصٍ لو قدمناها عليه؛ وذلك لأنَّ موضوع الإباحة الشرعية هو المشكوك بتمام العناوين، وموضوع الاستصحاب هو المشكوك بعنوان أنه المعلوم^٣ أو

١. بعدها في الأصل: «ثم إنَّ ما ذكر بناءً على جعل الحجية بالنسبة إلى الأمارات ممَّا لا ريب فيه، وأما بناءً على إنشاء الحكم الشرعي على طبقها فالتحقيق إنما هو ما ذكرنا من الورد لا التعارض - كما قد توهَّم ذلك -؛ لأنَّه لو قامت أمانة على حرمة شرب التبن يصدق معه العلم بالحرمة فيخرج عن كونه مجهول الحكم حيث إنَّه من الظاهر عدم التقيّد بالنسبة إلى مفاد الأصل بكون الجهل بالحرمة الواقعية فكذا العلم بها الذي جعلت غاية» ثم شطب على قوله: «فالتحقيق ... جعلت غاية» ولم يشطب على ما قبله والصواب حذفه، ولذا ذكرنا في الهامش.

٢. بعدها في الأصل: «حيث إنَّ الشيء المعلوم الحرمة أو الوجوب سابقاً مثلاً يعلم حرمة أو وجوبه لاحقاً بعنوان عدم نقض اليقين بالشك بنحو الإشارة إلى ما هو مشكوك الحكم لاحقاً والمتيقن سابقاً بالحمل الشائع أو بنحو الواسطة في العروض وعرفت أنَّ الجهل بالحرمة المأخوذ في موضوع الأصل هو الأعم من كونه بالعنوان الواقعي أو الظاهري، وكذا الشبهة في موضوع الاحتياط» ولم يشطب عليها ولكن كتب في الهامش قوله: «أما العقلي منها ... ولو ظاهراً» والظاهر أنها بدلٌ من قوله: «حيث إنَّ الشيء ...» ولذا أوردناها في المتن وأوردنا قوله: «حيث إنَّ الشيء ...» في الهامش.

٣. بعدها في الأصل: «الحكم في السابق» ثم شطب عليها.

المعلوم الحكم في السابق.

وتوهم المعارضة مدفوع كما عرفت؛ لأنَّ الأخذ بـ«البراءة أو الاحتياط» في الموضوع المشكوك مع سبق الحالة اليقينية يكون تخصيصاً للنهي من نقض اليقين بالشك، بخلاف البناء على الحالة السابقة من الوجوب أو الحرمة؛ فإنَّه خروج المشكوك عن جميع الوجوه إلى معلوم الحكم من وجه، وكون مورد البراءة كذلك مبنيَّ على تقديمها على الاستصحاب، وهو متوقَّف على شمول دليلها لمورده المتوقَّف على رفع اليد عن ظهور النهي عن نقض اليقين إلَّا باليقين، فلو توقَّف رفع اليد عن ظهوره على شمول دليلها لزم الدور.

وبالجملة، مورد البراءة الشرعية مجرئ للاستصحاب على كلِّ تقدير إذا كانت له حالة سابقة من غير توقَّف على جريان البراءة وعدمها؛ لأنَّ موضوعه «نقض اليقين بالشك فيه»، وهو حاصل لا محالة حتَّى بعد جريان البراءة؛ لأنَّ المراد من «الشك» فيه هو الشك في الواقعي منه وهو غير مرتفع، وأمَّا البراءة فجريانها موقوف على عدم جريان الاستصحاب؛ لأنَّ موضوعها «الشك في الحكم» وهو مرتفع بالاستصحاب الموجب للعلم بالحكم ولو ظاهراً.

ثم إنَّ ملاحظة «الاستصحاب» مع «قاعدة اليد» في الشبهة الموضوعية تقضي تقديمها عليه مطلقاً - على تقدير كونها من الأمارات أو كونها من الأصول - فإنَّه حينئذٍ لا محيص عن تقديمها على الاستصحاب؛ لكونها أخصَّ منه، فلولا التقديم للزم اللغو في الجعل نظراً إلى أنَّ ما في اليد غالباً مسبوق بملك الغير، ومع الشك في الملكية المأخوذة يُحكم بالاستصحاب على بقاء العين في ملك مالكة السابق، فلا بدَّ من تخصيص أدلة الاستصحاب بها مطلقاً - على التبعّد وعلى الظنِّ أيضاً -

كيف، ولو بنى عليه لزم طرح القاعدة بالمرّة.

هذا كلّه حال تعارض الاستصحاب مع غيره من سائر^١ الأمارات والأصول العملية، وأمّا لو تعارض فردان منه بأنفسهما - لعدم إمكان الأخذ بهما والجمع بين مقتضاهما - فحينئذٍ لا يخلو الحال فيهما:

ففي تعارض الاستصحابين إمّا أن يكون الشكّ في أحدهما مسبباً عن الآخر وكونه أثراً شرعياً له أو لا، سواء كان الشكّ فيهما مسبباً عن أمرٍ ثالث أو لم يكن واحد منهما أثراً شرعياً للآخر وإن كان الشكّ فيه مسبباً عن الشكّ في الآخر.

وهذان القسمان في ما كانت هناك حالة سابقة، وعلم^٢ بانتقاضها في واحدٍ من الاستصحابين إجمالاً، وأمّا في ما لم يُعلم بانتقاضها كاستصحاب وجوب فعلين كان^٣ التعارض بينهما؛ لأجل عدم التمكن من العمل بكلا الواجبين، فإنّه يدخل^٤ ذلك في المزايمين، وحكمه تقديم الأهمّ منهما إن كان، وإلّا فالتخير.

وكيف كان، فالقسم الأول كاستصحاب كربة الماء وإطلاقه بالنسبة إلى استصحاب نجاسة المغسول به، فإنّ طهارة الثوب أثر شرعي لطهارة الماء قبل الغسل، فلو شكّ في بقاء نجاسة الثوب المغسول بالماء المشكوك طهارته قبل الغسل مع كونه مسبوقاً بالطهارة، كان الترجيح^٥ مع الاستصحاب في طرف السبب

في الاستصحاب
السببي
والمسببي

١. بعدها في الأصل: «الأصول و» ثم شطب عليها.

٢. في الأصل: «لم يعلم» ثم شطب عليها وكتب فوقها: «علم».

٣. كذا، والصواب ظاهراً: فكان.

٤. أي التعارض بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي.

٥. كذا، والأولى: «فيدخل» بدلاً من «فإنّه يدخل».

٦. كذا في الأصل وهو شائع في الاستعمال، ولعلّ الصواب: «الرجحان».

دون المسبب؛ وذلك لدوران الأمر بين التخصّص بتقديم الأصل السببي أو التخصيص بتقديم الأصل المسببي، ومن المعلوم تعيين^١ الأوّل في مقام الدوران.

وتقريبه أنّه مع إجراء الأصل في طهارة الماء في المثال يُحكم شرعاً بترتيب آثارها عليها، ومنها طهارة الثوب المغسول به، فيكون رفع اليد عن اليقين بنجاسته^٢ نقضاً له باليقين بحكم الشارع بزوالها وحصول الطهارة بالغسل بالماء المستصحب الطهارة لا نقضاً له بالشكّ، فلا مخالفة لعموم النهي الاستصحابي، بخلاف ما لو بُني على استصحاب نجاسة الثوب؛ فإنّه - حيث لا يكون من آثارها شرعاً نجاسة الماء المشكوك في^٣ طهارته^٤ - يبقى الشكّ في طهارته ونجاسته على حاله، فلو حكمنا عليه بالطهارة بمقتضى الاستصحاب كان لازمه شرعاً طهارة الثوب ورفع اليد عن استصحاب نجاسته بحكم الشارع، وأما لو بنينا على نجاسة الماء للزم منه محذور تخصيص دليل الاستصحاب الناهي عن نقض اليقين بالشكّ في خصوص السبب بلا وجهٍ وجيه، فإجراء الاستصحاب في السبب موجب للحكم القطعي من الشارع بزوال نجاسة الثوب دون إجراءاته في المسبب فإنّه لا يوجب حكم الشارع بزوال الطهارة عن الماء؛ لأنّ^٥ ارتفاعها ليس من أحكام مستصحبها، فيلزم طرح عموم الأخبار الناهية عن نقض اليقين إلّا باليقين بلا

١. والصواب ظاهراً: تعيين.

٢. كتب فوقها في الأصل: «بالشكّ» ثمّ شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «نجاسته و» ثمّ شطب عليها.

٤. بعدها في الأصل: «الوارد بعد الثوب» ثمّ شطب عليها.

٥. بعدها في الأصل: «رفع اليد» ثمّ شطب عليها.

٦. في الأصل: «فإنّ» ثمّ شطب عليها وكتب فوقها: «لأنّ».

مخصّصٍ يقتضيه.

فإن قلت: إن الحكم ببقاء نجاسة الثوب يستلزم عدم حصول طهارته فإن إثبات أحد الأضداد ولو ظاهراً يوجب رفعها^١ كذلك. ومن المعلوم أن الحكم بالنجاسة في طرف المسبّب لا يجمع عدم الحكم بها في السبب؛ إذ بدونه لا بدّ إمّا من الحكم بطهارة الثوب أو لا يحكم عليه أصلاً، والثاني باطل؛ لاستلزامه لتخصيص الخطاب بالاستصحاب بلا مخصّصٍ، وعلى الأوّل فلا بدّ مع الحكم بنجاسة الثوب^٢ من الحكم تبعداً بعدم طهارة الماء ولو بالملازمة الظاهرية، وحينئذٍ يكون رفع اليد عن اليقين بالطهارة باليقين، بحكم الشارع بعدمها لا بمجرد الشكّ فلا يكون استصحاب الطهارة أولى.

قلت: إن الحكم بعدم طهارة الثوب تبعداً لا يستلزم التبعّد بعدم طهارة الماء شرعاً. كيف، ولو تعارض الاستصحاب في السبب مع ما في عرضه من الاستصحاب عمّل بالاستصحاب في المسبّب، وليس ذلك إلّا لعدم الملازمة التبعّدية بين الحكم على المسبّب بالنجاسة والحكم بها على السبب، فكم فرق بين الحكم بزوال المتيقّن السابق في أحد المستصحيين بالاستصحاب كما لو قام عليه دليل، وبين رفع اليد عن أصل حرمة النقض مع بقاء موضوعه - أعني الشكّ في بقاء السبب - لو عمّل بالأصل في المسبّب.

فالاستصحاب السببي موجب لحدوث عنوان، وهو الغسل بالماء الطاهر يزول به اليقين ولو بحكم الشارع في المسبّب، فيكون كالأمارة بالنسبة إليه دون

١. كذا ومرجع الضمير هو الطهارة، والأولى: «رفعه» أي الضدّ الآخر.

٢. كذا، ولكن كيف يمكن الحكم بنجاسة الثوب مع أنّ المفروض على الأوّل الحكم بطهارة الثوب؟!.

العكس؛ لعدم كون أحد الأسباب^١ لزوال طهارة الماء شرعاً ولو ظاهراً بقاء نجاسة الثوب بعد غسله به وإن كان لابد من الحكم برفع اليد عن اليقين ونقضه بالشك بلا سببٍ مزيل له، كما كان في الحكم بالبناء على الأكثر عند الشك في الركعات قبلاً لاستصحاب الأقل؛ وذلك لأنَّ «اليقين» المجعول غايةً في قوله (ع): «لكن تنقضه ييقين آخر» هو اليقين الوجداني المتعلق بزوال المتيقن السابق أو بقاءه واقعاً أو بالحجة على أحدهما لا اليقين^٢ بمطلق الحكم من الشارع ولو في غير مورد.

ومما ذكرنا ظهر فساد ما يدعى من أنَّ اليقين بالنجاسة في الثوب المغسول من أفراد العام فلا وجه لطرحه، وقد عرفت الوجه فيه وهو كون الحكم بشمول الخطاب بالنهي عن نقض اليقين إلّا بمثله في السبب مانعاً عن شموله للمسبب، فأما هو كما لو عملنا باستصحاب النجاسة، فإنه - بعدما لم يكن زوال الطهارة عن الماء من الأحكام الشرعية لنجاسة الثوب وإن كان بقاؤها في الثوب واقعاً كاشفاً عن نجاسة الماء قبل غسل الثوب به - لا يكاد يرتفع به ما هو الموضوع للأصل في السبب بحسب الظاهر.

فإن قلت: إنَّ فردية الشك في السبب لدليل الاستصحاب معلوم، وفردية الشك في المسبب يتوقف على التخصيص بلا مخصصٍ [بل] إنّما هو بلحاظ الحكم الاستصحابي، وأما مع قطع النظر عنه فكلُّ منهما مصداق يقيني في عرض الآخر لموضوع النهي العام عن نقض اليقين بالشك، وليست فردية أحدهما في طول الآخر بل في عرضه، ولم يقم دليل على خروج اليقين والشك في المسبب عن

١. كتب فوقها في الأصل: «شرعاً» ثم شطب عليها.

٢. هذا هو الصواب، وفي الأصل: التيقين.

تحت الأخبار الناهية عن النقض، ولا ترجيح بعد تحقق الموضوع مع قطع النظر عن الحكم لأحد الاستصحابين على الآخر. كيف، وحديث الترجيح في ما كان أحد الموضوعين في طول الآخر. ومع قطع النظر عن الحكم لا يكون ذلك وإلا لزم الخلف؛ لفرض تساويهما في الفردية وكون نسبة العموم إليهما على حد سواء من دون تفاوت بينهما، فكيف يلاحظ الأصل أولاً في طرف السبب حتى يخرج المسبب عن كونه مصداقاً، وليس بأولى من العكس فيجعل شمول العام للشك السببي^١ مانعاً عن شموله للشك المسببي^٢، وحيث لم يكن ثمة ترجيح لشيء من الاستصحابين يحكم بتساويهما - كما هو الحكم في الشكّين المسببين عن أمرٍ ثالث. ودعوى التسيب بينهما لا يوجب الترجيح بعد فرض تحققهما في الخارج في مرتبة واحدة وكون نسبة عموم الخطاب إليهما على حد سواء.

قلت: نعم، إلا أن عدم إمكان العمل بكلا الاستصحابين يكون قرينة عقلية على عدم إرادتهما من عموم الخطاب، فيدور الأمر بين رفع اليد عنهما معاً أو رفع اليد عن السبب دون المسبب أو بالعكس. ومعلوم أن الأول مستلزم للمحذور الزائد عما لا بد من ارتكابه عقلاً من إخراج واحد منهما عن عموم الخطاب وتخصيصه به، فلا وجه لتخصيصه^٣ بهما بعد إمكان العمل بواحدٍ منهما، والثاني مستلزم للتخصيص من غير مخصصٍ دون الأخير، وذلك يكفي ترجيحاً له على سابقه. على أن جعل الشك في المسبب من أفراد العام يتوقف على خروج الشك في

١. في البداية: «المسبب» ثم شطب عليها وكتب فوقها: «السببي».

٢. في البداية: «السبب» ثم شطب عليها وكتب فوقها: «المسببي».

٣. في الأصل: لتخصيصه.

السبب عن مشموليته للعموم بعدما كان لازم دخوله رفع اليد عن الشك المسببي؛ حيث إنه من أحكامه وآثاره شرعاً، فإذا استند في خروجه عنه إلى دخول الشك في المسبب توجه عليه الدور الظاهر ولا يلزمه في العكس؛ حيث إن الشك في السبب ليس من آثار الشك في المسبب، كما هو المفروض.

وتوهم عدم شمول الدليل لليقين الناشي منه على خلاف المتيقن السابق مدفوع بإمكان شموله ولو بنحو القضية الطبيعية كما في «كلّ خبري صادق»، فلا وجه لتوهم الإيراد من هذه الجهة.

هذا، على أنه لو لم ينب على تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي لزم منه إلغاء الاستصحاب في الموضوعات؛ وذلك لأن المراد من استصحاب الموضوع هو جعل آثاره، وهذا إنما يجدي في الآثار الغير المشاركة مع الموضوع في الوجود السابق، وأمّا المشاركة معه فيه فهي بنفسها^١ مجرى للاستصحاب^٢ في عرض استصحاب الموضوع، فيقع التعارض بين الاستصحابين، فلو بنينا على عدم تقديم استصحاب الموضوع في المقام على استصحاب الآثار المشاركة فلا محالة نقول بعدمه أيضاً في الآثار الغير المشاركة؛ لكونهما في مرتبة واحدة، ولا فرق إلا في كون أحدهما موافقاً للموضوع في الحالة السابقة دونه في الآخر، فلو قدّمنا استصحاب الموضوع على استصحاب الحكم في ما لا يكون له حالة سابقة يقينية فليقدّم أيضاً في ما كانت^٣ للحكم حالة سابقة؛ لعدم التفاوت من هذه الجهة.

١. بعدها في الأصل: «إذا كانت» ثم شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «بحيث يغني استصحابها عن استصحاب الموضوع» ثم شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «له حالة سابقة» ثم شطب عليها.

هذا كله بناءً على أخذ الاستصحاب من باب التعبد، وأما بناءً على اعتباره من باب الظنّ فالتحقيق أيضاً هو تقديم الاستصحاب السببي، بل تقديمه على حجّيته من باب الظنّ أظهر منه^١ على فرض القول من باب التعبد؛ لاستحالة انفكاك الظنّ باللازم عن الظنّ بالملزوم، فإذا فُرض حصول الظنّ بطهارة الماء يلزمه عقلاً الظنّ بزوال النجاسة عن الثوب المغسول فيه.

وإن شئت قلت^٢: إنه لو بنينا على إناطة الاستصحاب بالظنّ الحاصل من لحاظ الحالة السابقة، فلا محالة يحكم العقل بعد فرض التبعية وكون تأثير أحدهما في الآخر بنحو العلّية والسببية بترتّب أحدهما على الآخر نحو ترتّب المسبّب على سببه بل هو هو، وإلّا لزم انفكاك المعلول عن علّته والأثر عن مؤثره، بل مع فرض الظنّ بالسبب لا يُعقل حصول الظنّ^٣ بالمسبّب لا نوعاً ولا شخصاً على خلافه؛ لأنّ الذهن مع الالتفات إليهما منصرف إلى العلّة، فإن حصل له من حالتها السابقة ظنّ ببقائها فيُحكم قهراً بتبعية المعلول إياها من غير التفاتٍ أصلاً إلى الحالة السابقة في المعلول لكي يحصل الظنّ به أو لا، فلا يكون هناك إلّا ظنّ يوافقه ظنّ آخر قهراً.

فإن قلت: بعدما كان مستند حصول الظنين - أعني الظنّ باللازم والظنّ بالملزوم - هي الحالة السابقة لا غيرها، فلا منع من أن يحصل الظنّ بعدم اللازم لحالته السابقة فيمتنع معه حصول الظنّ بالملزوم، فإنّه كما يمتنع حصول الظنّ بعدم اللازم مع فرض حصول الظنّ بالملزوم، كذلك يمتنع حصول الظنّ بالملزوم مع

١. شطب عليها في الأصل، والصواب إثباتها.

٢. في الأصل: «والحاصل» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «وذلك» ثم شطب عليها أيضاً وكتب بدلاً منها: «وإن شئت قلت» كما في المتن.

٣. في الأصل: الض.

فرض الظنّ بعدم اللازم؛ حيث إنّ الظنّ بعدم المعلول يلزم الظنّ بعدم العلة، فكيف يجامع الظنّ بوجود العلة؟!

قلت: ذلك غير معقول كما هو مقتضى التبعية فإن^١ مع فرض اللزوم لا يكاد يتحقّق ظنٌّ على خلاف الظنّ بما كان الملزوم عليه؛ لأنّه فرع الالتفات، وبعد الالتفات إليه وترتبّه على الملزوم وكونه معلولاً له ومترشحاً عنه وشأناً من شؤونه لا يُحكم عليه إلّا ما يُحكم على ملزومه.

نعم، يحصل للغافل عن الملزوم ظنٌّ باللازم وجوداً أو عدماً من سبق حالته اليقينية، لكن لا ترتفع معه غائلة العلية بينهما بعد الالتفات إلى الخصوصية وأنّ المعلول من رشحات وجود العلة وشأناً من شؤونه، فإنّه حينئذٍ يزول الظنّ به ويتّبع في الظنّ بالبقاء أو عدمه الظنّ بعلته بقاءً وارتفاعاً بعد ملاحظة حالتها السابقة.

وبالجملة، لا يمكن التحويل على الحالة السابقة؛ لحصول الظنّ باللازم على جِدّة بعد تسبّب الشكّ فيه عن الشكّ في الملزوم؛ لأنّه طور من أطوار وجوده وإن كان الشكّ في بقاءه محصّلاً^٢ للظنّ الاستصحابي به، غير أنّه بعد فرض التبعية المزبورة وأنّ الشكّ في اللازم من أجل الشكّ في الملزوم لا محالة كان حال الذهن في الأوّل تابعاً لحاله في الثاني.

واتّضح بما ذكرنا فساد ما قد يقال: [من] أنّ التبعية المزبورة إنّما تستقيم^٣ في ما إذا لم يكن السببان الكاشفان^٤ عن حال اللازم والملزوم في عرضٍ واحد

١. كذا، والصواب ظاهرًا: «فإنّه» بدلاً من «فإن».

٢. في الأصل: محصّل.

٣. في الأصل: يستقيم.

٤. في الأصل: السببين الكاشفين.

كما^١ في المقام؛ لأنها في مرتبة واحدة؛ إذ كان المقتضي لها نفس الحالة السابقة. والوجه فيه امتناع كون السبب المقتضي للظن بالعلّة مقتضياً للظن بعدم المعلول. وهذا من دون فرق بين كون اعتبار الاستصحاب من باب الظن النوعي أو الشخصي؛ وذلك لأجل تبعية الظن النوعي أو الشخصي في المعلول للظن كذلك في العلّة حال الالتفات إلى الحالة السابقة^٢.

نعم، لو قامت أمانة في طرف اللازم على خلاف الظن في طرف الملزوم فيتعارضان؛ لكون الأمانة على أحدهما أمانة على الآخر، فلو قامت الأمانة على طرف اللازم الكاشفة عن عدمه يُستكشف منه عدم الملزوم الذي هو طهارة الماء المغسول فيه استكشافاً إيجابياً، كما أنّه لو قامت على طرف الملزوم فيُستكشف منه وجود اللازم استكشافاً لئياً، لكن لا سبيل إلى هذه المعارضة بناءً على الظن الشخصي؛ لعدم إمكان تحقّق ظنّين شخصيين متخالفين على طرفي اللازم والملزوم.

نعم، الاستكشاف المزبور ثابت فيُستكشف من الظن باللازم [الظن بـ] الملزوم، وهذا ليس من جهة تقديم الظن في المعلول على الظن بالعلّة بل لأجل عدم حصول الظن الشخصي بها.

هذا كلّ في ما إذا كان الشكّ في أحد الأصلين مسبباً عن الشكّ في الآخر.

١. بعدها في الأصل: «و» وليس بصواب.

٢. في الأصل بدلاً من قوله: «وذلك لأجل ... الحالة السابقة»: «أما الأوّل فلأجل تبعية الظن النوعي في المعلول للظن النوعي في العلّة حال الالتفات إلى الحالة السابقة وأما الثاني فلفرض التبعية المزبورة» ثمّ شطب على مواضع منها وزاد بعض الكلمات وصارت العبارة كما ترى في المتن.

القسم الثاني^١ ما إذا تعارض الفردان من الاستصحاب وكان الشكّ فيهما مسبباً عن أمرٍ ثالث^٢ ولم يكن^٣ أحدهما أثراً شرعياً للآخر، وهذا كما في موارد العلم الإجمالي:

فإن كان أحد الأطراف مورداً للابتلاء دون الباقي فلا إشكال في العمل بالاستصحاب في الواقعة المبتلى بها لا غير، وهذا في الحقيقة خارج عن فرض تعارض^٤ الاستصحابين؛ لعدم جريانه في غير المبتلى بها حتى يقع التعارض؛ لأنّ الاستصحاب قاعدة مقرّرة لتعيين الحكم الفعلي للشاكّ المتيقّن في السابق، وليس حكماً شرعياً فعلياً^٥ بالنسبة إلى الخارج عن الابتلاء.

وإن كان كلٌّ من المستصحبين مورداً للابتلاء فحينئذٍ يقع التعارض بين الاستصحابين - سواء كان لأجل استلزامهما المخالفة العملية للعلم الإجمالي كما في مستصحي الطهارة مع العلم بنجاسة أحدهما، أو لأجل قيام الإجماع على عدم اختلاف الماء الواحد في الطهارة والنجاسة ولو بحسب الظاهر، أو لا كما في التوضي^٦ اشتباهاً بالمائع المرّدّد بين البول والماء فإنّ استصحاب الطهارة الخبيّة للبدن مع استصحاب عدم الطهارة الحداثيّة للمكلف يتعارضان - ففي جريان

١. هذا عدل لقوله: «وكيف كان فالقسم الأوّل» في ص ٥٣٦.

٢. بعدها في الأصل: «فحينئذٍ» ثم شطب عليها.

٣. بعدها في الأصل: «المستصحب في»، وقد شطب على لفظة «في» ونسي أن يشطب على كلمة «المستصحب».

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: بتعارض.

٥. في الأصل: حكم شرعي فعلي.

٦. في الأصل: «التوضي» بالهمزة والصواب: «التوضي» من دون همزة كما أثبتناه في المتن أو «التوضؤ».

الاستصحاب من الجانبين، أو عدمه كذلك، أو التفصيل بين ما إذا لزم من إجرائهما مخالفةً لعملية للعلم الإجمالي أو الإجماع فيتساقطان وبين ما إذا لم يلزم واحد منهما فيجريان، وجوه.

وصفو الكلام فيه يقتضي البحث في مقامين:

أحدهما في ثبوت المقتضي للاستصحابين في أطراف العلم الإجمالي.

وثانيهما في وجود المانع عن جريانهما على تقدير ثبوت المقتضي لهما.

المقام الأول

قد يقال بعدم المقتضي لجريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي وإن علم بحدوث تكليف فعلي؛ لعدم شمول أدلته للاستصحاب في تلك الأطراف؛ لأنّه على تقدير الشمول يلزم المناقضة في مثل قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه بيقين آخر» بين صدر الرواية وذيلها؛ حيث إنّها بمقتضى الصدر تدلّ^١ على حرمة نقض اليقين بالشكّ بكلّ من الأطراف معيّناً، وبمقتضى ذيلها تدلّ على وجوب النقض في أحد الأطراف لا بعينه عندنا وإن كان معيّناً في الواقع؛ للعلم الإجمالي بانتقاض اليقين باليقين في أحدهما. ومن المعلوم لزوم المناقضة بين السالبة الكليّة والموجبة الجزئية، والأخذ بأحدهما معيّناً وطرح الآخر يوجب التعيين^٢ من غير معيّن. والأخذ به مخيراً يوجب استعمال النهي في المعنيين؛ في الحرمة التعيينية في غير مورد العلم الإجمالي، والتخييرية في مورد.

١. في الأصل: يدلّ.

٢. في الأصل: «للتعيين» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها ما أثبتناه في المتن.

ولا يخفى أنّ العلم الإجمالي إنّما تعلّق به «أحدهما المرّدّد المصدّق» لا به «أحدهما المفهومي» حتّى يقال بكون حرمة النقض فيه تعيينياً أيضاً وأنّ التخيير بحسب المصدق؛ وذلك لأنّ المفهوم المزبور عنوان منتزع عن موارد العلم الإجمالي وليس موضوعاً للنهي عن نقض اليقين بالشكّ.

والأصلان المتعارضان في الفرض لا يمكن شمول الأخبار لشيءٍ منهما؛ فإنّ شموله^١ لكلّ منهما منافٍ لليقين بانتقاض الحالة السابقة بالنسبة إلى أحد المستصحيين الذي دلّ الأخبار على وجوب النقض به بناءً على تعميم «اليقين» للعلم الإجمالي.

والقول بأنّ المنصرف إليه «اليقين» هو العلم التفصيلي، دون مطلقه الشامل للعلم الإجمالي حتّى يحصل التعارض، ولا أقلّ من أنّه القدر المتيقّن فلا إطلاق له بعمّ العلم الإجمالي - مضافاً إلى ظهور قوله: «ييقن مثله» في كون اليقين الناقض هو المماثل لليقين السابق، وهو غير العلم الإجمالي - مدفوعاً بأنّه لا وجه للانصراف بعد كون اليقين الإجمالي عين التفصيلي في الخارج وأثره بعين أثره. ودعوى الانصراف في ذلك ليس بأولى من دعوى انصراف «الشكّ» إلى الشكّ المحض الغير المقترن بالعلم.

هذا ملخّص ما يتعلّق بكلام الشيخ في الفرائد^٢، والتحقيق - كما هو مقتضى النظر الدقيق - تحقّق المقتضي لشمول مثل خطاب «لا تنقض اليقين بالشكّ» لأطراف العلم الإجمالي؛ فإنّ الأخبار التي منها صحيحة زرارة المتقدّمة المذيّلة^٣ بقوله:

١. بعدها في الأصل: «لأحدهما المعيّن» ثمّ شطب عليها.

٢. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٤٠٩ - ٤١٠.

٣. في الأصل: المزيّلة.

«ولكن تنقذه ييقين آخر»، ليست بصدد بيان الحكم في طرف الذيل على إطلاقه حتى يلزم التناقض في مدلول «لا تنقض»، وإنما هو مسوق لمحض التنبيه والإشارة إلى ما هو مقتضى حكم العقل في المسألة لولا الشرع - أعني ارتفاع الموضوع المستصحب وعدم بقاءه - وليس قوله: «ولكن تنقضه» إلخ حكماً تعدياً - أعني وجوب نقض اليقين باليقين شرعاً - حتى يشتمل الخطاب على حكمين تعديين: حرمة نقض اليقين بالشك، ووجوب نقضه باليقين اللازم منه المناقضة فيه، وإنما هو حكم إرشادي محض وتنبيه إلى أن اليقين لا يكاد^١ ترفع اليد عنه^٢ إلا باليقين دون غيره كما هو مقتضى صدر الخطاب، فيكون الذيل أيضاً تأكيداً له، وعليه فيجري الأصل الاستصحابي في أطراف العلم الإجمالي.

ولو سلمنا أن الصحيحة المزورة بصدرها وذيلها بصدد بيان الحكم الشرعي - كما قلنا - لكن الأخبار الأخر الغير المشتملة على ذاك الذيل تبقى ظاهرة^٣ في الإطلاق والشمول لمورد العلم الإجمالي بلا مزاحم، ومعه يتحقق مقتضى - أعني العموم اللفظي - لدليل الاستصحاب بحيث يشمل أطراف العلم بلا ارتياب ولا توجب الصحيحة المشتملة على الذيل المزبور الإجمال في ما كانت خالية عنه؛ لأنه من المقرر في محله عدم سراية الإجمال الخاص المنفصل إلى العام.

هذا كله مضافاً إلى أن ظهور لفظ «اليقين والشك» في الإطلاق والعموم لكل يقين وشك حتى الواقع في أطراف العلم الإجمالي - لوقوعه في حيز النفي - أقوى

١. كذا، والصواب ظاهراً: لا تكاد.

٢. بعدها في الأصل: «بغير اليقين» ثم شطب عليها.

٣. في الأصل: يبقى ظاهراً.

وأكّد من ظهور «اليقين» في الذيل في الأعمّ من اليقين التفصيلي والإجمالي، بل ربما يدّعي عدمُ العموم فيه؛ لوقوع النكرة في حيّز الإثبات، وتمايمته بمقدّمات الحكمة في ما لم تكن في البين قرينة، وشمولُ الصدر لليقين والشكّ في أطراف العلم الإجمالي قرينةٌ واضحة على أنّ المراد من «اليقين الناقض» هو اليقين التفصيلي دون^١ الأعمّ منه ومن الإجمالي^٢.

١. بعدها في الأصل: «الإجمالي» ثمّ شطب عليها.

٢. كتب قوله: «هذا كلّ مضافاً ... من الإجمالي» في الهامش ولم يجعل علامةً لكي يعلم موضعه في المتن، والصواب ما أثبتناه.

المقام الثاني

في بيان المانع بعد الفراغ عن ثبوت المقتضي لجريان الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي، فنقول:

إنَّ إجراء الاستصحابين لو لم يلزم منه إلَّا المخالفة الالتزامية واطرح قول الشارع دون المخالفة العملية، لا مانع عن جريانه في الطرفين أو البعض؛ وذلك كما في ^٢ مستصحي النجاسة إذا عُلِمَ إجمالاً بطهارة أحدهما، وكما في استصحاب طهارة البدن وكون المتوضي محدثاً في مورد التوضي^٤ بالمائع المردّد بين الماء والبول، وكما في استصحاب الطهارة لكلٍّ من واجدي المني في الثوب المشترك، وأما لو استلزم إجراؤه في الأطراف أو البعض المخالفة العملية القطعية أو الاحتمالية مع [عدم] المؤن كما في مستصحي الطهارة مع العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما فإن قلنا بكون العلم الإجمالي علّة تامّة للتنجّز فيكون مانعاً عقلاً، ولو قلنا بأنّه مقتضى للتنجّز فإن تعلّق بالحكم الفعلي البعثي أو الزجري فكذلك يكون مانعاً عن الاستصحاب عقلاً وإلا فلا، بل يكون الاستصحاب بمقتضى إطلاق دليله^٥ للأطراف مانعاً عن اقتضائه فعلية الحكم.

ثمّ إنّّه - بعد البناء على إجراء الاستصحابين - يقع التعارض بينهما فيحكم

١. بعدها في الأصل: «دون» ثمّ شطب عليها.

٢. شطب في الأصل على قوله: «كما في» ولكن سوق العبارة يقتضيه.

٣. كذا، والأولى: استصحابي.

٤. في الأصل: «التوضي»، وقد سبق في ص ٥٤٥ أنّ لها وجهين بالهمزة وبدونها وعلى فرض

إثبات الهمزة فإنّها تكتب على الواو هكذا: «التوضو».

٥. في الأصل: «دليلته».

بتساقطهما والرجوع إلى أصلٍ غيرهما إن كان، وإلاّ فالحكمُ التخييريُّ العقليُّ بينهما نظيرُ التخيير بين الاحتمالين إن قلنا باعتبار الاستصحاب من باب الظنِّ النوعي، ولا يصحّ الرجوع إلى المرجّحات إلاّ إذا قام الإجماع على وجوب الرجوع إلى الراجح من الدليلين المتعارضين مطلقاً فنخرج به عن القاعدة المزبورة، كما خرجنا به وبالأخبار في تعارض الأدلّة.

وأما إن قلنا بأناطته بالظنِّ الشخصي فيؤخذ بالراجح ويُطرح المرجوح لا لمكان الترجيح بل لوجود مناط الحجّة في الأوّل دون الثاني، ففي الحقيقة يخرج الفرض عن مسألة التعارض.

وأما على القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبد فلا ريب في عدم جواز الرجوع إلى التخيير^١ بعد^٢، كما لا يرجع إلى المرجّحات فيعول على ما يترجّح ببعض الأمارات الخارجية و الأدلّة الاجتهادية؛ وذلك لأنّه - مضافاً إلى عدم السنخية بين الأصل والدليل^٣ حتّى يرجّح ما وافق الدليل^٤، ولذا نقول بعدم جواز ترجيح الأمارات المتعارضة بالأصول التعبدية - إن^٥ الترجيح فرع التكافؤ والتعارض^٦ بعد شمول دليل الاعتبار لكلّ من المتعارضين في حدّ نفسه؛ لأنّ ما لا

١. بعدها في الأصل: «الشرعي عند التعارض» ثم شطب عليها.

٢. بعدها في الأصل: «التعارض والتساقط» ثم شطب عليها.

٣. في الأصل: «والأمارّة» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «والدليل» ثم شطب عليها أيضاً وسوق العبارة يقتضي قوله: «والدليل».

٤. في الأصل: «الأمارّة» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «الدليل».

٥. كذا في الأصل، والصواب ظاهراً: «كان» بدلاً من «إن».

٦. الأولى في العبارة أن يقال: «والادلّة الاجتهادية لأنّ الترجيح - مضافاً إلى عدم السنخية ... فرع التكافؤ والتعارض».

يشمله دليل الاعتبار من المتعارضين يُحكم بسقوطه، ولا معنى لتوهم الترجيح بينهما؛ لأنّ المتعارض هو الأصل، وبعد قيام الأمانة الحاكمة على الأصل العملي مطلقاً - موافقاً كان لها أم مخالفاً - لا يبقى له مورد حتّى يُحكم بالتعارض ثمّ الترجيح من دون فرق بين القول بـ«الحكومة» بين الأدلة الاجتهادية والأصول العملية أو «الورود» كما قلنا، فلا يبقى محلّ لإجراء الأصل، وهذا - كما ذكرنا سابقاً - خارج في الحقيقة عن صورة التعارض والتكافؤ ثمّ الترجيح بالأدلة الاجتهادية، فكان التعبير به نوعٌ تسامح، كما لا يخفى على الفطن، والله العالم.

تذييل

بقي من القواعد التي يقع التعارض بينها وبين «الاستصحاب» «قاعدة اليد وقاعدة التجاوز والفراغ وأصاله الصحة» إلى غير ذلك من القواعد الجارية في الشبهات الموضوعية سوى «القرعة».

وصفو القول فيها أنّ ملاحظة «الاستصحاب» مع «قاعدة اليد» تقضي بتقديمها عليه مطلقاً - سواء اعتبرناها من الأمانة أو من الأصول -؛ وذلك لكونها أخصّ منه، ولولا التقديم للزم اللغو في الجعل؛ لأنّ ما في اليد غالباً مسبوق بملك الغير، ومع الشكّ في الملكية المتأخّرة يُحكم بـ «الاستصحاب»^١ ببقاء المال على ملك مالكة السابق، فلا محيص عن تخصيص أدلّة الاستصحاب بالقاعدة، وإلّا لزم طرحها بالمرّة.

هذا بناءً على التعلّد، وأمّا بناءً على اعتبارها من باب الطريقة فالوجه في التقديم هو ورودها عليه.

هذا حال «الاستصحاب» مع «قاعدة اليد»، وأمّا حاله مع سائر القواعد المزبورة فالتحقيق تقديمها عليه أيضاً، أمّا بناءً على اعتبارها من باب الظنّ والطريقة فلكونها^٢ أمانة.

وأما بناءً على حجّيتها من باب التعلّد والأخبار الآتية^٣ فلأنّ النسبة بين أدلّتها

١. بعدها في الأصل: «هي» ثم شطب عليها.

٢. في الأصل: لكونها.

٣. الآتية في ص ٥٥٥.

ودليل الاستصحاب وإن كانت عموماً من وجه إلا أن الوجه في تقديمها عليه هو أنه لو لم تُقدّم^١ لم يبق لها مورد أصلاً، لعدم خلوّ مواردها من الاستصحاب المقتضي لفساد العمل العبادي وغيره مثل استصحاب عدم الإتيان بالمشكوك من الجزء والشرط بعد التجاوز عنه أو الفراغ عن العمل، وأصالة عدم ترتّب الأثر أو عدم حصول السبب المؤثر في النقل والانتقال في المعاملات إلى غير ذلك، فلو اعتبرنا هذه الأصول لزم لغوية جعل «أصالة الصحة» في فعل النفس وفعل الغير، فكونها حاكمة على الأصول المزبورة ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال في تعيين مجراها^٢ من حيث جريانها في فعل الشخص وفعل الغير بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط في العبادات والمعاملات، فنقول: المستفاد من الأخبار الآتية كون المجعول عن الشارع قاعدتين: إحداهما^٣ «قاعدة الفراغ» المضروبة للشك في صحّة الشيء لأجل الشك في الإخلال ببعض ما يعتبر فيه جزءاً أو شرطاً بعد الفراغ عنه.

وثانيهما «قاعدة التجاوز» وهي قاعدة مضروبة للشك في وجود الشيء بعد التجاوز عن محله مطلقاً أو في خصوص أجزاء «الصلاة» وما هو في حكمها كـ «الأذان والإقامة»^٤.

١. في الأصل: «لولا تقديمها» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «لم تقدّم».

٢. في الأصل: مجريها.

٣. في الأصل: إحديهما.

٤. لا يخفى على القارئ الكريم أنّ المؤلف أورد مبحث قاعدة التجاوز في ما بعد ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها مبحث أصالة الصحة في فعل الغير ونحن أوردنا المباحث المشطوبة في «ملحق الكتاب».

وتحقيق ذلك يتوقف على ذكر الأخبار الواردة في [هذا] المضمار وتعيين ما هو المستفاد منها، فنقول^١:

روى زرارة في الصحيح عن أبي عبد الله (ع) قال: إذا خرجت من شيء وادخلت في غيره فشكك ليس بشيء^٢.

وفي موثقة ابن أبي يعفور^٤ [عن أبي عبد الله (ع)]: إذا شككت في شيء من الوضوء، وقد دخلت في غيره، فشكك ليس بشيء^٥، إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه^٦.

وفي الموثقة: كل ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه كما هو^٧. وفي رواية محمد بن مسلم، عن أبي جعفر (ع): كل ما شككت فيه بعدما تفرغ من صلاتك فامض [ولا تعد]^٨.

وقوله (ع) في من شك في الوضوء بعدما فرغ: هو حين يتوضأ أذكر منه حين

١. زاد بعدها في الهامش: «إن في المقام طائفتين [في الأصل: طائفتين من دون نقطة] من الأخبار أحدهما» ولم يذكر عدلاً لـ «أحدهما».

٢. في المصادر: ثم.

٣. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٥٢، ح ١٤٥٩؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٣٧، باب ٢٣، ح ١؛ بحار الأنوار، ج ٨١، ص ١٦٤، ذيل ح ٦٨ و ج ٨٥، ص ١٥٧، ذيل ح ٩. سيأتي بتمامه في ج ٤، ص ٥٣٧.

٤. في الأصل: «الموثقة» ثم صحّحها بـ «موثقة ابن أبي يعفور» ثم شطب على «ابن يعفور».

٥. في المصادر: فليس شكك بشيء.

٦. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٠١، ح ١١١؛ مستطرفات السرائر (ط الخرسان)، ص ٤٧، ح ٣ وفي ط جامعة المدرسين، ص ٥٥٤ نقلاً عن نوادر البزنطي؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٧٠، باب ٤٢، ح ٢.

٧. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٤٤، ح ١٤٢٦؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٣٧، باب ٢٣، ح ٣.

٨. تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٥٢، ح ١٤٦٠؛ وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٢٤٦، باب ٢٧، ح ٢.

يشك^١.

ومثل قوله (ع) في الشك في فعل الصلاة بعد خروج الوقت من قوله (ع): وإن كان بعدما خرج وقتها فقد دخل حائل فلا إعادة^٢.

وفي رواية زرارة عن أبي جعفر (ع): فإذا قُمتَ من الوضوء، وفرغت عنه، وقد صرتَ في حالٍ أخرى في الصلاة أو في غيرها، فشككت في بعض ما سمى الله ممّا أوجب الله عليك فيه وضوءه لا شيء عليك^٣.

هذه جملة ما وصل إلينا من الأخبار، ولا يخفى ظهور الطائفة الأولى في العموم والإطلاق وعدم اختصاص ما يستفاد منها - أعني^٤ قاعدة الفراغ - بشيء من العبادات والمعاملات، وإنما تجري في كلّ فعلٍ شك في صحته بعد الفراغ عنه؛ لأجل ما هو المعتبر فيه جزء أو قيداً [لأنّها ظاهرة] في عموم عدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ عن العمل مطلقاً بالنسبة إلى جميع الأفعال المركبة - عبادياً كان أو معاملياً، كان فعل نفسه أو فعل غيره إذا كان مورداً لتكليفه - فلو شك الزوج في صحة ما أوقعه الوكيل من العقد بعد فراغه عنه وأنه أوقعه على ما هو عليه ممّا يُعتبر فيه، يحكم^٥ بمقتضى أصالة الصحة المستفادة من الأخبار المزبورة على أنّه

١. تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٠١، ح ٢٦٥؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٧١، باب ٤٢، ح ٧؛ منتقى الجمان، ج ١، ص ١٦٢.

٢. الكافي، ج ٣، ص ٢٩٤، ح ١٠؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٢٧٧، ح ١٠٩٨؛ وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٢٨٢، باب ٦٠، ح ١؛ بحار الأنوار، ج ٨٥، ص ١٩٠، ذيل ح ١٨.

٣. الكافي، ج ٣، ص ٣٣، ح ٢؛ تهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٠٠، ح ٢٦١؛ وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٦٩، باب ٤٢، ح ١؛ منتقى الجمان، ج ١، ص ١٦٠.

٤. في الأصل: «من» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «أعني».

٥. كذا، والأوّل: «حكم».

وقع صحيحاً^١.

نعم^٢، الشكّ في الصّحة في فعل الغير حال الاشتغال به خارج عن مدلول الأخبار، ويتمّ الكلام فيه بعدم القول بالفصل.

فانقذ حينئذٍ تمامية الاستدلال بتلك الأخبار على «أصالة الصّحة في فعل الغير» من دون حاجة إلى ما أقاموه من الأدلّة:

مثل قوله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾^٣.

وقوله - عليه الصلاة والسلام -: ضع أمر أخيك على أحسنه حتّى يأتيك ما يقبّلك عنه، ولا تظننّ بكلمة خرجت من أخيك سوءً وأنت تجد لها في الخير سيلاً^{٤-٥}.

وكذلك الإجماع القولي والعلمي وحكم العقل بأنّ في تركه الفساد؛ حيث يلزم اختلال النظام، وما يلزم من تركه ذلك فلا محالة يكون في وجوده الخير والصلاح وإن هو إلّا الحمل على الصّحة.

١. كتب في ذيلها قوله: «هذا، نعم الظاهر من الطائفة الثانية» والعبارة كما ترى ناقصة.

٢. في الأصل: «بقي الكلام في الشكّ في» ثمّ شطب عليها دون قوله «في» وكتب بدلاً منها: «نعم» والصواب حذفها كما في المتن.

٣. البقرة (٢): ٨٣.

٤. في المصادر: محملاً.

٥. الكافي، ج ٢، ص ٣٦٢، ح ٣: أمالي الصدوق، ص ٣٨٠، مجلس ٥٠، ح ٨: مستطرفات السرائر (ط الخرسان)، ص ٢٧٢، ح ٢ وفي ط جامعة المدرّسين، ص ٦٤٢، نقلاً عن كتاب المعاسن؛ الاختصاص، ص ٢٢٦: تحف العقول، ص ٣٦٨: نهج البلاغة، ص ٥٣٨، قصار الحكم، رقم ٣٦٠؛ وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٣٠٢، باب ١٦١، ح ٣ و ١٦، ص ٣٨٠، باب ٣٤، ح ٤؛ بحار الأنوار، ج ٧١، ص ١٨٧ و ٧٢، ص ١٩٦ و ١٩٩، ح ١٨ و ٢١ و ٧٥، ص ٣٣ و ٢٥١، ح ١١٣ و ١٠٣.

في عدم تمامية ما استدلوا به لأصالة الصحة في فعل الغير وأنت خبير بما فيها من عدم دلالة شيءٍ مما ذكر على المدعى - أعني قاعدة حمل فعل الغير على الصحيح منه إذا شك في صحته وفساده؛ فإن الآية الشريفة واردة في مقام الوعظ والإنذار، وأنه يجب على المكلف المداراة مع الناس وحسن المعاشرة والمكالمة معهم بكلامٍ لينٍ حسنٍ، كما أوصى تبارك وتعالى موسى وهارون حينما وجههما إلى فرعون بذلك في قوله عزَّ من قائل: ﴿قُتْلُوا لَهُ قَوْلًا لَيِّنًا لَعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾^٢، وهذا لا مدخل له بالمقام؛ بدهاء أن محل الكلام جواز حمل ما صدر من الغير على الصحة بترتيب آثارها شرعاً عليه من غير ملازمة بينه وبين القول الحسن مع الناس أو القول الخشن معهم.

ولا ينافي هذا ما في الكافي من تفسير الآية بقوله (ع): لا تقولوا إلّا خيراً حتّى تعلموا ما هو^٣، وإنّما ذلك مؤيد لما قلنا من استظهار ورودها في مقام الوعظ، وأين هذا من حمل^٤ ما صدر من المسلم ممّا يترتب عليه الأثر المقصود منه - أعني

١. في الأصل: وقولا.

٢. طه (٢٠): ٤٤.

٣. الكافي، ج ٢، ص ١٦٤، ح ٩؛ وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٣٤١، باب ٢١، ح ٢؛ بحار الأنوار، ج ٦٨، ص ٣١٠.

قال المجلسي: قيل: يعني: لا تقولوا لهم إلّا خيراً ما تعلموا الخير فيهم. فأما إذا علمتم أنّه لا خير فيهم وانكشف لكم عن سوء ضمايرهم بحيث لا تبقى لكم مربة، فلا عليكم أن لا تقولوا خيراً. و«ما» تحتمل الموصولية والاستفهام والنفي.

وقيل: «حتّى تعلموا» متعلّق بمجموع المستثنى والمستثنى منه، أي من اعتاد بقول الخير وترك القبيح يظهر له فوائده.

أقول: ويحتمل أن يكون «حتّى تعلموا» بدلاً أو بياناً للاستثناء، أي خيراً ما تعلموا خيريته؛ إذ كثيراً ما يتوهم الإنسان خيرية قولٍ وهو ليس بخيرٍ، مرآة العقول، ج ٩، ص ٥.

٤. هذا هو الصواب، وفي الأصل: «محمل» بدلاً من «من حمل».

الزوجية والملكية وغيرهما من الآثار والأغراض المقصودة - على الصحة؟! هذا. ومما ذكرنا انقذ بطلان الاستدلال بقوله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾^١، بتقريب أنّ «الظن» من الاعتقاديّات الغير القابلة لتوجيه الخطاب نحوه، فلا محالة يكون النهي عنه متوجّهاً إلى ترتيب آثار السوء حين الظنّ به، فيجب ترتيب آثار الحُسن والصحة؛ حيث لا واسطة بين السوء والحُسن والصحة والفساد كما لا يخفى.

وجه البطلان أنّ هذه الآية - كآلية السابقة - لا دلالة لها على ما هو المقصود بالبحث أصلاً؛ حيث إنّ المدعى هو وجوب البناء في صورة الشكّ على أنّ الفعل الصادر من المسلم ممّا يترتب عليه الأثر شرعاً^٢ - وضعاً كان أو تكليفاً - وإن لم يكن البناء على عدمه مستلزماً لسوء الظنّ، لا أنّه إذا صدر فعل من المسلم هل يحرم ظنّ السوء به، كما دلّت عليه الآية.

وبذلك^٣ كلّّه تبينّ الجواب عن الأخبار المستدلّ بها في المسألة مثل قوله (ع):
ضع أمر أخيك على أحسنه^٤، وقوله (ع): إنّ المؤمن لا يتهم أخاه^٥.
والوجه^٦ عدم دلالتها على أنّ الفعل الصادر عن المؤمن والأخ كالعقد الصادر

١. الحجرات (٤٩): ١٢.

٢. في الأصل: شر.

٣. في الأصل: وذلك.

٤. سبق الحديث وتخريجه في ص ٥٥٧.

٥. لم أعثر عليه بهذا السياق وإن ادّعى الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول، ج ٣، ص ٣٤٧

استفاضته وروى في الكافي، ج ٢، ص ٣٦١، ح ٢ وغيره بإسناده إلى الصادق (ع) يقول: «من

اتهم أخاه في دينه فلا حرمة بينهما». وسيأتي مع ذيل في ج ٤، ص ٥٠٨

٦. شطب في الأصل على قوله: «والوجه» ولكن يقتضيه السياق.

منه يجب أن يُحمل على الصحة بترتيب آثاره عليه من الملكية والزوجية ونحوهما، بل المدلول عليه بها هو أنَّ الفعل الصادر من المسلم لا يكون على وجه قبيح، فلو دار ما صدرَ منه بين القبيح والحسن فليُحمل على وجه حسن مباح شرعاً بمقتضى الأخبار بلا دلالةٍ لها على ترتيب آثار الفعل الصحيح عليه، سواء كان الفعل الصادر منه ممّا له الأثر في الواقع كما لو دار كلامه بين «السلام والسب»، أو بين «البيع صحيحاً أو ربوياً» أو لا، كما لو دار كلامه بين «السب وقراءة القرآن» مثلاً.

ويشهد لما ذكرنا من أنَّ الأخبار المزبورة بمجنبٍ عن الدلالة على أصالة الصحة بمعنى ترتيب آثار الصحة الواقعية على الفعل الصادر عن المكلف ما ورد من الأمر بتكذيب خمسين قسامة في مقابل الواحد في رواية محمد بن الفضيل عن الكاظم^١ (ع): يا محمد، كَذَّبَ سَمْعَكَ وبصرَكَ عن أخيك، فإنَّ شهد عندك خمسون قسامة أنَّه قال، وقال: لم أقل^٢، فصَدَّقَهُ وكَذَّبَهُم^٣؛ فإنَّه لا يصحَّ حمل الرواية على التكذيب الواقعي وترتيب آثاره على خمسين قسامة في قبال الواحد؛ إذ ذلك ترجيح المرجوح على الراجح، وإنَّما يصحَّ حملها على عدم ارتكابه القبيح، فإنَّه لا منافاة بين حمل كلام كلٍّ من «الواحد» و«الخمسين» على ذلك، ويكون المراد من التكذيب حينئذٍ عدم ترتيب آثار الواقع على قولهم

١. في الأصل: محمد بن الفضل عن الصادق.

٢. في المصادر: قال لك قولاً (قول).

٣. الكافي، ج ٨، ص ١٤٧، ح ١٢٥؛ ثواب الأعمال، ص ٢٤٧؛ وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٢٩٥.

باب ١٥٧، ح ٤؛ بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ٢١٤ و٢٥٥، ح ١١ و٤٠.

بتفسيق الآخر وحده مثلاً^١.

هذا، مع أنه على تقدير تسليم دلالة الرواية على ترتيب الأثر فلا بدّ من ترتيب أثر يكون جمعاً بين الطرفين بل نفعاً لهم بقرينة رواية أخرى في مقام مدح النبي (ص) بقوله (ع): يُصدّق للمؤمنين^٢.

والأثر النافع للمجموع في مثل مورد الرواية عدم التكذيب بل القبول الصوري لكلّ من الطرفين وعدم الثقة والايتمان بذاك القائل الواحد في مقابل الخمسين، وهذا لا ربط له أيضاً بمقامنا هذا من ترتيب آثار الواقعية.

مع أنه على فرض تسليم دلالتها على ترتيب جميع الآثار الواقعية فهي أخصّ من المدعى؛ حيث إنّ المقصود إجراء أصالة الصحة في فعل الغير مطلقاً - مسلماً كان أو كافراً - في الجملة، وهي تدلّ على حمل خصوص فعل المسلم بالمعنى الأخصّ بمقتضى أخذ الأخوة والإيمان في الموضوع، على الصحة ولا يصحّ^٣ الاستدلال بالنسبة إلى فعل المسلم بالمعنى الأعمّ بعدم القول بالفصل؛ لعدم تنقيح المناط فيه، بل المتحقّق بالنسبة إليه ضدّ المناط المذكور في مورد الخبر وهي الأخوة.

وبالجملة، لما كان الكفر ممّا ينافي حمل فعله على الصحة بملك الأخوة

١. كتب في الهامش: «ولا منافاة بين تصديق الواحد في عدم صدور القبيح منه وتصديقهم من جهة أخرى لعدم الثقة بكلامه والتحفظ عنه» ولم يجعل له علامة لكي يُعلم موضعه في المتن.

٢. الكافي، ج ٥، ص ٢٩٩، ح ١؛ وسائل الشيعة، ج ١٩، ص ٨٣، باب ٦، ح ١؛ بحار الأنوار، ج ٢، ص ٢٧٣، ح ١٣ و ج ٤٧، ص ٢٦٨، ح ٣٨.

٣. في الأصل: لا تصحّ.

والإيمان الموجود في الخبر لا يصح التعدي عن مورده إلى غيره بعدم القول بالفصل.

في عدم تمامية الإجماع ووفائه للمدعى في المقام
ثم إنَّ التمسك بالإجماع القولي الحاصل بعد تتبُّع الفتاوى أو العملي الحاصل من سيرة المتسرَّعة والفقهاء أو عموم المسلمين في جميع الأعصار والأمصا على ترتيب آثار الصحة على المعاملة الصادرة عن الغير ممَّا لا يساعده الإنصاف، بل الإنصاف عدم تمامية الإجماع وعدم استكشافه عن تلقِّي المتّقين هذا الحكم عن المعصوم (ع) بعد احتمال استنادهم إلى الأخبار والآيات؛ إذ لعلَّ مدرك المجمعين - كما هو الظاهر - هو ما ذكر من الأدلة النقلية، أو حكم العقل بملاك اختلال النظام لولا إجراء أصالة الصحة، أو بناء العقلاء كافّة، فلا بدّ من ملاحظة تمامية دليل العقل وبناء العقلاء، كما لا يخفى.

ف نقول: الإنصاف هو استقلال العقل بلزوم الحمل على الصحة إيجاباً من الشارع من باب اللطف؛ لأنّ تركه موجب لاختلال النظام نوعاً وإن لم يلزم شخصاً، إلّا أنّه كافٍ في حكم العقل بذلك من دون اشتراط لزوم الاختلال الشخصي في جميع موارد تسرية الحكم، فلزوم الاختلال نوعاً لولا الحمل على الصحة يكفي في وجوب حمل فعل المسلم عليها، كما هي الحكمة في حجّة يد المسلم وسوقه وكونهما أمارتين مجعولتين من الشارع على الطهارة والملكية.

في دلالة حكم العقل على أصالة الصحة
هذا، وإن أُبَيِّت عن حكم العقل تفصيلاً بكون هذا المقدار من الاختلال المعاشي علّة تامّة لحجّة أصالة الصحة، فلا إشكال في حكم العقل إجمالاً وهو بناء العقلاء وسيرتهم كافّة على إجراء أصل الصحة في فعل الغير - سواء كان بملاك الاختلال تبعداً أو من جهة قيام الظنّ نوعاً على صحّة الفعل الصادر - وبناءً هو حجّة بعد عدم

الردع من الشارع عنه، وعدمه كاشفٌ عن رضائه به وإمضائه له مع كثرة الحاجة إليه وتوفّر الدواعي عليه وشدة الابتلاء به.

وبالجملة، لا إشكال في حجّية أصالة الصّحة بالمعنى المذكور، مع كون ذلك البناء من زماننا هذا إلى زمان المعصوم (ع) بلا ردع عنه - عليه السلام - مع كثرة الحاجة وتوفّر الدواعي وشدة الابتلاء، فنستكشف قطعاً عدم ردعه (ع) واقعاً عن هذه الطريقة، كما لا يخفى وإن لم يكن عليها دليل نقلي أو إجماع قولي أو عملي أو حكم العقل التفصيلي أو الإجمالي^١؛ لكفاية عموم ما ورد في الموثقة من قوله (ع): «كلّ ما شككت فيه ممّا قد مضى فامضه»^٢ في الحمل على الصّحة نظراً إلى أنّ الظاهر من الـ«كلّ» المضاف إلى الموصول مطلق الفعل الذي قد شكّ فيه وقد مضى من دون اختصاصٍ بفعل النفس، ومعنى المضىّ عليه البناء على وقوعه صحيحاً في الخارج ظاهراً، فيترتب عليه ما يترتب على الصحيح واقعاً. نعم، يتمّ هذا لو لم يدع^٣ انصراف أخبار قاعدة الفراغ إلى فعل النفس أو أنّه القدر المتيقّن منها.

وعليه يتمّ الأمر في فعل الغير إذا كان الفاعل في أثناء العمل^٤ بعدم القول بالفصل؛ حيث كان الظاهر من أخبار المسألة هو الفراغ عن العمل والأخذ بالمستأنف بالدخول في الغير.

هل المعتبر في قاعدة الفراغ اعتبار الدخول في الغير أو لا، فيكفي مجرد

في أنّه هل يُعتبر
الدخول في الغير
في قاعدة الفراغ
أم لا؟

١. في الأصل: إجمالي (من دون نقطة الجيم).

٢. سبق في ص ٥٥٥.

٣. في الأصل: لم يدع.

٤. في الأصل: «الفعل» ثمّ شطب عليها وكتب فوقها: «العمل» ثمّ شطب عليها ولكن سقّ العبارة يقتضيها.

الفراغ؟ فنقول:

مقتضى الأصل هو الاعتبار بعدما كانت القاعدة على خلاف الأصل، كما أنه أيضاً مقتضى الاعتماد على الإجماع والسيرة في مدرك القاعدة؛ لأنه القدر المتيقن من معقدهما بعدما كانا من الأدلة اللبّية المقصورة على القدر المعلوم. وأما مقتضى الأخبار المتقدمة فما دلّ على إناطة عدم الاعتناء بالشكّ مطلقاً أو في الوضوء والصلاة^١ بالخروج عنه والدخول في الغير كصحيفة زارة: «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره» اه^٢، أو الأخذ في المستأنف مثل ما في المستدرك: «إذا شككت في شيء من صلاتك وقد أخذت في مستأنف فليس بشيء امض^٣، أو صيرورة المكلف^٤ بعد الفراغ عن الوضوء في حالة أخرى من صلاة وغيرها كرواية زارة وموثقة ابن أبي يعفور^٥ كان الظاهر منها اعتبار الدخول في الغير.

نعم^٦، مقتضى إطلاق ما دلّ على^٧ إناطة عدم الاعتناء بالشكّ بالفراغ عن العمل

١. بعدها في الأصل: «القيام فيه والفراغ عنه» ثم شطب عليها.

٢. قد سبق الحديث ص ٥٥٥.

٣. الأصول الستة عشر (كتاب درست بن أبي منصور)، ص ١٥٩ وفي (ط دار الحديث)، ص ٢٨٣، ح ١٢ وعنه في مستدرك الوسائل، ج ٦، ص ٤١٨، باب ٢٠، ح ٣.

٤. بعدها في الأصل: «في حالة أخرى من صلاة وغيرها كرواية زارة» ثم شطب عليها.

٥. تقدّم في ص ٥٥٥.

٦. في الأصل: «نعم ظاهر» ثم شطب عليها وكتب قوله: «نعم» ثانياً ثم شطب عليها والصواب إنباتها.

٧. بعدها في الأصل: «عدم الاعتناء بالشكّ بمجرّد الفراغ وما في المستدرك: إذا شككت في شيء من صلاتك وقد أخذت في مستأنف فليس بشيء، امض» ثم شطب عليها.

والمضيّ فيه - كالموثقة ورواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر (ع) وقوله في من شكّ في الوضوء بعد ما فرغ: «هو حين يتوضّأ أذكر منه حين يشكّ»^١ - عدم اعتبار الدخول.

ولا يخفى أنّ ظاهر هاتين الطائفتين هو التهاافت، والجمع بينهما يكون بأحد الوجهين:

أولهما حمل الإطلاق في الطائفة الأولى على التقييد في الطائفة الثانية كما هو الأصل في تعارض المطلق والمقيّد، فيُحكم بعدم كفاية الفراغ بمجرد عدم الدخول في الغير، والاكتفاء بمطلق الفراغ والخروج في ظاهر التعبير محمولاً على الغالب؛ فإنّ الغالب مع الفراغ عن الشيء الدخول في خلافه والاشتغال به^٢، فمناط جريان القاعدة هو القيد^٣.

وثانيهما حمل التقييد على كونه وارداً مورد الغالب وبيان ما هو الظاهر في الفردية والشمول للقاعدة، كما في قوله تعالى: ﴿وَرَبَّائِكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^٤ فلا دلالة لمفهومها على الالتفات بالشكّ عند عدم الدخول في الغير.

فانقدح أنّه كما يمكن حمل المطلق وتنزيله على الفرد الشائع فلا ظهور له في الإطلاق، كذلك يمكن حمل المقيّد على الغالب فلا مفهوم له حتّى يُحمل عليه المطلق.

وربما يقال: إنّ ظهور القيد في التقييد بالوضع، وظهور المطلق في الإطلاق

١. تقدّم في ص ٥٥٥.

٢. بعدها في الأصل: «وإلاّ» ثم شطب عليها.

٣. أي الدخول في الغير.

٤. النساء (٤): ٢٣.

في الجمع بين
الأخبار في هذا
المضمار

بمقدمات الحكمة، والأوّل أقوى فيُقَدَّم عليه ويكون المراد من المطلق حينئذٍ هو المقيد.

ولكنّه يُدفع بأنّه - على فرض تسليم أظهيرية الوضع من^١ الحكمة مطلقاً - أنّ التعارض ليس^٢ بين المقيد والمطلق في أنفسهما، بل إنّما هو بين ظهور القضية الشرطية المصدر بها موثقة ابن أبي يعفور في كون المناط نفياً وإثباتاً هو الدخول في الغير، وبين ظهور لفظة «إنّما» في ذيل تلك الموثقة في الحصر، وأنّ المناط في الاعتناء بالشك^٣ كون الشاك مشغولاً بالعمل^٤، ومن المعلوم أقوائية الثاني.

هذا مضافاً إلى ظهور القضية الشرطية في أنّها كبرى لصغرى مندرجة تحتها - أعني قوله (ع): «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزّه» - فيستظهر من تلك المقدّمين أنّ المدار في الالتفات إلى الشكّ وعدمه هو الجواز وعدمه، فحيثما تحقّق الجواز وحصل الفراغ لا يُعتنى بالشكّ في حصول ما اعتُبر في العمل وإن لم يكن يدخل في الغير وما لم يتحقّق يجب الاعتناء به^٥، وعلى هذا المنوال في الأخبار فإنّه يُجعل الدخول في الغير فيها محققاً لموضوع الفراغ وصدقه القطعي.

فبما ذكرنا ظهر ما في الفرائد^٦ مستدلاً على اعتبار «الدخول في الغير» بصحيفة زرارة ورواية إسماعيل بن جابر: إن شكّ في الركوع بعدما سجد

في ما يتوجّه
على كلام بعض
الأساطين

١. لعلّ في الأصل: «عن».

٢. كذا، والأوّل: «ليس التعارض» بدلاً من «أنّ التعارض ليس».

٣. بعدها في الأصل: «عدمه» ثمّ شطب عليها.

٤. بعدها في الأصل: «فارغاً عنه» ثمّ شطب عليها.

٥. بعدها في الأصل: «فإذا كان الأمر كذلك فلا محالة يجب تطبيق سائر الصغريات عليها

بجعلها» ثمّ شطب عليها إلّا قوله: «سائر الصغريات» والصواب حذفها.

٦. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٣٢٦.

فليمض، وإن شكَّ في السجود بعدما قام فليمض^١، الحديث.
 فإنَّه يتوجَّه عليه (قده) أنَّ الصحيحة ورواية ابن جابر من أدلَّة قاعدة الشكِّ في الشيء بعد التجاوز عن محلِّه، لا من أدلَّة قاعدة الشكِّ بعد الفراغ، فلو سلَّما دلالتهما على الدخول في الغير فهو لا يُجدي في اعتباره في قاعدة الفراغ، وإنَّما يُجدي في اعتباره في قاعدة التجاوز كما هو المعتبر فيه؛ لما ذكره (قده) من الصحيحة والرواية. وحمل القيد فيهما على الغالب ارتكاب لخلاف الظاهر بلا^٢ مُحوجٍ إليه؛ لعدم ورود إطلاقٍ ينفيه، مع أنَّ المقيّد على وفق الأصل كما أسمعناك. وهل يكفي في تحقُّق «الغير» مجرّد الهويّ إلى الركوع أو النهوض للقيام أو الدخول في كلمة أخرى فضلاً عن الآيّة أو لا؟ قد يقال بالكفاية؛ لإطلاق صحيحة زرارة: «إذا خرجت من شيء ودخلت في غيره»، ورواية ابن جابر. والظاهر^٣ عدم الكفاية؛ لما دلَّ عليه من الأخبار منطوقاً ومفهوماً.
 أمّا ما دلَّ عليه منطوقاً^٤.

الجهة الرابعة^٥

إنَّ الظاهر من الأخبار عدم جريان قاعدة الفراغ في نفس الأجزاء وإنَّما يجري في المركَّب أو المقيّد الذي شكَّ فيه لأجل الشكِّ في بعض ما هو معتبر فيه؛ وذلك

١. الاستبصار، ج ١، ص ٣٥٨، ح ١٣٥٩؛ تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٥٣، ح ٦٠٢؛ وسائل الشيعه، ج ٦، ص ٣١٨، باب ١٣، ح ٤ و ص ٣٦٤، باب ١٤، ح ١ و ص ٣٦٩، باب ١٥، ح ٤.
٢. في الأصل: «من دون» ثمَّ شطب عليها وكتب فوقها: «بلا» كما أثبتناه في المتن.
٣. في الأصل «المط» ظاهراً وهو رمز إلى «المطلوب» والصواب ما أثبتناه.
٤. كذا، والعبارة كما ترى ناقصة.
٥. كذا، ولم يسبق منه ذكر جهات في قاعدة الفراغ لتكون هذه الجهة جهة رابعة.

لما^١ أسمعناك في ما سبق^٢ أنَّ المراد من «المضي» مضي نفس الشيء - أعني العمل الذي وقع الشك في صحته وفساده - وهو الظاهر أيضاً من موثقة ابن أبي يعفور بقرينة الإجماع وبعض الأخبار الدالة على الاعتناء بالشك في أجزاء الوضوء قبل الفراغ عنها ولو بعد التجاوز عن محلها؛ لرجوع ضمير «غيره» فيها إلى الوضوء، فيدل بالمنطوق على أنَّ الشاك في جزء من الوضوء لا يعتني به إذا حصل الفراغ عن الوضوء، وبالمفهوم على وجوب الاعتناء به قبل الفراغ عنه ولو بعد التجاوز [عن] محلّ الجزء المشكوك فيه.

وقوله (ع) بعد ذلك: «إنما الشك إذا كنت» إلخ في مقام إعطاء الكبرى لكل من طرفي الحكم بالاعتناء وعدمه وبيان عدمه بعده، وهذا يدل على عدم جريان القاعدة في الجزء المشكوك مطلقاً تخصّصاً، لا تخصيصاً حتّى تكون الموثقة الدالة على^٣ الاعتناء بالشك في الوضوء قبل الفراغ عنه^٤ من مخصّصات القاعدة، هذا.

على أنَّ لازم تأتّي القاعدة في الأجزاء وعدم اختصاصها بالمركبات، وأنّ

في ما يترتب على شمول القاعدة للمركب ومجموع الأجزاء من التفاهات

الاعتناء بالشك قبل تمامية الوضوء والفراغ منه وقوع التعارض بين قاعدتي الفراغ والتجاوز في ما لو شك في الجزء بعد التجاوز عنه وقبل الفراغ عن الكل؛ حيث إنّ مقتضى تطبيق القاعدة على الجزء هو المضي فيه وعدم الاعتناء بالشك في وجوده. ومقتضى تطبيقها على الكل هو الاعتناء بالشك في صحته بواسطة الشك في وجود الجزء المشكوك فيه أو صحته، ولازمه الإتيان بالجزء المشكوك

١. بعدها في الأصل: «عرفت» ثم شطب عليها.

٢. سبق في ص ٥٦٤.

٣. بعدها في الأصل: «عدم» ثم شطب عليها.

٤. بعدها في الأصل: «مخصّصاً له تخصيصاً في القاعدة» ثم شطب عليها.

فيه.

ولا يمكن التخلص عن الإشكال بأن يقال بأنّ الشكّ في أحدهما وهو الكلّ، مسبّب عن الآخر وهو الشكّ في الجزء، فيقدّم الأصل السببي الجاري في الجزء على المسببي الجاري في الكلّ؛ وذلك لأنّ الشكّ فيهما ليس إلّا واحداً ذا جهتين^١ له استناد إلى الجزء في عرض استناده إلى الكلّ، ومعه يتعارض الجهتان على تقدير شمول القاعدة لهما وليست صحّة الأجزاء^٢ إلّا عين صحّة الكلّ عقلاً، لا أنّ صحته من آثار صحّتها شرعاً^٣.

وتوهم عدم تعرّض الأخبار لحكم الشكّ قبل الفراغ عن العمل مدفوع بثبوت المفهوم للقيّد بأنّه المدلول عليه بكلّ ما تضمّن الخروج والفراغ؛ لدلالة القيود المعتبرة^٤ في تحديد القاعدة على المفهوم^٥، فيناقضه صدرها الدالّ بمفهومه على وجوب الاعتناء به قبل الفراغ عن الموضوع.

والتفصّي عن الإشكال هو أن يقال: إنّ المراد من كلمتي «الموصولة» و«الشيء» في أخبار قاعدة الفراغ هو الكلّ دون الجزء، ولا أقلّ من أنّه المتيقّن

١. في الأصل: واحد ذو جهتين.

٢. في الأصل: الأجزاء.

٣. بعدها في هامش الأصل: «فلو بنينا على تعدّد الشكّ غير أنّا نمنع طويلة أحدهما للآخر بل هما متلازمان فيلازم الشكّ في أحدهما الشكّ في الآخر عقلاً كما أنّ تمامية أحدهما تلازم تمامية الآخر ولو سلّم» وهي كما ترى ناقصة ومشطوب عليها.

٤. في الأصل: المعتبر.

٥. بعدها في هامش الأصل: «مضافاً إلى دلالة ذيل موثقة ابن أبي يعفور المتضمّن لكلمة الحصر على عدم الالتفات إلى الشكّ بعد التجاوز عن المشكوك وإطلاقه يعمّ صورة الفراغ عن العمل [كتب فوقها: «الموضوع»] وعدمه» ثم شطب عليها.

في التفصّي عن
إشكال التعارض

من أدلته بقرينة الضمير الراجع إلى «الوضوء» في الموثقة دون أجزائه، فلو شك في غسل الوجه أو اليد بعد ما جاز عنهما فلا محالة يجب الإتيان بهما كما يفسح عنه قوله (ع): «كلّ ما مضى من صلاتك وطهورك»^١ إلخ بناءً على كون «من» بيانية كما هو الظاهر، مضافاً إلى الإجماع على عدم جريان القاعدة في أبعاد المركّب. نعم، لو كان لأبعاضها عنوان مستقل يُعدّ في نظر العرف شيئاً برأسه - كما في مناسك الحجّ؛ فإنّ كلّاً منها فعل مستقلّ ومُتَّسِك على حِدَةٍ لا يتوقّف صحتّها على انضمام باقيها إليها - فالظاهر جريان قاعدة الفراغ فيها خاصّةً دون الكلّ لو شكّ في صحتّها بعدما فرغ عنها ولو قبل الفراغ عن إتمام الحجّ، هذا.

ولا يتوجّه عليه منطوق قوله (ع) في الموثقة: «إنّما الشكّ إذا كنت في شيء لم تجزّه»^٢ بملاحظة أنّه بعدُ في الحجّ^٣؛ لأنّ أفعال الحجّ ليست كأفعال الصلاة والظهارات في عدم عدّها أفعالاً مستقلةً بنظر العرف، ولذا لا تجري القاعدة في أفعال الحجّ بلحاظ المجموع منها وإنّما تجري في كلّ واحدٍ من المناسك في حدّ نفسه إذا فرغ عنه وإن لم يحصل الفراغ عن الحجّ.

فإن قلت: إذا كان لحاظ أفعال الحجّ مستقلةً مانعاً عن إجراء القاعدة في المجموع، أشكل الأمر في ما لو شكّ بعد الفراغ عن الحجّ في أنّه هل أتى به مستجمعاً للشرائط أم لا، من غير شكّ في خصوص الأجزاء وأنّه أتى بها صحيحةً أم لا، بل لمجرّد الشكّ في الاستجماع وعدمه^٤.

١. راجع ص ٥٥٥.

٢. سبق الحديث في ص ٥٥٥.

٣. أي أنّه في أثناء الحجّ.

٤. بعدها في الأصل: «فإنّ مقتضى ما ذكر هو المضيّ على الشكّ» ثمّ شطب عليها.

قلت: لا بأس بالالتزام بإجراء «قاعدة الفراغ» ههنا في نفس «الحجج»؛ لعدم المانع عنها بعدما لاحظ الشارع مجموع الأجزاء أمراً واحداً^١ مرتبطاً بالآخر تكون مجرى للقاعدة، وما هو المانع عنه ما كان الشك في الأجزاء قبل الفراغ عنها؛ فإنها نظراً^٢ إلى استقلالها توجب دخول كل منها تحت القاعدة إذا شك فيها، ففي ما لم تكن الأفعال مورداً لقاعدة الفراغ تخصّصاً لا تخصيصاً - لعدم تحقق الموضوع في ما لو كان الشك في أصل الإتيان بها بناءً على انحصار القاعدة في الشك في الصحة فيكون الشك فيها شكاً في الشيء - لا مانع عن فرض المجموع بعد الفراغ عنه فعلاً شيئاً واحداً موضوعاً للقاعدة إثباتاً نظراً إلى الارتباط بينها ثبوتاً؛ لو حدة المصلحة الواقعية في جعلها.

فلهـ «كل» جهتان: جهة استقلال وانفراد يكون كل واحدٍ من تلك المستقلات بالملاحظة مجرى للقاعدة، وجهة اتحادٍ وارتباطٍ بها كانت^٣ المجموع أمراً واحداً عبادياً^٤ سمي بـ «الحجج»، ومن هذه الجهة لم تكن الأجزاء مورداً للقاعدة^٥؛ لانتفاء الموضوع - أعني الشك في صحتها - بعد الفراغ عنها، بل المشمول لها هو «الكل»؛ للشك فيه من جهة الشك في ما أخذ فيه شرطاً أو شرطاً، نعم تجري في تلك الأجزاء في هذه الصورة قاعدة التجاوز عن المحلّ.

١. في الأصل: واحد.

٢. في الأصل: نظر.

٣. كذا، والأولى: كان.

٤. في الأصل: عبادي.

٥. بعدها في الأصل: «وإن كانت مورداً لقاعدة التجاوز، وأما قاعدة الفراغ فهي جارية بالنسبة إلى الكل» ثم شطب عليها.

فإن قلت: إن كون «الحج» مجموع أمورٍ متعدّدة متغايرة كالصلاة والصوم قد لاحظها الشارع أمراً واحداً بما رأى فيها من الاتحاد والارتباط خلاف ما هو الظاهر من الدليل كقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾^١ الآية؛ حيث إنّه يظهر منه كون «الحج» من الأمور الوحدانية المركّبة من أجزاء مرتبطة كما في أجزاء الصلاة.

قلت: نعم، لا محيص عنه في ما لو وقع متعلّقاً للأحكام الأولية والأوامر الواقعية كما هو كذلك في مورد الآية، وأمّا في ما وقع موضوعاً للأوامر^٢ الثانوية المتعلقة بالموضوع المشكوك كالأمر بالمضي عن الشيء المشكوك فيه بعد الفراغ عنه كان المتّبع في تحديد الشيء الذي هو الموضوع فهمّ العرف. ومتى عُدّت أفعال الحجّ بنظرهم مستقلةً برأسها وإن عمّها خطاب واحد، جرت فيها القاعدة لا في المجموع منها، وحيث جرّت فيها يمنع من إجرائها في المركّب إلّا إذا كان هو بنفسه مجرّئاً لها، فلا تجري حينئذٍ فيها لا لتخصيصٍ في مجراها بل لعدم كونها مجرّئاً لها.

الجهة الرابعة^٣

هل المراد من «الشكّ في الصلّة» في موضوع قاعدة الفراغ هو خصوص الشكّ الطاري بسبب الغفلة عن صورة العمل أو هو أعمّ منه ومن غيره، كما لو كان

١. آل عمران (٣): ٩٧.

٢. في الأصل: الأوامر.

٣. لم يسبق منه ذكر جهات في هذه المسألة وقد سبق ممّا التنبيه على ذلك عند عنوان «الجهة الرابعة» في ص ٥٦٧ وعلى فرض ذكرها فالصواب: الجهة الخامسة.

ملتفتاً إلى صورة العمل مثل كيفية غسل اليد في الوضوء وأنه كان بالارتماس في الماء لكن شكّ في أن تحت خاتمه غسل^١ بالارتماس أم لا، فهل يكون مثل هذه الصورة مشمولاً لإطلاق الأخبار الدالة على «المضي على الشيء» بعد الفراغ عنه؟ وجهان بل قولان مبنيان:

على إطلاق الأخبار العامة الشاملة لكل عمل شكّ في صحّة بعض أجزائه بإتيان ما يُعتبر فيه شرطاً وشرطاً.

ومن^٢ التعليل المستفاد من بعض الأخبار كقوله (ع): «هو حين يتوضأ أذكر منه حين يشكّ»، فإنّه بظاهره يدلّ على خروج الفرض عن تحت القاعدة؛ فإنّ الحكم فيها نظراً إلى التعليل يختصّ بصورة الغفلة؛ لعدم صدق «الأذكريّة» مع الالتفات إلى الكيفية حين الاشتغال بالعمل.

والتحقيق هو التعميم في القاعدة؛ لإطلاق الأدلّة. وظاهر التعليل وإن اقتضى اختصاصها بحال الغفلة إلّا أنّه محمول على الحكمة وبيان ما هو الفرض الأهمّ والمصلحة الداعية إلى جعل القاعدة، فيكون المراد من قوله (ع): «هو حين يتوضأ أذكر» اه، أنّه لما كان الغالب أذكريّة الشاكّ حين الاشتغال بالعمل صار ذلك سبباً لتشريع الحكم بعدم الالتفات إلى الشكّ دائماً في عمل شكّ في صحّته مع الفراغ عنه، هذا.

فلو كان المراد من «الشكّ» خصوص ما كان حاصله بسبب الغفلة، لكان حقّ التعبير بالإتيان بالقضيّة الشرطية الدالة على الانحصار، فيقال: إذا كان حين يتوضأ اه.

١. هذا هو الصواب، ولعلّ في الأصل: انغسل.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «على» بدل «من».

هذا مضافاً إلى أنه لو لم تحمل «الأذكريّة» على الأذكريّة الغالبية النوعية لا الدائمة^١ الفعلية، لزم خروج أغلب صور الغفلة عن العمل إذا كان منشؤ الشكّ احتمال الإخلال بشيء من أجزاء^٢ العمل أو الشرائط للجهل به، كما لو جهل وجوب الترتيب^٣ في الغُسل أو وجوب غُسل المرفق مع الذراع أو شرطية الاستقلال بالعمل أو ستر العورة في الصلاة إلى غير ذلك من صور الشكّ^٤ في صحّة العمل الماضي الغير المحفوظ صورته ولو بعد الالتفات.

ثمّ إنّه قد يقال بتنافي «قاعدة الفراغ» مع «قاعدة التجاوز» في ما إذا شكّ في الجزء بعد الفراغ عنه وقبل الفراغ عن أصل العمل؛ فإنّ مقتضى مفهوم قاعدة الفراغ الاعتناء بالشكّ؛ لأنّه شكّ في شيء من العمل قبل الفراغ عنه، ومقتضى قاعدة التجاوز في الجزء عدم الاعتناء به؛ لأنّه شكّ فيه بعد التجاوز عنه.

ويدفعه أن التحقيق تقديم قاعدة التجاوز على قاعدة الفراغ:

أمّا بناءً على اختصاصها بالصلاة وأجزائها فواضح؛ لأخصّيتها^٥ حينئذٍ من قاعدة الفراغ الجارية^٦ في جميع المركّبات.

وأما بناءً على تعميمها لجميع أجزاء المركّبات فكذلك أيضاً؛ حيث إنّ مفهوم قاعدة الفراغ يدلّ على الاعتناء بالشكّ الواقع في الأثناء - سواء كان في محلّ

١. في الأصل: الدائمة.

٢. في البداية: «أجزاء» ثمّ صحّحها بـ «الأجزاء» والصواب ما كان في البداية.

٣. في البداية: «لم يعلم بالترتيب» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «جهل وجوب الترتيب» كما أثبتناه في المتن.

٤. بعدها في الأصل: «في الشيء جزءاً أو قيداً» ثمّ شطب عليها.

٥. في الأصل: لأخصّها.

٦. في الأصل: الجاري.

الجزء أو بعد التجاوز عنه - وقاعدة التجاوز يدلّ بمنطوقها على عدم الاعتناء به في خصوص ما بعد التجاوز، فيكون أخصّ^١ منه.

وتوهّم العموم من وجهٍ بينهما أو أخصّية قاعدة الفراغ نظراً إلى أن «قاعدة التجاوز» يعمّ صورة الشكّ في صحّة الجزء ووجوده وتخصّص «قاعدة الفراغ» بخصوص الشكّ في صحّة الكلّ، مدفوعٌ بأنّ الشكّ في الجزء صحّةٌ ووجوداً لا ينفكّ عن الشكّ في صحّة الكلّ، بل يكون الشكّ الواحد مستنداً إليهما، كما عرفت. وتوهّم عدم كفاية صحّة الجزء لإثبات صحّة الكلّ مدفوعٌ بأنّ صحّة الكلّ عبارة عن الإتيان بأجزائه صحيحةً، فلو أحرز صحّة الجزء المشكوك أو وجوده بالأصل فقد أحرزنا المركّب تامّ الأجزاء.

نعم، ربما يُشكّل^٢ بأنّ قاعدة التجاوز أعمُّ بحسب المنطوق من مفهوم قاعدة الفراغ؛ حيث يشمل صورة الفراغ وعدمه، والمفهوم يختصّ بصورة عدم الفراغ، ومعه لا تكون قاعدة التجاوز أخصّ^٣ مطلقاً.

ويندفع بأنّ ذلك مع قطع النظر عن أدلّة القاعدتين، وأمّا مع ملاحظتهما فلا محالة يكون منطوق دليل قاعدة التجاوز أخصّ^٤ من مفهوم دليل قاعدة الفراغ.

١. في الأصل: أخصّاً.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: يستشكل.

٣. في الأصل: أخصّاً.

٤. هذا هو الصواب كما كان في الأصل، ثمّ غُيّرت بـ «أخصّاً» وليس بصواب.

الثالث^١

لو شُكَّ في المشروط لأجل الشكِّ في الشرط فإن كان الشكُّ في صحَّة الشرط الذي هو العمل المركَّب - كالطهارات الثلاث مثلاً؛ لاحتمال فقد ما يُعتبر فيها - فلا إشكال في إجراء قاعدة الفراغ في خصوص الشرط فيحرز وجوده الصحيح و يترتب عليه المشروط، وإن كان الشكُّ في أصل وجوده فلا يجري قاعدة الفراغ فيه بالنسبة إليه.

وأما إجراء هذه القاعدة بالنسبة إلى المشروط:

فإن كان الشكُّ بعد الفراغ عنه كما إذا شُكَّ في صحَّة الصلاة بعد الفراغ عنها من جهة الشكِّ في أصل الطهارة، فلا إشكال في إجراء قاعدة الفراغ بالنسبة إليها، ولكنه يُحكم من جهة القاعدة بصحَّة خصوص المشروط دون وجود شرطه حتَّى يترتب عليه صحَّة ما يترتب عليه بعد ذلك من الصلاة الآتية.

وأما إن كان الشكُّ في أثناء الصلاة من الجهة المذكورة فلا يجري قاعدة الفراغ بالنسبة إلى الطهارة المشكوكة؛ لكون الشكِّ في أصل وجودها لا في صحَّتها، ولا في الصلاة؛ لعدم حصول الفراغ عنها ولا في أجزائها الماضية؛ لعدم جريانها في الجزء كما عرفت، مع أنَّها لا تجدي في صحَّة الأجزاء الآتية.

١. لم يسبق منه «الأمر الأوَّل» و«الثاني» ليكون هذا ثالثها. نعم، كتب في البداية: «وينبغي التنبيه على أمور: الأوَّل» إلى أن قال: «الثاني» ثم شطب عليهما وكتب بدلاً من قوله «ينبغي التنبيه على أمور: الأوَّل»: «الجهة الرابعة» كما أثبتناه في ص ٥٧٢، وكتب بدلاً من قوله «الثاني»: «ثم إنَّه قد يقال» كما في ص ٥٧٤ ولكن أثبتناه ولم يُبدل هنا قوله: «الثالث» ونحن أوردنا هذه المشطوبات كما كتب أولاً في «ملحق الكتاب» فراجع ج ٤، ص ٥٢٧ و ٥٣٠.

وأما إجراء قاعدة التجاوز في نفس الشرط^١، فالتحقيق عدم الإشكال فيه ويدرّب عليه صحّة المشروط^٢ الذي دخل فيه بل صحّة كلّ ما يكون مقيداً به ممّا هو معدود من أجزاء عملٍ واحد، لا مثل الظهرين؛ فإنّ صحّة «الظهر» المترتب^٣ على الطهارة بواسطة القاعدة لا يوجب^٤ صحّة «العصر» وإن كان مترتباً على «الظهر» غير أنّ ترتبه عليه ليس كترتب أفعال الصلاة المتوقّف صحّة الفعل اللاحق على صحّة السابق المتوقّف^٥ على الطهارة، فلو حكمنا بقاعدة التجاوز على حصول الطهارة حكمنا بصحّة ما أتى من الصلاة من الأفعال وما يؤتى^٦ منها في ما بعد.

لا يقال: إذا حكم بصحّة مشروطٍ دخل المكلف فيه لحصول الطهارة بحكم القاعدة، فليحكم بصحّة غيره ممّا يريد الدخول فيه لأجل الحاصلة^٧ بالقاعدة. لأنّا نقول: إنّ التفكيك^٨ لصدق قاعدة التجاوز عن الشرط بالنسبة إلى مشروطٍ دخل فيه، دون مشروطٍ لم يدخل فيه ولم يشغل به أصلاً. هذا بناءً على إجراء قاعدة التجاوز في الشرط مطلقاً، وأمّا مع الغض^٩ عنها فيه

١. بعدها في هامش الأصل: «بعد الدخول في المشروط» ثم شطب عليها.

٢. في الأصل: الشروط.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: المترتبة.

٤. كذا، والصواب ظاهراً: لا توجب.

٥. كذا، والصواب ظاهراً: المتوقّفة.

٦. كذا، والصواب ظاهراً: «لا ما يؤتى» بدلاً من «وما يؤتى».

٧. أي الطهارة الحاصلة.

٨. بعدها في الأصل: «بين مشروط اشتغل به وبين غيره ممّا لم يشغل به» ثم شطب عليها.

٩. يمكن أن تقرأ كلمة أخرى.

إمّا لانصراف أدلتها عن الشروط وشمولها للجزء فقط أو لعدم الإطلاق لها رأساً، فاللازم الاعتناء بالشك وعدم المضي في المشروط بدون إحراز الشرط على نحو معتبر^١.

الرابع^٢

إنّ كلّمًا تجري قاعدة الفراغ في صحّة المركّب بعد الفراغ عنه من جهة الشكّ في الإتيان بشرطه أو جزئه، يُحكم بخصوص صحّته دون تحقّق منشأ الشكّ فيه ووجوده أو عدمه الذي لأجله حصل الشكّ؛ مثلاً إذا فرغ من الصلاة ثمّ شكّ في أنّها كانت مع الطهارة أم لا، فمقتضى القاعدة صحّة الصلاة من دون أن يقتضي ذلك كونه متطهراً^٣ وإن كان ملازماً معه؛ لعدم حجّية القاعدة إلّا في نفس صحّة المشكوك لا في لازمه أو ملازمه فلا يكون المثبت منها حجّة:

أمّا بناءً على أنّها من الأصول التبعديّة المدلول عليها بقوله (ع): «كلّ شيء شكّ فيه ممّا قد مضى» اه، ونحوه فواضح.

وأما بناءً على كونها من الأمارات يشعر بذلك قوله (ع): «هو حين يتوصّأ أذكر» اه، فلعدم دلالة أدلتها على أزيد من لزوم ترتيب أثر صحّة المشكوك دون

١. بعدها في الأصل: «هذا بناء على عدم إجراء قاعدة الفراغ - كما سمعت - للاقتصار في مجراها على ما كان الشكّ في صحّة الموجود لا في أصل الموجود» ثمّ شطب عليها.

٢. مرّ الكلام في هامش ص ٥٧٦.

٣. كذا في الأصل، والظاهر زيادتها أو الصواب: «إنّه».

٤. كذا، والصواب ظاهراً: «جرى»؛ لأنّه يشترط في شرط «كلّمًا» وجوابها أن يكونا ماضيين. وكذا الكلام في «يحكم» الآتي.

٥. بعدها في الأصل: «واقعاً بحيث يصحّ بعد الدخول في صلاة أخرى» ثمّ شطب عليها.

آثار لازمه أو ملزومه أو ملازمه.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل.

المقام الثاني

في أصالة الصّحة في فعل الغير^١

وقد استدللّ عليها بالأدلة الأربعة^٢ مثل قوله تعالى ...^٣.

١. لا يخفى على القاري الكريم أنّ المؤلف أورد هنا قاعدة التجاوز أولاً ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «المقام الثاني في أصالة الصّحة في فعل الغير» ولكن لم يشطب على كلّ مباحث قاعدة التجاوز وقد بقي بعض الصفحات من دون شطب وهو قوله: «صحيحة عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال» إلى قوله: «أنّ المراد من الغير المحدود به الحكم هو غير تلك المقدمات» ونحن أوردناه بتمامه في «ملحق الكتاب»، راجع ج ٤، هامش ص ٥٤٣ - ٥٤٥.

٢. بعدها في الأصل: «فمن الكتاب قوله تعالى» ثمّ شطب عليها.

٣. كذا، وهو كما ترى مبتورة وقد سبقت الأدلة في ص ٥٥٧ وما بعدها.

ثم إنّه يتعلّق بالمقام أمور ينبغي التنبيه عليها:

الأوّل

إنّ المحمول عليه فعل الغير هل هي الصّحة الواقعية أو الصّحة عند الفاعل في ما [إذا] دار الأمر بينها وبين الفساد في ما كانت الصّحة الاعتقادية موضوعاً للأثر الشرعي عند الحامل أيضاً أو كليهما؟

فنقول: لا إشكال في دلالة الأدلّة من السيرة ولزوم الاختلال على خصوص الأوّل - أعني حمل فعل المسلم على الصّحة الواقعية إذا شكّ فيها - دون الصّحة عند الفاعل ولا أقلّ من كونها المتيقّن في الحمل مضافاً إلى بقاء الاختلال النوعي على تقدير الاختصار على الصحيح الفاعلي؛ لندرة كونه موضوعاً للأثر الشرعي عند الحامل.

فإن قلت: إطلاق الأدلّة يعمّ كلتا صورتين من دون تقييدٍ له بالصورة الأولى وعدم القدر المتيقّن في البين في ظاهر تلك المطلقات لكي يكون هو المقيدّ بالنسبة إليها، والقدر المتيقّن الخارجي - مع تسليمه - لا يفي بإثبات المدعى، كما لا يخفى.

قلت: إنّه ليس دليل لفظي يكون له إطلاق؛ لما عرفت أنّ الآيات والروايات لا دلالة لهما^١ أصلاً على أنّ الفاعل [الذي] فعل فعلاً يأتي به صحيحاً لا فاسداً وإن كانت لهما دلالة على أنّ فاعل الفعل لم يفعل قبيحاً عنده، فأنحصر مدرك الحمل على الصّحة في الأدلّة اللبّية كاختلال^٢ النظام والسيرة القطعية وبناء العقلاء كافّةً،

١. في الأصل: «لها» وكذا المورد الآتي.

٢. في الأصل: كالاختلال.

وهي مع عدم الإطلاق لها يُقتصر على القدر المتيقّن منها؛ أعني الصورة الأولى. كيف، والمعلوم من بناء العقلاء هو حمل فعل الغير على الصّحة الواقعية ولم يُعلم بناؤهم على الحمل على الصّحة الفاعلية، فاللازم الاقتصار على المعلوم منه ولزوم ترتيب آثار الصحيح واقعاً عند الحامل دون الفاعل.

ثم إنَّ ما ذكرنا ممّا لا كلام فيه وإنّما الكلام في اشتراط علم الحامل بعلم الفاعل للصّحة الواقعية أو اعتبار جهله بحاله أو لا يُعتبر شيء منها أصلاً.

فهنا صور متعدّدة تحصل^١ من لحاظ القسم الأوّل^٢ - أعني ما لو علم الحامل بعلم الفاعل وأنّه يعلم صحيح ما عند الفاعل وفاسده - فحيثنّذ مع علمه ذلك إمّا أن يعلم بمطابقة اعتقاده لاعتقاد الحامل أو يعلم مخالفته له أو يجهل الحال. فنقول: لا إشكال في حمل فعل الغير على الصّحة الواقعية في الصورة^٣ الأولى.

وأما الثانية فإن لم يتصادق اعتقادهما كلياً كأن كان المخالفة بين العلمين بالاختلاف التبايني، فلا إشكال في وجوب الحمل على الصّحة باعتقاد الفاعل وإن احتمل التطابق مع الواقع ولا يلزم منه اختلال نظام أصلاً.

نعم، في صورة تصادقهما جزئياً - بأن كان التخالف على نحو التباين الجزئي بحيث يُحتمل صدور الفعل عنه على طبق ما هو صحيح عنده كما في البيع بالفارسي مع اعتقاد الفاعل أيضاً صحّته بالعربي - يُحمل على الصحيح الواقعي لا غيره؛ للزوم اختلال النظام على تقدير عدم إجراء أصالة الصّحة الواقعية في هذه

١. في الأصل: يحصل.

٢. شطب على قوله: «القسم الأوّل» وكتب بدلاً منها: «الصورة الأولى» والصواب ما كان في البداية كما يدلّ على ذلك قوله: «القسم الثاني» الآتي في ما بعد.

٣. في الأصل: صورة.

الصورة، مضافاً إلى السيرة. كيف، فإنَّ الغالب اختلاف الناس في ما يُعتبر في معاملاتهم مع أنَّ بناءهم على عدم التفتيش عن كيفية صدور المعاملة و أنَّها كانت واجدة للشرائط الواقعية أو لا، هذا فما عن المدارك....^١

وأما لو جهل الحال^٢ فالمتعيّن هو ما ذكرنا^٣ نظراً إلى السيرة ولزوم الاختلال لولا الحمل على الصحة، فيُحمل الصادر من الفاعل - من العبادة أو المعاملة - على الصحة الواقعية بترتيب آثارها خاصّةً عليها، دون الحكم بتوافق الاعتبارين عند الجهل بالحال وعدم علم الحامل باعتقاد الفاعل.

القسم الثاني: ما لو علم الحامل بجهل الفاعل بالصحيح والفاقد، والظاهر حمل ما صدر منه على ما هو الصحيح واقعاً مع احتمال الصحة الواقعية في فعله، ولا يشترط في الحمل عليه علم الفاعل بالصحة ولو بقيام الأمانة المعتبرة، كما لا يُشترط جهل الحامل بحال الفاعل، وذلك لجريان السيرة عليه ولزوم الاختلال مع عدمه. كيف، وغالب الناس ليسوا عالمين بأحكام المعاملات، فلو بنينا على التفتيش عن حالهم في معاملاتهم لاختلّت أمور معاشهم.

القسم الثالث: ما لو جهل الحامل باعتقاد الفاعل، فلا محالة يحمل فعله على الصحة الواقعية^٤ لكنّ الحمل عليها في صورة الجهل في ما لم يكن الجهل موجباً

١. في الأصل: «ك» وهو رمز إلى ما أثبتناه، والعبارة كما ترى ناقصة.

٢. كذا في الأصل، والأولى: «وأما الثالثة» بدلاً من قوله: «وأما لو جهل الحال» لأنّها عدل لقوله: «وأما الثانية».

٣. بعدها في الأصل: «من الحمل على الصحيح الواقعي» ثم شطب عليها.

٤. بعدها في هامش الأصل: «لتأتّي ما ذكر من الأدلّة، كيف وغالب الناس» والعبارة كما ترى ناقصة.

للتكليف بالاجتناب، وأمّا معه - كما في بيع أحد المشتبهين بالنجس أو الميتة - فلا إشكال في عدم جريان أصالة الصّحة؛ حيث إنّ مع العلم الإجمالي بأحدهما يكون البيع باطلاً ممّن علم بأحدهما إجمالاً. نعم، لو لم يعلم بكون الفاعل عالماً إجمالاً واحتمل في حقّه العلم بالنجس أو الميتة واقعاً يحمل بيعه على الصّحة^١ لو احتمل كون المشتري كذلك، وأمّا لو كان المشتري عالماً إجمالاً فيحمل خصوص الإيجاب على الصّحة^٢ دون الشراء.

فمن هنا ظهر أنّ الحامل العالم إجمالاً بكون أحد المشتبهين ميتة لا يصحّ له الشراء بنفسه ولا ممّن كان مثله في العلم. وسرّه أنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في عدم صّحة بيع النجس وشرائه إلّا إذا احتمل في حقّ المتعاقدين علمهما تفصيلاً بخصوص النجس من المشتبهين، فإنّه يحمل ما صدر منهما على الصحيح منه.

١. كذا، والأوّل: الصحيح.

٢. كذا، والأوّل: الصحيح.

الأمر الثاني

إنّه لابدّ في إجراء «أصالة الصّحة» في الموضوع الذي يترتب عليه الأثر المهمّ من إحراز وجوده فيكون^١ الشكّ في وجدانه^٢ جميع ما يُعتبر في صحّته، دون ما كان الشكّ في أصل وجوده كمن يأتي بصورة الصلاة ولم يُعلم أنّه بصدد امتثال الأمر، أو في مقام تعليم الغير، أو العبث بالصلاة فإنّه لا يثبت بالأصل إلا آثار صحّة الشيء دون أصل وجوده فلا يُحرز به. نعم، لو أحرز الإتيان بها بمقوماتها الدخيلة في عنوانها فشكّ في الإخلال ببعض ما يُعتبر في صحّتها من الأجزاء والشرائط لا بأس بإحرازها بأصالة الصّحة.

ومن هنا ظهر أنّه لابدّ في إجراء الأصل في العقود والإيقاعات من إحراز تحقّقها من الموجب أو هو والقابل، فلو وقعت الصيغة وشكّ في أنّ المتعاقدين هل قصدا بما تُلَفّظ به المعنى أو تُلَفّظ بغير قصدٍ أو شكّ في أنّهما قصدا التوسّل^٣ إلى حقيقة العقد بعد إرادة المعنى أو قصدا معنى اللفظ بداعي الهزل أو التورية ونحوهما من غير قصدٍ إلى الحقيقة الجديّة، أشكال تحقّق المعاملة الصحيحة بأصالة الصّحة؛ لأنّ الشكّ في تحقّق العقد بعدما كان القصد من مقوماته حقيقةً لا معتبراً في صحّته شرعاً، فلا بدّ في الحمل عليها من إحراز وجوده يقيناً أو ظناً معتبراً. وفي صورة عدم الإحراز يكون المعلوم عدم اقتضاء هذا الأصل لأنّ يحرز به أصل العمل فكيف يحمل عليها؟!

١. كذا، والأوّل: «ليكون» بدلاً من «فيكون».

٢. قوله: «في وجدانه» خبر لقوله: «ويكون» لا متعلّق بـ «الشكّ».

٣. كذا، والأوّل: التوسّل.

فإذا صدر من أحدهما لفظة «بعت» ومن آخر «قبلت» فمع عدم إحراز ما هو المقوم في العقد من مطلق القصد أو قصد الإنشاء أو الإنشاء بداعي الجدّ الموجد للعقد فيكون^١ لا تقتضي أصالة الصّحة كونه بيعاً. ومن هنا يأتي الإشكال على المشهور من أنّهم يحملون مثل هذا العقد الصادر - إذا شكّ في كون العاقد قاصداً للإنشاء فيكون عقداً، أو غير قاصد فيكون لغواً أو إخباراً - على كونه عقداً قاصداً معه الإنشاء.

ويندفع بأنّ أصل وجود العقد في مثل هذه الموارد محرز بأصولٍ آخر عقلائية - كأصالة كون التلفّظ بقصد المعنى لا عن لغو أو خطأ، وأصالة كون إرادة المعنى بداعي تحقّقه واقعاً إخباراً في مقام الإخبار وإنشاءً في مقام الإنشاء لا بداعٍ^٢ آخر من هزل ونحوه كالتورية مثلاً - فلو لا هذه الأصول لما كان وقع لـ «أصالة الصّحة» في هذه الموارد.

ولا فرق في لزوم الإحراز بين الإحراز القطعي الوجداني أو الإحراز المعتبر بقيام أمانة أو أصل شرعي أو عقلائي يكون المقصود به تعيين مجرى «أصالة الصّحة»؛ فإنّ مثل أصالة^٣ القصد الجدّي في الالفاظ إنّما هو من باب الظهور النوعي المستفاد من حال العقلاء وهو حجة مع عدم ردع الشارع عنه، فإذا كان بناؤهم في باب الألفاظ على الأخذ بظواهرها، فلا محالة يُحكم بصّحة العقد الصادر من المتبايعين وإن كان الشكّ في أصل ما يتحقّق به قوام العقد وعنوانه في الخارج؛ وذلك لإحراز [ما] يقوّم به من أركانه بأصلٍ عقلائي فتتحقّق به ماهيته الصحيحة

١. كذا، والظاهر زيادتها.

٢. في الأصل: بداعي.

٣. في الأصل: «نعم» ثم كتب فوقها: «فإنّ مثل أصالة» ونسي أن يشطب على قوله: «نعم».

من هذه الجهة، لكنَّ القدر المسلّم^١ من ذلك ما كان له ظهور لفظي لا مجرد التعاطي، فلو حصل القبض والإقباض من مالكي الثمن والمثمن في مقام كان ظاهره إنشاء البيع بالمعاطاة بلا إحراز له وجداناً أو شرعاً، أشكل جريان أصالة الصحة بعدما كان الشك في أصل الوجود الغير المحرز بأصل معتبر عقلائي؛ إذ لم ينهض من العقلاء بناءً على الأخذ بمثل هذا الظهور في الفعل.

ثم إنَّه لو شك في كون الإنشاء الجدِّي في العقد اللفظي بداعي الطيب النفساني أو بداعي الإكراه، فلا شك في الحمل على عدم الإكراه، إمَّا أنَّه من جهة الأصل العقلاني المحرَّز للوجود أو من جهة أصالة الصحة خاصَّةً.

فالتحقيق أنَّه مجرى لها وأنَّ الإكراه الغير الواصل إلى حدِّ الإجبار ليس بمخل في تحقق قوام العقد عرفاً وإن اعتُبر في صحته شرعاً بمثل قوله (ع): لا يحل مال امرءٍ إلَّا عن طيب نفسه^٢ فلولا حجية أصالة الصحة أيضاً لكان بناء العقلاء على حمل العقد على غير الإكراه.

ثم إنَّ المراد من مقومات الوجود ما كان له دخل في تحقُّق الموضوع عرفاً لينتفي باتفائه، كما أنَّ المراد ممَّا له الدخول في ترتب الأثر كون الشيء معتبراً في ترتب الأثر شرعاً لا في صدق العنوان خارجاً. ولا يُشكّل^٣ حينئذٍ على الصحيح

١. بعدها في الأصل: «من ذلك إمَّا هو في ما صدر لفظ العقد وشك في الصادر» ثم شطب عليها.

٢. الحديث عامي ورد عنهم في بعض مصادرنا الفقهية كالخلاف، ج ٣، ص ١٧٧ و ٢٩٧ و ٢٩٩ و ٣٦١ و ٣٧٢ و ٤٠٨ و ٤١٠ و ج ٥، ص ٥٠٩ والمبسوط، ج ٣، ص ٥٩ والمهذب لابن البراج، ج ١، ص ٤٣٤ وغنية النزوع، ص ٢٥٥ و ٢٧١ و ٢٨٠ وغيرها.

٣. كذا، والصواب ظاهره: «لا يستشكل».

بأنَّ جميع الأجزاء والشرائط كذلك^١؛ لانتفاء^٢ المأمور به بانتفاء بعضه^٣ فإنَّه كذلك من حيث إنَّه مأمور به، وهذا لا دخل له بمقام التسمية وإطلاق اللفظ حقيقةً، كما هو محلّ النزاع.

ثمَّ إنَّ ما ذكرنا - من جريان أصالة الصَّحَّة في ما لو شكَّ في الأمور الغير المقوَّمة للماهية عرفاً - لا فرق بين كونها^٤ من البلوغ والعقل أو من غيرهما^٥؛ لو وحدة المناط وهو أن يكون الشكَّ في الصَّحَّة بعد إحراز الوجود، فما عن المحقِّق الثاني^٦ (قده) - من التفصيل بين ما هو الركن في العقد كالبلوغ ونحوه، وغيرها بالإنكار في الأوَّل دون الثاني - ممَّا لا وجه له بعد اشتراك «البلوغ» مع غيره في عدم دخالته في صدق العقد بل في صحَّته، فلو أوقع العاقد المميَّز عقداً شكَّ معه في بلوغه الذي يكون معتبراً في صحَّته جرى فيه الأصل المزبور لصدق كونه عقداً عرفاً، ولذا جرت السيرة على صحَّة المعاملات الصادرة سابقاً من المكلف لو شكَّ في كونها قبل البلوغ أو بعده.

١. شطب في الأصل على قوله: «كذلك» لكنَّ سوق الكلام يقتضيه.
٢. كانت في البداية: «فينتفي» ثمَّ كتب بدلاً منها: «فإنَّه ينتفي» ثمَّ شطب عليها أيضاً وكتب بدلاً منهما: «لانتفاء».
٣. بعدها في الأصل: «بعد اعتباره ركناً بحيث يكون الشكَّ فيه سبب للشكَّ في ثبوت المأمور به» ثمَّ شطب عليها.
٤. كذا، ولعلَّ الصواب: «ثمَّ إنَّه لا فرق في ما ذكرنا من جريان ... للماهية عرفاً بين كونها».
٥. في الأصل: غيرها.
٦. جامع المقاصد، ج ٥، ص ٣١٥ وج ٧، ص ٣٠٧ - ٣٠٨ وعنه في فرائد الأصول، ج ٣، ص ٣٥٨ ومطارح الأنظار، ج ٤، ص ٤٧٦.

نعم، لو كان المعدود من الأركان من جملة ما يُعتبر في قوام البيع عقلاً كالتمييز^١ أو عرفاً ككون المبيع مالاً، فلا مجال لجريان الأصل المزبور لو شك في كون العاقد مميزاً حين العقد، أو أنّ ما وقع عليه العقد حُرّاً أو عبداً. أمّا لو كان المبيع مالاً عرفاً وإن لم يكن مالاً شرعاً مثل «الخمير» لو شك في كون المبيع هو «الخمير» أو «الخل»، فلا شك في إجراء أصالة الصحة فيه.

وعلى أي حال فلا وجه لتفصيل المحقق الثاني (قده) في المسألة على ما حكي عنه^٢، كما أنّه لا وجه لتفصيله (قده) بين «الضمان» و«البيع» بالمسألة على جريان أصالة الصحة في ما إذا اختلف البائع والمشتري في الصغر وعدمه فادّعى البائع الصغر حال البيع والمشتري البلوغ^٣، دون «الضمان»^٤ فلو صح ما ذكره (قده) من الفرق لزمه إهمال أصالة الصحة. كيف، وبعد إحراز العقد بتمام أركانها على ما هي عليها - من الجهات المعتبرة فيها - إذا شك في وجود المبطل الخارجي مثل الشرط المنافي لمقتضى العقد، يُحكم بصحة العقد لا لأجل أصل الصحة بل لأصالة عدم وقوع هذا الشرط في ضمن العقد، وهذا لا دخل له بأصالة الصحة وإنما هو أصل آخر يُحرز به وجود الفعل الصحيح.

وتوهّم أنّ الشك في الصحة والفساد مسبب عن وجود المفسدة، وأصالة عدمه لا تثبت صحة الفعل الموجود إلّا على القول بالإثبات مدفوع؛
أولاً بمنع وجود الواسطة.

١. لعل في الأصل: التمييز.

٢. الحاكي هو الشيخ الأنصاري في فرائد الأصول، ج ٣، ص ٣٥٧-٣٥٨.

٣. جامع المقاصد، ج ٤، ص ٤٥١-٤٥٢.

٤. جامع المقاصد، ج ٥، ص ٣١٥.

وثانياً بأنه على تقدير وجودها من الوسائط الخفية، هذا.

وأما ما في الفرائد^١ - من تصحيح كلام المحقق (قده) في ما كان الفعل صادراً^٢ من الشخص الذي شك في بلوغه وعدمه كالضمان في ما لم يكن بقبول من المضمون له ولا بحوالته من المضمون عنه فإنه لا يجري أصل الصحة لو شك في بلوغ «الضامن» لا في ما كان له طرف آخر كان بالغاً يستلزم أصالة الصحة في فعله صحة المشكوك في بلوغه - فمدفوع بما سيأتي^٣ من عدم حجية المثبت من أصالة الصحة وعدم إثبات أصل الصحة في شيء إلا أثره الذي يترتب على نفس ذاك الشيء لا على المركب منه ومن غيره.

١. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٣٦١.

٢. في الأصل: صادر.

٣. سيأتي في الأمر الثالث في ص ٥٩٠.

الأمر الثالث

في أنه يثبت بـ «أصالة الصحة» عند الشك في الإخلال ببعض ما يعتبر في الشيء جزءاً أو شرطاً خصوصاً الآثار المرغوبة منه، دون الأعم منه ومن الآثار المترتبة على غيره أو المترتبة على المركب منه ومن غيره، فلو شك في صحة الإيجاب يترتب بأصالة الصحة فيه الآثار المترتب عليه وهو كونه بحيث لو انضم إليه القبول حصل العقد وأثر أثره.

وإن شئت قلت: المترتب حينئذ هي الصحة التأهلية لا الفعلية المترتبة على كل من الإيجاب والقبول، ولازمه أنه لو شك في الإتيان بالقبول عقيب الإيجاب لا يكفي في إثبات أثر العقد إجراء أصالة الصحة في الإيجاب. وكذا لو شك في تحقق القبض في المجلس في الصرف والسلم، لا يكاد يثبت بالأصل الجاري في العقد الأثر المترتب على المجموع منه ومن القبض، بناءً على أنه جزء للسبب المؤثر.

نعم، لو اعتبر شرطاً في تأثير العقد - بحيث كان السبب التام المؤثر في النقل والانتقال هو العقد وحده ويكون القبض شرطاً في ترتب الأثر لا جزء للسبب الناقل - يجري أصالة الصحة في العقد ويترتب عليه النقل والانتقال وإن شك في القبض، ولكن لا يثبت به عنوان «القبض» حتى يُجدي في الآثار المترتبة عليه بالخصوص. ومثل القبض في المجلس في الصرف قبض الموهوب [له] في الهبة، والتشاجر المنجز إلى الخراب في بيع الوقف، والإجازة من المالك في بيع

الفضولي، فلو^١ شك في تحقق كلٍّ من هذه الأمور فإنه^٢ لا تجدي أصالة الصحة في العقد في الأثر المترتب عليه وعلى واحد من هذه المذكورات على تقدير اعتبارها جزءاً للسبب المؤثر.

نعم، لا بأس بإجرائها في المبايعة العرفية أو بيع^٣ الوقف؛ حيث إن القبض أو التشاجر مثلاً وإن اعتبرا خارجين^٤ عن العقد منضمين^٥ إليه، لكنهما اعتبرا في صحة المعاملة المركبة من العقد ومن سائر ما اعتبر فيه جزءاً، فلو شك في تأثير العقد كان الشك في صحة المعاملة التي هي تمام السبب للنقل والانتقال لأجل الشك في الإتيان ببعض ما اعتبر فيها جزءاً أو شرطاً ممّا لا يكون دخيلاً في حصول أصل المعاملة عرفاً كالقبض في الصرف والتشاجر في الوقف، لا كالأيجاب والقبول مثلاً.

نعم، لا يجري أصالة الصحة إذا كان منشؤ الشك تحقق الإجازة؛ فإن الثابت بالأصل صحة ما كان من فعل واحد من المتعاملين حتى يُحرز بظهور كونهما بصدد المعاملة الإتيان بجميع ما اعتبر فيها عقلاً وشرعاً، وأما لو كان من فعل الغير كالإجازة مثلاً فلا يُحرز به ذلك ولو بالظن نوعاً؛ إذ ليس عليه بناء العرف والعقلاء، كما لا يخفى.

١. في الأصل: «لو» بدلاً من «فلو».

٢. كذا، والظاهر زيادتها.

٣. هذا هو الصواب وفي الأصل: «مع».

٤. في الأصل: خارجاً.

٥. في الأصل: منظماً.

فظهر ما^١ في الفرائد^٢ - من عدم جريان أصالة الصحة في ما كان أصل وضعه على الفساد كبيع الوقف مثلاً -؛ فإنه يتوجه عليه أن المراد من^٣ وضعه على الفساد لو كان أصالة الفساد في ما شك في صحة المعاملة، فلا يختص ذلك بـ«الوقف» وحده ونحوه؛ إذ الأصل الأولي في كل معاملة الفساد، وإلا فليس فيه أصل ثانوي كان مبناه على الفساد. غاية الأمر [أنه] كان الشرط في صحة المعاملة في الوقف أكثر من غيره، ومجرد ذلك لا يوجب الاختلاف^٤ في إجراء الأصل في ما أحرز جميع ما يتقوم به عنوانه وكان الشك في الأمور المعتبرة شرعاً في صحته.

ثم إنه قد ظهر مما ذكرنا أنه لا تجري^٥ أصالة الصحة في كل من إذن المرتهن ورجوعه وبيع الراهن في ما لو تحقق كل من البيع والرجوع عن الإذن، ولكن شك في تقدم واحد منهما على الآخر فإنه يشك حينئذ في وقوع البيع عن الراهن مع رضا المرتهن وعدمه، فلا يثبت بأصالة الصحة فيه كونه بعد إذن منه، كما عرفت في الفصولي.

نعم، صحته - بمعنى لو وقع برضاء المرتهن أو لحقته إجازته لكان صحيحاً - لا تجدي في ترتب^٦ الأثر الفعلي على المعاملة ولا يثبت ذلك بأصالة الصحة في

١. أي خلل ما.

٢. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٣٦٤.

٣. بعدها في الأصل: «كون» ثم شطب عليها.

٤. في الأصل: «الاختلال» ثم صححها بـ«الاختلاف».

٥. في الأصل: «يجري» ثم أضاف النقطتين الفوقائيتين من دون شطب على النقطتين التحتائيتين.

٦. في الأصل: «لا يترتب» ثم شطب على «لا» وغفل عن تصحيح «يترتب» بـ«ترتب»، والصواب ما أثبتناه في المتن.

الإذن أيضاً؛ حيث إن أثره المترتب عليه بـ «الأصل» إنما هو مجرد التأهل - بمعنى أنه لو وقع البيع بعد الإذن الصحيح لكان مؤثراً لا أنه يكون فعلاً كذلك - كما أنه لا يثبت بأصل الصحة في الرجوع كون البيع فاسداً؛ حيث إن أثره هو الفساد التأهلي؛ بمعنى أنه لو وقع بعده البيع لكان فاسداً لا أنه فاسد فعلاً.

ولو سلم فأصالة الصحة إنما تجري مع^١ إمكان الاتصاف بالصحة. غاية الأمر [أنه] كان الشك في وقوعه بصفة الصحة الفعلية المرغوبة منه كما في إذن المرتهن ابتداءً في البيع، والرجوع^٢ المزبور ليس ممّا يمكن اتصافه بالصحة إذا وقع عقيب البيع المسبوق بالإذن بل يكون لغواً. نعم، لو كان سابقاً عليه فيكون ممكن الصحة باجتماع شرائطه الأخرى، فهنا يكون الشك في إمكان صحته فليس مجزئاً للأصل المزبور ظاهراً.

نعم، لو أحرزنا وقوع «الرجوع» ولكن شك في سائر ما اعتُبر فيه، فلا بأس بإجراء أصالة الصحة فيه لإثبات صحته التأهلية، ويطرأ عليه الصحة الفعلية لو ثبت وقوع البيع بعده.

١. في الأصل: «هذا كله مضافاً إلى الإشكال» ثم شطب عليها وكتب بدلاً منها: «ولو سلم

فأصالة الصحة إنما تجري مع» كما أثبتناه في المتن.

٢. في النسخة: «في البيع سواء وقع بعده البيع أم لا وأما الرجوع». ثم شطب على قوله: «أم لا»

وقوله: «أما» ونسي أن يشطب على قوله: «سواء وقع بعده البيع».

الأمر الرابع

الثابت بأصالة الصحة هو نفس صحة الشيء المشكوك فيه دون إثبات ما يلزم صحته فيثبت بأصالة الصحة في الصلاة كونها تامة الأجزاء والشرائط، وأما الحكم بوجود الطهارة أو كون الجهة التي صلى إليها قبله في ما كان منشؤ الشك هي الطهارة أو القبلة - بحيث يحكم بصحة الصلاة وحصول كل ما تتوقف صحته عليه - فلا، كما أنه يحكم بصحة «البيع» ولو كان منشؤ الشك هو بلوغ البائع دون ثبوت عنوان البلوغ كي يجدي في سائر الآثار المترتبة عليه:

أما على القول باعتبار الأصل المزبور من باب التعبد الشرعي فظاهر؛ لما عرفت مراراً أن معنى تنزيل الشارع للأمر الغير المحقق منزلة المحقق، وأمره بالبناء عليه هو الالتزام بما يترتب عليه من أحكامه في مرحلة الظاهر. وأما جعل ما يترتب شرعاً على غيره وإن كان ملازماً له فلا، وهذا معنى عدم اعتبار الأصل المثبت فإنه لا اختصاص له بالاستصحاب بل يعمه وغيره من الأصول، كما هو واضح.

وأما على القول باعتباره من باب الظن النوعي الذي هو ظهور حال المسلم فلعدم دليل على اعتبار هذا الظهور إلا من حيث كشفه عن صدور الفعل الصحيح عنه بما هو هو، وأما كشفه عما يلزم صحته فليس مما قام الدليل عليه.

فإن قلت: إن المثبت من الطرق والأمارات الشرعية حجة، فما الفرق بين أصل الصحة بناءً على الطريقة وبين سائر الحجج الشرعية التي تترتب عليها آثارها ولو مع الواسطة؟

قلت: الفارق هو^١ عدم قصور دلالة أدلة اعتبار سائر الأمارات الشرعية عن تعميم كشفها عن آثارها المترتبة عليها مطلقاً حتى مع الوساطة وقصور أدلة اعتبار أصالة الصحة إلا عن تأدية صدور الفعل الصحيح عن المسلم، ومع ذلك لا معنى للتعدي عن مؤداها إلى الحكم بترتب آثار لوازم الفعل الصحيح وملزوماته ومقارناته مضافاً إلى الحكم بصحة ...^٢.

١. بعدها في الأصل: «قصور أدلة اعتبار أصالة الصحة إلا عن تأدية صدور الفعل الصحيح عن المسلم» ثم شطب عليها.

٢. العبارة - كما ترى - ناقصة، وهي كاملة في التحرير الأول الذي شطب عليه ولعله كان بصدد تبديلها ولكن لم يوفق، راجع «ملحق الكتاب»، ج ٤، ص ٥٦٢ - ٥٦٣.

الخامس

تقدّم هذا الأصل على الاستصحاب كأصالة الفساد بلا إشكال^١، وأمّا الجاري في المسبّب كالأصل عدم تحقّق النقل والانتقال، فلورودها أو حكومتها عليه؛ لأجل إحراز موضوع السبب بواسطتها فيرتفع بها الشكّ عن المسبّب، وأمّا الجاري في السبب - أعني أصالة عدم تحقّق السبب الناقل - فكذلك أيضاً؛ لكون الشكّ فيه ناشئاً عن الشكّ في وقوع العقد صحيحاً، فإحراز صحّته يرفع الشكّ عن تحقّقه.

هذا مضافاً إلى ما سنشير إليه من وجه تقديم أصالة الصحّة في صورة معارضته^٢ مع سائر الأصول الموضوعية من إجراء أصالة العدم في منشأ الشكّ؛ أعني أصالة عدم البلوغ ونحوه ممّا يُشكّ لأجله في صحّة العقد. وتتقيح هذه المسألة موقوف على البحث في مقامين:

المقام الأوّل

في معاملة الشاكّ مع مشكوك الصحّة معاملة الصحيح بترتيب آثاره عليه في تكليف نفسه، فنقول:

أمّا بناءً على كون «أصالة الصحّة» من الأمارات مستنداً في طريقتها^٣ إلى

١. بعدها في الأصل: «وأمّا مثل أصالة عدم النقل والانتقال وغيرها ممّا تجري في الأسباب» ثمّ شطب عليها.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: معارضتها.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: مستندة في طريقتها.

ظهور الحال^١ فلا إشكال في تقدّمها على الأصول الموضوعية المعتمدة من باب التعبد، وأمّا بناءً على حجّيتها من باب التعبد فنقول بتقديمها عليها أيضاً؛ فإنّه لو لم تُقدّم عليها لم يبقَ لـ «أصالة الصَّحَّة» موردٌ أصلاً، أو بقي فرد نادر؛ حيث إنّ ما من موردٍ يُشكّ في صحّة الفعل إلّا ويكون^٢ شكّه ناشياً من الشكّ في تحقّق أمرٍ معتبر فيه يكون الأصل عدمه، فلو عمل بذلك الأصل لا بدّ وأن يُحكم عليه بالفساد.

نعم، قد لا يكون منشؤ الشكّ مجرّياً للاستصحاب، كما لو شكّ في صحّة النكاح من أجل الشكّ في وقوعه حال الإحرام أو الإحلال فلا استصحاب في البين يُعيّن عدم وقوعه حال الإحلال حتّى يُحكم بالفساد، فلو اقتصرنا في أصالة الصَّحَّة على أمثال هذه الموارد النادرة الملحقة بالعدم عدّ جعلها شرعاً لغواً.

هذا مضافاً إلى عدم اقتضاء تلك الأصول الموضوعية الفساد إلّا بالإثبات؛ فإنّه إذا شكّ في صدور العقد من البالغ وجرت أصالة عدم البلوغ في العاقد حال العقد، كان الثابت بها صدور العقد من غير البالغ؛ لأنّ^٣ الصَّحَّة وإن كانت مترتبةً على عقد البالغ إلّا أنّ ترتّب عدمها على عدم ذاك العقد بحكم العقل؛ لانتفاء المحمول عقلاً بانتفاء الموضوع فلم يبقَ إلّا أصالة عدم تحقّق السبب، وقد عرفت تقديم أصالة الصَّحَّة عليها، فظهر عدم معارضة تلك الأصول الموضوعية مع «أصالة الصَّحَّة».

١. في الأصل: حال.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: «أن يكون» بدلاً من «ويكون».

٣. شطب على قوله: «لأنّ» في الأصل وسوق الكلام يقتضي إثباتها.

المقام الثاني

في الترافع عند القاضي، فنقول:

إنّه لو كان المتخاصم فيه نفس صحّة العقد المشكوك صدوره من البالغ وعدمه، أو المبايعه العرفية المشكوك فيها القبض في المجلس، أو صحّة البيع الوقفي المشكوك صدوره مع التشاجر المنجرّ إلى الخراب إلى غير ذلك من موارد الشكّ، فلا شبهة في أنّ المرجع أصالة الصحّة، كما عرفت في غير صورة المرافعة.

وأما لو كان المترافع فيه خصوص وجود الشرط وعدمه الذي هو منشؤ للشكّ، كما لو ادّعى البائع عدم بلوغه حال العقد وكان غرضه إثبات فساد العقد:

فإن كان تعيين المنكر بالأصل في الغرض - على خلاف التحقيق - لكان القول قول مدّعي البلوغ؛ لمطابقة قوله لأصالة الصحّة.

وإن كان تعيينه بالأصل في المتنازع فيه - كما هو التحقيق - فيقدّم قول منكر البلوغ يمينه؛ لأصالة عدم تحقّقه حال العقد فيحكم على طبقه.

فإن قلت: لا أثر لأصالة عدم البلوغ إلّا فساد العقد، وقد عرفت تقديم أصالة الصحّة عليها فلا يكون حجّة حتّى يقدّم قول من كان قوله مطابقاً لها.

قلت: إنّ الأصل الموجب لتقديم القول^١ المطابق له لا يلزم أن يكون له أثر فعلاً في مقام المرافعة، بل يكفي أن يكون له الأثر شأنًا يصير فعلياً بعدما ثبت صدور العقد من غير البالغ، فيحكم بفساده بعد الثبوت وإن كان العمل قبله وقبل صدور الحكم من الحاكم على طبق أصالة الصحّة في العقد.

١. في الأصل: قول.

وبالجملة، مثَّلُ هذا الأصل الموضوعي الجاري في الشرط حالُ «اليد» التي هي أمانة على الملكية لا على سببها:

فإن كان محطّ الدعوى نفس الملكية فيقدّم قول ذي اليد؛ ليدّه.

وإن كان محطّها هو وقوع البيع مثلاً فيُجمع بين العمل باليد ويعامل مع موردها معاملة الملكية قبل الحكم عليها دونها بعده عملاً بأصالة عدم وقوع البيع في مقام المرافعة ليحكم على طبقها، فلا منافاة بين العمل بأصالة الصحة لو وقعت الخصومة في نفس الصحة أو في تحقّق الشرط قبل الحكم، وبين العمل بأصالة عدم تحقّق الشرط حينئذٍ لتعيين المنكر بها ليرتّب عليها الحكم بالفساد، وبعده يكون حكم القاضي بمنزلة البيّنة القائمة على عدم بلوغ العاقد حال العقد، فينتزع المثلث عن المشتري والثمن عن البائع، كما لا يخفى.

ولا فرق في ما ذكرنا بين وقوع النزاع في شرط المعاملة الصرفية أو الوقفية أو غيرهما مع جريان أصالة الصحة مطلقاً في نفس المعاملة، فلا بدّ أن لا يختلط المقامان كما اختلط في كلام شيخنا العلامة الأنصاري - أعلى الله مقامه^١.

هذا كلّ بناءً على عدم حجّية الأصل المثبت من أصالة الصحة - كما هو التحقيق - وإلاّ فيقدّم قول من قوله مطابق لها مطلقاً، كما لا يخفى.

١. في الأصل: «حال أصالة الصحة» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «مثل هذا الأصل

الموضوعي الجاري في الشرط» ونسي أن يصحّح «حال اليد» بمثل اليد.

٢. مقصوده أنّ الشيخ لم يفرق بين أصالة الصحة بالنسبة إلى تكليف نفسه وبين الراجع

فرائد الأصول، ج ٣، ص ٣٧٥، التنبيه السادس.

الأمر السادس

قد عرفت أنه لابد في إجراء «أصالة الصحة» في الفعل الذي يكون موضوعاً لأثر شرعي للحامل من إحراز عنوانه عنده وكون شكّه في تحقق أمرٍ معتبر غير مخلّ فقْدانه في عنوانه [في] نظره، وبدونه لا مجرى لأصالة الصحة أصلاً، فحينئذٍ لو استوَجَر^١ شخص للصلاة عن الميت قضاءً أو للتوصّي عن العاجز فيكون للفعل المنوب فيه بما هو استنادان: إلى المنوب عنه بالتسبب وإلى النائب بالباشرة، ويكون الاستناد الأولي متفرّعاً على الثاني، وتكون^٢ لكلٍّ من الاستنادين آثارٌ شرعية منها حصول براءة الذمة عن الميت، وسقوط التكليف بالقضاء عن الولي بالنسبة إلى الاستناد الأول، واستحقاق الأجير الأجرة، وجواز استيجاره ثانياً بناءً على اشتراط براءة ذمة الأجير في صحة الإجارة ثانياً بالنسبة إلى الثاني.

فإن أحرز الحامل فعل الأجير وأنه بالفعل الاستيجاري قاصداً به براءة ذمة المنوب عنه وشكّ في إخلاله ببعض ما يُعتبر في العمل ممّا لا يتقوّم به عنوانه، فلا شكّ في إجراء أصالة الصحة ويتدبّر عليها ما لها من الآثار الشرعية من تلك الجهاتين.

وإن لم يُحرز ذلك بأن لا يعلم كون الأجير في فعله آتياً بالفعل الاستيجاري، فلا تجري^٣ فيه أصالة الصحة ولا يترتب عليه الأثر مطلقاً من كلتا الجهتين؛ حيث إنّ

١. كذا في الأصل، وهو الصواب أيضاً، فلا وجه لتصحيحه بـ «استوَجَر» كما هو المتعارف عند المصحّحين؛ لقاعدة تخفيف الهمزة جوازاً.

٢. في الأصل: «يكون» ثمّ بدلت بـ «تكون».

٣. في الأصل: «يجري» ثمّ صحّحها بما أثبتناها في المتن، وكذا المورد الآتي.

الجهة الأولى متفرَّعة على الثانية فمع عدم إحراز عنوان النيابة لا يُحرز فعل النائب بما هو نائب بالمباشرة فلا يُحرز فعل المنوب عنه بالتسبيب، ولعلَّه من جهة إحراز كون الفاعل بصدد الفعل^١ النيابة اشترطوا عدالة النائب حتَّى يُقبل قوله في ذلك، وبعد إحراز العنوان تجري أصالة الصَّحَّة في سائر ما يُعتبر فيه، بخلافه في «الفاسق»^٢ فإنَّه لا يحرز في فعله أصل العنوان غالباً فيختلَّ شرط إجراء الأصل بالنسبة إلى فعله. نعم، لو علم كونه بصدد الفعل الاستيجاري أيضاً فلا شكَّ في إجراء أصالة الصَّحَّة في فعله ويدرَّب الأثر عليه من كلتا الجهتين.

فما في كلام شيخنا العلامة الأنصاري^٣ - أعلى الله مقامه - من الفرق بين فعله بما هو مستند إلى النائب بما هو نائب فيترتب آثار هذه الجهة، وبين فعله بما هو فعل المنوب عنه بالتسبيب فلا يترتب عليه إلّا مع إحراز العدالة ممّا لا أرى له وجهاً؛ حيث إنَّه لو أحرز عنوان فعل النائب بما هو نائب من الجهة الأولى فقد عرفت كفايته من الجهة الأخرى.

نعم، لو لم يكن فعل «الفاسق» بعنوان النيابة - كما في الصلاة على الميت - فيسقط عن الغير بمجرد إحراز الصلاة وإجراء أصالة الصَّحَّة وإن لم يُحرز كونه بصدد النيابة؛ لكفاية فعله مطلقاً في سقوط التكليف عن الغير في الواجبات الكفائية.

١. في الأصل: فعل.

٢. كذا، والأوّل: «بخلاف الفاسق» بدلاً من «بخلافه في الفاسق».

٣. فرائد الأصول، ج ٣، ص ٣٦٨ - ٣٦٩.

الأمر السابع

المحكّي عن شيخنا العلامة الأنصاري (قده) أنّه قال في مجلس البحث بجرّيان أصالة الصّحة في فعل غير^١ البالغ أيضاً في ما يُقسّم فعله إلى قسمين، ويكون له صحيح وفاسد كـ «هبة من بلغ عشر سنين وصدقته ووقفه وعتقه» على القول بصحّتها منه في الجملة^٢.

أقول: لا يخفى أنّ الأمر كما ذكره (قده) وإن كان خلاف ما يُتراءى من كلماتهم في بادي النظر، لكنّ الظاهر قيام السيرة على حمل فعله على الصحيح في ما كان له صحيح عند الشكّ ودوران الأمر بين الصحيح والفاقد. وهذا ظاهر لا ستره فيه كظهور جريان الأصل المذكور في خصوص الشبهات الموضوعية وعدم جريانه في ما لو شكّ فيه من حيث الشبهة الحكمية.

في أصالة الصّحة في هذا كلّه في «أصالة الصّحة» في الأفعال، وأمّا «أصالة الصّحة» في القول^٣ فنقول: الأقوال

إنّه لو كان الشكّ في صدوره عن الفاعل حراماً أو حلالاً، فلا إشكال في حمل ما صدر منه على «الصحيح» وكونه حسناً من هذه الجهة لا قبيحاً. وكذلك لو شكّ في صدوره منه قاصداً لمعناه أو صدوره منه من دون قصد المعنى فيُحمل على صدوره منه قاصداً له.

١. في بحر الفوائد: الغير.

٢. بحر الفوائد، ج ٣، ص ٢١٢.

٣. وينبغي أن يذكر البحث عن أصالة الصّحة في القول بعد الأمر الثامن من التنبيهات كما فعله

الشيخ في فرائد الأصول، ج ٣، ص ٣٨١.

وكذلك لو شك في صدوره منه مطابقة^١ لاعتقاده أو مخالفة^٢ له. وأمّا لو شك في مطابقتها للواقع فيبتني على مسألة حجّة خبر الواحد، ولا دليل عليه من السيرة وغيرها عليه بقولٍ مطلقٍ إلّا في بعض فروضه؛ أعني خبر العدل أو الموثّق على الخلاف.

وأما الاعتقاديّات فلو شك في وقوع المعتقد عليه بتقصيرٍ منه في مقدّماته فيحمل على الحسن، وأمّا لو شك في مطابقتها للواقع فلا دليل عليه على نحو الإطلاق، وإلّا فيكون خبر الواحد حجّةً [فيه] - كما لا يخفى - وقد عرفت خلافه.

١. في الأصل: مطابقه.

٢. في الأصل: مخالفته.

الأمر الثامن

لا إشكال في إجراء أصالة الصحة إذا شك في الفعل المركب الصادر من الفاعل من جهة الشك في وجود بعض أجزائه أو شرائطه كـ «الغسل»؛ مثلاً إذا شك في حصوله مرةً أو مرتين، أو مع العصر أو بدونه، فيحكم عليه بالأصل المزبور بترتيب الأثر المقصود منه. [وإنما الإشكال في أنه لو شك في صدور فعلٍ منه يكون صحيحاً بالمعنى المزبور أو تركٍ لا يكون كذلك.

وبعبارة أخرى، يدور أمره بين الإتيان بالفعل الصحيح والترك القبيح في ما كان مشغولاً بالعمل فلا يعلم بأحدهما، فهل يجب حمل شغله على أنه الصحيح المترتب عليه الأثر، أو لا بل يُحمل على «الترك» الغير المترتب عليه ذلك؟ وجهان، أو جههما الأول - كما هو المحكي عن شيخنا العلامة الأنصاري (قده) في طي كلماته في مجلس البحث -؛ وذلك لجريان السيرة عليه في الجملة حتى إنه يُحكم بقراءة الإمام السورة أو غيرها من الأجزاء والشرائط المعلوم^٢ الوجوب عند الإمام والمأموم أو عند المأموم^٣.

ودعوى أن ذلك من جهة حمل إتياء للصلاة على الصحة، فاسدة؛ وذلك لأن حملها على الصحة لا يوجب الحكم بوجود تلك الأفعال إلا من باب التعويل على الأصل المثبت.

١. في الأصل: إذ.

٢. في الأصل: «المعلومة» ثم صححها بما أثبتناه في المتن.

٣. بحر الفوائد، ج ٣، ص ٢١٢.

ثمّ إنّ^١ ما ذكرنا كلّ في أصل الصّحة إنّما هو بمقتضى دليلها الدالّ عليها من اختلال^٢ النظام والسيرة العقلانية مع قطع النظر عن الأخبار المستدلّ بها عليها، وأمّا بالنظر إليها فإنّها بعمومها أو إطلاقها تدلّ على نفي الأمر القبيح عن المسلم بالمعنى الأعمّ من الفعل والترك والمردّد بينهما وحملٍ مطلق شغله على الحسّن وعدم جواز ظنّ السوء به، فهي تشمل^٣ ما إذا صدر عنه فعلٌ مردّد بين الحسن والقبيح، أو تركٌ كذلك، أو لم يعلم أنّه صدر منه فعل يكون حسناً أو ترك يكون قبيحاً أو بالعكس، فالواجب في كلّ مقامٍ حملٌ ما يصدر منه على الجائز له شرعاً، كما لا يخفى.

١. في البداية بدلاً من «ثمّ إنّ»: «التاسع» ثمّ شطب عليها وكتب بدلاً منها: «ولا يخفى» ثمّ شطب عليها وكتب ما أثبتناه في المتن.

٢. في الأصل: الاختلال.

٣. في الأصل: يشمل.

بقي ممّا يتعلّق بـ «الاستصحاب» مسألة معارضته مع «القرعة» فنقول تمهيداً للمرام:

لا خلاف في مشروعية «القرعة» وإنّها مجمع عليها بين المسلمين، فهو بحيث لا يرتاب فيه ذو مسكّة، بل قيل بإمكان دعوى الضرورة الفقهاء عليه. ويدلّ عليه - مضافاً إلى ذلك - ما في المرسل عن النبي (ص): «القرعة لكلّ أمرٍ مشكل»^{١-٢}.

ومنها ما في الفقيه والتهذيب عن محمّد بن حكيم قال: سألت أبا الحسن موسى (ع) عن القرعة في أيّ شيء؟ فقال: كلّ مجهول ففيه القرعة. فقلت له: إنّ القرعة تخطي وتُصيب، فقال: كلّ ما حكم الله تعالى به فليس بمخطئٍ^٣.

ولا يخفى أنّ موضوعها كما نظقت به أخبارها هو «المشكل» أو «المشتبه» أو

١. بعدها في الأصل: «في رواية أو مشتبه في أخرى» ثمّ شطب عليها.

٢. عوالي اللآلي، ج ٢، ص ١١٢، ح ٣٠٨ وج ٣، ص ٥١٢، ح ٦٩ وفيه عن الصادق وأهل البيت (عليهم السلام)، كتاب الخلاف، ج ٤، ص ١٧٨، وفيه: إجماع الفرقة على أنّ كلّ أمر مشكل أو مبهم ففيه القرعة: السرائر (ط جامعة المدرّسين)، ج ١، ص ٨٧ وفيه: أخبارهم ناطقة متظاهرة متواترة في أنّ كلّ أمر مشكل فيه القرعة وج ٢، ص ٦٩ وفيه: الإجماع منعقد على أنّ كلّ أمر ملتبس مشكل فيه القرعة وج ٢، ص ١٧٠ وفيه: لإجماعهم على أنّ كلّ أمر مشكل فيه القرعة وج ٣، ص ٢١٩ وفيه: لإجماع أصحابنا المنعقد أنّ كلّ أمر مشكل يستعمل فيه القرعة وج ٣، ص ٢٧٧ وفيه: لقولهم (عليهم السلام): كلّ أمر مشكل فيه القرعة، وج ٣، ص ٢٨٢ وفيه: إلّا أن يريد بأخبارهم التي عنها أنّ كلّ أمر مشكل فيه القرعة.

٣. تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٢٤٠، ح ٥٩٣: كتاب من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٩٢، ح ٣٣٨٩: النهاية، ص ٣٤٦: وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٢٥٩ - ٢٦٠، ٢٦٢، باب ١٣، ح ١١

١٨. وتجد تفصيل روايات القرعة في عوائد الأيّام، ص ٦٤٠ - ٦٥١.

«المجهول» حسب اختلافها. وطريق التوفيق بينها وبين «الاستصحاب» هو تقديم «الاستصحاب» على «القرعة»؛ لأخصّية أخباره من أخبارها فيُقدّم عليها؛ حيث إنّ أخباره مختصّة بالمشكوك الذي له حالة سابقة وكان له واقع معيّن اشتبه ظاهراً، وأخبارها أعمّ منه من كلّ من الجهتين؛ بمعنى أنّ موضوعها مطلق «المشكل» - سواء كان له واقع معيّن أو لا، وسواء كان له حالة سابقة أو لا - فيكون أعمّ فيخصّص، أو مطلقاً فيقيّد^١.

ودعوى أنّ النسبة هي العموم من وجهٍ - لاختصاص القرعة بالشبهات الموضوعية وعدم جريانها في الشبهات الحكيمة إجمالاً بكلا قسميه - مدفوعةٌ بأنّه لا معنى لملاحظة النسبة بينهما بعد تخصيص أحدهما بالإجماع، بل لابدّ من ملاحظتها قبله؛ إذ الملاك في ملاحظة النسبة هو الظهور الأوّلي، لا ما كان حجّةً بعد التخصيص بالإجماع، ولا إشكال في أعمية أخبار القرعة بحسب الظهور الابتدائي، كما قلنا^٢.

ولو سلّمنا وبنينا على أنّ النسبة هي العموم من وجهٍ لكن نقول بتقديم الاستصحاب عليها؛ للورود - بتقريب ما تقدّم في وجه تقديم الأمانة عليها^٣ - وتقديمه على سائر الأصول العملية، وهو أنّ موضوع القرعة هو «المشكل أو المجهول أو المشتبه» بجميع العناوين، وموضوع الاستصحاب هو «المشكوك» بما يصدق معه، فهو بهذا العنوان مصداق حقيقي لعموم أدلّة الاستصحاب. وكونه مورداً

١. في الأصل: أو يقيّد.

٢. بعدها في الأصل: «هذا مضافاً» ثمّ شطب عليها.

٣. كذا، والصواب ظاهراً: «عليه» أي الاستصحاب.

للقرعة موقوفٌ على عدم شمول أدلته له وهو يتوقف على عدم عموم أخبار القرعة بالنسبة إليه، فالمقام من دوران الأمر بين التخصيص^١ والخروج عن تحت أخبار القرعة موضوعاً؛ لكون المورد معلوم الحكم بعنوان «نقض اليقين بالشك»، والتخصيص في أخبار الاستصحاب بلا وجهٍ أو بوجهٍ دائر.

وتوهّم العكس وأن أخبار القرعة توجب لكون^٢ اليقين منتقضاً باليقين بالحجة مدفوع^٣ يكون التعارض بين الأخبار من الجانبين، وأقصى ما تقتضيه^٤ أخبار القرعة هو التعبد الشرعي بها في الموضوع المشتبه أو المشكل، كما هو بعينه مفاد أخبار البراءة وأصالة الحلّ أو الطهارة^٥. ومعلوم أنّ الأخذ بالقرعة الغير الرافعة للجهل عن الواقع تخصيص في مثل «لا تنقض اليقين بالشك»؛ فإنّ الحكم على خلافه مع الشك والاشتباه يكون نقضاً له بالشك، بخلاف الأخذ بالاستصحاب فإنّه يوجب خروج المشكوك عن موضوع القرعة الذي هو المشكوك بجميع الوجوه بعنوانٍ خاصٍّ وبوجهٍ مخصوص، فلا يكون تخصيصاً لها. هذا كله مضافاً إلى أنّ أخبار القرعة موهونة^{٦-٧}.

١. في الأصل: «التخصيص» ثم شطب عليها وكتب «التخصّص» والصواب ما أثبتناه في المتن.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: كون.

٣. بعدها في الأصل: «أولاً» ثم شطب عليها.

٤. في الأصل: تنضيه.

٥. بعدها في الأصل: «وثانياً» ثم شطب عليها.

٦. كذا، والعبارة تحتاج إلى تنميط، ولتوضيحه راجع «ملحق الكتاب»، ج ٤، ص ٥٧٥.

٧. بعدها في الأصل: «وقد عرفت أيضاً أنّ هذه النسبة إنّما يكون سبباً لترجيح الاستصحاب عليها وإن كان أولاً قبل لحاظ حكمها موضوع كلّ منهما موجوداً في البين، وعلى أي حال

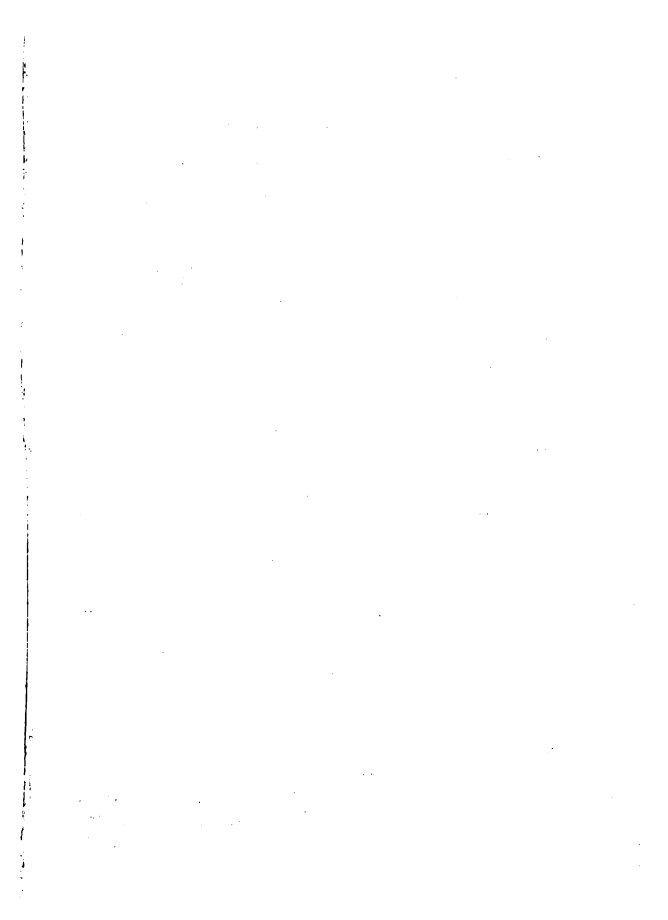
هذا آخر ما أردنا تحريره من هذا الجزء في المقام بتوفيق الله الملك العلام، ودلالة أهل الذكر - عليهم ألف الصلاة والسلام^١ - والحمد لله أولاً وآخراً وله الشكر الدائم سرمداً، وصلى الله على خاتم النبيين وآله الطيبين الطاهرين صلاةً لا تنقطع أبداً.

وكان الفراغ منه يوم الخميس لخمسٍ بقين من شهر رجب من سنة ألف وثلاث مئة واثنتين وعشرين، بيد مؤلفه الفقير إلى الله الغني محمد حسن بن محمد باقر الموسوي الطباطبائي الحائري في بلدة الغري على مشرفها ألف سلامٍ والتحية^٢.

١. فلا إشكال في تقديم الاستصحاب على القرعة، كما لا يخفى على من تفطن «ثم شطب عليها على قوله: «وقد عرفت أيضاً» والصواب زيادة جميعها.

١. كذا، والصواب ظاهراً: ألف صلاةٍ وسلامٍ.

٢. كذا، والصواب ظاهراً: تحيةٍ.



فهرس الموضوعات

المقصد السابع

- ٧ المقصد السابع في الأصول العملية.
- ٧ الأصول العملية الشرعية والعقلية.
- ٧ وجه لبيان خروج قاعدة الطهارة من الأصول العملية والمناقشة فيه.
- ٨ التحقيق في وجه الخروج.

المبحث الأول

- ١٠ المبحث الأول في البراءة.
- ١٠ مجرى هذا الأصل عند الآخوند.
- ١٠ لا وجه لجعل البحث في مقامين كما جعل الشيخ (ره).
- الاستدلال بالأدلة الأربعة على البراءة:
- ١٢ الاستدلال بالكتاب.
- ١٣ المناقشة فيه.
- ١٥ الاستدلال بالسنة.
- ١٥ التمسك بحديث الرفع وتثبيته.
- ١٩ التمسك بحديث الحجب والمناقشة فيه.
- ٢٠ التمسك بحديث الحل وتثبيته.
- ٢٢ التمسك بحديث السعة وتثبيته.

- ٢٤ التمسك بحديث الإطلااق والمناقشة فيه
- ٢٥ الاستدلال بالإجماع والمناقشة فيه
- ٢٥ الاستدلال بحكم العقل
- ٢٧ عدم جريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل في الشبهات البدوية
- ٣١ استدلال القائلين بوجوب الاحتياط في الشبهات البدوية بالأدلة الثلاثة
- الاستدلال بطائفتين من الكتاب:
- ٣١ الطائفة الأولى والجواب عنها
- ٣٢ الطائفة الثانية وللجواب عنها
- ٣٣ الاستدلال بطوائف من السنة والجواب عنها
- ٣٤ جواب الشيخ عنها والمناقشة فيه
- ٣٧ الاستدلال بالعقل وتقريبه
- ٣٧ المناقشة فيه
- ٤١ الاستدلال على لزوم الاحتياط بحكم العقل بالخطر والمناقشة فيه
- ينبغي التنبيه على أمور:
- ٤٥ الأمر الأول في أن وجود الأصل الموضوعي في الشبهات البدوية مانع عن جريان البراءة ...
- ٤٦ صور الشك في التذكية وجريان الأصل الموضوعي أو الحكمي فيها
- ٤٨ الأمر الثاني في حسن الاحتياط عقلاً ورجحانه شرعاً
- الإشكال في تأني الاحتياط في العبادات إذا كانت دائرة بين الوجوب وغير الاستحباب والأجوبة عنه
- ٤٨ المناقشة فيها بوجوه غير خالية عن النظر
- ٤٩ الحق في الجواب
- ٥٤ تصحيح الأمر في هذه العبادات بأخبار من بلغ
- ٥٧ المناقشة فيه
- ٥٨ المناقشة فيه

الأمر الثالث في التفصيل في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية التحريمية ٦٤

المقام الثاني

- المقام الثاني في دوران الأمر بين المحذورين ٦٨
- مورد هذا الدوران ٦٨
- الوجوه المحتملة في هذا المورد ٦٨
- الوجه الأول وجه وبيان ٦٨
- التخيير البدوي أو الاستمراري ٧٤

المقام الثالث

- المقام الثالث في الشك في المكلف به ٧٧
- تنقيح البحث يقع في مقامين:
- المقام الأول في دوران الأمر بين المتباينين ٧٧
- منجزية العلم الإجمالي وكونه علّة تامّة أو مقتضياً ٧٨
- الترخيص في أطراف العلم الإجمالي ٨١
- مقام التطبيق في موارد:
- المورد الأول ٨١
- المورد الثاني ٩٠
- المورد الثالث ١٠٢
- المورد الرابع ١٠٥
- المورد الخامس ١٠٧
- المقام الثاني في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين ١١٤
- العلم الإجمالي موجب للاحتياط فيه ١١٤
- توهم الانحلال والجواب عنه ١١٥

- وجوب الاحتياط مع تسلّم الانحلال ١١٨
- جريان البراءة العقلية في دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الارتباطيين ١٢٣
- ينبغي التنبيه على أمور:
- الأمر الأوّل في عدم جريان البراءة العقلية في ما إذا دار الأمر بين العامّ والخاصّ .. ١٢٧
- الأمر الثاني في جريان الاحتياط العقلي والبراءة العقلية إذا شكّ في شرطية شيء للمأمور به ١٣١
- الأمر الثالث في دوران الأمر بين ترك الجزء وعدم الإتيان بالشرط ١٣٣
- الأمر الرابع في الفرع الاستطادي وهو أنّه لو شكّ في جزئية شيء أو شرطيته ١٣٦
- حكم ناسي الجزء والشرط ١٣٦
- الأمر الخامس في حكم زيادة الجزء ١٤٠
- الأمر السادس في الشكّ في إطلاق الجزئية والشرطية حتّى في حال الاضطراب
- وعدم القدرة واختصاصها بحال القدرة ١٤٤
- الاستدلال على وجوب الباقي بجملة من الأخبار والمناقشة فيه ١٤٦
- خاتمة في بيان شرائط جريان الأصول من الاحتياط والبراءة ١٦١
- الاحتياط جارٍ مطلقاً ولم يكن مشروطاً بشيء ١٦١
- وجه أنّ الاحتياط بالتكرار في العبادات ينافي الاحتياط والجواب عنه ١٦١
- الفحص واليأس شرط جريان البراءة العقلية ١٦٢
- إطلاق أدلة البراءة العقلية بالنسبة إلى الفحص ١٦٣
- تقييد الإطلاق بالإجماع والدليل العقلي والجواب عنه ١٦٣
- الدليل المختار على لزوم الفحص ١٦٣
- استحقاق الجاهل التارك للفحص العقاب على مخالفة الواقع أو ترك التعلّم ١٦٤
- صحّة عمل الجاهل التارك لطريقي الاجتهاد والتقليد الواقع في مقتضى البراءة
- في المعاملات ١٦٥
- صحّة عمل الجاهل التارك لطريقي الاجتهاد والتقليد الواقع في مقتضى البراءة

- ١٦٥ في العبادات
- ١٦٦ مقتضى القاعدة الأولى
- ١٦٧ مقتضى القاعدة الثانوية
- ١٧٦ ذكر شرطين آخرين لجريان البراءة والمناقشة فيهما

المبحث الثاني في الاستصحاب

- ١٧٩ المبحث الثاني من مباحث الشك في الاستصحاب وحجته
- ١٧٩ تنقيح مجرى الاستصحاب
- ١٧٩ تحليل الاستصحاب: أي بقاء الحكم السابق شرعاً ابتداءً أو امضاءً
- ١٨٠ حجّة الاستصحاب مطلقاً أو في الجملة
- توضيح ذلك يقع في مقاماتٍ وقبل الدخول فيها لابدّ من بيان أمرين:
- ١٨٠ الأمر الأوّل في بيان معنى «الاستصحاب» لغةً واصطلاحاً
- فروع:
- ١٨٤ الفرع الأوّل
- ١٨٦ الفرع الثاني
- ١٩٠ الفرع الثالث
- ١٩٢ الفرع الرابع
- ١٩٦ تذييل في جعل الاستصحاب من المسائل الأصولية
- ١٩٨ المقام الأوّل في ما هو القوام في الاستصحاب من اليقين بالمستصحب والشك في بقائه
- ١٩٩ الاستصحاب في الأحكام الكلّية
- ٢٠٠ الإشكال في جريان الاستصحاب إذا كان المستصحب ثابتاً بالدليل العقلي
- ٢٠٨ المقام الثاني في أنّ المعتبر في الشك هو الفعلي أو لا
- المقام الثالث في بيان تقسيمات الاستصحاب:

- ٢١٤ تقسيمه باعتبار المتيقّن.
- ٢١٤ تقسيمه باعتبار الدليل الدالّ على المستصحب.
- ٢١٤ تقسيمه باعتبار الشكّ.
- ٢١٥ الشكّ في بقاء المستصحب من جهة المقتضي ومن جهة الشكّ في الراجع.
- ٢١٧ الأقوال في حجّية الاستصحاب.
- ٢١٧ القول المختار حجّيته مطلقاً.
- الأدلّة المستدلّ بها على حجّيته مطلقاً:
- ٢١٧ التمسك بالإجماع والاستقراء والمناقشة فيهما.
- ٢٢٠ التمسك بالأخبار المستفيضة.
- ٢٢٠ مضرة زرارة الأولى.
- ٢٢١ تقرير الاستدلال بها.
- وجه دلالته على الاستصحاب على نحو الإطلاق يتوقّف على أمرين:
- ٢٢٧ أحدهما إثبات عدم وروده في مقام بيان قاعدة المقتضي والمانع.
- ٢٢٧ ثانيهما عدم كون «اليقين» خصوص اليقين الوضعي.
- ٢٣٨ الاستدلال بها على اختصاصها بالشكّ في الراجع.
- ٢٤٠ التحقيق عموم الحديث بالنسبة إلى الشكّ في المقتضي والراجع.
- ٢٤٨ مضرة زرارة الثانية.
- ٢٥٠ مورد الاستدلال فقرتان من الرواية.
- ينبغي التنبيه على أمور:
- ٢٦٣ الأمر الأوّل.
- ٢٦٤ الأمر الثاني.
- ٢٦٥ الأمر الثالث.
- ٢٦٦ الأمر الرابع.

- الأمر الخامس ٢٦٧
- تنبيهان:
- التنبيه الأول ٢٦٨
- التنبيه الثاني ٢٦٩
- صحيحة زرارة الثالثة ٢٧٠
- الوجوه المحتملة في هذه الرواية:
- الوجه الأول ٢٧١
- الوجه الثاني ٢٧٣
- الوجه الثالث ٢٧٤
- الحديث الآخر والوجوه المحتملة فيه ٢٧٧
- الروايتان عن أمير المؤمنين ٢٧٨
- مكاتبة علي بن محمد القاساني ٢٨٠
- مؤتقة عمار ورواية أخرى مثلها ٢٨١
- تنبيهان:
- التنبيه الأول ٢٨٨
- التنبيه الثاني ٢٨٨
- بقي هنا شيء وهي دلالة الأخبار على حجية قاعدة اليقين مضافاً إلى الاستصحاب ... ٢٩٠
- بيان عدم إمكان إرادتهما معاً وذلك متوقف على مقدمتين ٢٩٠
- المقدمة الأولى ٢٩٠
- المقدمة الثانية ٢٩١
- تذنيب ٣١٢
- الأحكام الوضعية مجعولة أو منتزعة عن الأحكام التكليفية ٣١٤
- القول في التحكيم بين الفريقين ٣١٩

٣٢٢	إن الأحكام الوضعية على ثلاثة أقسام
	ينبغي التنبيه على أمور:
٣٤٤	الأمر الأول في جريان الاستصحاب في ما لو كان المستصحب كلياً
٣٤٥	استصحاب الكلّي في القسم الأول
٣٤٦	استصحاب الكلّي في القسم الثاني
	تنبيهان:
٣٥٣	التنبيه الأول
٣٥٣	التنبيه الثاني
٣٥٤	استصحاب الكلّي في القسم الثالث
	فرعان:
٣٥٨	الفرع الأول
٣٥٩	الفرع الثاني
	ينبغي التنبيه على أمورٍ مهمّة:
٣٦٦	الأمر الأول
٣٦٨	الأمر الثاني
٣٧٠	الأمر الثالث
٣٧٢	الأمر الثاني في جريان الاستصحاب في الأمور التدريجية
٣٨٤	في بيان كلام الفاضل التراقي
٣٨٦	في وجه فساد
٣٩٦	الأمر الثالث في الاستصحاب التعليقي
٣٩٩	الحقّ حجّة الاستصحاب مطلقاً كما عليه المشهور وإثباتها يتوقّف على مقدّمات
٣٩٩	المقدّمة الأولى
٤٠٠	المقدّمة الثانية

٤٠٢	المقدمة الثالثة
٤١٠	الأمر الرابع في صحة استصحاب أحكام الشرائع السالفة
٤١٥	في ما يترتب على استصحاب الشرع السابق من الثمرة
٤١٧	الأمر الخامس في الأصل المثبت
٤٢٠	في تقريب عدم دلالة الأخبار على حجّة الأصل المثبت
٤٢٣	في الفرق بين الأمارات والاستصحاب مع أنّ المثبت منها حجة
٤٢٥	يستثنى من عدم حجّة الأصل المثبت موردان
٤٢٦	المورد الأول
٤٣٠	المورد الثاني
	في الإشارة إلى موارد تؤمّم كونها أصلاً مثبتاً والحقّ خلافه:
٤٣٥	المورد الأول
٤٣٦	المورد الثاني
٤٤٠	المورد الثالث
٤٤٢	المورد الرابع
٤٤٧	الأمر السادس في أصالة تأخّر الحادث
٤٦٥	تذنيب في فساد استصحاب القهقرى
٤٦٧	الأمر السابع في جريان الاستصحاب في الاعتقادات
٤٧٤	في بيان مناظرة الكتابي وإفسادها
٤٨٠	الأمر الثامن في جريان استصحاب الخاصّ أو الرجوع إلى حكم العام
٤٨٥	الأمر التاسع في جريان الاستصحاب بالنسبة إلى وجوب الباقي إذا تعدّر البعض ..
٤٨٨	الأمر العاشر في جريان الاستصحاب مع الظنّ بالخلاف
٤٨٩	في تحقيق معنى «الشكّ»
٤٩٧	خاتمة

فهنا مطلبان:

- المطلب الأول بقاء الموضوع ٤٩٧
- في تشخيص الموضوع وتعيين ما هو الميزان فيه في الاستصحاب ٥٠٩
- الميزان المتصور أحد أمور:
- الأول العقل ٥٠٩
- الثاني ما هو المعتبر في لسان الدليل ٥١٣
- الثالث العرف ٥١٤
- في معنى قولهم «الأحكام تدور مدار الأسماء» ٥٢١
- المطلب الثاني في تقديم الدليل الاجتهادي على الاستصحاب ٥٢٤
- الحق أن التقدم من باب الورد ٥٢٥
- وجه التقديم عند الشيخ هي الحكومة ٥٢٩
- في عدم تمامية الحكومة ٥٣٠
- وجه تقديم الأمانة على البراءة الثقيلة هو الورد ٥٣٢
- وجه تقديم الأمانة على الاحتياط هو الورد ٥٣٤
- تقديم الاستصحاب على البراءة العقلية ٥٣٤
- تقديم الاستصحاب على البراءة الشرعية ٥٣٤
- في تعارض الاستصحابين ٥٣٦
- القسم الأول إذا كان الشك في أحدهما مسبباً عن الآخر ٥٣٦
- القسم الثاني إذا كان الشك فيهما مسبباً عن أمر ثالث ٥٤٥
- صفو الكلام فيه يقتضي البحث في مقامين:
- المقام الأول في ثبوت المقتضي للاستصحابين في أطراف العلم الإجمالي ٥٤٦
- المقام الثاني في بيان المانع بعد الفراغ عن ثبوت المقتضي ٥٥٠
- تذييل في التعارض بين الاستصحاب وبين قاعدة اليد وقاعدة التجاوز والفراغ

وأصالة الصحة	٥٥٣
تقديم قاعدة اليد على الاستصحاب	٥٥٣
تقديم سائر القواعد المذكورة على الاستصحاب	٥٥٣
تعيين مجرى القواعد المذكورة	٥٥٤
في الأخبار الدالة على قاعدة الفراغ	٥٥٥
أصالة الصحة في فعل الغير	٥٥٧
عدم تمامية ما استدلوا به لأصالة الصحة في فعل الغير	٥٥٨
في أنه هل يعتبر الدخول في الغير في قاعدة الفراغ أم لا	٥٦٣
الجهة الرابعة في عدم جريان قاعدة الفراغ في نفس الأجزاء	٥٦٧
الجهة الرابعة في أن المراد من الشك في الصحة هو خصوص الشك الطاري بسبب الغفلة أم هو أعم منه	٥٧٢
الثالث لو شك في المشروط بسبب الشك في الشرط	٥٧٦
الرابع في معنى الصحة بعد الفراغ	٥٧٨
المقام الثاني في أصالة الصحة في فعل الغير	٥٧٩
ينبغي التنبيه على أمور:	
الأمر الأول هل المحمول عليه هي الصحة الواقعية أو الصحة عند الفاعل	٥٨٠
الأمر الثاني في اشتراط إحراز عنوان الفعل في إجراء أصالة الصحة	٥٨٤
الأمر الثالث في ما يثبت بأصالة الصحة	٥٩٠
الأمر الرابع في عدم إثبات ملازمات الصحة بإجراء أصالة الصحة	٥٩٤
الأمر الخامس في تقدم هذا الأصل على الاستصحاب	٥٩٦
تنقيح ذلك موقوف على البحث في مقامين:	
المقام الأول في معاملة الشاك بالنسبة إلى تكليف نفسه	٥٩٦
المقام الثاني في الترافع	٦٩٨

- الأمر السادس في أنّه لا بدّ في إجراء هذا الأصل من إحراز عنوان الفعل ٦٠٠
- الأمر السابع في جريان هذا الأصل في فعل غير البالغ ٦٠٢
- أصالة الصحة في الأقوال في قبال الأفعال ٦٠٢
- الأمر الثامن في جريان الأصل إذا دار الأمر بين الإتيان بالفعل الصحيح وبين الترك القبيح ٦٠٤
- التعارض بين الاستصحاب والقرعة ٦٠٦
- مشروعية القرعة وأدلتها ٦٠٦
- تقديم الاستصحاب على القرعة ٦٠٧