نهاية الدراية
في شرح الكفاية

تأليف

آية الله العظمى المحقق الكبير
الشيخ محمد حسين الاصفهاني
المتوفى سنة ١٣٦١ هـ

الجزء الخامس والسادس

تحقيق
مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث

نهاية الدراية

في شرح الكفاية

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

نهاية الدراية

في شرح الكفاية

کتابخانه
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
شماره ثبت: ۰۰۷۴۱۶
تاریخ ثبت:

تأليف
آية الله العظمى المحقق الكبير
الشيخ محمد حسين الأصفهاني
المتوفى سنة ١٣٦١ هـ

جمعداری اموال
مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی
س - اموال ۴۹۰۹۱

الجزء الخامس

تحقيق
مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث

حُقوق الطبع محفوظة

الطبعة الثانية
١٤٢٩هـ - ٢٠٠٨م

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث

بيروت - لبنان - ص.ب ٢٤/٣٤ - تلفاكس ٥٤١٤٣١ - هاتف ٥٤٤٨٠٥
E-mail:alalbayt@inco.com.lb

بسم الله الرحمن الرحيم

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

بسم الله الرحمن الرحيم

الاستصحاب

(١) قوله قدس سره: وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم ... الخ[١]

توضيح المقام إن إبقاء ما كان: تارة ـ ينسب إلى المكلف، فيراد منه الابقاء العملي، كالتصديق العملي في باب الخبر، ـ وأخرى ـ ينسب إلى الشارع ـ مثلاً ـ بأحد لحاظين: إما بجعل الحكم المماثل في الزمان الثاني بعنوان أنه الحكم الموجود ـ في الزمان الاول ـ فهو إحداث لبّاً وابقاء عنواناً.

وإما بالالزام بالابقاء العملي، فيكون إبقاء عملياً من الشارع تسبيباً، ولا يخفى عليك أن المراد من الحكم بالبقاء إذا كان هو الالزام به ـ كما صرح به شيخنا العلامة (قدس سره) في تعليقته على الرسائل[٢] ـ وكما استظهره بعض الأجلة[٣] من كلام شيخه العلامة الأنصاري قدس سرهما.

فالمناسب: التعبير بالحكم بالابقاء، فان الابقاء والبقاء، وإن كانا متحدين بالذات إلا أن الذي هو عنوان فعل المكلف ـ الذي هو مورد الالزام ـ أو فعل توليدي منه

---

(١) الكفاية ج ٢: ٢٧٣.

(٢) الحاشية على كتاب فرائد الأصول للمحقق الخراساني «قده»: ص ١٧٢.

(٣) الظاهر أنه المحقق الاشتياني «قده» في كتابه بحرالفوائد ويستفاد ذلك من مطاوي كلامه في تعريف الاستصحاب.

هوالابقاء بلحاظ حيثية صدوره من المكلف، لاالبقاء الذي هو من حيثيات الحكم وشؤونه.

وسيجيء ان شاء الله تعالى بيان احتمال آخر[1] في الحكم بالبقاء بحيث لايناسب إلا عنوان البقاء دون الابقاء.

ثم إن المراد من إبقاء ماكان ــ سواء كان ماهو منسوب إلى المكلف أو إلى غيره ــ فيه المحذور من وجهين:

أحدهما ــ عدم الجهة الجامعة للاستصحاب، بحسب المباني الثلاثة: من الاخبار، وبناء العقلاء، وحكم العقل، وذلك لأن المراد:

إن كان إبقاء المكلف عملاً ــ فهو، وإن صح جعله مورداً لالزام الشارع، أولبناء العقلاء ــ فرجع البحث إلى أن الابقاء العملي هل مما ألزم به الشارع أو مما بنى عليه العقلاء أم لا؟

إلا أنه ليس بهذا المعنى مورداً لحكم العقل، لأن الاذعان العقلي الظني إنما هو ببقاء الحكم، لا بابقاء الحكم عملاً من المكلف، وليس للعقل إلزام انشائي وشبهه حتى يصح إرادة موردية الابقاء العملي للحكم العقلي.

وإن كان المراد الابقاء الغير المنسوب إلى المكلف، فمن الواضح أنه لاجهة جامعة بين الالزام الشرعي ــ الذي هو مصداق الابقاء ــ أو متعلق بالابقاء، والبناء العقلائي، والادراك العقلي.

ومع فرض الجامع بين الالزام الشرعي والاذعان العقلي ــ نظراً إلى التعبير عن الاذعان العقلي بالحكم العقلي ــ فلا جامع بينهما وبين البناء العملي من العقلاء، إذ لاإلزام من العقلاء ولا إذعان منهم.

وتصحيحه ــ بارادة الالزام الشرعي ابتداء أو امضاء، لما بنى عليه العقلاء ــ كما عليه شيخنا الاستاذ قدس سره في تعليقته[2] ــ لايجدي؛ إذ البحث في الاستصحاب ــ من باب بناء العقلاء ــ راجع إلى البحث عن ثبوت البناء وعدمه، لاعن حجيته ــ شرعاً ــ بعد ثبوته.

فان بناء العقلاء إذا ثبت بشرائطه كان ممضى شرعاً كسائر الموارد.

مضافاً إلى ماذكرنا في غير مقام: أنه لاإلزام من العقلاء باتباع الظاهر، أو الجري على

---

(١) في ماافاده «قده» في هذه التعليقة عند قوله: ويمكن أن يراد من الحكم... الخ.

(٢) ص ١٧١: ذيل قول الشيخ قده «وعند الاصوليين عرف بتعاريف».

وفق اليقين السابق ــ مثلاً ــ حتى يكون معنى إمضائه جعل الحكم المماثل على طبقه.

بل مجرد بنائهم على مؤاخذة من يخالف الظاهر، أو لا يجري على وفق اليقين السابق مثلاً. فمعنى إمضائه أن الشارع كذلك، فيصح المؤاخذة عنده كما تصح عند العقلاء.

ثانيهما ــ عدم صحة توصيفه بالدليلية والحجية، على جميع المباني[1]:

أما إذا أريد منه الابقاء العملي المنسوب إلى المكلف، فواضح؛ لأنه ليس دليلاً على شيء، ولا حجة عليه.

وأما إذا أريد منه الالزام الشرعي، فانه مدلول الدليل، لا أنه دليل على نفسه، ولا أنه حجة على نفسه، كسائر الأحكام التكليفية.

وأما تصحيحه ــ بارادة ثبوته وعدمه، من حجيته وعدمها، كالنزاع في حجية المفاهيم[2] فانه راجع إلى البحث عن ثبوتها وعدمه، لا إلى حجيتها في فرض ثبوتها ــ فمخدوش بأن النزاع في ثبوت كل شيء وعدمه لا يصح التعبير عنه بحجيته وعدمها.

والمفاهيم حيث أنها في فرض ثبوتها من مصاديق الحجة، صح التعبير عن ثبوت الحجة وعدمه بالحجية وعدمها، بخلاف ثبوت الحكم التكليفي الشرعي، فانه أجنبي عن الحجية بالمرة.

بيانه: إن جعل الحكم المماثل[3] في مورد الخبر ليس حجة على نفسه، ولا على غيره، بل مصحح لحجية الخبر. فان جعل الحكم المماثل لمؤدى الخبر ــ بعنوان أنه الواصل بالخبر ــ يصحح انتزاع الموصلية من الخبر عنواناً، فهو ــ عنواناً ــ واسطة في إثبات الحكم الواقعي، فان المفروض أنه أوصل مؤدى الخبر بجعل الحكم المماثل الواصل بنفسه، وكذلك الأمر في الحجية بمعنى المنجزية.

فان الحكم الظاهري كالحكم الواقعي، لا ينجز نفسه، ولا غيره، بل الخبر منجز لمؤداه شرعاً، فلابد هنا أيضاً من فرض أمر آخر غير الالزام الشرعي، حتى يكون هو الموصل عنواناً، أو المنجز حقيقة.

وأما الاستصحاب ــ من باب بناء العقلاء ــ فليس عمل العقلاء على وفق اليقين السابق حجة على عملهم، ولا على غيرهم، كما أن اتباعهم للظاهر ليس حجة على إتباعهم للظاهر، ولا على اتباع غيرهم للظاهر، بل الظاهر ــ حيث انه مصحح

---

(١) أي على جميع المباني في الاستصحاب، وكذا في معنى الحجية.

(٢) كما في حاشية الفرائد للمحقق الخراساني «قده»: ص ١٧٢.

(٣) من أراد التوضيح، فليراجع مبحث حجية الظن: ج ٣: التعليقة ٥٦.

عندهم للمؤاخذة على مخالفة مايكون الظاهر كاشفاً نوعياً عنه ــ يوصف بالحجية، فلابد هنا من فرض صحة مؤاخذتهم على ترك الجري على طبق الحالة السابقة:

إما لليقين السابق واقتضاء وثاقة اليقين لعدم رفع اليد عنه عندهم.

أو للظن بالبقاء واقتضائه عندهم للجري على وفقه.

فالمصحح للمؤاخذة ليس نفس إبقائهم عملاً، أو إبقاء المكلف، بل أحد الأمرين المزبورين، أو غيرهما مما سيأتي الاشارة إليه إن شاء الله تعالى[1].

فعلم مما ذكرنا أن بناءهم عملاً، وإن كان ابقاء عملياً منهم، وهو المناسب للاستصحاب ومشتقاته المنسوبة إلى العامل، إلا أن الموصوف بالحجية غيره.

ومعنى حجية بنا العقلاء ــ شرعاً ــ أن مابنى العقلاء على المؤاخذة بسببه ــ على فعل أو ترك ــ يصح المؤاخذة به عند الشارع.

فلم يبق من الاستصحاب بالمباني الثلاثة، إلا الإذعان العقلي الظني ببقاء الحكم، فانه صالح لأن يكون منجزاً للحكم، إلا أن الاستصحاب بهذا المعنى لايناسب مشتقاته المنسوبة إلى المكلف.

ويمكن أن يراد من الحكم ــ في قوله (قده)[2] وفي كلام الشيخ الأعظم (قده) في الرسائل: (إن الاستصحاب هو الحكم ببقاء الحكم الخ...)[3] ــ ماهو المرسوم في التعبيرات من الحكم بقيام زيد، وهو كونه الرابط، فيرجع إلى أن الاستصحاب كون الحكم باقياً في نظر الشارع أو عند العقلاء، أو في نظر العقل ظناً ــ لظنه ببقائه ــ وهوالمستند للحكم بالابقاء من الشارع، وللابقاء العملي من العقلاء، فيندفع محذور الجامع[4] ومحذور الدليلية[5].

ولا يأبى كلامه (قده) عن ذلك حيث قال: (اما من جهة بناء العقلاء على ذلك[6] أي على كونه، لاعلى الالزام به.

وفيه: إن كونه باقياً في نظر الشارع ليس إلا منتزعاً من الالزام بابقائه، فهو باق بحسب حكمه، لابلحاظ أمر آخر، كما أن كونه باقياً ــ في نظر العقلاء ــ ليس إلا كونه

---

(١) يأتي في التعليقة: ٦.

(٢) الكفاية ج ٢: ٢٧٣

(٣) الرسائل: ٣١٨ «في تعريف الأستصحاب».

(٤) أي عدم الجامعية للإستصحاب بحسب المباني الثلاثة.

(٥) أي عدم صحة التوصيف بالدليلية.

(٦) الكفاية ج ٢: ٢٧٣.

باقياً بحسب عملهم لأبقائهم له عملاً، وليس له بقاء عندهم مع قطع النظر عن ابقائهم له عملاً.

ومنه يظهر أن تفسير الحكم بالبقاء ــ باعتبار بقائه عملاً شرعاً، أو من باب بناء العقلاء، واعتبار بقائه ظناً من باب العقل ــ وإن صح جامعاً بالقاء قيد العمل في الاولين، وقيد الظن في الأخير[1] إلا أن اعتبار البقاء عملاً ليس إلا الابقاء العملي، وهو غير صالح للتوصيف بالدليلية والحجية.

والتحقيق: إن الاستصحاب ــ كما يناسب المشتقات منه ــ هو الابقاء العملي. والموصوف بالحجية بناء على الأخبار هواليقين السابق:

إما بعنوان إبقاء الكاشف إن كان المراد من الحجية الوساطة في الاثبات، فان إبقاء الكاشف التام المتعلق بالواقع إيصال للواقع ــ بقاء عنواناً ــ بايصال الحكم المماثل لباً.

وإما بعنوان إبقاء المنجز السابق إن كان المراد من الحجية تنجيز الواقع، فاليقين السابق يكون منجزاً للحكم حدوثاً عقلاً، وبقاء جعلاً.

وبناء على بناء العقلاء، فالموصوف بالحجية أحد أمور ثلاثة:

إما اليقين السابق لوثاقته، واقتضائه عدم رفع اليد عنه إلا بيقين مثله، فهو الباعث للعقلاء على إبقائهم عملاً.

وإما الظن اللاحق بالبقاء.

وإما مجرد الكون السابق؛ إهتماماً بالمقتضيات وتحفظاً على الأغراض الواقعية. فالوجود السابق لهذه الخصوصية حجة على الوجود الظاهري في اللاحق، لامن حيث وثاقة اليقين، ولامن حيث رعاية الظن بالبقاء، وإليه يرجع التعبد العقلائي ــ كما سيأتي إن شاء الله تعالى[2].

وبناء على حكم العقل، فالموصوف بالحجية هو الظن بالبقاء، ويندفع محذور الجامع، ومحذور التوصيف بالحجية.

أما الأول ــ فبأن المراد هو الابقاء العملي، والنزاع في أن المستند للإبقاء العملي، هل هو أمر مأخوذ من الشارع؟ أو من العقلاء؟ أو من العقل؟ لا أن نفس الاستصحاب مأخوذ من أحدهم لأن لايكون له جامع.

---

(١) المراد من الأولين بقاؤه عملاً شرعاً، أومن باب بناء العقلاء، ومن الاخير بقاؤه ظناً من باب العقل.

(٢) يأتي في التعليقة: ٥.

وأما الثاني ــ فبأن حجية اليقين السابق على الحكم في اللاحق، حيث أنها مستكشفة من ثبوت الابقاء العملي تشريعاً ــ حيث أن الشارع أمر بابقاء اليقين، الذي عرفت أن مرجعه إلى إبقاء الكاشف أو المنجز ــ فالتعبير عن حجية المنكشف بحجية الكاشف صحيح، معمول به عندهم.

وكذا بناء العقلاء ــ عملاً ــ على الابقاء، فانه كاشف عن بنائهم على حجية اليقين السابق، أو الظن اللاحق، أو الكون السابق.

ثم إن المراد من إبقاء ماكان: إن كان الابقاء المنسوب إلى الشارع، فلا دلالة في العبارة على جعل الحكم الظاهري الاستصحابي، فانه لو أبقى الشارع حكمه الموجود سابقاً في الزمان اللاحق ــ بعلته المقتضية لحكم مستمر، أو بعلة أخرى مقتضية لاستمراره ــ لصدق عليه إبقاء ماكان، مع أنه حكم واقعي لاظاهري، وإبقاؤه لعلة كونه في السابق، وإن اقتضى كون الحكم في الزمان الثاني ظاهرياً، لأن الحكم الواقعي لايكون وجوده في زمان واسطة في الثبوت لوجوده في زمان آخر، ولا واسطة في الاثبات، إلا أن تعلق الابقاء بما كان لايدل على علية كونه[1]، بل ولا إشعار فيه[2] أيضاً؛ لأن الابقاء لابد وأن يتعلق بما كان، وليس أخذه كأخذ الوصف لغواً، لو لم يكن لأجل إفادة فائدة: من علّية، أو غيرها.

وإن كان المراد الابقاء العملي من المكلف، فهو يدل على جعل الحكم الظاهري؛ اذ لو كان الحكم الواقعي مستمراً حقيقة لم يكن العمل به إبقاء عملياً للحكم السابق، بل عمل بالحكم الموجود حقيقة في الزمان اللاحق، إلا أنه لايدل على اعتبار اليقين في موضوع الاستصحاب، كما لايدل على كون الحكم الاستصحابي الظاهري من الأصول العملية؛ لعدم أخذ الشك فيه.

أما الأول: فلان اليقين بثبوت الحكم سابقاً، وان كان منجزا لحكمه، لكنه غير محقق لموضوعه، فدلالته على اعتبار اليقين ــ في تنجز الحكم الاستصحابي ــ غير دلالته على اعتباره في تحقق موضوعه. فمن الممكن أن ماثبت، يجب ابقائه واقعاً، غاية الأمر أنه لاينجز هذا إلا بعد الالتفات إلى موضوعه وحكمه.

وأما الثاني: فلان لازم الابقاء العملي وإن كان عدم اليقين بالحكم في الزمان

---

(١) «الكون» هنا تامة

(٢) كما عليه الشيخ «قده» في «الرسائل» ص٣١٨، فانه قائل بالاشعار وتبعه المحقق العراقي «ره» في «نهاية الافكار» ص٣.

الثاني، إلا أن هذا لازم أعم للحكم الظاهري على طبق الامارة، أو على وفق الأصل، وإنما الفارق بأخذ الشك في موضوعه وعدمه.

فعلم أن التعريف بالابقاء لا يخلو عن المحذور على أي حال.

وأما سائر تعاريف الأصحاب للاستصحاب فغير خالية عن المحذور أيضاً،

فمنها ما عن الفاضل التوني (ره): من أنه التمسك بثبوت ماثبت في وقت، أو حال على بقائه... الخ[1].

وظاهره جعل الثبوت في السابق حجة، ودليلاً على ثبوته في اللاحق، لا الابقاء تعويلاً على ثبوته، فلا يوافق التعريف المعروف من القوم، كما لايناسب مشتقات الاستصحاب، كما أفاده شيخنا الاستاذ[2] فانه إنما يناسب ذلك إذا قيل: إنه التمسك بما ثبت، فانه بمعنى إبقائه، وعدم الانفكاك عنه عملاً، لا التمسك بثبوته، فانه بمعنى الاعتماد على ثبوته في ابقائه عملاً.

وغاية ما يمكن أن يوجه به التعريف المزبور، إنه من باب التعريف بالعلة ــ المسمى بمبدأ البرهان ــ في قبال التحديد بالمعلول ــ المسمى بنتيجة البرهان ــ والتحديد بهما معاً ــ المسمى بالحد التام الكامل ــ كتعريف الغضب بارادة الانتقام على الأول، وبغليان دم القلب على الثاني، وبغليان دم القلب لارادة الانتقام على الثالث.

ومنه يعلم أن تعريف الاستصحاب: (بإثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان الأول)، من القسم الثالث، وهو الحد التام.

وتعريفه (بأبقاء ماكان) فقط من قبيل الثاني.

وتعريفه (بكون الشيء متيقن الحصول في الزمان الأول) من قبيل الأول، لا أنه بيان لمورد الاستصحاب، بل هو أولى ــ في دخوله في مبدأ البرهان ــ من تعريف الفاضل التوني (ره).

لأنه في الحقيقة ليس تعريفاً للاستصحاب بعلّته ــ وهو ثبوته في الزمان الأول ــ بل تعريف له بالاستدلال بعلّته، الراجع الى معلولية الابقاء لثبوته.

---

(١) الرسائل: ٣١٩ «عند تعريف الأستصحاب».

(٢) قال «قده» في تعليقته على الرسائل: ١٧٢: فان الاستصحاب، سواء جعل نفس الظن بالبقاء... كان به التمسك لانفسه، وإن كان لفظه بمشتقاته إنما يناسب ذلك.

ومنها ما عن العضدي كما في الرسائل[١]: إن معنى استصحاب الحال، أن الحكم الفلاني قد كان ولم يظن عدمه، وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء.

ولا يخفى عليك أن الاستصحاب عنده، حيث أنه الظن ببقاء الحكم مثلاً ــ والتفاوت بينه وبين كون الحكم مظنون البقاء اعتبارياً ــ فالقياس المزبور إستدلال على الاستصحاب بلحاظ نتيجة البرهان، لا أن الصغرى أو الكبرى استصحاب عنده حتى يردد الأمر بينهما، فيقال[٢] ــ على الأول ــ بتوافقه مع تعريف المحقق القمي «ره»: «بكون الشيء متيقن الحصول مشكوك البقاء»، ــ وعلى الثاني ــ بمطابقته مع تعريف المشهور بارادة الحكم بالبقاء ظناً من الابقاء ــ الذي عرف به الاستصحاب ــ في كلمات المشهور من الأصحاب.

ولايمكن جعل الصغرى حداً من باب «مبدأ البرهان»، وجعل الكبرى من باب «نتيجة البرهان»، لأن مبدأ البرهان هو الحد الأوسط، وهوثبوته الخاص، لا الصغرى.

ونتيجة البرهان محمول الكبرى، وهوالأكبر، لا الكبرى.

فان الكبرى متضمنة للملازمة بين الثبوت وكونه مظنوناً من حيث البقاء، لا أنها عين كونه مظنون البقاء، فلا الصغرى توافق كلام المحقق القمي «ره»، ولا الكبرى تطابق تعريف المشهور.

وأما ماعن شيخنا الاستاد «قده»[٣]: من أن الكبرى هوالاذعان بانه مظنون البقاء، والاستصحاب هو نفس الظن بالبقاء ــ وهو غير الايراد بان الاستصحاب ليس كون الحكم مظنون البقاء، بل نفس الظن ببقاء الحكم، لكي يندفع بأن التفاوت بين الظن والمظنون اعتباري ــ.

ففيه مسامحة من وجهين:

أحدهما ــ إن الكبرى هي الملازمة بين الثبوت وكون الحكم مظنون البقاء، لا كون الحكم مظنون البقاء، فانه الأكبر باعتبار، ونتيجة القياس باعتبار آخر.

---

(١) الرسائل: ٣١٨.

(٢) القائل هو الشيخ «ره» في رسالته في تعريف الاستصحاب: ص٣١٨، وما ذكره المحقق القمي «ره» في المجلد الثاني من القوانين في تعريف الأستصحاب.

(٣) راجع تعليقته «ره». على فرائد الاصول: ص ١٧٢.

(٤) فان المستفاد من الكبرى عند المحقق الخراساني «ره» هوالاذعان بان الحكم مظنون البقاء، وعند غيره هوكون الحكم مظنون البقاء، وإن اتفقا في أن الاستصحاب هونفس الظن بالبقاء.

ثانيهما ــ إن نتيجة البرهان، وإن كانت مما يذعن بها العقل، إلا أن الحكم والاذعان خارج عن مفاد القضية ــ موضوعاً ومحمولاً ــ وعن مفاد القياس ــ صغرى وكبرى ونتيجة ــ.

ثم إن الشيخ الأعظم «قده» في رسائله[1] رتب القياس على نحو آخر ــ بناء على كون الاستصحاب من الادلة العقلية ــ، فقال «قده»: إن الحكم الشرعي الفلاني ثبت سابقاً، ولم يعلم ارتفاعه، وكلما كان كذلك فهو باق، فالصغرى شرعية، والكبرى عقلية ظنية... الخ.

وفيه أولاً ــ إن الأصغر شرعي، لا الصغرى.

وثانياً ــ إن المهم ـ عند القائلين بأنه من الادلة العقلية ـ إثبات الظن ببقائه، لا إثبات بقاءه، حتى يجعل الظن جهة في الكبرى، فيراد أنه باق ظناً.

بل لابد من جعل الكبرى، كما جعلها العضدي: «من أنه كلما كان كذلك، فهو مظنون البقاء». فالكبرى عقلية قطعية؛ للقطع بالملازمة بين الثبوت والظن بالبقاء. كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

(٢) قوله قدس سره: بل من قبيل شرح الاسم... الخ[2]

تكرر منه «قده» في الكتاب[3] وغيره مساوقة التعريف اللفظي لشرح الاسم ومطلب (ما) الشارحة، ومقابلته مع الحد والرسم.

وقد تقدم منا في حاشية مبحث مقدمة الواجب من مباحث الجزء الأول من الكتاب: إن مطلب (ما) الشارحة يقابل التعريف اللفظي، وأن الحد والرسم، تارة إسمي، وأخرى حقيقي.

وأنه لافرق بين مطلب (ما) الشارحة ومطلب (ما) الحقيقية، إلا بكون السؤال في الثاني بعد معرفة وجود المسؤل عن ماهيته، دون الأول، وأن الحدود الاسمية بعد معرفة أعيانها تنقلب حدوداً حقيقية، وأن التعريف اللفظي شأن اللغوي، لا الحكيم، فراجع.

---

(١) الرسائل: الأمر الثاني بعد تعريف الاستصحاب: ص٣١٩.

(٢) الكفاية ٢: ص٢٧٤.

(٣) الكفاية ١: ص١٥١ في الواجب المشروط و ص ٣٣١ في العام والخاص وفي تعليقته المباركة على الرسائل: ص ١٧٢.

(٤) ج ١: التعليقة ٢٤١.

(٣) قوله قدس سره: إن البحث عن حجيته مسألة أصولية... الخ [١]

قد تقدم الكلام ــ في نظائر المقام ــ في أوائل البحث عن حجية الخبر[٢]، وفي أوّل البحث عن البراءة[٣] وقلنا: إن مفاد دليل الاعتبار ــ سواء كان جعل الحكم المماثل أو التنجيز والاعذار ــ يأبى عن دخول نتيجة البحث في مسائل علم الاصول، سواء كان فن الاصول ما يبحث فيه عن حال الأدلة، أو كان مايبحث فيه عن القواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الشرعية، أو كان ذلك مع البحث عن ماينتهي إليه أمر الفقيه في مقام العمل، بعد الفحص واليأس عن الدليل.

إذ على الأول يكون الحكم المماثل أو تنجيز الواقع مدلول السنة باعتبار، وسنة باعتبار آخر[٤].

وعلى أي حال لابحث عن حال السنة ولواحقها، بل عن أصل ثبوتها أو ثبوت مدلولها.

وعلى الثاني ليس نتيجة البحث مما يقع في طريق استنباط الحكم، بل إما بنفسه حكم مستنبط[٥] أولا بنفسه مستنبط، ولاينتهي الى حكم مستنبط.

وعلى الثالث[٦] وإن كان بالاضافة إلى مانحن فيه وسائر الأصول العملية مجدياً، حيث أن نتائجها مما ينتهي اليه أمر الفقيه، بعد الفحص واليأس عن الدليل، إلّا أنه لايجدي في الامارات الغير العلمية ــ دلالة وسنداً ــ حيث أنها هي الحجة على حكم العمل، لاأنها المرجع بعد الفحص واليأس عن الحجة على حكم العمل.

مع مايرد عليه: من لزوم فرض غرض جامع بين الغرضين، لئلا يكون فن الأصول علمين[٨] وليس مثله في البين.

(١) الكفاية ٢: ٢٧٤.

(٢) ج٣: التعليقة ٩١.

(٣) ج٤: التعليقة ١.

(٤) اى باعتبار كون الخبر سنة او كونه هو الحاكي عنها.

(٥) بناء على ان معنى الحجية جعل الحكم المماثل.

(٦) بناء على ان معنى الحجية هي التنجيز والاعذار.

(٧) وهو ما ذهب اليه صاحب الكفاية «قده» الكفاية: ج١: ٩.

(٨) حيث انه «ره» جعل المناط في وحدة العلم وتعدده، وحدة الغرض وتعدده.

وقد بينا هناك [١] أن اختصاصها بالمجتهد [٢] ليس من حيث كونها من المقدمات المؤدية إلى استنباط الحكم، لتكون كاشفاً عن كون المسألة أصولية، بل من حيث ان خيرة تطبيقها على مصاديقها واحراز تحققها ــ الموقوف على الفحص ــ مختصة بالمجتهد، ومثله موجود في سائر القواعد الكلية الفقهية أيضاً.

وذكرنا هناك أن التفصي عن الاشكال ــ بالالتزام بتعميم الاستنباط ــ من أحد وجهين أو منهما معاً:

إما بدعوى أن إيجاب تصديق العادل، وايجاب إبقاء اليقين إيجاب كنائي عن جعل الحكم المماثل لما أخبر بوجوبه العادل، ولما أيقن بوجوبه المكلف. وهذا المقدار من التوسيط الناشيء عن التلازم بين الكنائي والحقيقي كاف في مرحلة الاستنباط فالبحث في الاصول عن هذا الملزوم الكنائي، وفي الفقه عن ذلك اللازم الحقيقي.

وإما بدعوى أن الاستنباط والاجتهاد بمعنى تحصيل الحجة على حكم العمل، لابمعنى يؤدي إلى العلم بحكم العمل حتى يقال: لاعلم بالحكم، بل مجرد ماينجزه شرعاً.

فشأن المسائل الاصولية: البحث عن الحجية ولوبمعنى المنجزية.

وشأن المسائل الفقهية: إثبات الحجة على التكاليف المتعلقة بأفعال المكلفين.

وتوقف تحصيل الحجة على الفراغ عن الحجية في فن الأُصول واضح.

ونزيدك هنا: إن تعميم الاستنباط بالتقريب الأول، وإن كان مفيداً في مقام التوسيط، لكنه غير مفيد في مقام إثبات الحجية، إذ مجرد جعل الحكم المماثل لبّاً، أو جعل الحكم كنائياً لاربط له بالحجية.

بل الحجية إما بمعنى الوساطة في الاثبات أو الوساطة في التنجز.

وعليه فجعل الحكم المماثل لما أخبر بوجوبه العادل ــ بعنوان أنه هو الحكم الواصل بالخبر ــ جعل موصلية الخبر ووساطته لاثبات الواقع عنواناً.

فالواصل بالذات، وإن كان هو الحكم المماثل بنفس دليل الاعتبار، إلا أنه حيث كان بلسان أنه الواقع الواصل بالخبر، فالحكم الواقعي بالعرض يكون واصلاً، وإن لم يكن عنوان كنائي أيضاً.

فالمبحوث عنه في الأُصول: وساطة الخبر لإثبات الواقع عنواناً، أو لتنجزه حقيقة،

---

(١) ج ١: ذيل تعريف علم الاصول التعليقة «١٣» وج ٤: اول البراءة: التعليقة ١.

(٢) كما ذهب اليه الشيخ الاعظم «قده» في رسائله: ص ٣٢٠: في الأمر الثالث بعد تعريف الاستصحاب.

والمبحوث عنه في الفقه: نفس حكم العمل الذي يكون بلحاظ الواقع واصلاً عنواناً، وبلحاظ اللب والحقيقة يكون واصلاً، لوصول الحكم المماثل الحقيقي، أو المبحوث عنه هو حكم العمل، من حيث كونه قامت عليه حجة منجزة له.

فالحجية إذا كانت بمعنى الوساطة ــ في إثبات ــ صح ابقاء «الاستنباط» على مامرّ من كونه مؤدياً إلى العلم بالحكم، لأنه على هذا التقدير يؤدي إلى العلم بالحكم الواقعي عنواناً، وإلى العلم بالحكم الفعلي حقيقة.

وإذا كانت بمعنى المنجزية لزم التعميم بالتقريب الثاني.

(٤) قوله قدس سره: وليس مفادها حكم العمل بلا واسطة ... الخ[١]

هذا بناء على ماذكرنا ــ من أن الحجية: هي الوساطة في إثبات الحكم الواقعي عنواناً، أو الوساطة في إثبات تنجزه حقيقة ــ واضح، لأنها ــ على أي حال ــ غير وجوب الصلاة التي أخبر به العادل، أو أيقن به المكلف.

إلا أنه انما يجدي من يجعل اليقين السابق حجة على الحكم في اللاحق، إما بعنوان البقاء الكاشف التام، أو بعنوان بقاء المنجز.

وأما من[٢] يجعل الاستصحاب إلزام الشارع بالابقاء، ويرى أن النزاع ــ في الحجية وعدمها ــ نزاع في ثبوت الالزام المزبور وعدمه ــ كالنزاع في حجية المفاهيم ــ فلا يمكنه دعوى عدم تعلقه بالعمل بلا واسطة؛ لأن كلية عنوان نقض اليقين، أو إبقاء اليقين بالاضافة الى مصاديق النقض والابقاء، وكلية الالزام المتعلق بهما ــ فعلاً وتركاً ــ بالاضافة الى وجوب الصلاة، وحرمة الفعل الكذائي، لايحقق التوسيط، بل هو تطبيق محض.

فلابد حينئذ في توجيهه من التشبث بالتوسيط الكنائي، الذي قدمناه[٣].

إلا أن الصحيح ماذكرناه[٤] لعدم المصحح لانتزاع الحجية، إلا ماذكرنا من جعل ايجاب الابقاء بعنوان إبقاء الكاشف، أو إبقاء المنجز؛ ليفيد الوساطة في إثبات الحكم ــ عنواناً ــ أو الوساطة في تنجزه ــ حقيقة ــ.

(٥) قوله قده: كيف وربما لايكون مجرى الاستصحاب الا حكماً اصولياً*

---

(١) الكفاية ٢: ٢٧٤.

(٢) كما عليه المحقق الخراساني «قده» في تعليقته على الرسائل: ١٧٢

(٣) و(٤) تقدم في التعليقة: ٣.

(٥) الكفاية ٢: ٢٧٤.

هذا لاينا في كون الحجية حكماً عملياً.

غاية الأمر ان المستصحب ــ في مثل وجوب الصلاة ــ حكم عملي متعلق بعنوان خاص، وفي مثل الحجية حكم عملي متعلق بعنوان عام.

والحكم المماثل المجعول في الاول وجوب الصلاة، وفي الثاني وجوب تصديق العادل أو وجوب ابقاء اليقين عملاً.

وتسمية بعض الاحكام العملية بالحكم الاصولي، لاتخرج الحكم عن كونه حكما عملياً شرعياً، بعد وضوح ان حقيقة الحكم لاتخلومن تعلقها: إما بفعل الجارحة، أو بفعل الجانحة، والأول حكم عملي فرعي، والثاني حكم جناني أصلي.

و يختص الثاني بباب العقائد، كاختصاص الأول بباب العمليات ــ سواء كان فعل الصلاة أو تصديق العادل عملاً ــ وهو إما عنوان لفعل الصلاة، أو عنوان توليدي منه.

وإنما سمي بعض الأحكام بالأصولية، لمجرد كون المحكوم بهذا الحكم هو المجتهد ــ عنواناً، لالبّاً ــ إذ ربما لايكون له مساس به، كما نبهنا عليه في أول مبحث البراءة وسيأتي إن شاء الله تعالى في مباحث الاجتهاد والتقليد[٢].

(٦) قوله قدس سره: وأما لو كان عبارة عن بناء العقلاء ... الخ[٣]

قد عرفت سابقاً[٤] أن بناء العقلاء عملاً، وإن كان ابقاء عملياً منهم ــ ويناسب مشتقات الاستصحاب ــ إلا أن الموصوف بالحجية ماهو الباعث على بنائهم،

وهو إما اليقين السابق، أو الكون السابق، أو الظن اللاحق.

فبناؤهم على المؤاخذة على ترك المتيقن ــ بسبب أحد الامور المزبورة ــ هوالمصحح لانتزاع الحجية. و إمضاء بناء العقلاء بمعنى اعتبار الحجية شرعاً لما بنى العقلاء على المؤاخذة بسببه، وأن ماهو المنجز عندهم منجز عند الشارع.

---

(١) ج ٤: التعليقة «١».

(٢) ج ٦: التعليقة «٦٤».

وملخص القول في الموردين بما يفيدنا في المقام: ان المقلد حيث انه لايمكنه الاستنباط من الادلة ــ في المسألة الاصولية ــ ولا التطبيق على مصاديقه ــ في المسألة الفرعية ــ فالمجتهدينوب عنه فيما لم يكن للحكم مساس عملاً به، بل كان مختصاً بالمقلد ــ كاحكام الحيض ــ فالمجتهد هوالموضوع ــ عنواناً ــ والمقلد هوالموضوع ــ واقعاً ــ فمجيء الخبر الى المجتهد منزّل منزلة مجيئه الى المقلد.

(٣) الكفاية ٢: ٢٧٧.

(٤) تقدم في التعليقة: ١.

فيجري البحث في كونه من المسائل الأُصولية على أي حال؛ إذ بناء على أن علم الأُصول «مايبحث عن أحوال الادلة الأربعة» ليس الموصوف بالحجية أحد الأدلة.

وبناء على أن علم الاصول «مايبحث فيه عن أحوال مطلق الحجة» فالبحث هنا عن ثبوتها لاعن لواحقها.

وبناء على أنه «مايبحث فيه عن القواعد الممهدة لاستنباط الحكم» ليست الحجية ـ بمعنى المنجزية ـ مما ينتهي إلى حكم شرعي أصلاً.

فلا بد من دفع الاشكال بما ذكرناه[1] ـ بناء على اعتباره من باب الاخبار ـ فهو في الاشكال ودفعه كالسابق.

(٧) قوله قدس سره: أو الظن به الناشيء عن ملاحظة ثبوته ... الخ[2]

الكلام تارة في ثبوت هذا الظن وعدمه. واخرى في حجيته. وثالثة فيهما معاً.

وعلى أي حال، فجعله من المسائل الاصولية لايخلو عن الاشكال؛ إذ نفس هذا الظن، وان كان مصداق الدليل العقلي، المعدود من الأدلة الأربعة، إلا أن الكلام لابد في ثبوت شيء له، لافي ثبوت نفسه.

وقد مرّ في البحث عن مقدمة الواجب[3]: أن جعل العقل من الأدلة ـ ليكون النزاع في ثبوت الاذعان له ـ غير صحيح؛ لأن المهم ليس ثبوت الاذعان للعقل، حتى يبحث عنه، بل المهم ثبوت ماأذعن به، من غير فرق بين الحكم العقلي النظري، أو العملي.

كما أن البحث ـ عن دليليته وحجيته ـ بحث عن وصفه المقوم له، فيرجع البحث إلى إثبات الموضوع بما هو موضوع. مضافاً إلى أن الحجية إما حكم مستنبط، أومالاينتهي الى حكم مستنبط.

ويمكن أن يقال ـ في دفع الاشكال عن الشق الثاني ـ بأن حجيته شرعاً غير مقومة لدليليته عقلاً، كما يندفع ما بعده بما مرّ من قبل، فراجع[4].

وعن شيخنا العلامة ـ رفع الله مقامه ـ في تعليقته الأنيقة[5]، نقل إشكال في جعل

---

(١) تقدم في التعليقة: ١.

(٢) الكفاية ٢: ٢٧٧.

(٣) ج ١: التعليقة: ٢٢٤.

(٤) تقدم في التعليقة: ٣.

(٥) ص ١٧٣

«الظن بالبقاء» من الأدلة العقلية.

بيانه: إن القضية العقلية تمتازعن القضية الشرعية بمحمولها، من حيث كونه امراً واقعياً غير شرعي، وإلا فالمحمول الشرعي لايخرج «القضية المتكفلة له» عن كونها قضية شرعية بالظن به.

ودفعه بأن الحكم العقلي ــ هنا ــ هو الظن بالملازمة بين الحدوث والبقاء، دون الظن بالحكم بقاء، والملازمة أمر واقعي، أدركه العقل، وإن كان طرفا هذه الملازمة شرعيتين، كالملازمة بين وجوب شيء ووجوب مقدمته، فهي من الأحكام العقلية الغير المستقلة ــ كسائر الملازمات الغير المستقلة ــ مما لابد في التوصل بها إلى الحكم الشرعي من ضم خطاب شرعي.

أقول: الملازمة بين الحدوث والبقاء بذاتها مقطوع الانتفاء؛ إذ لا تلازم إلا بعلية أحدهما للآخر، أو بمعلوليتهما لثالث. وليس وجود الشيء في زمان علة لوجوده في زمان آخر، وليس البقاء إلا استمرار الوجود الواحد لعلة مقتضية للوجود الخاص المستمر، لا أنهما موجودان معلولان لعلة واحدة.

بل الملازمة: إما بين الحدوث وغلبة البقاء، أو بين الغلبة والظن بالبقاء، أو بين الحدوث والظن بالبقاء إما بالعرض، لمكان الغلبة المفيدة للظن به، أو بالذات، لترجح جانب البقاء بسبب ارتكاز الثبوت، كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى[1].

ومن الواضح أن الملازمة بين الثبوت وغلبة البقاء ــ لمكان استقراء الموجودات ــ قطعية، وكذا الملازمة بين الغلبة والظن بالبقاء، فلم يبق مايكون مظنوناً، إلا نفس بقاء الحكم.

فما هو أمر واقعي ــ وهي الملازمة بأحد الوجوه المزبورة ــ قطعي وما هو شرعي ــ وهو الحكم بقاء ــ ظني.

فالتحقيق في دفع الاشكال: إن القضية العقلية هي كون الحكم مظنون البقاء، لانفس الظن بالبقاء، وهي نتيجة القياس المزبور سابقاً: من أن الحكم مما ثبت، ولم يعلم ارتفاعه، وكل ما كان كذلك، فهو مظنون البقاء.

وكون الحكم مظنون البقاء هو مورد الاذعان العقلي، لانفس البقاء، ولأجل

---

(١) عند التعرض للدليل العقلي للاستصحاب: يأتي في التعليقة: ١٢.

التفاوت بينهما ــ بنحو من الاعتبار ــ عبر عن «كون الحكم مظنون البقاء» بنفس الظن بالبقاء، وعليه فالقضية عقلية قطعية.

وتسميتها بالعقلي الغير المستقل؛ لتوقف الملازمة العقلية على خطاب شرعي هنا، وفي باب مقدمة الواجب ــ وشبهها ــ مجرد إصطلاح، وإلا فالضميمة التي يحتاج إليها في إثبات الحكم الشرعي هي حجية الظن لا ثبوت الحكم سابقاً، فانه محقق للموضوع، لا واسطة لا ثبات الحكم.

وكون الدليل العقلي ــ مما يتوصل به إلى الحكم الشرعي، ــ أعم مما يتوقف على ضميمة أخرى، كما فيما نحن فيه، أو مما لايتوقف على ضميمة كما في مقدمة الواجب. فتدبر جيّداً.

(٨) قوله قدس سره: الا من جهة الشك في بقاء موضوعه ... الخ[١]

فان قلت: هذا في الحكم العقلي، والحكم الشرعي المستند إليه صحيح، حيث أن الاغراض عناوين للموضوعات في الأحكام العقلية، وكذا في الأحكام الشرعية، التي كانت بعين الملاك العقلي. وأما الحكم الشرعي الغير المستند إليه فلا.

أما اولاً ــ فلما سيجيء[٢] إن شاء الله تعالى أنه لاموجب لكون الغرض عنواناً لموضوعه.

وأما ثانياً ــ فلان الغرض، وإن كان عنواناً لموضوعه، إلا أنه ربما يكون الفعل تام المصلحة، لكن البعث إليه له مانع، فعلى فرض عنوانية المصلحة للموضوع يمكن تخلف الحكم عنه، لمانع عن توجيه البعث نحوه، فلا ملازمة بين الشك في بقاء الحكم، والشك في بقاء الموضوع بحده.

قلت: موضوع المصلحة، وان كان تاماً، إلا أن الموضوع للحكم ــ مع فرض المانع عن تعلق الحكم به ــ غير ثابت؛ إذ لاينتزع الموضوعية عنه إلا بملاحظة تعلق الحكم به، فالشك في الحكم ــ بعد فرض عنوانية المصلحة لموضوعه ــ يلازم الشك في بقاء موضوعه بما هو موضوع له حقيقة.

وسيجيء إن شاء الله تعالى تتمة الكلام[٣].

(٩) قوله قدس سره: وأما الثاني فلان الحكم الشرعي المستكشف به الخ[٤]

---

(١) الكفاية ٢: ٢٧٧.

(٢) و(٣) يأتي في التعليقة: ٩.

(٤) الكفاية ٢: ٢٧٨.

تحقيق الحال: إن الحكم العقلي على قسمين: حكم عقلي عملي، وحكم عقلي نظري.

وقد تكرّر منا: إن الحكم العقلي العملي ــ في قبال العقلي النظري ــ مأخوذ من المقدمات المحمودة[1]، والقضايا المشهورة المعدودة من الصناعات الخمس في علم الميزان. وقد أقمنا البرهان على أنه غير داخل في القضايا البرهانية[2] في أوائل مبحث القطع[3] مجملاً، وفي مبحث دليل الانسداد[4] مفصلاً.

وقد ذكرنا مراراً: أن العناوين المحكومة بالحسن والقبح بمعنى كون الفعل ممدوحاً، أو مذموماً: تارة ذاتية، وأخرى عرضية منتهية إلى الذاتية.

والمراد بالأولى: ماكان بنفسه[5]، مع قطع النظر عن اندراجه تحت عنوان آخر محكوماً بالمدح، كعنوان العدل، أو بالذم كعنوان الظلم.

والمراد بالثانية: ماكان ــ من حيث اندراجه تحت العنوان المحكوم بذاته ــ ممدوحاً أو مذموماً، وهي على قسمين:

تارة تكون مندرجة تحت العناوين الذاتية، لو خليت ونفسها ــ كالصدق والكذب ــ وإن أمكن مع انحفاظ عنوانه أن يكون محكوماً بحكم آخر بعروض عنوان الظلم إذا كان الصدق مهلكاً للمؤمن، أو بعروض عنوان الاحسان إذا كان الكذب منجياً له. و«أخرى» لا تكون مندرجة تحت العناوين الذاتية لوخليت وطبعها كسائر العناوين العرضية المحضة ــ من المشي إلى السوق ونحوها ــ.

فالمراد من الحكم العقلي هو الحكم العقلائي ــ بمدح فاعل بعض الأفعال، وذم فاعل بعضها الآخر؛ لما فيه من المصلحة الموجبة لانحفاظ النظام، أو المفسدة العامة الموجبة لاختلال النظام وفساد النوع، وهي الموجبة لبناء العقلاء على المدح والذم، فانه أول

---

(١) راجع ج٣: التعليقة: ١٤٤ .

(٢) أي البديهيات الست، وهي: الأوليات والمشاهدات والتجربيات والمتواترات والحدسيات والفطريات.

(٣) ج٣: التعليقة: ١٠ .

(٤) ج٣: التعليقة ١٤٤ .

(٥) ليس المراد من الذاتي ــ هنا ــ ماهو المصطلح عليه في الكليات الخمس، لأن استحقاق المدح والذم ليس جنساً ولا فصلاً للعدل والظلم، وكذلك ليس المراد منه ماهو المصطلح عليه في البرهان ــ كالامكان بالقياس الى الانسان. بل المراد منه هو العرض الذاتي، بمعنى ان العدل والظلم بعنوانهما محكومان بالحسن والقبح، من دون الاندراج تحت أي عنوان.

موجبات حفظ النظام وموانع اختلاله.

ومبنى الملازمة: إن الشارع من العقلاء، بل رئيسهم، وواهب العقل لهم، وهومنزه عن الاقتراحات الغير العقلائية، والاغراض النفسانية.

فهو ايضاً ــ بما هو عاقل ــ يحكم بالمدح والذم، ومدحه ثوابه، وذمه عقابه، كما عرفت تفصيل القول فيه في مبحث دليل الانسداد[1].

وحيث أن المدح والذم من صفات الأفعال الاختيارية، لاستحالة تعلقها بغير الاختياري، فلابد من أن يصدر العنوان الممدوح، أو المذموم ــ بما هو ــ عن قصد وعمد، لاذات المعنون فقط.

فلوصدر منه ضرب اليتيم بالاختيار، وترتب عليه الأدب ــ من دون أن يصدر منه بعنوان التأديب ــ لم يصدر منه التأديب الممدوح.

ومن الواضح أن صدوره بعنوانه بالاختيار ليس إلا بكون الفعل ــ بما له من العنوان الممدوح الملتفت إليه الذي لاوعاء له إلا وجدان فاعله ــ صادراً منه بالارادة المتعلقة به بعنوانه.

ومنه علم أن عنوان المضر ــ مثلاً ــ ليس بوجوده الواقعي محكوماً بالقبح، حتى يشك في صدقه على موضوع مفروض صدقه عليه سابقاً، بل بوجوده في وجدان العقل، وهومقطوع الارتفاع مع عدم إحراز صدقه.

إذا عرفت ذلك فأعلم: إن تلك العناوين التي لاحسن لها، ولاقبح لها، إلاإذا صدرت بعنوانها بالاختيار: تارة ــ تكون عنواناً لفعل الشخص. وأخرى ــ تكون عنواناً لفعل الغير.

فان كانت من عناوين فعل المكلف، فكما لامعنى للشك في نفس الحكم، كذلك لاشك في موضوعه الكلي، وكذا في انطباقه على الموضوع الخارجي.

وإن كانت من عناوين فعل الغير أمكن الشك في تطبيق الموضوع الكلي، دون نفسه؛ لأن صدوره بعنوانه بالاختيار متقوم باحرازه في وجدان فاعله، دون غيره، فاحتمال بقاء الموضوع تطبيقاً ــ لاحتمال صدوره بعنوانه بالاختيار منه ــ معقول، ولامجال لاستصحاب حكمه.

نعم استصحاب موضوعه للتعبد بأثره الشرعي ــ لا للتعبد بحكمه العقلي، فانه غير

---

(١) ج ٣ «في مبحث الملازمة بين حكمي العقل والشرع» التعليقة ١١٤.

قابل للتعبد. ولا للتعبد بملازمه شرعاً، إذ ليس التلازم شرعياً ــ معقول إذا ترتب على التعبد بأثره بالاضافة إلى المستصحب أثر شرعي.

ومما ذكرنا تبين أن القول «بعدم جريان الاستصحاب للشك في بقاء موضوعه» لايصح إلا في هذا القسم وأما القسم الأول، فالحكم والموضوع مقطوع الارتفاع فيه، لا لأن الحاكم هو العقل، ولايعقل الشك في حكمه؛ إذ فيه:

أولاً: ما عرفت من عدم الحكم للعقل إلا التعقل والادراك، فلا محالة يكون ثبوت المدرك من غير ناحية العقل ــ الذي فعلية حكمه فعلية التعقل ــ بل من ناحية العقلاء، كما أقمنا البرهان عليه في مباحث القطع والانسداد[1].

وثانياً: إذا كان المناط في حكم العقل عنواناً لموضوعه، ولأجله يشك في بقاء الموضوع، فكيف يتصور القطع بعدم حكم العقل؟ مع أن العلة والمعلول متلازمان ــ قطعاً، وظناً، وشكاً ــ.

فاذا كانت العلة مشكوكة، فلامحالة يكون المعلول مشكوكاً، لامقطوع العدم سواء اريد به حكم العقل أو حكم الشرع إذ المفروض أنه لاعلة له إلا ماهو العلة لحكم العقل.

فهوشاهد على ماذكرنا: أن الاضرار ــ بعنوانه، الملتفت إليه، الصادر بالاختيار ــ هوالمناط، والموضوع لحكم العقل بالذم، وهوبعينه موضوع حكم الشرع.

ومع عدم هذا العنوان ــ المتقوم عليته وموضوعيته بالالتفات، والقصد، والعمد إليه وجداناً ــ لاحكم بالذم عقلاً، ولابالعقاب شرعاً، من دون انثلام قاعدة التلازم بين العلة والمعلول في جميع المراتب.

ومما ذكرنا اتضح أيضاً: أن انتفاء الحكم العقلي ــ المستلزم للحكم الشرعي ــ ليس من باب انتفاء الكاشف والواسطة في الاثبات فقط ليقال ــ كما في المتن ــ بأن انتفاء الكاشف لايستدعي انتفاء المكشوف.

غاية الأمر أن العقل لا استقلال له إلا في تلك الحال، وهولايقتضي عدم المناط واقعاً، حتى يحكم بانتفاء الحكم شرعاً، وذلك لأن المناط ــ وهو الاضرار ــ ليس بوجوده الواقعي مناطاً ليعلم ويشك فيه تارة اخرى بل بوجوده في وعاء وجدان

---

(١) ج٣: مبحث حجية القطع: عند بيان معنى وجوب العمل بالقطع عقلاً: التعليقة: ٦و١٠.

ومبحث الانسداد: عند بيان حقيقة الاحكام العقلية المتداولة في الكتب الكلامية والأصولية، التعليقة ١٤٤ ....

العقل.

فالمناط مع عدم احرازه مقطوع العدم، فالواسطة في الثبوت كالواسطة في الا ثبات، وكما لاواسطة في الا ثبات، كذلك لاواسطة في الثبوت، فان المدح والذم فعليته وتنجزه واحد، وما كان كذلك يستحيل أن يكون موضوعه الشيء بوجوده الواقعي، بل بوجوده في وجدان العقل.

هذا كله إذا اريد إبقاء الحكم الشرعي المستند إلى حكم العقل وملاكه.

وأما الحكم العقلي النظري، فمختصر القول فيه:

إنّا قد ذكرنا في بعض مباحث الانسداد[1]: إن العقل ربما يدرك المصلحة القائمة بالفعل، فاذا أدرك عدم المفسدة الغالبة فيه، والمانعة عن البعث نحوه، فلا محالة يدرك معلولها، لاستحالة انفكاك المعلول عن علته التامة المحرزة على الفرض.

وهذه المصلحة المحرزة ربما تكون معلومة الحال ــ من حيث حدود مايؤثر فيها ــ تفصيلاً، فلا محالة يوجب زوال بعضها زوال العلة التامة.

وربما تكون معلومة الحال على الاجمال، فمع زوال بعض تلك الخصوصيات يشك في بقاء العلة التامة، فيشك في بقاء معلوله.

وحكم العقل النظري لو اتفق حصوله، فهو غالباً من النوع الثاني، فلا محالة يجري الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند إلى مثل هذا الحكم العقلي.

ثم إنه ربما يُدّعى التسوية بين الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي، والحكم الشرعي المستند إلى الدليل النقلي[2] نظراً إلى أنه لو كان الاعتبار بالموضوع الحقيقي الواقعي لم يجر الاستصحاب ــ على أي حال ــ ولو كان الاعتبار بالموضوع العرفي، لجرى الاستصحاب ــ على أي تقدير ــ.

وذلك؛ لأن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية، لتنزه ساحة الشارع عن الاغراض النفسانية، وهو مبنى الملازمة بين حكمي العقل والشرع، وهو الغرض من ابتناء الاشكال على القول بالملازمة ــ أي على مبناها، لاعلى نفسها ــ.

وحينئذ فكما أنّ حكم العقل بحسن شيء أوقبحه ــ لغرض التأديب أو الاضرار ــ

---

(١) ج ٣: التعليقة ١٤٤ ذيل استتباع حكم العقل النظري للحكم الشرعي المولوي.

(٢) كما عليه صاحب الكفاية «قده» في الكفاية «ج ٢: ٢٧٨» وفي تعليقته المباركة على الرسائل «١٧٧» وتبعه المحقق الحائري في درره ج ٢: ١٥٦ والمحقق النائيني «في فوائد الاصول: ج ٤: ١٦٥» «قدس سرهما».

راجع الى حسن التأديب بما هو تأديب، وقبح الاضرار بما هو إضرار، فكذلك إذا حكم الشارع بوجوب الصلاة لغرض الانتهاء عن الفحشاء، فهو مريد للناهي عن الفحشاء ــ بما هو كذلك ــ إذ لا يتعلق الشوق بشيء إلا باعتبار مافيه من الغرض الملائم للطبع، وفي حكم الشارع وإرادته لاغرض إلا المصلحة أو المفسدة، فهو مريد للغرض بالحقيقة.

ويندفع بما أشرنا إليه سابقاً[1] من أن موضوعية شيء للبعث ــ مثلاً ــ لاموقع لموضوعيته له حقيقة ودقة، إلا وقوعه في حيز البعث، ولم يقع في حيز البعث حقيقة إلا الصلاة.

مضافاً إلى أن الأغراض الشرعية غالباً مجهولة.

ويستحيل توجيه البعث ــ الذي هو عين جعل الداعي، والباعث إلى إرادة الفعل ــ نحو المعنون بعنوان مجهول، بحيث يجب صدوره بعنوانه بالاختيار.

وكذلك في مقام الارادة التشريعية؛ فان إرادة المعنون بعنوان قصدي مجهول ــ من المكلف ــ يستحيل انقداحها في نفس العاقل، فتوهم الفرق بين البعث والارادة فاسد.

وأما كفاية الموضوع العرفي ــ حتى في استصحاب الحكم الشرعي المستند إلى الحكم العقلي ــ فصحيحة في ما كان المانع (الشك في بقاء الموضوع) إذ ليس المراد من اعتبار نظر العرف اتّباع نظرهم في تشخيص المفاهيم، حتى يتوهم أن نظرهم من هذه الجهة أجنبي عن موضوع الحكم العقلي، كيف والموضوع العرفي، في قبال الموضوع الدليلي ــ الذي ليس غير العرف مرجعاً لتشخيص مفهومه ــ.

مع أنهم لايقولون باختصاصه بما ثبت بالادلة اللفظية، بل يقول من يقول به: حتى في الأدلة اللبية ــ من إجماع ونحوه ــ.

بل المراد بنظر العرف نظرهم من حيث ارتكاز المناسبات بين الحكم وموضوعه؛ فان العرف مع اعترافهم بأن الكلب اسم للحيوان، لا للجسم فقط، ومع ذلك يرون النجاسة من عوارض جسمه ــ بما هو ــ لا بما هو حيوان.

وحينئذ فيمكن أن يكون المرتكز في أذهانهم أن شرب هذا المائع هو المضر، وأنه القبيح عقلاً والحرام شرعاً.

ثم إنه لافرق في ماذكرنا ــ منعا وجوازاً ــ بين استصحاب الوجود، واستصحاب العدم، اذا كانا مستندين الى القضية العقلية، التي مفادها حكم العقل العملي،

---

(١) ذيل قول الماتن «ره»: «الامن جهة الشك في بقاء موضوعه» تقدم في التعليقة: ٨.

كاستصحاب الوجوب والحرمة، المستندين الى حسن الفعل وقبحه، واستحصاب عدم الوجوب والحرمة، إذا استندا الى قبح تكليف غير المميز ـ إيجاباً وتحريماً ـ .

كما لافرق ـ في الجواز ـ بين استصحاب الوجود، واستصحاب العدم، إذا استندا إلى القضية العقلية، التي مفادها حكم العقل النظري.

فالأول: كما إذا أدرك العقل وجود المصلحة، التي هي علة تامة في نظر الشارع لايجاب الفعل ـ مثلاً ـ فان العقل يذعن بالايجاب لمكان العلية والمعلولية، ولادخل له بمفاد حكم العقل العملي، فان ملاك الحسن والقبح العقلائيين هي المصالح العمومية الموجبة لانحفاظ النظام، والمفاسد العمومية الموجبة لاختلال النظام، لاالمصالح الخصوصية التي تتفاوت بحسب أغراض الموالى، كما أشرنا إليه عند مباحث هذه التعليقة مراراً.

والثاني: كما إذا أذعن العقل بعدم التكليف في الأزل بعدم علته، فان استصحاب التكليف ـ عند الشك في بقاء علته ـ واستصحاب عدم التكليف ـ عند الشك في بقاء عدم علته ـ على حاله لامانع منه، إذ ليس وجود العلة، ولا عدمها عنواناً لمعلوله أو لعدم معلوله.

كيف ولاقيام لهما بهما؟ حتى يكون عنواناً لهما، وليس نظير الحسن والقبح، الذي يقتضي الوجدان والبرهان كون الاغراض فيهما عنواناً لموضوعهما، و رجوع الحيثية التعليلية فيهما إلى الحيثية التقييدية لموضوعهما.

ومنه ظهر أن مايوهم الفرق بين الوجود والعدم، من كون الثاني على نحوين دون الأول، كما في كلام الشيخ الاعظم (قده) في الرسائل[1] ليس في محله. فراجع.

(١٠) قوله قدس سره: بنائهم على ذلك تعبداً... الخ[2].

ربما يتخيل أن بناء العقلاء إنما هومن جهة القوة العاقلة الموجودة فيهم، وحكم العقل من دون إدراك الشيء ـ ولوظنا ـ بالبقاء مما لايعقل.

وهو توهم فاسد، إذ فيه أولاً: إن بناء العقلاء عملاً على الجري على طبق الحالة السابقة، لادخل له بحكمهم بالبقاء بمعنى إذعانهم، فانه الذي لايعقل إلا أن يكون قطعاً أوظناً، دون البناء العملي.

وثانياً: إن الباعث لهم على البناء العملي لاينحصر في الظن بالبقاء، بل يمكن أن

---

(١) الرسائل: ٣٢٢: الامر السادس في تقسيم الاستصحاب.

(٢) الكفاية ٢: ٢٨٠.

تكون الحكمة الداعية لهم التحفظ على المقتضيات الواقعية، المتعلقة بها الأغراض العقلائية.

(١١) قوله قدس سره: وثانياً: سلمنا ذلك لكنه لم يعلم ان الشارع ... الخ[١].

لايخفى عليك أن كلماته (قده) ــ في هذه المسألة في تعليقته المباركة، وفي مبحث خبر الواحد من الكتاب، وفي هامشه هناك، وفي هذا المبحث من الكتاب ــ مختلفة.

ففي تعليقته[٢] قدم السيرة على العمومات، نظراً إلى استحالة رادعية العمومات عن السيرة.

وفي مبحث خبر الواحد[٣] أيضاً قدم السيرة مع الالتزام بالدور من الطرفين[٤] على وجه دون وجه[٥].

وفي هامش المبحث المزبور[٦] التزم بحجية الخبر، لاستصحاب حجيته الثابتة قبل نزول الآيات، بعد دوران الأمر بين الردع والتخصيص.

وفي هذا الموضع قدم الآيات الناهية، وادعى كفايتها في الرادعية، وقد قدمنا شطراً وافياً من الكلام في مبحث حجية الخبر[٧]، وذكرنا أن اللازم ــ في حجية السيرة

---

(١) الكفاية ٢: ٢٨٠.

(٢) ص ٧١: في بيان الدليل الرابع على حجية الخبر الواحد.

(٣) الكفاية ٢: ٩٩.

(٤) من طرف ردع الآيات عن السيرة، وطرف تخصيصها بالسيرة.

(٥) اي على وجه كفاية عدم ثبوت الردع في حجية السيرة، دون وجه لزوم احراز عدم الردع.

(٦) قال «قده» في هامش الكفاية (قولنا «فافهم وتأمل» اشارة الى كون خبر الثقة متبعاولو قيل بسقوط كل من السيرة والاطلاق عن الاعتبار بسبب دوران الامر بين ردعها به وتقييده بها، وذلك لاجل استصحاب حجيته الثابتةقبل نزول الآيتين.

فان قلت: لامجال لاحتمال التقييد بها، فان دليل اعتبارها مغيّى بعدم الردع عنها ومعه لا تكون صالحة لتقييد الاطلاق مع صلاحيته للردع عنها كما لايخفى. قلت الدليل ليس إلّا إمضاء الشارع لها ورضاه بها المستكشف بعدم ردعه عنها في زمان مع امكانه وهوغير مغيّى.

نعم يمكن ان يكون له واقعا وفي علمه تعالى أمد خاص كحكمه الأبتدائي، حيث انه ربما يكون له أمد فينسخ، فالردع في الحكم الامضائي ليس الّا كالنسخ في الأبتدائي، وذلك غير كونه بحسب الدليل مغيّىً كما لا يخفى.

وبالجملة: ليس حال السيرة مع الآيات الناهية الّا كحال الخاص المقدم والعام المؤخر في دوران الأمر بين التخصيص بالخاص أو النسخ بالعام ففيهما يدور الأمر ايضاً بين التخصيص بالسيرة أو الردع بالآيات. فافهم) راجع حقائق الاصول: ج ٢: ١٣٩.

(٧) ج ٢: التعليقة: ١١٦.

العقلائية ـ مجرد عدم ثبوت الردع عنها من الشارع، ولا يجب إحراز الامضاء، واثبات عدم الردع، حتى يجب البناء على عدم حجيتها بمجرد عدم العلم بالامضاء، أو الجهل بعدم الردع؛ لما ذكرنا هناك من أن الشارع ـ بما هو عاقل بل رئيس العقلاء ـ متحد المسلك معهم، إلا إذا أحرز اختلاف مسلكه معهم بما هو شارع.

ومجرد الردع الواقعي لا يكون كاشفاً عن اختلاف المسلك، ولا يوجب رفع اليد عن اتحاد مسلكه المعلوم منه ـ بما هو عاقل ـ لكل عاقل.

وذكرنا ـ أيضاً ـ ورود الدور من الطرفين، بناء على توقف حجية السيرة على إثبات عدم رادعية العمومات، فان إثبات رادعية العمومات، كما يتوقف على عدم مخصصية السيرة، كذلك مخصصية السيرة تتوقف على إثبات عدم رادعية العمومات، فيتوقف رادعية العمومات على رادعيتها، ومخصصية السيرة على مخصصيتها.

كما أنه إذا قلنا بأن نفس عدم ثبوت الردع ـ ولو لاستحالته لمكان الدور ـ كاف في حجية السيرة، فلنا أن نقول:

إن عدم ثبوت المخصص يكفي في الأخذ بالعمومات، فكأنه سيرة، ولا رادع، وعام ولا مخصص، وثبوت المتنافيين محال. ولعله وجه ذهابه (قده) ـ في الهامش من مبحث حجية الخبر ـ الى استصحاب حجية السيرة، بعد دوران الأمر بين الردع والتخصيص؛ فانه و إن لم يلزم دور ـ بناء على كفاية عدم ثبوت الردع في حجية السيرة ـ لكنه يلزم منه ثبوت المتنافيين؛ لكفاية عدم ثبوت المخصص في العمل بالعام أيضاً، ولا يتوقف على إحراز عدم المخصص.

وذكرنا هناك أيضاً: إن معارضة السيرة مع العمومات من باب معارضة غير تام الاقتضاء مع تام الاقتضاء؛ لأن العام حجة ذاتية، وانما تسقط ـ بمعارضة الخاص ـ عن الحجية الفعلية، دون الحجية الذاتية من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفهما، بخلاف السيرة، فان أصل حجيتها متقومة بعدم الردع من الشارع. وإنما تقبل المعارضة مع حجة أخرى بعد الفراغ عن حجتيها بعدم الردع من الشارع.

وأجبنا هناك بوجهين:

أحدهما: إن هذه الكلية ـ وهو عدم قابلية غير تام الاقتضاء للمعارضة مع تام الاقتضاء ـ إنما تسلم إذا كان غير تام الاقتضاء في نفسه كذلك، لا بملاحظة تأثير تام الاقتضاء.

وما نحن فيه من قبيل الثاني؛ إذ لولا تأثير العام في الردع عن السيرة، لكان نفس عدم

ثبوت الردع كافياً في تمامية اقتضائها، فعدم التمامية مستند إلى تأثيره في الردع.

فالعام على هذا الفرض يتوقف حجيته الفعلية على عدم المخصص توقف المشروط على شرطه.

وتتوقف حجية السيرة على عدم الرادع الفعلي توقف المقتضي على مقوّمه، فالسيرة مزيلة للشرط، والعام مزيل لما يتقوم به المقتضي.

ثانيهما: إن التقريب المزبور لا يخلو عن خلط بين المقتضي في مقام الثبوت، والمقتضي في مقام الاثبات؛ فان تمامية اقتضاء العام من حيث كشفه النوعي، من باب تمامية المقتضي ثبوتاً، ومثله موجود في طرف السيرة؛ لوجود الحكمة المصححة لبنائهم على العمل بالخبر، أو الجري على وفق الحالة السابقة، والشارع أيضاً ــ بما هو عاقل ــ متحد المسلك معهم، فالعام والسيرة تام الاقتضاء ثبوتا.

وأما تمامية اقتضائها إثباتاً، أو عدم التمامية: فمجمل القول فيها:

إن دليل حجية الظهور العمومي أو الظهور مطلقاً، إن كان لفظياً ــ كدليل حجية السند مثلاً ــ أمكن القول بأن مقتضى عمومه أو إطلاقه كون الظهور حجة ذاتية. وتقديم الخاص عليه من باب تقديم أقوى الحجتين على أضعفهما، كتقديم خبر الأعدل على خبر العادل بقوله عليه السلام: خذ بأعدلهما[1].

وكذا لو كان للعقلاء بناء ان ــ عموماً وخصوصاً ــ أمكن أن يقال: إن البناء على العمل بالعام يوجب التمامية، في مقام الاثبات، والبناء على الخاص يقيد البناء العمومي، أو يقال: إن الشارع أمضى البناء العمومي هنا، ولم يمض البناء الخصوصي، فيكون مقتضى العام ــ إثباتاً ــ تاماً بسبب الامضاء، دون البناء الخصوصي.

لكن المفروض أن دليل حجية الظهور ليس إلا بناء العقلاء، وليس من قبل الشارع إلا الامضاء، ولامعنى للبناء العقلائي إلا العمل، وهو إنّما على طبق الظهور العمومي، ولو كان في قباله خاص، وهو خلف، وخلاف الواقع.

وأما على طبق ماليس في قباله خاص، فحينئذ لامقتضي إثباتاً للعام الذي في قباله خاص، ولاموقع لامضائه شرعاً.

فكما يقال: لم يثبت إمضاء الشارع لبناء العقلاء على اتّباع الخبر، أو على الجري على الحالة السابقة، فهو غير تام الاقتضاء.

---

(١) المستدرك ٣: الباب ٩ من ابواب صفات القاضي: ح ٢.

كذلك يقال: لابناء من العقلاء على اتّباع هذا الظهور العمومي، المنافي لبنائهم عملاً على اتّباع الخبر، والجري على الحالة السابقة، فلا موقع لامضائه شرعاً، فكل من العام وما يقابله غير تام الاقتضاء من وجه.

وأما ما ذكرنا ــ في باب حجية الظاهر[1] الذي قام ظن معتبر عند العقلاء على خلافه ــ من أن النهي عن اتّباع ذلك الظن شرعاً إذا كان مطلقاً كان أمراً باتّباع الظاهر الذي يقابله بالالتزام العرفي، فيكون دليل الحجية ابتداء لا إمضاء فهو غير جارهنا؛ لأن النهي عن الخبر ــ مثلاً ــ بنفس هذا الظاهر، الذي لابناء من العقلاء على اتّباعه، ولا يعقل أن يكون هذا الظاهر أمراً باتّباع نفسه.

وعليه فحيث لابناء من العقلاء على اتّباع هذا الظاهر، ولاحكم من الشارع باتّباعه، لا إمضاء ولا ابتداء، فلا رادع من بناء العقلاء على العمل بالخبر، أو بمقتضى الحالة السابقة، فيكون هذا البناء تام الاقتضاء والعام غير تام.

هذا ملخص ماذكرناه في مبحث حجية الخبر الواحد[2].

والتحقيق: إن عدم بناء العقلاء على العمل بالعام ــ الذي في قباله الخبر مثلاً ــ ليس من جهة قصور فيه، بل هذا العام المتكفل للنهي عن اتّباع كل ظن، كسائر العمومات، وليس من جهة ورود خاص في قباله من قبل المولى، الذي القى هذا الظهور العمومي إلى عبيده، حتى يدخل في تلك الكلية المستفادة من عمل العقلاء بالعام الذي ليس في قباله خاص.

بل من حيث أن المفروض بناؤهم على العمل بالخبر، لحكمة داعية لهم إلى اتّباعه، فلا يعقل منهم ــ بما هم عقلاء ــ البناء المنافي لهذا البناء، سواء كان المنافي لهذا البناء ظهوراً عمومياً أو خصوصياً.

مع أن المنع عن اتّباع الخبر بالخصوص ليس مورداً للاشكال ــ هنا ــ، لوضوح تقديمه على البناء على العمل بالخبر، فيعلم منه أن عدم البناء على اتباعه ــ ولو كان بالخصوص ــ ليس بملاك تقديم الخاص على العام.

كما أنه لا ينبغي الارتياب في أن العقلاء ــ بما هم منقادون للشارع ــ لافرق في نظرهم بين الردع بالعموم أو بالخصوص، بل بملاحظة لزوم انقياد العبد لمولاه وتقبيح خروجه عن زي الرقية، ورسم العبودية يحكمون بوجوب اتّباع ماجعله المولى حجة على عبده، ولو

---

(١) ج٣: التعليقة: ١١٦.

(٢) ج٣: التعليقة: ٧٤ .

لم يكن حجة عندهم، وكذلك بلزوم الارتداع عن ماردع عن اتّباعه، وان كان حجة عندهم.

وعليه فالرادع العمومي كالرادع الخصوصي متبع عندهم، ولو لمولى خاص بالنسبة إلى عبد مخصوص، ولا يكون مثله عندهم من العام الذي ورد في قباله خاص.

فملاك العموم والخصوص بعد الفراغ عن الحجية ــ في نفسه ــ من قِبَل مَن ورد عنه العام والخاص، وهوغير ملاك الردع الذي لايتفاوت فيه العموم والخصوص.

وعليه فاذا كان العام مقارناً للسيرة، أو مقدماً عليها، فلا محالة لا تنعقد حجيتها شرعاً، لوجود مايصلح للردع، دون مايصلح للتخصيص.

وأما إذا كان العام متأخراً والسيرة متقدمة عليه، كما هو كذلك في جميع موارد السيرة العقلائية؛ فانها لاتختص بزمان دون زمان، ولا بملة ونحلة بالخصوص، فما هوملاك حجيتها شرعاً ــ وهو كونها ممضاة شرعاً بعدم الردع عنها، مع إمكان الردع ــ موجود في السيرة المتقدمة.

فيدور الأمر بين كونها مخصصة للعام المتأخر، بأن كان إمضاؤها وتقريرها ذا مصلحة بقول مطلق، أو كون العام المتأخر ناسخاً لها لكون إمضائها ذا مصلحة ينتهي أمدها بورود العام المتأخر، وشيوع التخصيص، وندرة النسخ يقوي جانب التخصيص.

فصح ــ حينئذ ــ دعوى أن السيرة تامة الاقتضاء، دون العام، لعدم بناء العقلاء على العمل به في قبال الخاص ــ على ماهو الصحيح في تقديم الخاص على العام ــ من كون الخاص أقوى ملاكاً، لامن حيث أنه أقوى الحجتين.

نعم قدذكرنا[1] ــ في مبحث حجية الخبر ــ أنه يصح تقديم السيرة إذا كان الردع ممكناً، ولم يردع.

وأما عدم الردع، مع عدم إمكان الردع، فلا يكشف عن كونها ممضاة عند الشارع.

ولعل زمان نزول الآيات كان أول زمان يمكن فيه الردع عن مثل ما استقرت عليه سيرة العقلاء في كل ملة ونحلة، فان الردع عن مثله في أوائل البعثة لايخلوعن صعوبة.

وأما ما ذكرناه في مبحث حجية الخبر ــ إن السيرة متقومة بعدم الردع حدوثاً وبقاء، فهي وإن كانت تامة الاقتضاء حدوثاً، إلا أنها غير تامة الاقتضاء بقاء، فلا تزاحم العام ــ فمدفوع بأن حجية السيرة غير متقومة بعدم ورود العام بذاته، حتى لايكون فرق بين

---

(١) ج٣: التعليقة: ١١٦.

الحدوث والبقاء، بل بعدم الردع من حيث كشفه عن اختلاف مسلك الشارع ــ بما هو شارع ــ عن مسلكه بما هو عاقل.

ومن البين أن الردع الواقعي غير كاشف عن اختلاف مسلكه بما هو شارع، بل الكاشف هو الردع الواصل.

فالعام لايكشف عن الردع، الكاشف عن اختلاف المسلك من الأول.

وحيث أنه لم يصل الردع حقيقة قبل ورود العام، فلا محالة يقطع باتحاد المسلك، وإلا لكان ناقضاً لغرضه، فلم يبق إلا احتمال انتهاء أمد المصلحة المقتضية لامضاء السيرة بورود العام، وهو معنى ناسخية العام المتأخر، وحيث أنه بعنوان العموم، والخاص على الفرض حجة شرعاً، فيدور الأمر بين مخصصية السيرة وناسخية العام المتأخر، وليس الباب ــ حينئذ ــ باب الردع الكاشف عن اختلاف المسلك، فتدبره فانه حقيق به.

ويؤيد تقديم السيرة على العمومات، ويؤكده: إن لسان النهي ــ عن اتّباع الظن، وأنه لايغني من الحق شيئاً ــ ليس لسان التعبد بأمر على خلاف الطريقة العقلائية، بل من باب إيكال الأمر إلى عقل المكلف، من حيث أن الظن بما هو ظن لامسوغ للاعتماد عليه، والركون إليه. فلا نظر إلى ما استقرت عليه سيرة العقلاء ــ بما هم عقلاء ــ على اتباعه من حيث كونه خبر الثقة.

ولذا كان الرواة يسألون عن وثاقة الراوي؛ للفراغ عن لزوم اتباع روايته بعد فرض وثاقته، كما أن أخبار (لا تنقض اليقين) أيضاً كذلك، ــ كما سيأتي إن شاء الله تعالى ــ.

فان تعليل الحكم بأمر تعبدي لامعنى له، بل الظاهر تعليله بما هو المرتكز في أذهان العقلاء من التمسك باليقين لوثاقته.

وهذا المعنى مغائر لما أفاده بعض أجلة العصر[1]: من أن الظاهر من النهي عن العمل بغير العلم ما هو غير علم عندهم.

فانه من باب التمسك بانطباق مفهوم العلم على الظن الخبري بالنظر العرفي.

وما ذكرنا من باب أن النظر في هذه النواهي إلى الظن بما هو ظن، وإيكال الأمر إلى العقل الحاكم بأن الظن ــ بما هو ظن ــ لا يغني من الحق شيئاً.

---

(١) هو المحقق الحائري «قده» في درره «ج ٢: ٥٨» في مبحث حجية الخبر كما عليه الآخوند ملاعلي النهاوندي «قده» في كتابه «تشريح الأصول: في حجية الخبر: ٢٦٥».

فنحن ندعي خروج ما استقرت عليه سيرة العقلاء بنحو التخصص، وهو يدعي انطباق المأمور باتباعه على الظن الخبري، الذي هو حجة قاطعة للعذر عندهم، وعدم صدق غير العلم من باب صدق نقيضه عليه بالنظر العرفي.

(١٢) قوله قدس سره: إن الثبوت في السابق موجب للظن... الخ[١].

قد عرفت سابقاً[٢] أن الثبوت في السابق ــ تارة ــ بنفسه ملازم للظن بالبقاء، ــ وأخرى ــ بواسطة غلبة البقاء المستلزمة للظن به.

والأول بملاحظة أن ارتكاز الثبوت ــ في الذهن ــ يرجح جانب الوجود على العدم في الزمان اللاحق، فان الخروج من حاقّ الوسط ــ بين الوجود والعدم ــ يكفي في رجحانه أدنى خصوصية مفقودة في الطرف الآخر.

وليس رجحان البقاء ــ ظناً ــ معلولاً لنفس الثبوت؛ لعدم السنخية بين الثبوت الخارج عن أفق النفس، مع الظن الواقع في أفق النفس، بل معلول لارتكاز الثبوت المسانخ للظن بالبقاء.

والثاني بملاحظة تصفح الموجودات، وملاحظة بقائها غالباً، والغلبة توجب الظن بلحوق المشكوك بالغالب، دون النادر.

وعن شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره)[٣] تسليم الغلبة، والمنع عن إفادتها للظن بالبقاء، نظراً إلى أنه لا جامع رابط بين الموجودات، فان بقاء كل منها ببقاء علته الخاصة به المفقودة في غيره.

والتحقيق: إن اعتبار الجامع الرابط ــ قطعياً أو ظنياً ــ إنما هو في الاستقراء التام والناقص، حيث انه الحكم على الكلي بمشاهدة جزئياته، فان كانت المشاهدة لجميع الجزئيات أفادت العلم باستناد الحكم الى الجامع؛ لرجوعه إلى (القياس المقسم) باصطلاح الميزانيين[٤].

فيقال مثلاً: كل جسم إما جماد أو نبات أو حيوان، وكل جماد أو نبات أو حيوان متحيز، فكل جسم متحيز.

وإن كانت المشاهدة لأكثر الجزئيات، مع عدم العلم أو الظن بما يناقضه في غيرها

---

(١) الكفاية ٢: ٢٨١.

(٢) ج ٥: التعليقة: ٧.

(٣) الرسائل: ٣٣٩ (رداً على صاحب القوانين «قده»)

(٤) في منطق المنظومة: ٨٤ (يعطي اليقين التم إذ قياس ــ مقسم المرجع والاساس).

وإلا لقطع أو ظن بعدم الاستناد إلى الجامع، وإلا لما تخلف مع وجود الجامع ـ فلا محالة يفيد الظن بالجامع.

وهذا بخلاف الغلبة، فانها لا تفيد الظن، من حيث الحكم على الكلي، بل من حيث تردد أمر المشكوك بين الدخول في الغالب، أو في النادر، فيظن بالأول لتقويه بالغالب، لا لأن الموجودية مقتضية للبقاء، ليكون حالها حال الاستقراء.

وبالجملة: لايطلب في الغلبة الحكم على الكلي ـ ظناً ـ حتى يحتاج إلى الجامع، بل مجرد الظن بالدخول في جملة الأفراد الغالبة.

ولذا لايضر القطع بوجود الأفراد النادرة ـ على خلاف الغالب ـ في الغلبة، دون الاستقراء.

(١٣) قوله قدس سره: منها صحيحة زرارة، قال: قلت له: الرجل... الخ[1]

قد رواه زرارة عن الباقر عليه السلام ـ كما في فوائد العلامة الطباطبائي (قده)[2] ولابأس بشرح فقرات الصحيحة.

منها: قوله (ينام وهو على وضوء) وحيث ان النوم لايجامع الطهارة الحاصلة بالوضوء، فلذا يقال بأن المراد اشرافه على النوم أو إرادته.

وظاهر شيخنا الاستاد ـ في تعليقته الأنيقة ـ[3] الاكتفاء في المقارنة بين الحال، والعامل في ذي الحال بمجرد الاتصال زماناً إما مطلقاً أو في خصوص المقام مما كان أحدهما رافعاً للآخر.

والظاهر أن مجرد الاتصال الزماني لايكفي في المقارنة المعتبرة في الحال، وإلا لصح جعل أحد الضدين حالاً عن الآخر، مع أنه لايصح: (قعد زيد قائماً) ولا (تحرك زيد ساكناً) بمجرد اتصال قيامه بقعوده أو حركته بسكونه.

كما أن ما ذكره النحاة ـ من اعتبار المقارنة الزمانية ـ غير صحيح، لصحة قولنا: اتضربني اليوم وقد أكرمتك بالأمس، بل اللازم الاقتران بوجه، ولو ـ لافي الزمان؛ بداهة صحة الحالية في الخارج عن أفق الزمان، فلا زمان للتلبس بالمبدأ فضلاً عن المقارنة الزمانية.

---

(١) الكفاية ٢: ٢٨٢.

(٢) الفائدة ٣٣: ص ١١٠، وفي الفصول في الدليل الرابع على الاستصحاب: ص ٣٧٠. وفي الحدائق ١: ١٤٣، واضمره في ٢: ٩٥، وكذا في الوسائل ١: ١ من ابواب نواقض الوضوء: ح ١.

(٣) ص ١٧٩.

والاقتران ــ تارة ــ في الوجود بلحاظ متن الواقع، كما في المثال، فان الغرض أن الضرب في اليوم، مع الاكرام في الامس مما ينبغي أن لايقعا معاً في دار الوجود، بلحاظ متن الواقع ومطلق الوجود.

وأخرى بلحاظ امتداد أحدهما إلى حال وجود الآخر، كما يقال (قعد زيد، وقد كان قائماً منذ يوم) فان الغرض ليس هو اقتران القيام بالقعود، بل اقتران امتداده بالقعود.

وأما ماذكروه في مقام تصحيح الاقتران في مثل قوله تعالى: (ادخلوها خالدين)[1] ــ من أن الحال مقدرة لامحققة، والمراد دخولهم في حال تقدير الخلود لهم، لا في حال الخلود ــ فمردود بأن الخلود لايكون للدخول بمعنى حدوث الكون في الجنة.

وأما أصل الكون، فيوصف بالدوام والاستمرار، فالمعنى: كونوا فيها دائمين مستمرين، لا أن المعنى: ادخلوها مقدراً لكم الخلود.

كما أن الحال المحكية ــ التي زادها على (المقارنة) و (المقدرة) بعض النحويين[2] ممثلاً لها بقولهم: (جاء زيد بالأمس راكباً) ــ ساقطة جداً؛ لمقارنة الركوب مع المجيء في الزمان الماضي وفي مثل (جاء زيد اليوم وهو راكب بالأمس) حيث كان زمان الحال ماضياً لزمان العامل، فلا يراد منه مقارنة المجيء مع الحكاية عن ركوبه، لأنه خلاف الظاهر جداً، بل الغرض مجرد الاقتران في مطلق الوجود.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن النوم حيث أنه له مراتب، وهو (نوم العين) و (نوم القلب والأذن) فمرتبة الأولى تجامع كونه على طهارة، كما يمكن أن يكون الاشراف على النوم مصححاً لاسناده إليه في حال الطهارة، لا أن النوم قد استعمل في الاشراف عليه، إلا أن كليهما خلاف الظاهر، إذ ظاهر السؤال عدم علم السائل بأن هذه المرتبة غير ناقضة للوضوء، حتى تكون الحالية بلحاظ اجتماع هذه المرتبة من النوم مع الطهارة، فليس ذلك مناطاً لاسناد النوم مقترناً بكونه على وضوء في نظر السائل.

كما أن قوله (ينام وهو على وضوء) لأجل السؤال عن ناقضية النوم، لاناقضية الاشراف عليه، والروايات الدالة ــ على استحباب النوم على الطهارة ــ إنما تدل على استحباب حقيقة النوم على الطهارة لا الاشراف عليه.

والتحقيق: إن المقارنة الزمانية غير مقومة للحالية، وإنما يعلم الاجتماع ــ بحسب

---

(١) الزمر: ٧٣.

(٢) كما عن ابن هشام في الباب الرابع من مغني اللبيب.

الزمان ــ من الخارج، وليست حقيقة الحالية إلا جعل أحد المضمونين قيداً للآخر بحسب فرض المتكلم. فقولك: (جاء زيد وهوراكب) أي: والمفروض أنه راكب.

وكذلك (ينام وهوعلى وضوء) أي: والمفروض أنه على وضوء من دون دخل للاتحاد الزماني بين المضمونين.

فالحالية عين الفرض والتقدير، لاأن (التقدير) بنفسه حال حتى يقال: إن معنى (ادخلوها خالدين) ادخلوها مقدراً لكم الخلود، ليكون قولهم (مقدراً) حالاً عن الدخول، لا الخلود حالاً، بمعنى الفرض والتقدير، فاذا انسلخت الحالية عن الزمانية والوقتية، فلا موجب لاتحاد المضمونين زماناً أو الالتزام بكفاية الاتصال الزماني، ولايضرنا ــ بعد وضوح الأمر ــ عدم مساعدة كلمات أهل الأدبية، فانها غير مبتنية على أساس متين.

ومنها: (أيوجب الخفقة والخفقتان) ليس وجه السؤال كونهما من النواقض ــ مستقلاً ــ مع القطع بعدم كونهما من النوم الناقض، وإلا لما كان لقوله (ينام) ولتفصيل الامام ــ عليه السلام ــ بين مراتب النوم وجه.

وكذا ليس الوجه صدق مفهوم النوم عليهما حقيقة، فان السؤال عنه من الامام ــ عليه السلام ــ المعد لتبليغ الأحكام بعيد جداً.

وكذا ليس الوجه كونهما من المبادى، المنفكة عن النوم أو الغير المنفكة عنه، فان اسناد إيجاب الوضوء إليهما ــ حينئذ ــ اسناد إلى غير ما هو له، وهو مناف لظاهر الاسناد.

بل وجه السؤال: الشك في اندراجهما في النوم الناقض، فالشبهة مفهومية حكمية، من حيث سعة الموضوع الكلي للحكم وضيقه.

ومنها: قوله (فان حرك في جنبه شيء وهولايعلم) أى لايحس به، وجه السؤال: إن عدم الاحساس حيث أنه لازم الفترة الحاصلة للحاستين ــ أي العين والاذن ــ المنوط بنومهما وجوب الوضوء، فلذا سأل عن أنه: مع عدم الاحساس هل يتحقق نوم الحاستين ليجب الوضوء أم لا؟ فالشبهة موضوعية.

وحيث أن عدم الاحساس لازم أعم لنوم الحاستين، حيث أنه كما يكون للفترة فيهما، كذلك لاشتغال الانسان بنفسه ــ كما هو كذلك غالباً عند نومه ــ بل ربما يشتد الخيال، فيرى مايراه النائم مع أنه غير نائم.

فلذا أوكل الامام ــ عليه السلام ــ أمره إلى وجدانه ويقينه، بأنه نام.

وأما دفع[١] كون الشبهة مفهومية حكمية ــ كسابقها ــ بأنه لو كان السؤال عن إندراج هذه المرتبة تحت النوم الناقض؛ لكان المناسب أن يقول ــ عليه السلام ــ بأنه: (لا حتى يستيقن بأنه نوم)، لا: (بأنه نام).

فيمكن الجواب عنه بأنه لرعاية المطابقة بين الجواب والسؤال، فان السائل حيث أسند عدم الاحساس إلى النائم بقوله: (وهو لا يعلم به) فلذا أسنده الامام عليه السلام ــ في مقام الجواب ــ إليه بقوله عليه السلام: لا، حتى يستيقن أنه نام.

وسيأتي ان شاء الله تعالى شرح بقية فقرات الصحيحة في الحواشي المتعلقة بكلام المصنف (قده).

(١٤) قوله قدس سره: لا ريب في ظهور قوله ــ عليه السلام ــ وإلا فانه الخ[٢]

توضيح المقام: إن محتملات قوله ــ عليه السلام ــ: (وإلا فانه على يقين من وضوئه) أربعة:

أحدها ــ أن يكون مدخول الفاء علة للجزاء قامت مقامه.

ثانيها ــ أن تكون الجملة الخبرية مأولة بالانشائية، ويراد منها الأمر بكونه على يقينه بالوضوء والثبات عليه، فتكون جزاء بنفسها.

ثالثها ــ أن تكون الجملة توطئة وتمهيدا للجزاء ويكون الجزاء قوله عليه السلام (ولا ينقض اليقين بالشك).

رابعها ــ أن تكون الجملة باقية على الخبرية، وتكون جزاء بنفسها.

فنقول: أمّا الأول، فقد استظهره شيخنا الاستاد العلامة (قده) تبعاً للعلامة الأنصاري (قده) مستشهداً[٣] بكثرة وقوع العلة موقع الجزاء، كقوله تعالى «ومن كفر فان الله غني عن العالمين»[٤] «ومن كفر فان ربي غني كريم»[٥] «وإن تجهر بالقول فانه يعلم السر»[٦] إلى غير ذلك.

---

(١) راجع تعليقة المحقق الخراساني «قده» ص ١٧٩.

(٢) الكفاية ٢: ٢٨٢.

(٣) الرسائل: ٣٢٩.

(٤) آل عمران: ٩٧.

(٥) النمل: ٤٠.

(٦) طه: ٧.

إلا أن حمل الجملة على ذلك إنما هو بعد عدم إمكان إرادة الجزاء، مضافاً إلى لزوم حمله على التأكيد؛ لأن الجزاء ــ وهو عدم وجوب الوضوء مع عدم اليقين بالنوم ــ قد استفيد سابقاً من قوله عليه السلام: (لا، حتى يستيقن انه نام).

وسيجيء[1] إن شاء الله تعالى: أن سنخ هذا التركيب ــ بملاحظة تلك الأمثلة المتقدمة ــ لا ظهور له في العلية لكثرة سوق مثله في إفادة الجزاء.

وأما الثاني فقد حكم[2] الشيخ الأعظم (قده) بأنه تكلف، وجعله[3] شيخنا الاستاد (قده) بعيداً إلى الغاية. مع أنه كسائر الموارد لا تكلف فيه. وليس بعيداً إلى الغاية.

وقد ذكرنا[4] في محله أن إفادة البعث بالجملة الخبرية الحاكية عن وقوع المبعوث إليه بعنوان الكناية: إمّا اظهاراً للمقتضي باظهار مقتضاه نظراً إلى أن البعث علة لوجود المبعوث إليه خارجاً؛ لأنه بمعنى جعل الداعي، الذي به تنقدح الارادة في نفس المبعوث لتحرك عضلاته نحو المبعوث إليه، فالفعل المبعوث إليه موجود مباشري من المبعوث، وموجود تسبيبي من الباعث.

واما بلحاظ أن المولى ــ لشدة طلبه للفعل ــ جعل وقوعه من العبد مفروغاً عنه، فأظهر شدة طلبه باظهار وجود مطلوبه في الخارج. وبينهما فرق تعرضنا له في موضعه.

ومن الواضح أن الأخبار عن الكون على يقينه بالوضوء ــ في مقام البعث إلى كونه باقياً على يقينه وثابتاً عليه ــ حقيقة إبقاء اليقين، وعدم رفع اليد عنه، وهو معنى معقول كسائر موارد الجملة الخبرية، المراد منها البعث إلى ما أخبر عن وقوعه.

نعم لايتعين الحمل إلا إذا لم يمكن التحفظ على ظهوره في الحكاية الجدية، وإلا فالحكاية الكنائية محفوظة.

مضافاً إلى أن قوله عليه السلام: (ولا ينقض اليقين بالشك) يكون حينئذ تأكيداً للأمر بالكون على يقينه، نظيركون عدم وجوب الوضوء في الاحتمال الأول تأكيداً لما يستفاد من قوله عليه السلام: (لا، حتى يستيقن انه نام). فتدبر.

وأما الثالث: فهو على قسمين:

أحدهما ــ أن يكون قوله عليه السلام: (فانه على يقين من وضوئه) من متممات

---

(١) في نفس هذه التعليقة في الرد على الاحتمال الرابع.

(٢) الرسائل: ٣٢٩.

(٣) الكفاية ٢: ٢٨٤.

(٤) ج ١: التعليقة: ١٦١.

الشرط، ومفاده ــ حينئذ ــ إن لم يستيقن بالنوم، وأيقن بالوضوء، فلا ينقض يقينه بالشك.

ثانيهما ــ أن يكون من متعلقات الجزاء، ومفاده ــ حينئذ ــ إن من لم يستيقن بالنوم، فحيث أنه على يقين من وضوئه، لاينقض اليقين... الخ. نظير قولهم: إذا جاءك زيد، فحيث أنه عالم اكرمه.

والأول منهما مناف لتصدير المتمم للشرط بـ(الفاء)، ولعطف جزائه بـ (الواو). والثاني منهما يناسب التصدير بالفاء، كما في نظيره من المثال، لكنه ينافيه عطف الجزاء بالواو.

وأما الرابع ــ فقد أفاد شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) في تعليقته الأنيقة[1] على الرسائل: إنه لايصح جعله بنفسه جزاء لإباء لفظه ومعناه، أما لفظه، فلأن كلمة (فانه) ظاهرة في التعليل، وأما معناه، فلأن اليقين في الحال بثبوت الوضوء سابقاً، غير مترتب على عدم اليقين بالنوم، لأنه ربما كان من قبل، ويتخلف عنه فيما بعد.

أقول: أما ظهور كلمة (فانه) في التعليل، فليس إليه سبيل، فانه إن كان من أجل الفاء، فهي ترد على الجزاء، وإنما ترد على علته أيضاً لقيامها مقامه. وإن كان من أجل كلمة (إنّ) فهي لتحقيق مضمون الجملة، وإن كان من أجل المجموع، وظهور هذا التركيب، فقد ورد في القرآن خلافه كثيراً كقوله تعالى: «إن تصبهم سيئة بما قدمت أيديهم، فان الانسان كفور»[2] و «فان يخرجوا منها فانا داخلون»[3] «فاذا دخلتموه فانكم غالبون»[4] «فان فعلت فانك إذاً من الظالمين»[5].

ومنه ظهر ما في دعوى ظهور ــ سنخ ــ هذا التركيب في كونه علة قائمة مقام الجزاء.

وأما حديث ترتب الجزاء على الشرط، فهو أمر توهمه جملة من النحاة خلافاً للمحققين منهم ولأهل الميزان، فانهم مطبقون على أن الجزاء لايجب أن يكون مسبباً عن الشرط ومترتباً عليه في الوجود.

---

(١) ص ١٧٢.

(٢) الشورى: ٤٨.

(٣) و (٤) المائدة: ٢٢، ٢٣.

(٥) يونس: ١٠٦.

بل ربما يعكس الأمر كقولهم: أن كان النهار موجوداً كانت الشمس طالعة، وإن كان هذا ضاحكاً كان إنساناً.

بل قد مرّ في مبحث مفهوم الشرط[1] أنه لاحاجة إلى اللزوم أصلاً، بل يكفي الترتب بفرض العقل واعتباره في ظرف عقد القضية، كما سنوضحه في مثل ما نحن فيه إن شاء الله تعالى.

وأما حديث التخلف، فانما يصح إذا كانت قضية كلية، متضمنة للملازمة بين عدم اليقين بالنوم واليقين بالوضوء، فانه يمكن أن لايكون يقين بالوضوء اصلاً، مع عدم اليقين بالنوم، أو كان اليقين موجوداً سابقاً، وزال لاحقاً، لكان الشك الساري، إلا أنه من الواضح أنه ليس فيما نحن فيه كذلك، بل حيث أن المفروض كونه على وضوء، والشك في النوم، فعدم اليقين لاحقاً بأحد الوجهين[2] خلف. فالترتب وعدم التخلف بحسب الفرض ثابت.

والتحقيق: إن المفروض في صدر الصحيحة، حيث أنه النوم على الوضوء، فمنزلة اليقين بالنوم من اليقين بالوضوء منزلة الرافع له بقاء. وترتب الشيء ـ حدوثاً ـ على عدم مانعه، وترتب الشيء ـ بقاءً ـ على عدم رافعه مصحح للشرط والجزاء. والمفروض صحة اسناد نقض اليقين إلى اليقين بخلافه، أو إلى الشك فيه بلحاظ تجريد متعلق اليقين والشك عن الحدوث والبقاء. وإلا فلا يكون اليقين بعدم بقاء الشيء ناقضاً لليقين بحدوثه، ولا الشك في بقائه ناقضاً لليقين بحدوثه.

وعليه ففاد قوله عليه السلام (وإلا فانه على يقين من وضوئه) هو أنه إن لم يستيقن بالنوم الناقض، فهو باق على يقينه بوضوئه، ولا موجب لانحلاله واضمحلاله إلا الشك، ولاينقض اليقين بالشك.

فقوله عليه السلام: (والا فانه.. الخ) بمنزلة الصغرى، وقوله عليه السلام: (ولا ينقض اليقين) بمنزلة الكبرى.

وهذا أوجه الوجوه الأربعة؛ لأن ظاهر الجملة الشرطية كون الواقع بعد الشرط جزاء لاعلة له، وظاهر الجملة الخبرية كونها بعنوان الحكاية جداً لا بعنوان البعث والزجر، فالتوطئة والعلية والانشائية خلاف الظاهر.

---

(١) ج ٢: التعليقة (١٤٥)

(٢) من عدم اليقين بالوضوء اصلاً او عدمه بقاءً للشك الساري.

ثم إن المعقول من الاحتمالات ثلاثة، وهي ماعدا التوطئة، والتمهيد للجزاء، وهذه الاحتمالات كلها مشتركة في ارتباط الجملة الشرطية بالكلية التي بعدها. إما لكون عنوان اليقين بالوضوء ــ المقتضي لعدم وجوب الوضوء ــ يندرج تحت العنوان الكلي، المحكوم بحرمة النقض أو وجوب الابقاء[1]، وإما لكون الأمر ــ بالمضي على يقينه بالوضوء ــ يندرج تحت الحكم الكلي بالمضي على اليقين[2]، وإما لكون اليقين بالوضوء صغرى لتلك الكلية، التي هي بمنزلة الكبرى[3]، وعليه فالكلية تابعة للجملة سعة وضيقاً.

فان قلنا: بخصوصية الوضوء المقوم لصفة اليقين، فلا محالة يكون العنوان المقتضي للحكم هو عنوان اليقين بالوضوء بالغاء الخصوصيات المفردة لافراد اليقين بالوضوء، لا الخصوصية نفس الوضوء.

وكذا إن قلنا بأنها مقومة للأمر بالمضي على اليقين بالوضوء، فان الجامع لأفراد الأمر بالمضي على اليقين بالوضوء أيضاً يتقوم بخصوصية اليقين بالوضوء.

وكذا إن قلنا بأن الجملة جزاء بنفسها، فان حد الوسط هو اليقين بالوضوء بخصوصه، فلابد من تكرره بالكبرى.

كما أنه لوقلنا بالغاء خصوصية الوضوء كانت العلة نفس عنوان اليقين، وكان موضوع الأمر بالمضي نفس اليقين، وكان حد الوسط نفس عنوان اليقين، فلا محالة يتسع عنوان العلة، وعنوان موضوع الأمر بالمضي، وعنوان حد الوسط. وإذا لم يمكن إثبات الخصوصية، ولا إلغاءها، وتردد أمرها بين الموردية والمقومية، فان قلنا بأن القدر المتيقن ــ في مقام التخاطب ــ يمنع عن انعقاد الاطلاق، فلايمكن إثبات الاستغراق في الجنس، وان لم نقل بذلك، فمع تمامية مقدمات الحكمة يمكن إثبات الاطلاق والاستغراق.

ومما ذكرنا تبين أن إثبات كون اللام للاشارة إلى الجنس لامعنى له مع استظهار الخصوصية ــ كما هو الأصل في ذكر القيد ــ لما عرفت من تبعية الكلية للجملة الشرطية.

كما أن كون اللام للعهد لايضر مع الغاء الخصوصية، فان المعهود ــ حينئذ ــ نفس اليقين ــ بما هويقين ــ لابما هويقين بالوضوء.

---

(١) بناء على كون الجملة علة للجزاء وهو الاحتمال الاول.

(٢) بناء على كون الجملة مأولة بالانشائية وهو الاحتمال الثاني.

(٣) بناء على كون الجملة جزاء بنفسها وهو الاحتمال الرابع.

نعم بناء على الاجمال، وعدم مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب يفيد كون اللام للاشارة إلى الجنس؛ فانه حينئذ يثبت الاستغراق بضميمة الحكمة. وسيأتي[1] إن شاء الله تعالى بقية الكلام.

(١٥) قوله قدس سره: فانه ينافيه ظهور التعليل في كونه... الخ[2].

لا يخفى عليك أن معنى التعليل ـ هنا ـ إدراج المورد تحت عنوان كلي محكوم بحكم مفروغ عنه ـ إمّا شرعاً أو عند العقلاء ـ والموضوع حيث أنه مقتض لحكمه باعتبار مافيه من الغاية المترتبة عليه، فلذا يوصف بالعلية بالعرض، والاقتضاء بنحو اقتضاء الغاية الداعية، لا بنحو اقتضاء السبب الفاعلي.

ومن الواضح: إنه لولا الفراغ عن ذلك الحكم المترتب على الموضوع الكلي المندرج تحته الموضوع المأخوذ بنحو العلة ـ لم يكن معنى للتعليل به.

ومن البين هنا: أن هذه الكلية ليست مفروغاً عنها شرعاً، بل عند العقلاء؛ لوثاقة اليقين، المقتضية للتمسك به في قبال الشك، ومن المعلوم عدم دخل متعلق اليقين في وثاقة اليقين.

وأخذ الخصوصية يوجب التمحض في التعبدية، ويخرج المورد عن فرض اندراجه تحت عنوان مفروغ عن حكمه عند العقلاء، والمفروض عدم الحكم على هذا العنوان قبلاً ـ شرعاً ـ ليكون الغرض من التعليل به إدراجه تحت ذلك العنوان.

والتحقيق: إن الغرض من التعليل، إن كان مجرد إدراج المورد تحت عنوان كلي، فلا يجب ثبوت الحكم له قبلاً، أو عقلاً، بل يمكن اثبات الحكم للعنوان الكلي بنفس هذا البيان، كما إذا اريد ايجاب (اكرام العالم) فيفيد بقوله: (اكرم زيداً لأنه عالم).

وإن كان الغرض تقريب الحكم التعبدي بما يقربه إلى أفهام عامة الناس، فلا محالة لا يصح التعليل إلا بما ارتكز في أذهان العقلاء من وثاقة اليقين المقتضية للتمسك به، من دون دخالة متعلقه في وثاقته.

(١٦) قوله قدس سره: مع أن الظاهر أنه للجنس... الخ[3].

قد ذكرنا في محله[4]: إن اللام لمجرد الاشارة إلى مدخوله، والجنسية إنما تستفاد من

---

(١) التعليقة: ١٦

(٢) الكفاية ٢: ٢٨٤.

(٣) الكفاية ٢: ٢٨٤.

(٤) ج٢: التعليقة: ٢١٩.

وضع الألفاظ بازاء الطبائع المهملة، وإفادة الاستغراق أو المعهود ــ ذكراً أو ذهناً بدال آخر.

نعم حيث أن اللام للإشارة إلى مدخوله، والمفروض أن مدخوله الجنس، فيكون قابلاً لافادة الاستغراق ــ بضميمة مقدمات الحكمة، وهي إنما تتم إذا لم يكن في الكلام دلالة على خصوصية في الطبيعي، أو إذا لم يكن متيقن في مقام المحاورة، بحيث لايلزم من عدم بيانه بدالّ نقض الغرض، لكونه مبيناً بذاته في مقام البيان.

(١٧) قوله قدس سره: وسبق فانه على يقين ... الخ[١]

قد عرفت سابقاً: إرتباط الكلية بالجملة الشرطية، فمع حفظ الخصوصية ــ في الجملة الشرطية ــ لايمكن الاطلاق في الكلية، وأما ملائمة العهد مع الجنس من حيث الارادة الاستعمالية ــ بنحو تعدد الدّال والمدلول ــ فلا يجدي، لتنافي الخصوصية مع إرادة الاطلاق في الكلية، من حيث الارادة الجدية.

نعم لو لم يكن ارتباط بين الكلية والجملة الشرطية؛ لأمكن إثبات الاطلاق في الكلية، مع حفظ الخصوصية في الشرطية،لكنه ليس كذلك قطعاً، لما مرّ من ارتباط إحداهما بالاخرى.

(١٨) قوله قدس سره: أن يكون من وضوئه متعلقاً بالظرف ... الخ[٢]

مراده (قده) من الظرف هو الكون المقدر المعبر عنه عند اهل الادبية بالظرف المستقر، في قبال المذكور المعبر عنه بالظرف اللغو. وليس الغرض (كان التامة)، لأنه إنما يقدر مثلها إذا صح السكوت عليها، كما في قولهم: زيد في الدار، أي كائن فيها، ولايصح (كان من ظرف وضوئه)، بل الغرض (كان الناقصة)، لكنه لامن حيث كونها رابطة للوضوء بالشخص، فانه لايجدي بل لا تساعده العبارة. ولامن حيث كونهارابطة لليقين بالوضوء، فانه خلاف ماهو المقصود من إطلاق اليقين، مع أنه لاحاجة إليه مع صلاحية اليقين لتعلق الوضوءبه.

بل الغرض تعلق الوضوء بالكون على اليقين، والاستقرار عليه، فما هومتعلق حرف الاستعلاء متعلق لقوله عليه السلام (من وضوئه).

وحاصل المعنى: إنه مستقر على اليقين، من حيث وضوئه، فالاستقرار على اليقين هو

---

(١) الكفاية ٢: ٢٨٤.

(٢) الكفاية ٢: ٢٨٤.

متعلق حرف الابتداء، كما أنه بنفسه متعلق حرف الاستعلاء.

ولايجب أن يكون مدخول حرف الابتداء مبدأ ومنشأ لمتعلقه، حتى يقال: إن الاستقرار على اليقين لاينشأ من الوضوء، بل كلمة (من)ـ كما أشرنا إليه في أواخر البراءة[1]ـ لمجرد اقتطاع متعلقه عن مدخوله. والمبدأية والمنشأية والتبعيض وأشباه ذلك يستفاد من الخارج.

ومما يشهد لعدم تعلق هذه الكلمة باليقين: إن مادة اليقين تتعدى بـ(الباء) لا بـ(من)، فيقال: أيقن به، واستيقن به، ومتيقن به، بل سنخ هذا التركيب يتعدى بـ (من) دائماً فيقال على سلامة من دينه، وعلى بصيرة من أمره، وفي ريب مما أنزلناه، مع أن البصيرة تتعدى بـ(الباء)، والريب يتعدى بـ(في)، والسلامة وإن كانت تتعدى بـ(من) لكنه بالاضافة إلى ما يسلم منه من الآفات والعيوب ونحوها، لابالاضافة إلى الموصوف بالسلامة، والدين مما يوصف بأنه سالم لا بالسلامة منه.

فيظهر أن كلمة(من) ليست واسطة في تعدي اليقين والبصيرة والريب والسلامة بمدخولها، بل متعلقة بالاستقرار على اليقين والبصيرة والسلامة ونحوها. فيراد: كون الشخص على اليقين من حيث الوضوء، وعلى السلامة من حيث الدين وهكذا.

وعليه فاليقين بحسب فرض الكلام، لم يتعلق بشيء حتى يتخصص به، وإن كان في الواقع متعلقاً به، كما هو كذلك في جميع الصفات الاضافية، فانها تعلقية.

ويمكن أن يقال ـ بناء على تعلق (من وضوئه) باليقين: ـ ان تغير الاسلوب فيه، وفي أمثاله ـ حيث أن بعضها يتعدى بـ(الباء) وبعضها بـ(في) وبعضها بغيرهما ـ لأجل أن لحاظ المبدأية، والمنشأية في المدخول يوجب تمحض اليقين، وعدم تعلقه بشيء يخصصه، فان تعلق الشيء بمبدئه غير تعلق الفعل بمفعوله، فلعل إعمال هذه النكتة لتجريد الـ ـين عن الخصوصية ليترتب عليه الكلية.

بل يمكن أن يقال بمبدئية الوضوء ـ فيما نحن فيه ـ لليقين حقيقة لا تنزيلاً، لأن الأمور الخارجية القائمة ـ بغير المتيقن ـ لايقين بها الا باسباب مؤدية إليه، من الابصار في المبصرات، والاستماع في المسموعات، أو التواتر وغيره[2] في جملة منها.

بخلاف الامور القائمة بشخص المتيقن، فان مايقوم بنفسه المجردة ـ من الصفات

---

(١) ج ٤: التعليقة: ١١٥ مبحث تعذر الجزء والشرط.

(٢) كالخبر المحفوف بالقرينة.

والملكات ــ وجوده الواقعي عين وجوده العلمي، ومايقوم ببدنه ــ من قيامه وقعوده وصلا ته و وضوئه ــ يوجب صدوره عن شعور وجود اليقين به في نفسه، فهو على يقين من وضوئه حيث أنه توضأ، لا بسبب آخر.

(١٩) قوله قدس سره: حسن اسناد النقض وهوضد الابرام... الخ[١]

هكذا ذكرة جلة من الأعلام[٢] والظاهر أن النقض نقيض الابرام، وتقابلهما ليس بنحو التضاد، ولا بنحو السلب والايجاب، بل بنحو العدم والملكة، فهوعدم الابرام عما من شأنه أن يكون مبرماً.

فما ليس من شأنه الابرام لامنقوض ولامبرم، مع أن الشيء لايخرج عن طرفي السلب والايجاب، فيعلم منه أن تقابلهما ليس بنحو السلب والايجاب.

كما أنه ليس هناك صفتان ثبوتيتان تتعاقبان على موضوع واحد، ليكون التقابل بينهما بنحو التضاد.

بل الابرام هيئة خاصة في الحبل أو الغزل ــ مثلاً ــ كما سيجيء إن شاء الله تعالى بيانها، وليس النقض إلا زوال تلك الهيئة.

وتوهم: إن نقض الغزل بمعنى فتوره، وهو هيئة ثبوتية. مدفوع بأن الفتور بمعنى يساوق الضعف ــ المقابل للقوة تقريباً ــ والقوة والاتقان والاحكام لازم الابرام، كما أن الفتور لازم زوال الابرام ــ أحياناً ــ لأنه عينه، وليس نقض الغزل إلا عوده على ماكان من عدم الابرام.

ثم إن النقض، وإن كان عدم الابرام في ماكان من شأنه الابرام، لكنه عدم خاص، يساوق الرفع، فهو عدم ماكان مبرماً بالفعل، فالحبل، أو الغزل في نفسه لامبرم ولامنقوض.

وحيث عرفت أن النقض ليس ضد الابرام، تعرف أنه لايشترط فيه بقاء المادة أي الموضوع ــ حيث أنه لابد في الضدين من موضوع واحد يتعاقبان عليه.

وأما في العدم والملكة، فلايشترط بقاء الموضوع، بل إذا كانت الصفة الوجودية عرضية منتزعة من خارج مقام الذات ــ ككون الحبل مبرماً ــ فبقاء الموضوع شرط.

وإن كانت ذاتية للموضوع، ومنتزعة عن مقام ذاته، فلا محالة يكون زوالها بزوال

---

(١) الكفاية ٢: ٢٨٥.

(٢) كالمحقق الآشتياني «قده»، في بحر الفوائد: ج ٣: ص ٤٣، والمحقق الشيخ هادي الطهراني «قده» في محجة العلماء: ص ٢٢٨، والمحقق الحائري «قده» في درر الأصول: ج ٢: ص ١٦١.

الموضوع ــ كابرام اليقين والعهد والعقد واليمين ــ.

وقد نص بعض أكابر فن الحكمة[١]: بعدم لزوم بقاء الموضوع فيماعدا المتضادين من المتقابلين، بل بعدم لزوم الوحدة الشخصية ــ موضوعاً ــ فيهما، كما في المتضايفين.

ويشهد بذلك أن الذاتيات ولوازمها متقابلات مع سلوبها ونقائضها، مع أن سلوبها مساوقة لعدم الذات، وكذا العقد والحل متقابلان بتقابل العدم والملكة، وهما واردان على العهد والقرار المعاملي من الطرفين.

فارتباط أحد الإلتزامين بالآخر معنى العقدية، وزوال الارتباط معنى انحلال أحد العهدين والإلتزامين عن الآخر، وإن كان زواله مساوقاً لزوال الالتزام المعاملي من الطرفين.

ومما ذكرنا تبين فساد توهم[٢] أن الناقض لابد أن يكون مجامعاً مع المنقوض، حتى ينقضه ويرفع إبرامه.

وجه الفساد: أن المتقابلين ــ بأي نحو كانا ــ لايعقل أن يكون أحدهما موضوعاً للآخر؛ إذ المقابل لايقبل المقابل، بل العقد والحل واردان على العهدين ومتبادلان فيهما، وكذا الابرام والنقض على الحبل والغزل.

ثم إن الابرام والنقض، هل هما بمعنى الهيئة الاتصالية ورفعها؟ ــ كما عن شيخنا العلامة الأنصاري (قده)[٣] ــ أو بمعنى الاتقان والاحكام وعدمه، أو بمعنى هيئة التماسك والاستمساك ورفعها ــ تقريباً ــ والظاهر هو الأخير، إذ لادخل للاتصال المقابل للانفصال بالابرام المقابل للنقض.

فان النقض هو انحلال ماللشيء من هيئة الالتئام، ولعل المراد به الاتصال المقابل للانحلال ــ مسامحة ــ كما أن الاتقان والاحكام يصدق فيما لايصدق فيه الابرام، فيعلم منه ان الاتقان لازم أعم للابرام.

ومن الواضح أن هيئة التماسك لايكون إلا في مركب ذي أجزاء، فيكون متماسكاً ــ تارة ــ ومتماسخاً ومنحلاً ــ أخرى ــ وعليه، فلا يصدق الابرام والنقض إلا في المركبات الحقيقية والاعتبارية، حقيقة.

---

(١) صدرالمتألهين في الأسفار: ج ٢: ص ١٢٤، ١٢٥.

(٢) كما عن المحقق الشيخ هادي الطهراني في محجة العلماء: مبحث الاستصحاب: ٢٢٨.

(٣) الرسائل، ص ٣٣٦ «عند بيان اختصاص الاخبار بالشك في الرافع». والمعنى الثاني هو المستفاد من المتن.

وأما في البسائط ــ كاليقين واليمين والعهد والعقد ــ فلابد من تنزيلها منزلة المركب، ولامحالة يكون بلحاظ بعض لوازم المركب الموصوف بالابرام، فيدور الأمر بين أن يكون إبرام اليقين بلحاظ وثاقته واتقانه وإحكامه، وكل أمر مبرم محكم، أو بلحاظ ارتباط بعض اجزاء المبرم ببعض، ولليقين واليمين ارتباط بمتعلقهما، وكذا العهد والعقد.

فعلى الأول يكون نسبة النقض إلى الشك في قوله عليه السلام (ولكن ينقض الشك باليقين)[1] لمجرد الجناس اللفظي[2]، إذ لاوثاقة له حتى ينتقض.

وعلى الثاني يكون نسبة النقض إليه بالحقيقة، لارتباط الشك بالمشكوك على حد ارتباط اليقين بالمتيقن، ولعله بهذه العناية يضاف إلى العدم ويقال: إن الوجود ناقض العدم، وإن السلب والايجاب نقيضان، فكأن الماهية مربوطة ومقرونة بالعدم، والا فلا وثاقة للعدم.

لايقال: اليقين والشك، والوجود والعدم، وإن كانا في حد ذاتهما كذلك، بمعنى أن الوثاقة مما يوصف بها اليقين، دون الشك، والوجود دون العدم، لكنه ربما يحتف بهما خصوصية، يوصف الشك بالاتقان، واليقين بعدمه أو يوصف العدم بالاحكام، والوجود بعدمه.

فاليقين ــ مثلاً ــ لضعف مقتضيه، وزواله بأدنى شبهة ــ يوصف بعدم كونه وثيقاً، والشك ــ لاستقراره بحيث لايزول ــ بكونه محكماً مبرماً، وكذا الوجود ــ لضعفه ــ يوصف بأنه كالعدم غير مبرم، والعدم ــ لتوقف الامكان الاستعدادي فيه على معدات كثيرة تقرب المعدوم إلى الوجود ــ يوصف بأنه مبرم محكم.

لأنا نقول: على فرض تسليمه لايجدي؛ إذ الوجود ــ مطلقاً ــ ناقض العدم. والشك ــ مطلقاً ــ ينتقض باليقين، فيعلم منه: أن مصحح إسناد النقض إليهما ليس مالا ثبوت له إلا أحياناً.

ولايخفى عليك أن اليقين ــ حيث أنه حالة جزمية ــ وإن كان وثيقاً محكماً، والشك

---

(١) في الصحيحة الثالثة لزرارة «الوسائل ٥ : ١٠ من ابواب الخلل: ص ٣٢١ ح ٣».

(٢) الجناس بين اللفظين ــ وهو تشابههما في اللفظ دون المعنى ــ على قسمين: تام وناقص. والتام منه هو الذي ينفقا في انواع الحروف واعدادها وهيئتها وترتيبها. فان كانا من نوع واحد ــ كفعلين مثلاً ــ يسمى مماثلاً.

واما فيما نحن فيه فالجناس يكون بين النقض المسند الى اليقين والنقض المسند الى الشك، وهو من القسم التام المماثل، حيث انهما متحدان لفظا ومفترقان معنى، اذ الأول نقض ما فيه الوثاقة، والثاني نقض مالا وثاقة فيه، فلا يكون نسبة النقض اليه حقيقة.

حيث أنه عين التزلزل والتردد، فهو عين الوهن، وعدم الوثاقة، إلا أن وثاقة اليقين ليست مصححة لاسناد النقض، بل باعثة على الأمر بالتمسك به في قبال الشك.

كما أن وهن الشك، وعدم وثاقته ليس منافياً لاسناد النقض إليه، بل باعث على النهي عن التمسك به في قبال اليقين.

ومنه تعرف أن عدم كون الشك مبرماً ـ بمعنى عدم كونه وثيقاً ـ يمنع عن اسناد النقض المقابل للابرام بهذا المعنى، ولايمنع عن إسناد النقض المساوق للانحلال المقابل للارتباط.

مع أنه يصدق على الشك أنه غير وثيق، وأنه موهون. وتقابل الوثاقة والوهن ـ الذي معناه عدم الوثاقة ـ بنحو تقابل العدم والملكة.

ولايقتضي كون الشك ـ بما هو ـ قابلاً للوثاقة، إذ التقابل بهذا النحو لايستدعي قابلية الشيء شخصاً، بل تارة شخصاً وأخرى نوعاً، وثالثة جنساً كالعمى في العقرب، فان نوع العقرب لايكون إلا أعمى، وإنما الملكة والقابلية بلحاظ جنس الحيوان، فكذلك الشك، فانه عين الوهن والتزلزل، لكنه باعتبار نوع الادراك أو جنس الادراك القابل للوثاقة ـ بصيرورته نوعاً أو صنفاً يسمى باليقين ـ يوصف الشك بالعدم المقابل للملكة[1].

(٢٠) قوله قدس سره: مع ركاكة مثل نقضت الحجر من مكانه... الخ[2].

يمكن أن يقال: إن كون الحجر في المكان عرض قائم به ـ من مقولة الأين ـ فله وجود وعدم، والمفروض أن صدق النقيض والناقض عليها شائع، فجعل الحجر في المكان ايجاد لتلك المقولة، ورفعه عنه إعدام لها، سواء لوحظ الوجود والعدم بالاضافة إلى نفس المقولة ـ وهما وجودها وعدمها المحمولي ـ أو لوحظا بالاضافة إلى ثبوتها للحجر ـ وهما وجودها الرابط وعدمه ـ فرفع الكون في المكان نقيض وجودها المحمولي، ورفع الحجر عن المكان نقيض وجودها الرابط، فلا مانع من إطلاق (نقضت الحجر عن مكانه) بهذا الاعتبار، لاباعتبار أنه له مقتضي البقاء فتدبر.

(٢١) قوله قدس سره: نعم لكنه حيث لاانتقاض لليقين... الخ[3]

حاصله: إن اليقين ـ باعتبار إبرامه لوثاقته، أو لارتباطه ـ وإن كان قابلاً لاسناد النقض إليه، إلا أن هذا المعنى غير محقق في باب الاستصحاب؛ لأن اليقين متعلق فيه

---

(١) يعني: إن اليقين والشك صنفان من نوع الادراك أو نوعان من جنسه، وحيث أن الادراك باعتبار اليقين يصير قابلاً للوثاقة، فالشك باعتبار قابلية نوعه أو جنسه يوصف بالعدم المقابل للملكة.

(٢) الكفاية ٢: ٢٨٥.

(٣) الكفاية ٢: ٢٨٦.

بالحدوث، والشك بالبقاء، وحيث لايقين بالبقاء، فليس رفع اليد عن البقاء نقضاً لليقين، حيث لايقين به، بل مجرد قطع[1] البقاء عن الحدوث.

بل المناسب لحل اليقين تنزيل الأخبار على أحد معان ثلاثة:

١ ــ إما قاعدة اليقين ٢ــ وإما قاعدة المقتضي والمانع ٣ــ وإما الاستصحاب في خصوص الشك في الرافع.

بيانه: إن اليقين في (قاعدة اليقين) حيث تعلق بالحدوث. والشك أيضا متعلق به. فعدم ترتيب آثار الحدوث حلّ لليقين به المقتضي لترتيب الأثر عليه.

وأما قاعدة (المقتضي والمانع) فتقريبها بوجهين:

أحدهما ــ ماعن بعض أجلة العصر: وهو إن المقتضي لمكان اقتضائه لشيء نزل منزلة الأمر المبرم، فتفكيكه وأخذ مقتضاه منه حلّ للمقتضي.

وهذا الوجه يناسب ما إذا نسب النقض إلى المتيقن أيضاً، كما أنه يناسب إسناده إلى اليقين باعتبار أن اليقين بالمقتضي يقين بمقتضاه في مرتبة ذات المقتضي، فعدم ترتيب مقتضاه بالشك حلّ لليقين بمقتضاه في مرتبة اليقين بمقتضيه.

ثانيهما ــ ما عن بعض المدققين من أهل العصر[2]: وهو أن العلم بالمقتضي، وإن كان علماً به فقط، لكنه حيث كان محكوماً عند العقلاء بترتيب مقتضاه عليه ــ عند الشك في مانعه ــ فلا جرم يكون المكلف على يقين وبصيرة من أمره، فمن هذه الجهة يكون علمه بالمقتضي يقيناً مبرماً، يصح اسناد النقض إليه. وجعل عدم ترتيب مقتضاه عليه نقضاً وحلاً له، ومثل هذا اليقين يجتمع مع الشك، كما هو مقتضى نقض شيء بشيء، حيث أنه يجب اجتماع الناقض والمنقوض ليكون حلاً لابرامه.

هذا ملخص كلامه باسقاط ماليس له كثير دخل في مرامه.

وأما الاستصحاب في خصوص الشك في الرافع، فتقريبه بوجهين:

أحدهما ــ ماعن شيخنا الاستاذ (قده) كما في الكتاب[3] تلويحاً وفي تعليقته المباركة[4] تصريحاً ــ وهو: إن المتيقن حيث أنه من شأنه البقاء، فاليقين تعلق بأصله حقيقة وببقائه إعتباراً، نظير ثبوت المقبول بثبوت القابل؛ فان ثبوت القابل ــ بالذات ــ ثبوت للمقبول

---

(١) اى الانفصال.

(٢) هو الشيخ هادي الطهراني «قده» في كتابه «محجة العلماء»: ٢٢٩.

(٣) الكفاية ٢: ٢٨٦.

(٤) ص ١٩٠.

بالعرض، فاليقين بالقابل ــ بالذات ــ يقين بالمقبول بالعرض.

وعليه فذلك اليقين السابق ــ بالحدوث ــ يقين ببقائه لقابليته للبقاء، فهو باعتبار الحدوث حقيقي ذاتي، وباعتبار البقاء اعتباري عرضي، وليس مثله موجوداً مع الشك في المقتضي.

ثانيهما ــ ما عن بعض أجلة العصر(ره)[1]: وهو تقدير اليقين بالبقاء في ظرف الشك، لا في ظرف اليقين بالحدوث، كما في الأول.

وحاصله: إن وجود المقتضي للبقاء كما يصحح تقدير البقاء وفرضه بفرض المقتضى، فكذلك اليقين بالمقتضي يصحح فرض اليقين بمقتضاه بقاء، بخلاف ما إذا لم يكن هناك مقتض يصحح تقدير اليقين بالبقاء، حتى يكون الشك في البقاء حلاً لليقين.

والتحقيق: إنه لاموجب لتنزيل الأخبار على ماذكر:

أما على قاعدة اليقين، فمثل هذه الصحيحة ــ المفروض فيها الشك في الطهارة الفعلية لأجل الشك في النوم ــ غير قابل للتنزيل على قاعدة اليقين.

وسيجيء[2] ــ إن شاء الله تعالى ــ الكلام في غيرها مما يتوهم دلالته عليها مع دفعه.

وأما على قاعدة (المقتضي والمانع) بالتقريب الأول، ففيه:

أولاً: إن الحيثية ــ التي بها يكون المقتضي بمنزلة الأمر المبرم ــ حيثية إقتضائه، لا ترتب مقتضاه عليه، فان مجرد ترتب شيء على سببه لايكون إبراماً له، حتى يكون عدم ترتبه حلاً ونقضاً له.

ومن البين أن وجود الرافع او المانع يكون حائلاً بين المقتضي ومقتضاه، لابين المقتضي واقتضائه، بل المقتضي على اقتضائه، ولو مع وجود مانعه أو رافعه، فلا زوال لابرامه حتى يتحقق النقض.

وثانيا ــ إن التفكيك بين المقتضي ومقتضاه لايوجب صدق النقض، ولذا لايكون إطفاء السراج نقضاً له، ولا إطفاء النار، أو إيجاد المانع عن إحراقه نقضاً للنار، ولا رفع الحجر عن مكانه نقضاً لثقله الطبيعي، المقتضي لبقائه في مركزه، ولا إيجاد المانع عن سقوط الحجر على الأرض نقضاً لثقله الطبيعي، المقتضي لميله إلى مركزه.

نعم ربما يكون بعض المقتضيات ــ من حيث كونها أموراً إرتباطية في نفسها، أو مما يترقب معها الثبات والاستمرار ــ يصدق النقض بالاضافة إليها بلحاظ تلك الحيثية،

---

(١) هو المحقق الهمداني «قوه» الفوائد الرضوية: ١٥١، ١٦٤.

(٢) في ذيل الصحيحة الثانية لزرارة وفي ذيل رواية الخصال التعليقة: ٢٥، ٣٣.

لابلحاظ حيثية اقتضائه أو ترتب المقتضى عليه.

فمثل العقد، وإن كان مقتضياً للملك ــ مثلاً ــ إلا أن نقضه باعتبار حله البديل لارتباطه، ومثل اليقين، وإن فرض اقتضاؤه لشيء إلا أن نقضه باعتبار ارتباطه الذاتي بمتعلقه أو بلحاظ ثباته و وثاقته.

ومثل نقض الصلاة بالضحك ونحوه، لاباعتبار اقتضائها لمصلحتها، بل بلحاظ مافرضه الشارع من هيئة اتصالية استمرارية بين أجزائها.

وأما مثل نقض الوضوء، فكناية عن نقض الطهارة المستمرة ــ التي لايرفعها أيّ شيء، بل امور خاصة ــ لابلحاظ عدم ترتب أثره عليه؛ لأن الوضوء أفعال غير قارة، غير موجودة فعلاً حتى ينحل بنفسه أو ينحل مقتضاه عنه، فان المعدوم لاينحل، ولاينحل منه شيء.

نعم لامضايقة عن صدق النقض ــ فيما إذا كانت العلة التامة لشيء موجودة، فتبدل عدم مانعه بالوجود، فانه بمنزلة انحلال العلة ــ بما هي علة مرتبط بها المعلول فعلاً، ولذا لانقول بصدق النقض المساوق للانحلال فيما إذا كان المانع موجوداً من الاول.

وأما التقريب الثاني من قاعدة (المقتضى والمانع) ففيه:

إن ظاهر هذه الصحيحة كغيرها ــ من فرض اليقين والشك وصدق النقض، ليكون صغرى للكبرى العقلائية الارتكازية ــ فلابد من انحفاظ الصغرى، مع قطع النظر عن الكبرى، ولا يعقل كون الكبرى مقوّمة ومحققة لصغراها، فعدم نقض اليقين بالشك مما بنى عليه العقلاء، لأن العلم بالوضوء يقين بالطهارة بملاحظة بناء العقلاء.

وبالجملة: ليس هناك قاعدة أخرى مفروغ عنها، غير هذه الكلية المذكورة في الرواية حتى يكون معنى (لاينبغي نقض اليقين بالشك)[1] هو: أنه لاينبغي العدول عن طريقة العقلاء.

وأما حديث لزوم اجتماع الناقض والمنقوض، فقد مرّ مافيه. فراجع.[2]

وأما تنزيل الأخبار على الاستصحاب في خصوص الشك في الرافع:

فالتقريب الأول، وإن امتاز عن الثاني بالدقة والمتانة؛ إذ يرد على التقريب الثاني أنه غير صحيح ثبوتاً واثباتاً.

---

(١) الصحيحة الثانية لزرارة: الوسائل ج ٢: الباب ٤١ من ابواب النجاسات: ص ١٠٦١: الحديث ١

(٢) تقدم في التعليقة: ١٩.

اما ثبوتاً: فبأن المراد من مقتضى البقاء كون الشيء من شأنه البقاء، لا أن هناك مقتضياً يترشح منه الشيء، ليكون ثبوته بالذات ثبوتاً له بالعرض حتى يكون اليقين به يقيناً بمقتضاه تقديراً وعرضاً.

فان السواد مثلاً مما إذا وجد يبقى إلى أن يزيله مزيل، لا أن هناك مقتضياً خارجياً يترشح منه السواد، ليجرى فيه التوهم المزبور، والمفروض أن مامن شأنه البقاء مشكوك الثبوت فعلاً فليس هناك ثابت بالذات كي يكون هناك ثابت بالعرض، بخلاف تقدير الثبوت واليقين في ظرف اليقين بالحدوث، فان الحادث في ظرف ثبوته كان من شأنه البقاء.

وأما إثباتاً: فان الظاهر من قوله عليه السلام (ولا ينبغي لك أن تنقض اليقين) هو اليقين المذكور بقوله عليه السلام (وإلافانه على يقين من وضوئه)[1] أو (لانك كنت على يقين من طهارتك)[2]، لا اليقين المقدر، فيعلم منه أن النقض باعتبار اليقين المذكور لااليقين المقدر.

ومن الواضح: إن اليقين المتعلق بالبقاء في ظرف تعلقه بالحدوث هو اليقين المذكور، لأنه مضاف إلى الحدوث ــ بالذات ــ وإلى البقاء بالعرض.

فالتقريب الأول سالم عما يرد على التقريب الثاني إلا أنه يرد عليهما معاً: إن اعتبار النقض في الاستصحاب غير اعتبار النقض في قاعدة اليقين ــ بمعنى أن اللازم في الاستصحاب وحدة المتعلق من جميع الجهات الا من حيث الزمان ــ حدوثا وبقاء ــ دون قاعدة اليقين فانه واحد حتى من هذه الجهة.

فاعتبار تعلق اليقين بالبقاء يوجب دخول النقض في النقض المعتبر في قاعدة اليقين دون الاستصحاب، فهو قول باعتباره قاعدة اليقين، غاية الأمر بنحو تعم اليقين بالحقيقة أو بالاعتبار.

وحيث عرفت أنه لاموجب لتنزيل الاخبار على ماذكر، بل عدم صحة تنزيلها عليه، فاعلم أن الاشكال في تنزيل الأخبار على الاستصحاب بقول مطلق من جهات:

إحداها: أن نقض اليقين عبارة عن نقض المتيقن، ومالم يكن من شأنه البقاء لاحلّ له مجازاً، فلا يصدق النقض إلا في مورد الشك في الرافع.

---

(١) الصحيحة الأولى «الوسائل، ج ١، الباب ١ من ابواب نواقض الوضوء: ص ١٧٤: الحديث ١.

(٢) الصحيحة الثانية «الوسائل ج ٢: الباب ٤١ من ابواب النجاسات: ص ١٠٦١ الحديث ١.

وتندفع بأنها إنما ترد إذا اريد من نقض اليقين نقض المتيقن بنحو التجوز في الكلمة أو بنحو الاضمار، فان عنوان النقض يتعلق ــ حينئذ ــ بالمتيقن، ولابد من أن يكون له إبرام ليكون له نقض، وأما إذا كان نقض اليقين بنحو الكناية عن عدم ترتيب آثار البقاء، فلا يرد المحذور، إذ المكنى عنه ليس إلا المعنى واللب، وليس فيه عنوان النقض المقتضي لما ذكر، وعنوان النقض في مرحلة الاسناد الكلامي، قد نسب الى ماينا سب النقض بعنوانه إما لوثاقته أولارتباطه.

ثانيتها: إنا سلمنا أن وثاقة اليقين أو ارتباطه بمتعلقه يصحح إسناد النقض إليه، إلا أن الاستصحاب متقوم باليقين بالحدوث، والشك في البقاء، ولايكون الشك في البقاء ناقضاً لليقين بالحدوث، إذ ليس الشك في شيء حلاً لليقين بشيء آخر، إلا بعناية موجودة في مورد الشك في الرافع دون غيره.

ولابد من تصحيح مرحلة الاسناد الكلامي، حتى يعقل أن يكون كناية عن ترتيب آثار البقاء.

ويندفع بأنه لم يؤخذ ــ في مرحلة الاسناد الكلامي ــ حدوث وبقاء، ولاسبق ولحوق زمانيان في متعلق اليقين والشك، حتى يمنع عن صحة الاسناد، إلا بعناية مخصوصة بمورد الشك في الرافع.

ثالثتها: إن نقض اليقين بالشك ــ بعنوان الكناية ــ يقتضي أن مايكون[1] هو المراد الجدي، وحيث لاإهمال في الواقع، فالمراد الجدي: إما ترتب آثار المتيقن حدوثاً ــ كما هو مفاد قاعدة اليقين ــ أو ترتيب آثار المتيقن بقاء فيما كان من شأنه البقاء ــ كما هو مفاد الاستصحاب في مورد الشك في الرافع بخصوصه ــ أو ترتيب آثار البقاء مطلقاً، ولولم يكن من شأنه البقاء ــ كما هو مفاد الاستصحاب بقول مطلق ــ

فلابد أن يراد أحد هذه اللوازم معيناً، ومن الواضح: أن ترتيب آثار المتيقن حدوثاً لازم ابقاء اليقين بالحدوث عملاً، وعدمه نقض لليقين به عملاً، وترتيب آثار البقاء فيما من شأنه البقاء لازم ابقاء اليقين بالبقاء عملاً بالعناية، وعدمه نقض عملي لليقين. بخلاف ترتيب آثار البقاء فيما ليس من شأنه البقاء، فانه ليس لازما لإبقاء اليقين، حيث لامساس لليقين بالبقاء، ولامساعة، كما أن عدمه ليس نقضاً لليقين حيث لايقين حتى ينحل، فلا يمكن أن يكون نقض اليقين بالشك كناية عنه، حيث لاملازمة حتى

---

(١) «يكون» هنا تامة.

تصح الكناية.

وتندفع بأن إيراد المعنى الكنائي إن كان للانتقال إلى أحد الامور الثلاثة بخصوصياتها وتعيّناتها، فالايراد وارد؛ إذ لاملازمة، إلا بين المعنى الكنائي، والاول والثاني، دون الثالث.

وإن لم يكن إيراد المعنى الكنائي ــ الذي لم يؤخذ فيه عنوان الحدوث والبقاء ــ إلّا للانتقال إلى مايلازمه بذاته، لابتعينات اليقين والشك، فلا محالة يكون اللازم هي الجهة الجامعة، القابلة لأحد التعينات المذكورة في المكنى عنه، فان بقاء اليقين بشيء يقتضي الجري على وفقه، وعدمه يقتضي عدمه، فيكون كناية عن ترتيب آثار المتيقن، من دون تعينه بالحدوث والبقاء، إما بالخصوص أو مطلقاً على حد عدم تعين الملزوم بشيء.

وحيث أن المراد الجدي لايعقل إلا متعيناً ــ بنحو من أنحاء التعين ــ فلا محالة يقيد الجهة الجامعة بالنهي عن نقض اليقين، وتعينها بدالّ آخر، كالقرائن الكلامية النافية لقاعدة اليقين، وكاطلاق متعلق اليقين والشك ــ من حيث كونه من شأنه البقاء ــ النافي لارادة الاستصحاب في خصوص الشك في الرافع.

ومما ذكرنا أخيراً يظهر أن ماهو لازم المعنى الكنائي متساوي النسبة إلى مافيه مقتضي البقاء، ومالیس فيه، ومايتفاوت فيه الأمر ليس بماهو لازماً للمعنى الكنائي، حتى يقال:[1] (إن بعض اللوازم أنسب من بعض وأقرب) ليجاب[2] (بأن الأقربية إعتبارية؛ لابتنائها على اعتبار تعلق اليقين بالبقاء).

نعم ماذكر من الأقربية إنما تتحقق إذا أريد من اليقين المتيقن، ــ وحينئذ ــ يصح أن يقال: إن المتيقن تارة من شأنه البقاء، فكأنه له إبرام. واخرى ليس من شأنه البقاء، فلا إبرام له حقيقة ولا اعتباراً، فنقض المتيقن يناسب الأول، دون الثاني. وحينئذ يصح أن يجاب عنه: بأن أقربية مامن شأنه البقاء إعتبارية، لاعرفية، فتدبر جيّداً.

(٢٢) قوله قدس سره: وأما الهيئة، فلا محالة تكون المراد منها ... الخ[3]

بيانه أن اليقين بالحدوث في الاستصحاب باق، فطلب إبقائه ــ بعنوان النهي عن نقضه حقيقة ــ طلب الحاصل، وطلب ايجاد اليقين بالبقاء ليس طلباً لابقاء اليقين،

---

(١) القائل هو الشيخ «قده» في الرسائل: ٣٣٦.

(٢) هو المحقق الخراساني «قده» في الكفاية: ٢: ٢٨٦.

(٣) الكفاية ٢: ٢٨٦.

حتى يكون تركه نقضاً منهياً عنه.

وأما في قاعدة اليقين فطلب إبقاء اليقين ــ حقيقة ــ طلب إعادة المعدوم، وطلب ايجاد اليقين بالحدوث ــ بعد زواله ــ ليس من طلب الابقاء، ولا تركه نقضاً.

وأما نقض المتيقن، فالاحكام الشرعية، وجملة من الموضوعات الخارجية، خارجة عن تحت الاختيار، فطلب إبقائها ــ حقيقة ــ طلب أمر غير مقدور.

وأما بعض الموضوعات الداخلة تحت الاختيار ــ كابقاء الطهارة والحدث ــ فحيث أن الفرض كونها مشكوكة، فهي واقعاً إما باقية أو زائلة، فطلبها على الأول طلب الحاصل، وعلى الثاني طلب إعادة المعدوم. وطلب ايجادها ابتداء على الأول طلب المثلين، وعلى الثاني طلب الجمع بين النقيضين، مع أنه ــ على أي تقدير ــ ليس من طلب الابقاء الذي تركه نقض.

فلابد من صرف النهي عن نقض اليقين، أو المتيقن ــ الظاهر في النقض الحقيقي ــ إلى النقض العملي، الذي سيأتي ــ إن شاء الله تعالى ــ توضيحه.

ومما ذكرنا تبين أن عدم إمكان إرادة النقض الحقيقي ليس في جميع الصور بملاك واحد، وهو عدم كونه اختيارياً، كما هو ظاهر العبارة[1].

ثم إن النهي عن نقض اليقين بالشك ـ حيث أنه ـ كما سيجيء إن شاء الله تعالى ـ يرجع الى التعبد بالمتيقن أو بآثاره، فهل هو بعنوان الكناية؟ أو بالتجوز في كلمة اليقين بارادة المتيقن؟ أو بالاضمار: بأن يراد باليقين ماكان منه على يقين؟ أو بالتجوز في الاسناد،[2] لأن النقض المنهي عنه، حقه أن يسند إلى المتيقن، فاسند إلى اليقين به لتعلقه به؟

والظاهر أن إرجاع نقض اليقين[3] الى التعبد بالمتيقن أو بآثاره بنحو الكناية ــ دون غيره من الوجوه ــ أوجه، لوجوه:

منها أن الكناية ــ كما هو المعروف ــ أبلغ من سائر أنحاء التجوز.

ومنها حفظ المقابلة بين الناقض والمنقوض أي صفة اليقين والشك في التصرف الكنائي، بخلاف إرادة المتيقن، فانه لامقابلة بين المتيقن والشك، ولامعنى لناقضية

---

(١) وكذلك ظاهر عبارة الشيخ «قده»، الرسائل: ٣٣٦.

(٢) كما ذهب اليه المحقق الآشتياني «قده» في كتابه «بحر الفوائد» ص ٤٤ من الاستصحاب.

(٣) اي ارجاع النهي عن نقض اليقين.

المشكوك ، لأن المشكوك في الاستصحاب هوالبقاء، ولايعقل ناقضية بقاء الشيء للشيء.

وليس مفاد الاخبار قاعدة المقتضى والمانع، حتى يكون النوم المشكوك ناقضاً للوضوء المتيقن، لتكون المقابلة بين المتيقن والمشكوك محفوظة، بل الشك في النوم منشأ الشك في بقاء الطهارة المتيقنة، بناء على تنزيل الأخبار على الاستصحاب، وليس هذا الشك بنفسه ركناً من ركني الاستصحاب ليكون ناقضاً.

ومنها أن ظاهر الصحيحة وغيرها ــ من حيث التعليل بوجود اليقين، ومن حيث التعبير بـ (لاينبغي) ــ أن وثاقة اليقين هي المقتضية للتمسك به، في قبال الشك الذي هوعين الوهن والتزلزل.

ومنها ــ ظهور الاسناد ــ في الاسناد إلى ما هوله ــ فانه محفوظ في التصرف الكنائي، بل لابد من إسناد النقض في المعنى الكنائي اليه، كما سيظهر ــ إن شاء الله تعالى ــ وجهه[1].

ومنها[2] ــ إن التصرف الكنائي ليس فيه إلا مخالفة الظاهر من وجه واحد، فان الظاهر ــ من الكلام ــ مطابقة الارادة الاستعمالية للارادة الجدية. والكناية تقتضي مخالفة الارادة الاستعمالية للارادة الجدية.

بخلاف التصرف بسائر الوجوه، فانه مضافاً إلى مخالفة الظاهر فيها ــ بالتجوز في الكلمة، أو بالاضمار أو في الاسناد ــ لابد فيها من مخالفة أخرى للظاهر، فان الظاهر من نقض المتيقن نقضه حقيقة، فصرفه إلى نقضه عملاً تصرف آخر، ولاحاجة إلى هذا التصرف الآخر في التصرف الكنائي ؛ لأن المفروض أن النهي عن نقض اليقين غير مراد جداً، بل استعمالاً فقط، فليس فيه إرادة جدية، حتى يقال: إرادة المعنى الحقيقي محال، بل لمجرد التوطئة، للانتقال من المعنى الحقيقي ــ المراد بالارادة الاستعمالية ــ الى مراد جدي ليس فيه عنوان النقض.

والانتقال من المحال إلى الممكن، بل إلى الواجب غير محال، كما في قوله تعالى: «الرحمن على العرش استوى»[3] ــ فان استواءه على العرش محال، واستيلاؤه واجب لاحاطته الوجوديه بكل موجود ــ بناء على كونه كناية عن الاستيلاء.

---

(١) اواخر التعليقة: ٢٤ .

(٢) في النسخة زيادة «وهنا».

(٣) طه: الآية ٥.

والسر فيما ذكرنا: أن الملازمة المعتبرة بين المعنيين ــ المصححة للانتقال ــ هي الملازمة بين المعنيين بذاتهما، لا الملازمة الخارجية بحسب المورد، حتى يتوهم استحالتها.

(٢٣) قوله قدس سره: فلا يكاد يجدي التصرف ... الخ[١].

فيه تعريض على الشيخ الاعظم (قده) في الرسائل[٢] كما صرح (قده) به في تعليقته المباركة[٣] إلا أن كلامه (قده) في الرسائل مسوق لمطلب آخر، لا في مقام تخصيص استحالة النقض الحقيقي باليقين.

توضيحه: إن الشيخ (قده) ــ بعد ما ذكر أن النقض بالاضافة إلى مامن شأنه البقاء أقرب إلى معناه الحقيقي من إرادة رفع اليد عن الشيء مطلقاً ــ ذكر توهم لزوم إرادة المتيقن من اليقين على المعنى الأول دون الثاني، لأن المتيقن يختلف من حيث كونه من شأنه البقاء تارة، وعدم كونه كذلك اخرى بخلاف اليقين، فانه لا اختصاص له بشيء.

فدفعه بأن التصرف في اليقين بارادة المتيقن لازم على أي تقدير؛ لاستحالة التكليف بابقائه، لعدم كونه اختيارياً.

وغرضه (قده) إن صرف اليقين عن ظاهره غير مستند إلى تعلقه بما من شأنه البقاء، حتى يكون صرف ظهور اليقين مانعاً عن إرادة النقض بالمعنى الأول، لا أن استحالة التكليف بالابقاء الغير الاختياري، وترك النقض الغير الاختياري مختصة بما إذا تعلق النقض باليقين. فتدبر.

(٢٤) قوله: لايقال لامحيص عنه فان النهي عن النقض بحسب العمل الخ[٤]

توضيحه: إن مرجع النهي عن النقض إلى التعبد وجعل الحكم، والتعبد بنفس صفة اليقين لامعنى له، والتعبد ــ بحكمه وجعل الحكم المماثل لحكمه ــ غير مراد؛ فانه وإن فرض ترتب حكم عليه شرعاً، كما فيما إذا كان اليقين موضوعياً، إلا أن مورد الأخبار التعبد بالطهارة المتيقنة، وحيث أن مفاد حرمة نقض اليقين التعبد بالمتيقن أو بحكمه[٥]، فلابد من صرف اليقين عن ظاهره بارادة المتيقن منه.

---

(١) الكفاية ٢: ٢٨٧.

(٢) الرسائل: ٣٣٦: عند بيان حقيقة النقض.

(٣) ص ١٨٨.

(٤) الكفاية ٢: ٢٨٧.

(٥) كما في الاستصحاب الموضوعي.

وأجاب (قده) ــ في الكتاب ــ كما عن غير واحد من الأجلة[1] تبعاً لبعض الأساطين (قدست اسرارهم) بما محصله:

إن اليقين لم يلاحظ بنحو الموضوعية وبالاستقلال، بل بنحو الطريقية والمرآتية، والآلية؛ لسرابة الآلية، والمرآتية من اليقين الخارجي إلى المفهوم الكلي الفاني فيه.

فلا محالة إذا رتب عليه ــ بما هو طريق ومرآة ــ حكم، فقد رتب على ذي الطريق، والمرئي بالذات، فلاحاجة إلى التصرف في اليقين بارادة المتيقن منه بنحو من أنحاء التجوز.

أقول: تحقيق المقام يقتضي التكلم في اليقين مفهوماً ومصداقاً، فنقول: مفهوم اليقين كسائر المفاهيم: تارة ــ يلاحظ بما هومفهوم من المفاهيم، فيرتب عليه ماينا سبه في مرحلة المفهومية. واخرى ــ يلاحظ فانياً في مطابقه ــ وهو اليقين بالحمل الشايع ــ فيرتب عليه ماينا سبه، من كونه كيفية نفسانية وأشباهها.

ففي مرحلة الحكم عليه: تارة ملحوظ بالاستقلال، كما في الأول وأخرى ملحوظ بالتبع، وبنحو المرآتية لمطابقه، كما في الثاني. وليس مفهوم اليقين من وجوه متعلق صفة اليقين ــ كعنوان المتيقن ــ حتى يمكن لحاظه فانياً في متعلقه. بخلاف مفهوم المتيقن، فانه: تارة يلاحظ بما هومفهوم عنواني، وأخرى بما هوفان في معنونه.

وأما المصدر المبني للفاعل، أو المبني للمفعول، فلا دخل له بصدق المصدر على مايصدق عليه عنوان الفاعل منه، والمفعول منه، بل المراد الضرب بمعنى الضاربية، أو المضروبية، وإطلاق اليقين وارادة المتيقنية لا إرادة المتيقن.

وأما اتحاد المبدأ والمشتق، وصدق أحدهما على مايصدق عليه الآخر، فورده ما إذا كان العنوان الاشتقاقي منتزعاً من مرتبة ذات شيء، فانه لايعقل إلا إذا كان المبدأ في مرتبة الذات، فلامحالة يصدق المبدأ على ما يصدق عليه المشتق، كصدق مفهوم الوجود والموجود على حقيقة الوجود، وكصدق مفهوم البياض والأبيض على حقيقة البياض، وكصدق العلم والمعلوم على جميع الموجودات الامكانية؛ لحضورها بارتباطه الوجودي الذاتي للمبدأ، فهي معلومات له تعالى بالعلم الفعلي الوجودي، دون الذاتي. وهي أيضاً من مراتب علمه الفعلي لحضورها بنفس ذواتها وهوياتها له تعالى ــ إلى غير ذلك من الموارد.

---

(١) منهم المحقق الحائري «قده» في درره «ج ٢: ١٦٢» قال: هذا «اي القول بالطريقية» مما افاده سيدنا الاستاد «طاب ثراه» ــ أي المحقق الفشاركي الاصفهاني ــ نقلاً عن سيد مشايخنا الميرزا الشيرازي «قده».

ومن هذا القبيل إطلاق الصنع على المصنوع، والخلق على المخلوق والايجاد والوجود على الموجود لاتحاد الكل ــ ذاتاً ــ واختلافها ــ اعتباراً ــ ومن الواضح أن اليقين بالطهارة ليس في مرتبة ذات الطهارة، حتى يتصور اتحاد اليقين والمتيقن. هذا كله حال مفهوم اليقين.

وأما مصداقه ــ الذي هو يقين بالحمل الشايع ــ فالكلام فيه تارة في كونه ملحوظاً بالاستقلال وملحوظاً بالتبع، و أخرى في كونه بنفسه آلة وطريقاً ومرآة، و ثالثة في سراية الحكم المرتب عليه بما هو آلة وطريق إلى متعلقه.

أما الأول ــ فحيث أن حقيقة اليقين عين حضور الشيء للنفس، بحضور خاص، فهو حاضر بذاته للنفس، لا بحضور آخر يزيد على نفس ذاته، فهو خارج عن مقسم اللحاظ الآلي والاستقلالي.

وأما الثاني ــ فحيث أن حقيقة اليقين عين حضور الشيء، لا مابه حضوره، وعين وصوله، لا مابه وصوله، وعين رؤية الشيء لا مابه يرى، فلا معنى لكونه بحقيقته طريقاً إلى متعلقه ومرآة له وآلة لحضوره.

وهذا مع كونه معلوماً بالوجدان مما يساعده البرهان أيضاً؛ لأن كونه آلة لا يخلو من أن يكون آلة: إما لذات متعلقه أو لوجوده الذهني أو لوجوده الخارجي.

ولا معنى لكون القطع آلة للطبيعة المهملة، والماهية من حيث هي، لأن الماهية واجدة بوجدان ماهوي لذاتها وذاتياتها، ولا يعقل آلية قطع لوجود متعلقه ذهناً، فانه عين وجوده الذهني فكيف يكون الشيء آلة لنفسه؟ ولا يعقل أن يكون آلة لوجود متعلقه خارجاً بأن تكون حيثية تعلقه بمتعلقه حيثية آليته لوجوده الخارجي، بل وجود كل شيء ــ خارجاً ــ له أسباب تناسبه هي مبادئ وجوده، وعلل حصوله ولا ينافي أن يكون علوم بعض المبادئ العالية علة للموجودات السافلة، لأنها علوم فعلية، لا انفعالية، والكلام في الثانية.

وأما الثالث ــ فسلمنا كون القطع بوجوده الخارجي آلة وطريقاً ومرآة لمتعلقه، إلا أنه لو فرض ترتب حكم عليه في تلك الحال لترتب على متعلقه؛ إذ ما هو كالمعنى الحرفي لا يعقل أن يحكم به وعليه، إذ لا يعقل أن يكون طرفاً، وأما في غير تلك الحال، فلابد أن يلاحظ بالاستقلال، وفناء مفهومه فيه يوجب ترتب الحكم على المفني فيه، وهي حقيقة اليقين، ولا يعقل أن تكون في تلك الحال حقيقة اليقين فانية في متعلقه، حتى يترتب الحكم على متعلقه؛ إذ المفني فيه ــ في حال فناء شيء فيه ــ لا يعقل أن يكون فانياً أيضاً

في شيء آخر، حتى يترتب الحكم على ذلك الآخر.

نعم هنا يصح إرادة الآلية والاستقلالية بمعنى آخر، وهو كون قضية حرمة نقض اليقين كناية عن التعبد بالمتيقن، والقضية الكنائية قنطرة إلى المكنى عنه، وتوطئة للانتقال منها إليه، في قبال القضية الحقيقية المرادة بالاصالة والمقصودة بالاستقلال.

وعبارة الكتاب ــ كعبارة التعليقة ــ قابلة للانطباق عليه، إلا أن تعليله ــ بسراية الآلية من اليقين الخارجي إلى اليقين المفهومي ــ يوهم ماذكرناه أولاً؛ إذ لايتوقف كونه كنائياً على سراية الآلية من مطابق اليقين إلى مفهوم؛ فانه يناسب ترتب حكم اليقين على المتيقن، لا للانتقال من الحكم المرتب على اليقين إلى الحكم المرتب على المتيقن؛ اذ اليقين الذي له حكم بنفسه، واليقين الذي لاحكم له ــ بل لمتعلقه ــ يكون في القضية المتكفلة للتعبد باليقين ملحوظاً بالاستقلال، من دون فنائه في متعلقه تارة وعدم فنائه فيه أخرى بل القضية على الأول حقيقية، وعلى الثاني كنائية.

وتحقيق حال كون قضية (لا تنقض اليقين) كناية عن التعبد بالمتيقن أو بحكمه يتم بالبحث عن أمور مهمة:

منها ــ إن أخبار الاستصحاب بناء على افادتها للحجية

إما تفيد منجزية اليقين السابق ــ شرعاً ــ للحكم في اللاحق، فيكون اليقين واسطة في تنجز الواقع حقيقة.

وإما تفيد جعل الحكم المماثل للمتيقن أو لحكمه بعنوان إبقاء الكاشف، فيكون اليقين واسطة لاثبات الحكم في اللاحق عنواناً، ومفادها كنائي على أي تقدير، لكن النقض والابقاء حقيقي عنواناً على الأول وعملي حقيقة على الثاني.

توضيحه: إنه بناء على جعل المنجزية،لا تكليف عملي من الشارع، ليراد النقض العملي والابقاء العملي، بل هناك النهي عن النقض الحقيقي بحسب العنوان، وجعل اليقين منجزاً إثباتاً بحسب اللّب، أي يظهر منجزية اليقين السابق بعنوان الأمر بابقاء المنجز حقيقة؛ للتلازم بين بقاء ذات المنجز ومنجزيته.

وبناء على جعل الحكم المماثل يراد منه حكم عملي، بحيث يكون العمل ملزوماً لابقاء اليقين أو المتيقن عملاً، فيأمر بإبقاء اليقين عملاً، للانتقال الى الأمر ــ حقيقة ــ بالعمل الملزوم لهذا العنوان.

لكنه بعنوان إبقاء الكاشف، لافادة وساطة اليقين السابق لاثبات الحكم الواقعي عنواناً، حيث لاحكم حقيقي، الا الحكم المماثل و الواسطة في اثباته نفس هذه

الاخبار، واليقين السابق ليست واسطة إلا لإ ثبات متعلقه عنواناً.

ومنها ــ إن التلازم المحقق لكنائية حرمة نقض اليقين، هل هو بين فعل صلاة الجمعة ــ مثلاً ــ وابقاء وجوبها المتيقن عملاً؟ أو بين الفعل المزبور وابقاء اليقين بوجوبها عملاً؟

وربما أمكن توهم أن جعل الوجوب بلسان بقاء الوجوب أنسب من جعل الوجوب بلسان بقاء اليقين بالوجوب، فان الثاني يكون التلازم فيه بواسطة أن بقاء الكاشف يلازم بقاء المنكشف، دون الأول.

ويندفع بأن الملازمة ليست بين جعل الحكم المماثل، وبقاء مماثله، بل بين فعل صلاة الجمعة، وعنوان ابقاء اليقين بالذات، وبين الأمر الحقيقي والأمر التمهيدي العنواني بالتبع.

ومن الواضح أن الوجوب المتيقن له من الاقتضاء لفعل صلاة الجمعة مثلاً [نحو] ، ولنفس اليقين به نحو آخر من الاقتضاء، فان اقتضاء الايجاب للفعل اقتضاء تشريعي، واقتضاء اليقين بالوجوب ــ لما تعلق به ــ اقتضاء خارجي، فالأول باعث تشريعي، والثاني باعث تكويني.

وعليه ففعل الصلاة ــ بعد زوال اليقين السابق ــ إظهار لبقاء الوجوب، حيث لامقتضي تشريعاً له سواه، كما أنه إظهار لبقاء اليقين به، حيث لامقتضي خارجاً غيره.

ومنه يتضح أن الفعل قابل لأن يكون إبقاء عملياً لليقين بالوجوب، ولأن يكون إبقاء عملياً للوجوب المتيقن، وبعد قبوله لكلا الأمرين، لاموجب لصرف نقض اليقين عملاً إلى نقض المتيقن عملاً. مع أنه هناك شواهد على ارادة الانتقال من حرمة نقض اليقين عملاً، لامن حرمة نقض المتيقن عملاً. فمن الشواهد ــ ماقد مناه أنفاً ــ من أن الأخبار إذا كانت متكفلة للحجية ــ فلا محالة ــ إما يراد منها الوساطة في التنجز، وليس هو إلا اليقين السابق، دون الكون السابق. وإما يراد منها الوساطة في الا ثبات عنواناً، وليس إلا اليقين السابق.

إذ الكون السابق ليس بقاؤه عنواناً واسطة في اثبات بقائه، وليس مفاد الأخبار إلا حرمة النقض، فلايناسب وساطة الكون السابق عنواناً لبقائه.

وبعبارة اخرى يصح التعبد بالحكم المماثل بلسان ابقاء الواسطة في إثباته عنواناً، وهو اليقين السابق.

وأما الكون السابق، فلم يكن واسطة في اثبات نفسه حتى يصح التعبد بمماثله بلسان ابقاء الواسطة في اثباته.

ويشهد له أيضاً ماقدمناه من المقابلة بين الناقض والمنقوض، ونقض اليقين عملاً تتحفظ به المقابلة، دون نقض المتيقن عملاً.

ويشهد له أيضاً ما قد مناه من أن وثاقة اليقين هي المقتضية للتمسك به كناية عن العمل، دون نفس المتيقن، كما قربناه سابقاً.

ويشهد له أيضاً إن جعل الحكم المماثل، وان كان في ظرف الشك، إلا أنه بلسان الابقاء وترك النقض.

ومن الواضح: إن استمرار اليقين إلى حصول اليقين بخلافه، أو إلى حصول الشك في نفسه أمر معقول. فصح التعبد بالحكم بلسان ابقاء اليقين وعدم حلّه بالشك، بخلاف الواقع، فانه ــ حدوثاً وبقاء ــ لايعقل أن يكون منوطاً باليقين والشك، حتى يؤمر بابقاء الواقع، وعدم نقضه بالشك. فتدبر جيّداً.

ومنها: إن الفعل الذي جعل له حكم مماثل، هل هو مصداق ابقاء اليقين، وتركه نقض له؟ وكذا بالاضافة الى المتيقن؟ أو ملزوم للابقاء والنقض، بحيث إذا كان مصداقاً لعنوان الابقاء صح الأمر بالفعل حقيقة بهذا العنوان؟

ومثله الكلام في تصديق العادل، هل هو عنوان للفعل أو لازمه؟ فعلى المصداقية، فالعنوان والفعل عنوان ومعنون، وعلى التلازم لازم وملزوم، والكناية إنما تكون على الثاني، دون الأول.

توضيحه: إن الابقاء العملي ليس إلا إظهار بقاء الوجوب أو اليقين به بالعمل، وكذلك التصديق العملي إظهار صدق العادل بالعمل.

فان قلنا باتحاد الفعل التوليدي مع المتولدمنه ـ كالاحراق مع الالقاء في النار ــ صح دعوى أن عنوان إظهار الصدق وإظهار البقاء صادق على العمل. وإن قلنا بعدمه لما صح ذلك.

وقد أشرنا إلى وجهه مراراً، لأن الايجاد والوجود متحدان بالذات، مختلفان بالاعتبار، فالاظهار والظهور متحدان بالذات، مع أن ظهور البقاء وظهور الصدق غير متحد مع الفعل، بل موجودان متباينان، ويلزمه عدم اتحاد الإظهار مع الفعل، بل الفعل مابه الظهور، والاظهار، لاعينها ــ كما لايخفى ــ إلا أنك عرفت سابقاً أن قضية (لا تنقض)، إذا كانت كنائية؛ لاموجب لجعل النقض عملياً، بل يمكن جعله حقيقياً عنواناً.

بيانه: إن الايجاب ــ كما عرفت ــ له اقتضاء تشريعي للفعل، واليقين بالوجوب له

اقتضاء تكويني للفعل، والفعل من مقتضيات الايجاب ــ بمعنى ــ ومن مقتضيات اليقين ــ بمعنى آخر ــ فله الكاشفية عن أحد المقتضيين.

والفرق بين الوجهين: إن الأول أمر باللازم للانتقال إلى الأمر بملزومه، والثاني أمر بالملزوم للانتقال إلى الامر بلازمه، فيمكن أن يجعل النهي ــ عن نقض اليقين ــ نهياً عن النقض العملي، وهوالترك الكاشف عن عدم اليقين الباعث للعمل.

ويمكن أن يجعل النهي ــ عن نقض اليقين ــ نهياً عن حلّه حقيقة في مقام النهي عن ترك مقتضاه؛ إذ مع حلّه لامقتضي للعمل، وحيث أن النهي عن النقض كنائي، لم يتعلق به إرادة جدّية، فليس طلب ترك نقضه الحقيقي ــ عنواناً وكناية وتوطئة للانتقال إلى حرمة ترك مقتضاه ــ طلب أمر محال جداً. ومع هذا، فصرف النقض الظاهر في الحقيقي إلى النقض العملي بلا موجب، فتدبر جيّداً.

ومنها: إنه هل اليقين المأخوذ في موضوع الحكم، كاليقين الذي هو طريق إلى الحكم، أو الى موضوعه، من حيث شمول أخبار الباب له؟ أم يختص بالثاني؟

فنقول: أما إذا أريد نقض اليقين بعنوان الكناية، فقد عرفت أن وجه التلازم اقتضاء اليقين للباعثية للعمل، فيكون العمل من مقتضيات اليقين، فيكون ابقاءً عملياً لليقين، وتركه نقضاً عملياً له.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

واليقين المأخوذ في الموضوع مقوم لموضوع الحكم لاباعثية له للجري على وفقه خارجاً، ليكون كاليقين الذي هوطريق إلى الحكم بلاواسطة او بواسطة تعلقه بموضوع الحكم.

وأما إذا أريد نقض المتيقن، فالتلازم لأجل اقتضاء المتيقن تشريعاً للعمل، إما بلاواسطة كالحكم، أو بواسطة كالموضوع، فانه يقتضي الحكم لما فيه من الفائدة الباعثة على جعله.

فربما يتوهم: أن هذا المعنى من الاقتضاء لاينافي جزئية اليقين لموضوع الحكم، فيكون المتيقن الذي يجب ابقائه أعم من أن يكون متقوماً باليقين اولا. فيكون الجري على مقتضى الحكم الذي هوباقتضاء موضوعه ابقاء للحكم ولموضوعه عملاً.

ويندفع بالفرق بين هذا الموضوع، وسائر الموضوعات، فان بقاءها، وبقاء حكمها مشكوك بعد تيقنها، فيكون الجري على وفقها ابقاء، وتركه نقضاً لها عملاً بالشك، بخلاف الموضوع المتقوم باليقين، فان الموضوع التام بعد زوال اليقين وتبدله بالشك مقطوع الارتفاع، فليس رفع اليد ــ عن الحكم عملاً ــ نقضاً له بالشك، بل باليقين بزوال موضوعه التام.

وأما إجراء الاستصحاب ــ في الجزء الآخر ــ بلحاظ الأثر التعليقي المرتب عليه، عند انضمام مانزل منزلة اليقين بالواقع ــ فعلاً ــ إليه، ففيه كلام قد تعرضنا له في مباحث القطع، فراجع[1].

ومنها: إن حرمة نقض اليقين في نفسها، هل تعم الشبهة الحكمية والموضوعية؟ أم يختص بالأولى؟ أم يختص بالثانية بلحاظ موردها؟

ولا يخفى عليك أن نقض اليقين، وإن كان أعم مما إذا تعلق اليقين بالحكم أو بالموضوع، والموضوع وإن كان قابلاً للتنزيل كالحكم، إلا أن نقض اليقين بالحكم اسناد له إلى ماهو له، فان الفعل مما يكون ابقاء عملاً لليقين بوجه، وللمتيقن بوجه آخر.

وإسناد نقض اليقين إلى الموضوع اسناد إلى غير ماهو له، لأن اليقين بالموضوع، لاباعثية له بنفسه، بل بلحاظ انبعاث اليقين بحكمه منه، والموضوع المتيقن لااقتضاء تشريعي له، بل لحكمه.

والجمع بين الاسنادين في كلام واحد، وان كان معقولاً ــ كما بيناه في أوائل البراءة عند التعرض لحديث الرفع[2] ــ لكنه مخالف للظاهر؛ إذ الظاهر من الاسناد الكلامي كونه إلى ما هو له.

وقبول الموضوع للتنزيل ــ بلحاظ التعبد بحكمه ــ لايجدي في دفع هذا المحذور.

كما أن دعوى ــ إنه من قبيل الاختلاف في المحققات والمصاديق، مع وحدة المفهوم والمعنى، نظراً إلى أن المكنى عنه جعل الحكم المماثل، وإن كان بحسب المصداق تارة جعل الحكم المماثل للمتيقن، وأخرى جعل الحكم المماثل لحكم المتيقن ــ لاتجدي أيضاً في حفظ ظهور (لا تنقض اليقين) من حيث اسناد النقض إلى ما هو له، والا كان لازمه جعل الحكم المماثل لخصوص المتيقن؛ لأن ملزومه نقض اليقين بالحكم عملاً، فانه الموافق لظهور الاسناد إلى ماهو له.

كما أن جعل اللازم والملزوم خصوص جعل الحكم المماثل للحكم المتيقن، مع تعميم اليقين بالحكم ــ من حيث انبعاثه عن اليقين بالموضوع وعدمه ــ لايجدي؛ إذ التنزيل في الحكم مع الشك في موضوعه، من دون تنزيل في موضوعه، لامعنى له.

فالتحقيق: إن هذه المحاذير إنما ترد إذا أريد نقض اليقين، أو المتيقن عملاً من المعنى

---

(١) ج ٣: التعليقة: ٢٥: ذيل قول الماتن «قده» «وماذكرنا في الحاشية في وجه تصحيح لحاظ واحد الخ» و التعليقة: ٢٦.

(٢) ج ٤: التعليقة: ١٢ ذيل قول الماتن «قده» «فان مالايعلم من التكليف مط الخ».

الكنائي،فانه ينقسم إلى ماهو له وغير ماهو له.

وأما إذا أريد منه نقض اليقين حقيقة ــ عنواناً ــ لانقض اليقين عملاً حقيقة. فحلّ اليقين بالحكم أو بالموضوع حقيقة ملزوم لعدم الفعل.

فيصح جعل الحكم المماثل لمتعلق اليقين أو لحكمه بالنهي عن نقض اليقين بالحكم، أو بالموضوع حقيقة ــ عنواناً وتوطئة ــ من دون مخالفة للظهور بوجه؛ لأن النقض الحقيقي يتعلق بالحكم وبالموضوع معاً، وليس كالنقض العملي المختص بالحكم.

فالمعنى الكنائي معنى واحد يعم الحكم والموضوع، من دون محذور في الاسناد ــ ثبوتاً وإثباتاً ــ وهو بدلالة الاقتضاء يقتضي في كل مورد لازماً يناسبه.

فحلّ اليقين بالحكم لازمه رفع اليد عنه، وحلّ اليقين بالموضوع، لازمه رفع اليد عن حكمه، والمجعول ــ حقيقة ــ هو الحكم المماثل، إما لنفس المتيقن أو لحكمه.

(٢٥) قوله قدس سره: فانه لو كان المراد منه اليقين الحاصل... الخ[1]

لايخفى عليك: أن قوله في السؤال (فنظرت فلم أر شيئاً)[2] إن كان مجرد عدم الرؤية، وعدم اليقين بالنجاسة، فهو محقق للشك الذي هو أحد ركني الاستصحاب، وان كان كناية عن اليقين بعدم الاصابة ــ كما هو المتعارف في مقام بيان عدم شيء قابل للرؤية التعبير بعدم الرؤية ــ فهو محقق لليقين الذي هو أحد ركني قاعدة (اليقين)، لكنها تتوقف على الشك الذي يصح معه التعبد الظاهري، وهو موقوف على أن يراد من قول السائل (فرأيت فيه) رؤية نجاسة بعد الصلاة، لا رؤية تلك النجاسة التي ظن باصابتها وتفحص عنها.

وحينئذ، حيث أن النجاسة ــ المرئية ــ يحتمل أن تكون تلك النجاسة التي أيقن بعدمها، وأن تكون نجاسة أخرى أصابته بعد الصلاة، فيتحقق به الشك الذي هو أحد ركني قاعدة اليقين.

وأما إذا كان المراد من قوله (فرأيت فيه) ــ كما هو الظاهر ــ رؤية تلك النجاسة، فلا شك حتى يكون مجال لقاعدة اليقين.

ومما ذكرنا تبين أن فرض إرادة قاعدة اليقين مساوق لفرض عدم الاشكال الآتي، من كون الاعادة نقضاً لليقين باليقين، وفرض إرادة الاستصحاب يجامع الاشكال

---

(١) الكفاية ٢: ٢٩٠.

(٢) الصحيحة الثانية: الوسائل ٢: ص١٠٦١ الباب ٤١ من ابواب النجاسات: الحديث ١.

وعدمه، لأن حمل عدم الرؤية على ظاهره ــ من عدم اليقين ــ يكفي في إرادة الاستصحاب.

وحينئذ، فان كان المراد من قوله (فرأيت فيه) رؤية تلك النجاسة المفروضة ورد إشكال الاعادة.

وإن كان المراد رؤية نجاسة ما، لم يرد الاشكال المزبور، إلا أن الظاهر منه أيضاً، حيث كان رؤية تلك النجاسة، كان المورد متعيناً في الاستصحاب، والاشكال مخصوصاً به.

(٢٦) قوله: ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الاشكال إلا بأن يقال ... الخ[1]

تحقيق الحال يقتضي بيان المحتملات لما هو شرط أو مانع، من الطهارة والنجاسة في باب الصلاة:

أحدها: أن تكون الطهارة الواقعية شرطاً واقعياً، والطهارة التعبدية الظاهرية شرطاً فعلياً بمعنى أن الطهارة التي أخبرت بها البينة، أو الطهارة المتيقنة سابقاً المشكوكة لاحقاً، أو الطهارة المشكوكة جعلت لها الشرطية فعلاً، كجعل الشرطية واقعاً للطهارة الواقعية. فالصلاة المقرونة باحدى الطهارتين مقرونة بالشرط حقيقة، وعليه فلا ينكشف فقد الشرط بوقوع الصلاة في النجاسة الواقعية.

وفيه أولاً: إنه لا ريب في صحة صلاة من اعتقد الطهارة، وكان في الواقع نجساً، فانه لا طهارة واقعية ولا تعبدية.

وثانياً: إن شرطية الطهارة التعبدية ــ بقاعدة الطهارة ــ لا بأس بها، لأن مفاد (كل شيء طاهر)[2] جعل الطهارة، وجعلها جعل أحكامها التكليفية والوضعية ومنها الشرطية. فالتعبد بها تعبد بشرطيتها، بخلاف التعبد بدليل الامارة، أو بدليل الاستصحاب، فان مفاد الأول تعبد بوجود الشرط، فيفيد التعبد بآثار وجود الشرط، كجواز الدخول في الصلاة، وبعد انكشاف النجاسة ينقطع التعبد.

ومفاد الثاني تعبد ببقاء الشرط الموجود، فيفيد التعبد ببقاء آثار الشرط الموجود، فحاله حال دليل الامارة.

ولذا لا شبهة في إعادة الصلاة بعد انكشاف فقد سائر الشرائط، مع التعبد بوجودها، أو ببقائها قبل انكشاف فقدها.

---

(١) الكفاية ٢: ٢٩٠.

(٢) الوسائل: ج ٢: الباب ٣٧ من ابواب النجاسات: ص ١٠٥٤: الحديث ٤.

ويمكن أن يقال: إن دليل الامارة ــ بناء على الطريقية المحضة ــ كذلك، وأما بناء على الموضوعية، فيمكن أن يكون المأتي به في هذا الحال مشتملاً على مقدار من المصلحة، لايبقى معه مجال لاستيفاء الباقي بالاعادة، أو القضاء، فعدم وجوبها غير كاشف عن وجدان الشرط، وجعل الشرطية.

ويمكن أن يكون المأتي به ــ من حيث تعنون ما اقترن به بعنوان أنه أخبر به العادل، أو مما أيقن به سابقاً ــ ذا مصلحة يساوق مصلحة المقترن بالشرط الواقعي، فيستحق جعله شرطاً في هذه الحال.

وعليه فاستكشاف الشرطية للطهارة التعبدية ــ من دليل الامارة أو دليل الاستصحاب بقرينة عدم وجوب الاعادة، والتعليل بوجود الشرط، لابعدم امكان استيفاء مصلحته بالاعادة ــ معقول وإن لم نقل بالاجزاء، ولابعدم[1] جعل الشرطية في سائر موارد الامارات والاستصحابات.

ثانيها: أن تكون الطهارة الواقعية شرطاً واقعياً، واحراز الطهارة التعبدية شرطاً ظاهرياً فعلياً. وحينئذ لا إعادة، فان انكشاف خلاف الطهارة التعبدية لايلازم انكشاف وقوع الصلاة بلا شرط، فان إحرازها ليس له انكشاف الخلاف.

وفيه أولاً: ماذكرناه من النقض بصحة صلاة من اعتقد الطهارة، مع أنه لاطهارة واقعية، ولا إحراز للطهارة التعبدية.

وثانياً: أن كون الطهارة المشكوكة ــ في موارد الامارة، والاستصحاب، وقاعدة الطهارة ــ تعبدية ليست إلا بمعنى الحكم عليها بما يماثل حكم الطهارة الواقعية، وذلك الحكم الذي به تصير الطهارة تعبدية: إما الشرطية، وإما حكم آخر من جواز الدخول معها في الصلاة.

فان اريد الأول، فحيث أن المفروض إن إحراز الطهارة التعبدية شرط، فالاحراز مقوم لما هو موضوع الشرطية، ولايعقل شرطية إحراز الطهارة المجعولة لها، وللاحراز الشرطية، كما ذكرناه في مبحث أخذ القطع بالواقع التعبدي في موضوع ذلك الحكم التعبدي، فراجع[2].

ولافرقَ بين ما إذا ثبتت شرطية الاحراز أيضاً بدليل الاستصحاب، أو بدليل آخر،

---

(١) الظاهر زيادة كلمة «عدم»

(٢) ج ٣: التعليقة: ٢٧ ذيل قول الماتن «قده» «لايكاديمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس الحكم الخ».

لأن المحال لايقع بدليل أو بدليلين.

وإن أُريد الثاني بمعنى أن الصلاة ــ المقرونة بما يجوز معه الدخول فيها ــ مقرونة بشرطها حقيقة. فالتعبد بجواز الدخول يحقق جزء موضوع الشرط، وإحرازه جزءه الآخر.

ففيه: إن شرطية الاحراز المتعلق بالطهارة التعبدية:

إن كانت مجعولة بدليل الاستصحاب، فمن الواضح أن قوله (عليه السلام) ــ (لا تنقض) هنا بحسب الانطباق على المورد ــ إما يفيد التعبد بجواز الدخول، أو بالشرطية، ولا معنى لأن يتكفل لتعبدين طوليين.

وإن كانت بدليل آخر، فلا محالة ليست الشرطية المجعولة شرطية ظاهرية تعبدية؛ إذ ليست شرطية إحراز الطهارة التعبدية مورد حكاية العادل، أو مورد اليقين والشك، أو مورد قاعدة أُخرى؛ لتدل أدلتها على التعبد بشرطيته فعلاً ظاهراً.

بل لابد من أن يكون ذلك الدليل متكفلاً لشرطية الاحراز واقعاً، ــ على حد شرطية الطهارة الواقعية واقعاً ــ

ويرد عليه حينئذ بعد عدم الجامع بينهما: إن مقتضى شرطية الطهارة الواقعية، من دون تقيد باحرازها بقائها على الشرطية عند عدم إحرازها، الذي هو موقع التعبد بها، الذي يتعلق به الاحراز المقوم لموضوع الشرطية، ــ فلامحالة ــ تكون الصلاة المأتي بها مع إحراز الطهارة التعبدية فاقدة لشرط واقعي آخر عند فقد الطهارة الواقعية.

والمفروض أن كليهما شرط واقعي، لاأن أحدهما واقعي والآخر فعلي ظاهري، ولايعقل التخيير بين الطهارة الواقعية، واحراز الطهارة التعبدية؛ لان مفروض الكلام في هذا الاحتمال إطلاق شرطية الطهارة الواقعية لصورتي إحرازها وعدمه، ومع اجتماع شرطيتها في صورة عدم إحراز الطهارة الواقعية، كيف يعقل التخيير بينهما في الشرطية؟!

ثالثها: أن يكون إحراز الطهارة الواقعية وجداناً شرطاً واقعياً، وإحراز الطهارة الواقعية تعبداً شرطاً ظاهرياً فعلياً، فيندفع النقض المتقدم، لكون نفس إحرازها وجداناً شرطاً واقعياً.

لكنه يرد عليه النقض بما إذا اعتقد النجاسة، وصلى بحيث تحقق منه قصد القربة للغفلة عن مانعيتها، لاعن أصلها، وكان في الواقع طاهراً، فان صلاته لاقترانها بجميع شرائطها صحيحة، مع أنه لم يحرز الطهارة ــ وجداناً ولا تعبداً ــ

مضافاً إلى أنه لادليل على التعبد بالاحراز، ليكون الاحراز تعبدياً، بل الأدلة متكفلة للتعبد بالطهارة، واحراز التعبد بها وجداني لا تعبدي. فالتعبد بالاحراز إنما

يتحقق إذا كان دليل الامارة متكفلاً لتنزيل الامارة منزلة العلم، لا تنزيل مؤداها منزلة الواقع.

وكذا تنزيل اليقين السابق ــ في الاستصحاب ــ بنفسه منزلة اليقين بالفعل، لا تنزيل المتيقن منزلة الواقع، مع أنه ليس في مورد قاعدة الطهارة شيء ينزل منزلة العلم، حتى يكون من باب جعل ــ إحراز الطهارة الواقعية تعبداً ــ شرطاً فعلياً، بل ليس فيها إلا التعبد بالطهارة.

مضافاً إلى أن شرطية ــ الاحراز التعبدي ــ تقتضي تعبدية الاحراز، مع قطع النظر عن الشرطية. فان كانت تعبديته بنفس الشرطية؛ لزم أخذ العلم بالحكم في موضوع نفسه كما مرّ[1].

وإن كانت تعبديته بحكم آخر ــ من جواز الدخول في الصلاة ونحوه ــ فان كان التعبد بالشرطية، والحكم الآخر بنفس دليل الامارة، أو الاستصحاب. فقد مرّ أن شيئاً منهما لايتكفل تعبدين طوليين.

وان كان التعبد بدليل آخر، فلا محالة ليس مفاده الشرطية الظاهرية الفعلية، إذ ليست الشرطية مورداً لشيء من الامارات والأصول والقواعد ــ كما مر ــ بل لابد من أن يكون شرطية الاحراز التعبدي واقعية ــ كشرطية الاحراز الوجداني ــ

وحيث أن تعبدية الاحراز غير متقيدة بعدم التمكن من الاحراز الوجداني، فعند عدم الاحراز الوجداني يكون الاحراز التعبدي شرطاً واقعاً، مع بقاء الاحراز الوجداني ــ المتمكن منه ــ على شرطيته.

ولامعنى للتخيير بين الاحرازين؛ للزوم تقيد شرطية الاحراز التعبدي بعدم التمكن من الاحراز الوجداني، لابعدم الاحراز بنفسه، مع أنه خلاف ظاهر أدلة الامارات والأصول، أو الالتزام بشرطية الاحراز الوجداني إذا اتفق حصوله، وهو غير معقول في شرط الواجب المفروض تحصيله، وإنما هو شأن شرط الوجوب.

فاتضح أنّ شرطية الاحراز التعبدي بجميع وجوهه، كشرطية إحراز الطهارة التعبدية غير صحيحة. فتدبر.

رابعها: أن تكون النجاسة المعلومة ــ ولو سابقاً ــ عند الالتفات إليها مانعة عن الصلاة، فالنقوض المتقدمة[2] كلها مندفعة؛ فانه إما لانجاسة واقعاً، أو لاعلم بها، إلا أن

---

(١) في الاشكال على الاحتمال الثاني.

(٢) في الاحتمال الاول والثاني و الثالث.

مقتضاه عدم المانع بعدم العلم، فلا موقع للتعبد بعدمها بالامارات أو الأُصول والقواعد؛ للقطع بعدم المانع، وإن كانت النجاسة موجودة واقعاً.

وتعميم الاحراز للاحراز التعبدي، أو لاحراز النجاسة التعبدية، فيه جميع المحاذير المتقدمة في تعميم إحراز الطهارة المجعولة شرطاً فراجع[1].

خامسها: أن تكون النجاسة ــ التي لم تقم الحجة على عدمها ــ مانعة واقعاً بتعميم الحجة إلى العقلية والشرعية، فيكون الحجة مايكون معذراً ــ عقلاً أوشرعاً ــ لا بمعنى الواسطة في إثباتها أونفيها تعبداً، فانه يوجب خروج العلم بعدم النجاسة؛ فانه لاوساطة له في نفيها تعبداً، مع ان التعبد بعدمها ــ في موارد البينة على عدمها، أو استصحاب عدمها ــ مع عدم المانعية لها واقعاً لامعنى له.

ولايعقل مانعيتها واقعاً، لولا التعبد بعدم مانعيتها فعلاً ظاهراً، بخلاف ما إذا كانت الحجية بمعنى المعذرية ــ عقلاً أو شرعاً ــ فانه لولا المعذر العقلي، أو الشرعي، لها المانعية الواقعية.

ومع وجود المعذر لا مانعية لها واقعاً، فالمعذر دافع للمانعية لا رافع لها، وجعل المعذر شرعاً أيضاً لدفع المانعية؛ لأن لايقع المصلي ــ مثلاً ــ في كلفة المانع لولا المعذر، لا لرفع مانعيتها ظاهراً أوواقعاً.

والذي يوافق الاخبار، وفتاوي علمائنا الأخيار هذا الوجه الأخير. وليست الطهارة الواردة في الروايات والكلمات إلا عدم النجاسة، فان النجاسة هي القذارة المنفرة شرعاً واقعاً، كما أنها عرفاً كذلك، فالطهارة ليست إلا الخلوعنها، وليست هي ــ كالطهارة من الحدث ــ أمراً وجودياً، وحالة معنوية نورانية، والنجاسة إذا كانت مانعة فعدمها شرط. ولهذا ــ تارة ــ يقال: بأن النجاسة مانعة، و ــ أُخرى ــ يقال: إن الطهارة شرط.

إذا عرفت ماذكرناه ــ من المحتملات ــ تعرف مافي ما افاده شيخنا (قدس سره) في مقام دفع الاشكال عن التعليل[2] بجعل الشرط إحراز الطهارة التعبدية، دون نفس الطهارة التعبدية، نظراً إلى انكشاف خلافها في الثاني، دون الاول.

فانك قد عرفت ــ في بيان الاحتمال الثاني المتقدم تفصيلة ــ أن شرطية إحراز الطهارة التعبدية بجميع وجوهه غير صحيحة.

---

(١) الى الاحتمال الثالث.

(٢) الكفاية ٢: ٢٩٠.

مضافاً إلى أن الظاهر من التعبد بالطهارة هو التعبد بأحكامها، لا التعبد باحرازها، فيناسبه التعبد بشرطيتها بنفسها، دون التعبد بشرطيتها على تقدير إحرازها.

وبالجملة: إذا كانت الطهارة المتيقنة سابقاً المشكوكة لاحقاً شرطاً كان التعليل حسناً، فان قوله عليه السلام: (لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت)[1] تعليل بوجود ذات الشرط.

وقوله عليه السلام: (فليس ينبغي لك... الخ)[2] بيان لجعل الشرطية، بجعل عدم وجوب الاعادة من باب جعل الملزوم بجعل لازمه، فان لازم كون الصلاة مقترنة بشرطها عدم لزوم الاعادة، فلا مصداق لنقض اليقين بالطهارة ـ بعد اليقين بوقوع الصلاة في النجاسة ـ إلا الاعادة، وهي نقض لليقين بوجود الشرط بالشك واعتناء به، وعدم الاعتناء بشرطيته. بخلاف ما إذا كان إحراز الطهارة التعبدية شرطاً، فانه إن أُريد جعل شرطيته بنفس قوله عليه السلام: (وليس ينبغي لك) فهو ـ على فرض معقوليته ـ خلاف الظاهر.

فان الظاهر عدم لزوم الاعادة بجعل الشرطية لما تعبد به، وهي الطهارة الخاصة المجعولة صغرى لتلك الكبرى، لا أمر آخر.

وإن أريد تحقيق الصغرى ـ لتندرج تحت كبرى مجعولة بدليل خارج ـ كان حاله حال تعليل عدم لزوم الاعادة باقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء ـ في الاشكال الذي أورده عليه ـ.

إلا أن ظاهره ـ كما يشهد له ما أفاده (قده) فيما بعد ـ هو الشق الأول، فلا يرد عليه ماذكرناه على الشق الثاني، كما أورده عليه بعض أجلة العصر[3].

هذا كله بناء على شرطية الطهارة التعبدية بالمعنى المزبور.

وأما بناء على ما اخترناه ـ من كون النجاسة الواقعية لولا المعذر عنها مانعة عن الصلاة ـ فالتعليل بيان للمعذر بذاته، بقوله عليه السلام: (لأنك كنت على يقين من طهارتك) أي اليقين بعدم النجاسة سابقاً، ولمعذريته المجعولة بقوله عليه السلام: (فليس ينبغي لك). فالصلاة ـ حيث أنها غير مقترنة بالمانع، لاقترانها بالمعذر الدافع لمانعية النجاسة ـ صحيحة، لا إعادة لها.

---

(١) و (٢) الصحيحة الثانية، الوسائل ج ٢: الباب ٤١ من ابواب النجاسات: الحديث ١.

(٣) المحقق الحائري «قده» في درره ٢: ١٦٣.

فهو أيضاً من باب جعل الملزوم ــ وهي المعذرية ــ بجعل لازمها ــ وهو عدم لزوم الاعادة ــ والمعذرية كالمنجزية شرعاً من الاعتبارات المجعولة، وليست المعذرية هنا من حيث العقوبة حتى يقال:

إن عدم العقوبة، لاينافي اقتران الصلاة بالمانع الواقعي، بل المعذرية هنا من حيث الكلفة الوضعية، فترجع إلى أنه لا تبعة من حيث الوضع، مع وجود اليقين السابق بعدم النجاسة، ولو كانت بوجودها الواقعي مانعة. كانت تبعتها وضعاً على حالها. فتدبره، فانه حقيق به.

(٢٧) قوله قدس سره: إن الطهارة، وإن لم تكن شرطاً فعلاً... الخ[1]

حاصله: كفاية كونها شرطاً اقتضائياً طبعياً في التعبد بها، من دون حاجة إلى جعل الشرطية لها فعلاً، كما كانت في غير هذه الحال؛ إذ المفروض كون إحراز ماهو شرط اقتضائي تعبداً، شرطاً فعلياً.

والتحقيق: إن مقتضي التعبد الاستصحابي لبّاً جعل الحكم المماثل ــ إما تكليفاً أو وضعاً ــ وعليه فالحكم الاقتضائي: إما أن يراد منه الحكم الثابت بثبوت مقتضيه، أو يراد منه الحكم المجعول لذات الموضوع، مع قطع النظر عن عروض عارض.

فان أريد الأول، فلا حكم واقعي في هذه الحال، بل مجرد وجود المقتضي له، فلامعنى للتعبد بمماثله، كما أن مقتضيه واقعي، لا جعلي، حتى يتعبد بمماثله.

وإن أريد الثاني، فذات الموضوع، وان كان لها حكم إنشائي مجعول، لكن المفروض عدم شموله لصورة عروض هذا العارض، فلا حكم واقعي في هذه الصورة للطهارة الواقعية، حتى يتعبد بمماثله فيها.

ومع قطع النظر عن الحكم لايعقل التعبد الاستصحابي، ولاغيره مما يكون لبّه جعل الحكم المماثل، فأية فائدة في كون الطهارة محكومة بحكم اقتضائي؟!

ولايمكن الالتزام بشرطية الطهارة الواقعية واقعاً، وعدم فعليتها في هذه الصورة، بل الفعلي غيرها، وهو إحراز الطهارة التعبدية، فان الجهل بها، وإن كان مانعاً عن فعليتها، إلا أنه بعد ارتفاع الجهل تصير الشرطية فعلية، وإن كان المصلي واجداً لشرط آخر في هذه الحال.

وحديث الاجزاء ــ وتدارك المصلحة الواقعية باقتران الصلاة بشرطها الفعلي ــ

---

(١) الكفاية ٢: ٢٩٢.

لايتوقف على جعل إحراز الطهارة التعبدية شرطاً، بل لو كانت بنفسها أيضاً شرطاً؛ لكفى في التدارك، كما مر في الحاشية المتقدمة.

بل لابد لمن يسلك هذا المسلك من تقييد شرطية الطهارة الواقعية بغير صورة الجهل، والإلتزام بأن الصلاة واجدة لما هو شرطها، لا فاقدة له ومتداركة بشيء.

(٢٨) قوله قدس سره: مع كفاية كونها من قيود الشرط... الخ[١]

حاصله كفاية التعبد بجزء الموضوع، مع وجود الجزء الآخر قهراً، ومرجعه إلى جعل الشرطية ــ فعلاً ــ للطهارة المتيقنة سابقاً المشكوكة لاحقاً، لا من باب التعبد بتمام الموضوع، ليكون خلفاً، بل من باب التعبد بجزئه، لوجود جزئه الآخر، بقرينة تعليل عدم الاعادة به.

وقد مر الجواب عنه في الحاشية المتقدمة[٢]:

فان إحراز الطهارة المتعبد بها راجع إلى إحراز الطهارة المجعولة شرطاً، مع أن الاحراز مقوم لموضوع الشرطية، فيلزم أخذ الاحراز المتأخر عن الشرطية في موضوع الشرطية ــ كما فصلنا القول في نظيره في مباحث القطع[٣].

وأما تنزيل إحراز الطهارة سابقاً منزلة إحراز الطهارة بالفعل، فهو وإن كان خالياً عن هذا المحذور، لكنه خلاف مبناه (قده) من جعل الطهارة بنفسها شرطاً واقعياً في غير هذه الحال.

مضافاً إلى مافيه من وجوه الاشكال، كما تقدم في الحاشية السابقة[٤] فراجع.

(٢٩) قوله قدس سره: نعم ولكن التعليل إنما هو بلحاظ حال... الخ[٥]

فانه حال جريان الاستصحاب، فيناسبه التعليل بما هو المناسب لهذه الحال، ومن الواضح أن عدم الاعادة قبل انكشاف الخلاف للبناء على وجود الشرط واقعاً لا لمجرد الأصل، فانه المناسب لمقام انكشاف الخلاف.

---

(١) الكفاية ٢: ٢٩٢.

(٢) التعليقة: ٢٦ ذيل قول المصنف: «ولا يكاد يمكن التفصي...» عند الاحتمال الثاني والثالث.

(٣) ج ٣: التعليقة: ٢٧ ذيل قول الماتن «قده» «لايكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع نفس الحكم الخ».

(٤) التعليقة: ٢٦ عند الاحتمال الثالث.

(٥) الكفاية ٢: ٢٩٣.

مع أن موقع جريان الاستصحاب، حيث أنه قبل الدخول في الصلاة، فلأجل التنبيه ــ على حجية الاستصحاب ــ حسن التعليل بكونه على طهارة تعبداً، لا بكونه محرزاً لها.

اقول للطهارة المستصحبة آثار وأحكام:

منها: جواز الدخول في الصلاة، فان الامتناع عن الدخول اعتناء بالشك في وجودها، ولا يجوز نقض اليقين بوجودها بالشك في وجودها.

ومنها: عدم وجوب إعادة الصلاة قبل انكشاف وقوعها في النجاسة، إذ هي أيضاً اعتناء بالشك، فمقتضى حرمة نقض اليقين بالشك عدم الاعادة، لأنها نقض لليقين بالشك.

ومنها: عدم وجوب الاعادة بعد انكشاف الخلاف، وحيث أن هذه الحال موقع انقطاع التعبد، فليست الاعادة في هذه الحال مصداقاً لنقض اليقين بالشك من أول جريان الاستصحاب.

فالتعبد الاستصحابي من الأول لم يكن مقتضياً لعدم الاعادة في هذه الحال، فالتعليل لعدم الوجوب الغير المجامع لفساد الصلاة، بما يناسب عدم الوجوب، المجامع لفساد الصلاة ــ غير صحيح[1] والتنبيه على حجية الاستصحاب لا يصحح تعليل الشيء بما ليس علة له، بل لغيره، مع أن التعليل لو كان باحراز الطهارة التعبدية قبل الصلاة، لكان دالاً على حجية الاستصحاب أيضاً حيث لا إحراز للطهارة التعبدية، إلا مع حجية الاستصحاب.

وبالجملة: لا يحسن التعليل لعدم لزوم إعادة المشروط إلا بوجود شرطه، لا بالبناء على وجود شرطه الواقعي الاقتضائي، مع انكشاف عدمه.

وما يمكن ان يقال في حسن التعليل وجوه:

---

(١) توضيحه: إن عدم وجوب الاعادة ــ الذي لا يجامع لفساد الصلاة ــ هو ما إذا كان الشرط إحراز الطهارة، وذلك لأن الشرط موجود سواء انكشف الخلاف أم لا. وأما عدم وجوب الاعادة ــ الذي يجامع لفسادها ــ هو ما إذا كان الشرط نفس الطهارة التعبدية، فانه إذا انكشف الخلاف تبين أن الصلاة غير واجدة لشرطها، فكانت فاسدة، فالتعليل لإثبات عدم وجوب الاعادة على النحو الأول بكلام يناسب عدم وجوب الاعادة على النحو الثاني غير صحيح. وسيأتي تفصيله منه «قده» في ذيل كلام الماتن «قده»: «لا يكاد يصح التعليل...» التعليقة: ٣٠.

منها: إن إحراز الطهارة السابقة ــ حيث كان منزلاً منزلة إحرازها بالفعل ــ صح التعليل بقوله عليه السلام (لأنك كنت على يقين)[1] كما هوظاهر الصحيحة. فالعلة كونه على يقين، لا كونه متطهراً.

إلا أنه مبني على كون الشرط الواقعي إحراز الطهارة وجداناً، لانفسها.

وأيضاً يبتنى على كون قضية (لا تنقض) مسوقة لترتيب آثار اليقين لا المتيقن ــ كما هومبنى شيخنا[2] قدس سره وغيره ــ.

ومنها ــ إن القضية المزبورة، وإن كان مفادها: لأنك كنت على طهارة، إلا أن الشرط ــ في هذه الحال ــ إذا كان إحراز الطهارة، فالطهارة ــ التي هي جزء الموضوع ــ هي الطهارة العنوانية المقومة لصفة اليقين، لا الطهارة الخارجية، وإلا لوجبت الاعادة.

ومن الواضح: إن الطهارة ــ العنوانية المقومة لصفة اليقين ــ لايتخلف عنها، ولايعقل أن يكون لها انكشاف الخلاف.

وبالجملة: الشرط مطلقاً هي الطهارة، غاية الأمر إن الشرط الواقعي هي الطهارة، التي لها مطابق في الخارج، والشرط الفعلي في حال الجهل هي الطهارة، وإن لم يكن لها مطابق في الخارج. ومقوم الاحراز هي الطهارة التي لا تتوقف على وجودها الخارجي، لأن المعلوم بالذات مقوم لصفة العلم لا المعلوم بالعرض.

وفيه إن طبيعي الطهارة، وإن كان محفوظاً في الذهن والعين، إلا أن الظاهر من قوله عليه السلام (لأنك كنت على يقين من طهارتك)[3] لحاظ الطهارة فانية في مطابقها الخارجي، وابقاء مثلها مورد التعبد، لا ابقاء طبيعي الطهارة، وعنوانها المقوم للاحراز حتى لايكون فرق بين شرطية إحراز الطهارة والطهارة العنوانية.

ومنها ــ إن الطهارة حيث أنها إذا وجدت لا تزول إلا برافع، فلها اقتضاء البقاء. والطهارة الثابتة اقتضاء عين الطهارة التي هي شرط واقعاً؛ فنزل الشارع الطهارة الاقتضائية منزلة الطهارة الواقعية الفعلية، واعطاها حكمها وهي الشرطية.

ومن المعلوم إن الطهارة الاقتضائية لا تزول برافعها، بل الزائل هي الفعلية، فصح تعليل عدم وجوب الاعادة، لكان وجود الطهارة الاقتضائية التي هي شرط في هذه الحال بلسان وجود الطهارة الفعلية التي هي شرط واقعاً، حيث أن الأولى عين الثانية.

---

(١) و(٣) في الصحيحة الثانية: الوسائل ٢: ص١٠٦١ .

(٢) راجع الكفاية ٢: ٢٨٧ و تعليقته المباركة على الرسائل عند بيان حقيقة «لا تنقض»: ١٨٨، تبعاً لاستاذه المحقق الميرزا الشيرازي «قده».

وبناء على هذا لاحاجة إلى جعل الاحراز شرطاً، بل نفس الطهارة الثابتة اقتضاء شرط.

وفيه ماقدمناه في بعض الحواشي المتقدمة: إن اقتضاء الطهارة للبقاء، ليس بمعنى كون نفسها سبباً لبقاء نفسها على حد سببية المقتضي لمقتضاه، حتى يقال: إن ثبوت المقتضي ثبوت مقتضاه ــ ولومع ثبوت المانع، أو الرافع عن تأثيره حدوثاً او بقاء ــ لتكون للطهارة هنا ثبوت اقتضاءً، بل معناه إن الطهارة مسببة شرعاً عن سبب يقتضي طهارة مستمرة إلى أن يجيء سبب أقوى، فيزيلها، ويمنع عن تأثير سببها في بقائها.

فمع وجود الرافع في الواقع، لاطهارة حقيقة، وليس لها سبب موجود، ليكون الطهارة باقية ببقاء سببها اقتضاءً، بل ذلك الوضوء التدريجي المنصرم، كان سبباً لطهارة مستمرة إلى أن يحدث حدث رافع لها.

فليس هنا أمر ثابت بالذات، ليكون للطهارة ثبوت عرضي على حذ ثبوت المقتضى بثبوت المقتضي، حتى يعطي لهذا النحو من الثبوت حكم الثبوت بالذات، ويصح التعبير عن أحدهما بالآخر، وقد قدمنا صحة التعليل بناء على شرطية الطهارة التعبدية، ولو في خصوص المقام، وبناء على مانعية النجاسة لولا المعذر عنها وضعاً. فراجع[1].

(٣٠) قوله قدس سره: لايكاد يصح التعليل لوقيل باقتضاء... الخ[2]

تحقيق المقام: إن حسن التعليل ــ بناء على اقتضاء التعبد الاستصحابي للأجزاء ــ إما مع الالتزام بكون الاعادة بعد الانكشاف نقضاً، ولو بالواسطة، وإما لامعه، بل مجرد منافاة لزوم الاعادة، مع حرمة نقض اليقين بالشك، فالمحذور على الأول: هي الناقضية، وعلى الثاني: هو الخلف.

فنقول: أما على الأول، فوجه الاشكال في صحة التعليل: إن النقض العملي فعل ماينافي المتيقن، أو أثره، أي ماينافي ماهو مورد اليقين والشك، أو ماينافي أثر مورد اليقين والشك، وإلا ليس كل مناف لحكم مصداقاً للنقض، وليس مورد اليقين والشك إلا الطهارة، وليس أثرها ــ بناء على عدم جعل الشرطية لها في هذه الحال ــ الإجواز الدخول في الصلاة.

ومن الواضح: إن الامتناع من الدخول فيها مناف لجواز الدخول، فيكون مصداقاً

---

(١) تقدم في التعليقة: ٢٦ ذيل قول الماتن «قده»: (ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الاشكال...).

(٢) الكفاية ٢: ٢٩٣.

للنقض، كما أن الاعادة ــ قبل الانكشاف ــ مناف للبناء على وجود الطهارة، والمعاملة مع المشكوك معاملة المتيقن.

بخلاف الاعادة ــ بعد الانكشاف وانقطاع التعبد ــ فانه غير مناف لجواز الدخول، ولا للبناء على الطهارة ــ قبل الانكشاف ــ وليس عدم وجوب الاعادة على الفرض مورد اليقين والشك، ولا من آثاره، حتى يكون فعل الاعادة نقضاً لليقين بالشك.

فان قلت: الاعادة، وان لم تكن نقضاً لمورد اليقين والشك، ولا لأثره بلاواسطة، إلا أنها نقض له مع الواسطة، فان الأمر الظاهري بالصلاة ــ مع الطهارة المشكوكة ــ مقتض لايجادها، وهي علة لحصول مصلحتها، المساوقة للمصلحة الواقعية، القائمة بالصلاة المقرونة بالطهارة الواقعية، وحصول مصلحة الواقع علة لسقوط الأمر، المنبعث عنها واقعاً، وسقوطه علة لعدم لزوم الاعادة.

فالاعادة نقض لهذا المقتضي الأخير بلاواسطة، ونقض لأثر مورد اليقين والشك مع الواسطة، ولا فرق في النقض المنهي عنه بين نقض اليقين بلاواسطة أومعها.

قلت: ليس ترتب هذه المقتضيات على الطهارة ــ المتيقنة سابقاً، المشكوكة لاحقاً ــ ترتب الحكم على موضوعه، إلا نفس الأمر الظاهري الاستصحابي، المترتب على مورد اليقين والشك.

وليس النقض العملي المنهي عنه بلاواسطة، أو معها، إلا فعل مايناني الأثر الشرعي، المتقضي للجري على وفقه عملاً، المانع عن نقضه عملاً، فلو كانت المقتضيات المترتبة على الطهارة شرعية، كان لها الجري العملي على وفقها، والنقض العملي لها، دون ما إذا لم تكن شرعية، أو لم يكن ترتبها شرعياً، وقد عرفت أنه ليس مجرد كون شيء منافياً لشيء نقضاً عملياً له.

وأما تسليم كون الاعادة نقضاً لكنها مع الواسطة، والظاهر من النقض ماكان بلاواسطة، كما عن بعض الأجلة (قده)[1] فمدفوع بأن الواسطة إذا كانت واسطة في العروض صح دعوى كونه خلاف الظاهر؛ لأن الاسناد فيه إلى غير ما هو له، وأما إذا كانت واسطة في الثبوت ــ كما قربناه ــ فلا مخالفة للظهور لانحفاظه بالاسناد إلى ما هو له حقيقة.

فالعمدة ماذكرناه من عدم كون الاعادة نقضاً. فتدبر.

---

(١) هو المحقق الآشتياني «قده» في الجزء الثالث من شرحه على الرسائل: ٢٨.

ولا يخفى عليك أن ترتب المقتضيات المزبورة على مورد اليقين والشك، إذا كان كافياً في صدق النقض، فلا وجه للايراد عليه: بأن كون الاعادة نقضاً إنما هو بملاحظة الأمر الظاهري واقتضائه للاجزاء، فكيف يكون النقض، مع قطع النظر عنه محققاً، حتى يكون النهي عنه في قوة عدم ايجاب الاعادة ــ والحال إن الحكم لا يحقق موضوع نفسه ــ

وجه عدم وروده: إن من كان متطهراً واقعاً يجوز له الدخول في الصلاة، وتلك الصلاة علة لحصول ملاكها الباعث على الأمر، وحصوله علة لسقوطه.

وحينئذ، فلا يجب الاعادة، فكما أن الامتناع في نفسه نقض كذلك الاعادة، والتعبد بالطهارة أمر بالصلاة معها، وموجب لعدم الاعادة، لكون الامتناع عن الدخول نقضاً، ولكون الاعادة بعد حصول الملاك نقضاً.

وأما إشكال عدم كون ايجاب الاعادة، وعدم ايجابها من الآثار الشرعية المترتبة على الطهارة، فهو وارد على أي حال. وسيأتي إن شاء الله تعالى الجواب عنه.

هذا كله بناء على أن مفاد التعليل كون الاعادة نقضاً.

وأما على الثاني - وهو كون وجوبها خلفاً لمنافاته لحرمة نقض اليقين بالشك الراجعة لبّاً إلى الأمر بالصلاة مع الطهارة المشكوكة المقتضي للأجزاء، وعدم وجوب الاعادة -

فتقريبه: إن قوله عليه السلام: (لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت)[1] تارة - من باب تعليل صحة الصلاة، وعدم لزوم الاعادة بوجود شرطها، بتحقيق موضوعها في السابق، وجعل الشرطية لها في حال الشك فيها.

وأخرى - من باب التوطئة لتحقيق الأمر الظاهري الاستصحابي المقتضي للاجزاء، حتى يكون وجوب الاعادة منفياً بمنافاته للأمر الظاهري المقتضي للاجزاء، إلا أن كون الاعادة داخلة تحت عنوان النقض المنهي عنه، لكان وجود الشرط، وجعل الشرطية له بقاء، هو الظاهر، لأن الظاهر كفاية كبرى حرمة نقض اليقين في عدم وجوب الاعادة.

بخلاف منافاة وجوب الاعادة للأمر بالصلاة، مع الطهارة الكذائية، فانه لا ينافيه بالذات، بل بتبع اقتضائه للاجزاء، والملازمة غير ظاهرة، ولا مفروغ عنها، حتى يكتفي في مقام نفي وجوب الاعادة بمجرد وجود الأمر الظاهري.

ومما ذكرنا يتضح فساد القياس بمثل قوله (الخمر حرام لأنه مسكر) بدعوى أنه لا يستقيم التعليل به إلا بملاحظة كبرى كلية، وهي: إن كل مسكر حرام، فالكبرى الكلية

---

(١) الوسائل ج ٢: الباب ٤١ من ابواب النجاسات: ١٠٦١ الحديث ١.

في منصوص العلة دائماً مطوية، فكذا لايضر هنا انطواء الكبرى الكلية، وهي: إن كل أمر ظاهري مقتض للاجزاء، بعد تعليل عدم وجوب الاعادة بوجود الأمر الظاهري.

وجه الفساد: إن تعليل عدم وجوب الاعادة بوجود الأمر الظاهري لا يكفيه الكبرى المناسبة للعلة، وهي: إن كلما كان الأمر الظاهري موجوداً، فالاعادة غير واجبة، ــ كما كان يكفي (كل مسكر حرام) في حرمة الخمر المعللة بالاسكار ــ، بل لابد من كبرى أخرى غير مستفادة من العلة، وهي: كل أمر ظاهري يقتضي الاجزاء، فلا يقاس انطواء هذه الكبرى بانطواء الكبرى في منصوص العلة، فلا تغفل.

ثم إن الظاهر من عبارة شيخنا الاستاذ (قده)[1] في تقريب حسن التعليل هوالوجه الأول، دون الثاني، كما يدل عليه قوله (قده) (موجبة لنقض اليقين بالشك)، وقوله (قده) في الهامش[2] بلزوم النقض من الاعادة، وقد عرفت ما يتعلق به من النقض والابرام.

(٣١) قوله قدس سره: فانه لازم على كل حال ... الخ[3]

إن كان الغرض ورود الاشكال المتقدم على أي حال، فقد عرفت في أول البحث عن هذه الصحيحة: إن إرادة قاعدة اليقين منوطة بحمل قوله (فرأيت فيه) على رؤية نجاسة ما، لا تلك النجاسة المظنونة الاصابة، ومعه لا يقين بوقوع الصلاة في النجاسة، حتى يرد إشكال نقض اليقين باليقين.

وإن كان الغرض ورود إشكال آخر ــ بناء على إرادة قاعدة اليقين ــ بتقريب: إن قاعدة اليقين لاتجري حال الصلاة، بل بعدها، لتقومها بالشك المحقق برؤية نجاسة يحتمل أنها تلك النجاسة التي ظن إصابتها، ويحتمل أن تكون واردة عليه بعد الصلاة.

فعليه فلا أثر للقاعدة إلا عدم وجوب الاعادة، وهو أثر عقلي لاشرعي، ولايرد نظيره على الاستصحاب؛ لأن المترتب على الطهارة قبل الصلاة ــ الذي هو موقع جريان الاستصحاب ــ هي الشرطية، ولازم اقتران الصلاة بشرطها في هذه الحال عدم الاعادة، لا أن المجعول هوعدم وجوب الاعادة، ولا معنى للتعبد بالشرطية بعد الصلاة.

فيمكن الجواب عنه: بأن الاعادة أوعدمها ــ فيما يمكن التعبد به ــ راجع إلى جعل

---

(١) الكفاية ٢: ٢٩٣.

(٢) قال «قده» في الهامش في وجه التأمل:

«ان اقتضاء الامر الظاهري للأجزاء ليس بذلك الوضوح كي يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقض من الأعادة كما لايخفى. انتهى)، راجع حقائق الأصول: ج ٢، ٤٢٠.

(٣) الكفاية ٢: ٢٩٤.

الوجوب بقاء، أو جعل عدمه بقاء، فرجع الأمر في قاعدة اليقين إلى التعبد بعدم الأمر بالصلاة بقاء.

نعم فيما لايمكن التعبد به ــ كصورتي القطع بالامتثال أو بعدمه ــ فوجوب الاعادة وعدمه عقليان، راجعان إلى لزوم إطاعة الأمر وعدمه، لسقوطه بالاطاعة. فتد برجيّداً.

(٣٢) قوله قدس سره: والاستدلال بها على الاستصحاب مبني ... الخ[1]

توضيح المقام: إن محتملات الرواية[2] ثلاثة:

أحدها إرادة اليقين بعدم اتيان الركعة الرابعة مثلاً، ويراد من حرمة نقض اليقين ــ بعدم إتيانها ــ إيجاب الركعة الرابعة، وأما كون اللازم إتيانها موصولة، أو مفصولة، فانما هوبدليل آخر.

فاتيانها موصولة بالأدلة الدالة على مانعية الزيادة ــ من حيث التكبيرة والتسليمة، ونحوهما ــ، وإتيانها مفصولة بما دل في المقام على لزوم التسليمة قبل الشروع في الرابعة، والبدأة فيها بالتكبيرة، وهكذا...

وبالجملة: كما أن اعتبار سائر الشرائط ــ في الركعة الرابعة ــ ليست بدليل الاستصحاب بل باطلاق أدلة الشرائط الموجبة لاعتبارها في كل صلاة، سواء كانت واجبة واقعاً، أوظاهراً.

فكذا اعتبار وصل الرابعة ــ بعدم تخليل مايوجب فصلها ــ بتلك الأدلة، ودليل المورد مقيد لتلك الاطلاقات، لا لاطلاق دليل الاستصحاب، ومنه علم مافي المتن من المسامحة في دعوى التقييد لاطلاق النقض.

والتحقيق: إن صلاة الاحتياط، إما هي صلاة مستقلة، لها أمر مستقل، تكون على تقدير نقص الصلاة جابرة لها ــ من حيث مصلحتها ــ وعلى تقدير التمامية نافلة، وإما هي جزء الصلاة التي وقع الشك في أثنائها، بحيث يدور أمرها بين وقوعها جزء ــ حقيقة ــ من الصلاة، على تقدير النقص، ولغواً صرفاً على تقدير التمامية.

فان قلنا بالأول، فلا معنى لاستصحاب عدم اتيان الرابعة إلا التعبد ببقاء الأمر بها بعين الأمر بالصلاة، كما هوشأن الجزء، مع أن المفروض أن الامر بصلاة الاحتياط أمر مستقل بصلاة مستقلة، لأنه بقاء الأمر الأول ــ لاواقعاً ولاظاهراً ــ سواء قيل بتبدل الحكم الواقعي إلى حكم واقعي آخر، أوبأنه حكم ظاهري مع بقاء الحكم الواقعي بأربع

---

(١) الكفاية ٢: ٢٩٤.

(٢) الصحيحة الثالثة لزرارة: الوسائل ٥: ٣٢١ ح ٣.

ركعات على حاله، لأن صلاة الاحتياط على أي حال صلاة أخرى، لها أمر آخر، إمّا واقعاً، أو ظاهراً، فلا يعقل أن يكون عنوان النقص وبقاء الأمر محفوظاً.

لايقال: ليس الغرض من الاستصحاب التعبد ببقاء الأمر ليرد المحذور المذكور، بل التعبد بالأمر بصلاة الاحتياط، بتقريب: إن موضوعه من شك بين الثلاث والأربع، ولم يأت بالرابعة واقعاً.

فاستصحاب عدم إتيان الرابعة للتعبد بجزء الموضوع لترتيب هذا الحكم عليه، لا للتعبد ببقاء الأمر.

لأنا نقول: أولاً ــ إن موضوعه كما يشهد له أدلة صلاة الاحتياط (من شك بين الثلاث والأربع) لامقيداً بأنه لم يأت بالرابعة واقعاً، حتى يحتاج في تحقيق موضوعه إلى الأصل.

نعم حيث أن الغرض منها جبرالنقص، فلا محالة لا تكون واجبة مع التمامية، نظير الأوامر الطريقية، لا أن موضوع التكليف متقيد بعدم الاتيان.

وثانياً ــ إن كان التكليف بصلاة الاحتياط متعلقاً بمن لم يأت بالرابعة واقعاً، فلا محالة لايعقل بلوغه إلى درجة الفعلية، إذ مع فعلية موضوعه ــ المنوطة بها فعلية حكمه ــ يرتفع الشك، فلا يبقى مجال لفعلية حكمه.

ومع عدم فعلية موضوعه لاموقع لفعلية حكمه، والانشاء ــ بداعي جعل الداعي ــ لايترقب منه إلا فعلية الدعوة بفعلية موضوعه، والانشاء ــ لابهذا الداعي ــ ليس من الحكم الحقيقي في شيء.

وحيث لايعقل أن يكون التكليف الواقعي مرتباً على عدم الاتيان، فلا مجال للتعبد الظاهري؛ إذ هو فرع معقولية التكليف الواقعي، حتى يتحقق احتماله باحتمال ثبوت موضوعه واقعاً.

هذا كله إن كانت صلاة الاحتياط صلاة مستقلة.

وإن قلنا بالثاني ــ وهو كونها جزء حقيقة لامن حيث الأثر فقط ــ فمقتضى جزئيتها كونها مأموراً بها بعين الأمر بالصلاة؛ إذ لاوجوب استقلالي، لانفسياً ولاغيرياً للجزء الحقيقي.

ومن الواضح: عدم كون الصلاة ــ الواجبة بالوجوب النفسي الممكن بقاء أمرها واقعاً بعينه ــ مشتملة على تسليمتين وتكبيرتين، فليس الاشكال من حيث مانعية زيادة التسليمة والتكبيرة، حتى يقال بتقييد إطلاق أدلة المانعية، وبقاء الأمر بذوات

الاجزاء على حالها.

بل الاشكال من حيث وجوب هذه الزيادات بنحو الجزئية، التي لامجال لدخولها في الواجب، الآ بتبدل الأمر بما عداها إلى الأمر بما يشتمل عليها. فلا محالة هناك أمر اخر بصلاة مشتملة عليها، إمّا واقعاً أو ظاهراً، وعلى أي حال لايعقل عنوان بقاء الأمر الواقعي تعبداً، كما هو مفاد الاستصحاب.

ثانيها ــ إرادة الاحتياط المقرر شرعاً ــ هنا ــ من (اليقين) حيث أنه عمل يوجب اليقين بالبراءة، وعدم النقص والزيادة، فالمراد ــ من عدم نقض اليقين ــ عدم رفع اليد عن اليقين بالعمل باحد طرفي الشك بمجرده.

ويكون المراد من عدم إدخال الشك في اليقين، وعدم خلط أحدهما بالآخر عدم مزاحمة اليقين بالشك، حيث أنه لكل منهما مقام من الوثاقة والوهن، فلا ينبغي جعل الوثيق متزلزلاً، أو جعل المتزلزل وثيقاً، باعطاء كل منهما منزلة الآخر.

وهذا المعنى ما اختاره الشيخ الاعظم (قده) في الرسائل[1] معترفاً بأنه بعيد في نفسه، لكنه يتعين بعد عدم إمكان حمله على الاستصحاب، وهو كما أفاده (قده) بعيد جداً.

إذ الظاهر من النهي عن نقض اليقين فرض وجودهما معاً، كما هو ظاهر من آخر الخبر، حيث قال عليه السلام: (ويتم على اليقين فيبني عليه)، فلابد من وجود يقين يتم الصلاة عليه، أو يبقيه ولاينقضه، أولا يجعله مزاحماً بشيء.

وما أفاده (قده) راجع في الحقيقة إلى الأمر بتحصيله، لا إلى عدم نقضه في فرض حصوله.

ثالثها ــ إرادة اليقين المذكور في صدر الصحيحة، حيث قال عليه السلام: (إذا لم يدر في ثلاث هو أو أربع، وقد احرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، ولاشيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك ...) الخبر.[2]

وتطبيق العمل المقرر شرعاً على العمل بهذا اليقين بتقريب: إن اليقين المحقق ــ هنا ــ هو اليقين بالثلاث (لابشرط) في قبال الثلاث (بشرط لا) الذي هو أحد طرفي الشك، والثلاث (بشرط شيء) الذي هو الطرف الآخر، والأخذ بكل من طرفي الشك فيه محذور النقص بلا جابر، أو الزيادة بلا تدارك.

---

(١) الرسائل: ٣٣٢.

(٢) في الصحيحة الثالثة لزرارة «الوسائل: ج ٥: الباب ١٠ من ابواب الخلل: ص ٣٢١: الحديث ٣».

بخلاف رعاية اليقين بالثلاث (لابشرط) فانها لايمكن إلا بالوجه الذي قرره الامام عليه السلام من الا تمام على ما أحرز، و إضافة ركعة منفصلة، فانها جابرة من حيث الأثر على تقدير النقص، وزيادة خارجة غير مضرة على تقدير التمامية.

وأما إضافة ركعة متصلة، فانها من مقتضيات اليقين (بشرط لا)، والمفروض أنه (لابشرط).

كما أن الاقتصار على الثلاث المحرزة ــ فقط ــ من مقتضيات اليقين بالثلاث «بشرط شيء» فان المفروض أن الفريضة رباعية، مع أن الاحراز متعلق بالثلاث لابشرط، فرعاية مثل هذا اليقين، وعدم رفع اليد عنه، لا تكون إلا بما قرره الامام عليه السلام. والله اعلم.

(٣٣) قوله قدس سره: لظهوره في اختلاف زمان الوصفين... الخ[1]

لدلالة الفاء على الترتيب، الذي لامجال فيه إلا للزماني، بل ربما يدعى أنه أظهر من الخبر الآخر، وهو قوله عليه السلام (من كان على يقين فشك)[2] ولايتم إلا بارجاع الضمير في قوله (فأصابه) إلى (اليقين)، مع أن الظاهر رجوعه إلى الشخص، كما في الخبر الآخر.

وعن الشيخ الاعظم قده[3] إن صريح الرواية اختلاف زمان الوصفين، وظاهرها اتحاد زمان متعلقهما، فيتعين حملها على قاعدة اليقين.

أقول: إن استظهرنا من الترتيب الزماني أن زمان حصول اليقين، وتحققه قبل زمان تحقق الشك، بحيث يكون كل واحد من الزمانين مختصاً بأحد الوصفين، فلاحاجة إلى استظهار اتحاد زمان المتعلق؛ إذ لايعقل في مثل المقام ــ الذي يعتبر فيه عنوان نقض اليقين ــ إلا أن يكون متعلق اليقين والشك واحداً من جميع الجهات، حتى في الزمان.

وإن استظهرنا ــ من الترتيب الزماني ــ أن زمان حدوث اليقين قبل زمان حدوث الشك، فهو بنفسه، وإن لم يستلزم اتحاد زمان المتعلق؛ لامكان بقاء اليقين إلى حدوث الشك، فلا تتعين القاعدة إلاّ بعد استظهار وحدة المتعلق زماناً، لكنه إذا فرض ظهور

---

(١) الكفاية ٢: ٢٩٦.

(٢) الخصال في حديث الأربعمأة: الفقرة «١٣٠».

(٣) الرسائل: ٣٣٣.

الرواية في اتحاد المتعلق زماناً، فلا حاجة إلى اثبات اختلاف الوصفين زماناً، لاستحالة اجتماع اليقين والشك زماناً، مع اتحاد متعلقهما زماناً، فأحد الأمرين كاف في اثبات قاعدة اليقين.

ومنه يعلم: أن تجرد اليقين والشك من ذكر المتعلق، إن كان دالاً على وحدة المتعلق ــ بقول مطلق ــ فحال سائر روايات المطلقة حال هذه الرواية. فلو كانت العبارة (من كان على يقين وشك) لكان أيضاً دليلاً على قاعدة اليقين، وإن كان التجرد غير كاف في ذلك، فمجرد الدلالة ــ على الحدوث بعد الحدوث ــ لا يوجب تعين قاعدة اليقين.

وعليه فنقول: أما الدلالة على اختلاف زمان الوصفين، فغايتها الحدوث بعد الحدوث، لا الحصول بعد الحصول، والأول يجامع الاستصحاب، بل باعتبار أن الغالب سبق حدوث اليقين في باب الاستصحاب ــ كما يشهد به سائر أخبار الباب ــ يتعين وروده مورد الغالب، وعدم خصوصية لسبق حدوث اليقين، كما في قاعدة اليقين.

وأما الدلالة على اتحاد المتعلق ــ من حيث الزمان ــ فلا موجب لها؛ إذ ليس هنا عنوان الواحد، حتى يدعى أن الظاهر منه هو الواحد من جميع الجهات.

وأما عنوان النقض، فقد تقدم الكلام فيه، وأنه لا يقتضي إلا التجرد في مقام الاسناد؛ إذ ليس هذا العنوان إلا في مرحلة الاسناد الكلامي، ومجرد اتحاد المتعلق ــ ذاتا، وتجرده عن الحدوث والبقاء ــ كاف في صدق النقض، لا أن تعينه من حيث وحدة الزمان لازم في صدق النقض، حتى تتعين القاعدة.

بل يمكن أن يقال: إن تغاير زمان الوصفين كاف في الدلالة على تغاير زمان الموصوفين، إذ الظاهر من اليقين بالطهارة ــ لولا القرينة ــ هي الطهارة حال اليقين ـ لا قبلاً ولا بعداً ـ، كما أن الظاهر من الشك في الطهارة ــ لولا القرينة ــ أيضا ذلك، فان الظاهر من إسناد كل معنى إلى غيره أنه كذلك حال الاسناد، إلا أن حفظ هذا الظهور ـ على أي حال ــ غير ممكن هنا؛ لأن اليقين بالطهارة الفعلية ــ حال حدوث اليقين ــ ليس أحد ركني الاستصحاب، بل اليقين المجامع مع الشك.

فلا محالة يتعلق اليقين بالطهارة السابقة.

كما أن الشك في الطهارة الفعلية ــ حال الشك ــ ليس أحد ركني القاعدة، بل الشك في الطهارة السابقة، فلابد من رفع اليد عن الظهور المزبور، إما في طرف الشك، فيوافق قاعدة اليقين، أو في طرف اليقين فيوافق الاستصحاب.

(٣٤) قوله قدس سره: ولعله بملاحظة اختلاف زمان الموصوفين ... الخ[١]

فتوصيف اليقين والشك بالسبق واللحوق بالعرض لا بالذات، إلا أن مجرد احتمال كون السبق بالعرض لا يوجب رفع اليد عن ظهور القيد في الخصوصية، ولاعن ظهور الاسناد إلى ماهو له، مضافاً إلى أن توصيف اليقين والشك بالسبق واللحوق بالعرض ــ لا تصاف متعلقهما بهما بالذات ــ لا يخلوعن شيء؛ إذ لابد في ذلك من نحومن الاتحاد بين الوصف والموصوف ــ ولو اتحاداً وضمياً، كالجالس في السفينة ــ حتى ينسب ما يعرض مابالذات إلى المتحد معه بالعرض، ولااتحاد للعلم إلا مع المعلوم بالذات، وهوغير واقع في الخارج،حتى يكون له السبق الزماني، ليوصف به العلم المتحد معه، وماهو موصوف بالسبق الزماني ــ أي المعلوم بالعرض ــ غيرمتحد مع العلم ليسري إليه وصفه، فما له الاتحاد لاسبق له، وما له السبق لااتحاد له.

نعم العلم الذي هو نحو وجود المعلوم في الخارج، كما في المرتبة الاخيرة من علمه الفعلي تعالى، فالموجود بنفس ارتباطه الوجودي ــ الذي هو عين حضوره لعلته ــ علم ومعلوم، وكلاهما موصوف بالسبق واللحوق الزمانيين هذا.

وأما دعوى ملاحظة اليقين بنحو الطريقية والمرآتية لمتعلقه، فيكون المعنى: من كان على طهارة فشك، فحينئذ تكون الطهارة مفروضة الثبوت فيتعين للاستصحاب.

فمدفوعة بما مر منا سابقا: من أن اليقين ليس من وجوه متعلقه، حتى يلاحظ فانياً فيه، ليمكن إرادة ذات المتيقن. مضافاً إلى ما قدمناه[٢] من الشواهد على بقاء اليقين بحاله.

(٣٥) قوله قدس سره: حيث دل على أن اليقين بالشعبان ... الخ[٣]

الأولى تبديله باليقين بعدم دخول شهر رمضان، فانه موضوع الحكم وجوداً وعدماً، لاكونه من شعبان وجوداً وعدماً إلا للتعبد بحكمه، وهواستحباب صومه.

(٣٦) قوله قدس سره: وربما يقال: إن مراجعة الأخبار... الخ[٤]

ففي رواية عن أبي جعفر عليه السلام قال (إذا رأيتم الهلال فصوموا، وإذا رأيتموه فافطروا، وليس بالرأي ولا بالتظني ولكن بالرؤية)[٥]

---

(١) الكفاية ٢: ٢٩٦.

(٢) تقدم في التعليقة: ٢٤.

(٣) الكفاية ٢: ٢٩٦.

(٤) الكفاية ٢: ٢٩٨.

(٥) الوسائل ٧: الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان ص ١٨٢: الحديث ٢.

وفي رواية أخرى (صيام شهر رمضان بالرؤية وليس بالظن)[١]

وفي رواية أخرى (صم لرؤيته وافطر لرؤيته وإياك والشك والظن فان خفي عليكم فأتموا الشهر الأول ثلاثين)[٢]

وفي رواية أخرى (شهر رمضان فريضة من فرائض الله فلا تؤدوا بالتظني)[٣].

وعليه فيمكن أن يراد من اليقين في قوله عليه السلام (اليقين لايدخله الشك، صم لرؤيته وافطر لرؤيته)[٤] هو اليقين بدخول شهر رمضان المنوط به وجوب الصيام، واليقين بدخول شوال المنوط به جواز الافطار.

ومقتضى هذه الاناطة عدم وجوب الصوم في يوم الشك، لا التعبد بعدم دخول شهر رمضان لليقين بعدمه سابقاً.

نعم ظاهر قوله عليه السلام (اليقين لايدخله الشك) فرض اليقين والشك، وأنه لايزاحم اليقين بالشك، وليس هوإلا اليقين بعدم دخول شهر رمضان.

إلا أن يقال: اليقين حيث أنه انيط به وجوب الصوم، فلا يعطى حكمه للشك، ولاينزل الشك منزلته.

فالمراد إن اليقين هوالمدار، وأنه لايزاحمه في ماله من الحكم غيره ــ من الظن والشك ــ.

ومن المعلوم أن تفريع وجوب الصوم والافطار بالرؤية حينئذ على قوله عليه السلام (اليقين لايدخله.. الخ) أنسب من تفريعه عليه ــ بناء على إرادة اليقين بعدم دخول شهر رمضان ــ فان المتفرع عليه ابتداء عدم وجوب الصوم، لاوجوبه بالرؤية إلا بالملازمة، فان عدم الوجوب يستمر الى أن يتيقن بالخلاف، فحينئذ يجب الصوم.

ومما ذكرنا ــ في معنى الرواية ــ يتضح أن حملها على ما يوافق تلك الأخبار دون الاستصحاب لايقتضي حمل اليقين على المتيقن ــ بتوهم أن المراد ادخال صوم يوم الشك في أيام الصيام اليقينية ــ.

وقد عرفت أن المراد: إنه لايعامل مع الشك معاملة اليقين، وأنه لايعطى حكمه، ولايزاحم اليقين ــ فيما له من المنزلة ــ غيره من الشك والظن.

---

(١) الوسائل ٧: الباب ٣ من أبواب أحكام شهر رمضان: ص ١٨٣: الحديث ٦.

(٢) الوسائل ٧: الباب ٣ من ابواب احكام شهر رمضان: ص ١٨٤: الحديث ١١.

(٣) الوسائل ٧: الباب ٣ من ابواب احكام شهر رمضان: ص ١٨٥: الحديث ٦.

(٤) في الحديث المبحوث عنه «الوسائل ٧: الباب ٣ من ابواب احكام شهر رمضان: ص ١٨٤: الحديث ١٣».

(٣٧) قوله قدس سره: هو اليقين بدخول شهر رمضان وخروجه... الخ[١]

فيه مسامحة، إذ مقتضى ترتب وجوب الافطار على الرؤية ــ كوجوب الصوم على الرؤية ــ هو أن الموضوع في كليهما هو اليقين بالدخول، وإن كان اليقين بالخروج مستلزماً لليقين بالدخول.

(٣٨) قوله قدس سره: وتقريب دلالة مثل هذه الأخبار على الاستصحاب الخ[٢]

تحقيق المقام: إن محتملات هذه الروايات كثيرة، ذهب إلى كل منها ذاهب:

فمنها ــ إن مفادها قاعدة الطهارة، فقط **وهو المشهور**.

ومنها ــ إن مفادها قاعدة الطهارة واستصحابها معاً، كما حكي عن الفصول[٣].

ومنها ــ إن مفادها إثبات الطهارة الواقعية، للاشارة بعناوينها الأولية واستصحابها، وقاعدة الطهارة، كما عن شيخنا العلامة رفع الله مقامه في تعليقته المباركة[٤].

ومنها ــ إن مفادها إثبات الطهارة الواقعية واستصحابها فقط، كما هو ظاهر المتن.

ومنها ــ إن مفادها خصوص استصحاب الطهارة ولايأباه صدر كلامه (قده) في المتن واستظهره الشيخ الأعظم (قده)[٥] في خصوص (الماء كله طاهر حتى تعلم انه نجس)[٦]

ومنها ــ إن مفادها إثبات الطهارة الواقعية فقط، كما يساعده ماسلكه صاحب الحدائق[٧] ره من كون النجاسة حقيقة متقومة بالعلم.

أما الاحتمال الأول فتقريبه: إن مدخول (حتى) ــ وهو العلم بالقذارة ــ غاية وحد لأمر ممتد قبله، والعين الخارجية ــ كالماء وغيره ــ لامعنى لامتدادها بذاتها إلى زمان العلم.

فالموصوف بالامتداد: اما وصفه ــ وهو كونه مجهول الحال ــ فانه قابل للامتداد إلى أن يتبدل بنقيضه. واما حكمه بلحاظ امتداد الطهارة في زمان الجهل، فعلى الاول: تكون الغاية حداً للوصف المأخوذ في الموضوع. وعلى الثاني: تكون حداً لحكمه. والجهل

---

(١) الكفاية ٢: ٢٩٨.

(٢) الكفاية ٢: ٢٩٨.

(٣) الفصول: الدليل الخامس على حجية الاستصحاب: ٣٧٣.

(٤) ص ١٨٥.

(٥) الرسائل: ٣٣٦.

(٦) الوسائل: ج ١: الباب ١ من المياه: ص ١٠٠: الحديث ٥ الا أن في الحديث «أنه قذر» ولم نجد حديثاً مطابقاً للمتن.

(٧) الحدائق ١: ١٣٦.

ـ المدلول عليه بالالتزام ـ قيد للموضوع على الاول وقيد ـ لحكمه ـ على ـ الثاني والقيد فيهما جعلي. والغاية حينئذ عقلية ، بداهة انتفاء الشيء عند تبدله بنقيضه ـ موضوعاً كان أو حكماً ـ.

ومثل هذه الغاية غير داخلة في البحث عن مفهوم الغاية، لانتفاء سنخ المغيىٰ، وهو الحكم الظاهري كلية بسبب العلم، سواء كان الحكم الظاهري مماثلاً للمغيىٰ أو مماثلاً لحكم الغاية.

وأما القيد المستفاد من الغاية ـ وهو الجهل ـ فسواء كان قيداً للموضوع، أو قيداً للمحمول، فهو يوجب كون الحكم ظاهرياً، ولا يختص بالأول، كما زعمه بعض الأجلة[1] نظراً إلى أن الحكم الظاهري هو الحكم المرتب على المشكوك بما هو فانه مجرد اصطلاح.

بل الحكم المرتب على ذات الموضوع، إن كان على تقدير الجهل، وبلحاظه، كان أيضاً حكماً ظاهرياً، كما أن كونه قيداً للمحمول لايأبى عن أن يكون مفاد قاعدة الطهارة، بتوهم أن استمرار الطهارة ـ إلى زمان العلم بالقذارة، مع تجرد الموضوع عن الجهل ـ هو عين الاستصحاب؛ وذلك لأن استمرار الحكم باستمرار موضوعه المأخوذ فيه الجهل، واستمرار الحكم باستمرار تقديره المعلق عليه كلاهما عقلي، ومتعلق الاستمرار المستفاد من الغاية هو الحكم الظاهري، المرتب على المجهول، أو المعلق على الجهل وبلحاظه، والاستمرار الذي هو عين الاستصحاب هو استمرار الحكم الواقعي عنواناً تعبداً.

فمجرد رجوع القيد إلى المحمول لا يوجب تعين مدلول الرواية في الاستصحاب، ولا يأبى عن كونه مفاد قاعدة الطهارة.

ومنه يتضح: أنه لامانع من الأخذ بظاهر القضية، حيث أن ظاهرها رجوع الغاية إلى النسبة الحكمية، كسائر توابع الكلام، فهو ـ بحسب عنوان القضية ـ قيد للنسبة الحكمية بين عنوان الظاهر، وعنوان الموضوع، وبحسب اللّب قيد للنسبة الحكمية بين حكم الطهارة وموضوعه.

وبهذا الاعتبار يقال: إنه قيد للمحمول لابالدقة، ولاموجب أصلاً لجعله قيداً للموضوع ومحدداً له.

---

(١) هو المحقق الآشتياني في الجزء الثالث من شرحه على الرسائل: ٣٩.

ومما ذكرنا ــ أيضاً ــ يتضح أن الغاية بناء على إرادة القاعدة، أو الاستصحاب على نسق واحد، لا أنها على الأول غاية للحكم بثبوت الطهارة ظاهراً، وعلى الثاني غاية للطهارة المحكومة بالاستمرار، كما عن الشيخ الأعظم (قده) في هذا المقام[1].

وذلك لأن الغاية ــ على أي حال ــ عقلية ينقطع بها التعبد من باب القاعدة، والتعبد بالاستصحاب، والقيد المفهوم منها: إما قيد للموضوع المحكوم بالطهارة، أو للحكم بها، وإما قيد للموضوع المحكوم عليه باستمرار الطهارة الواقعية العنوانية، أو قيد للحكم بالاستمرار.

وعلى أي حال ذلك الحكم بالطهارة مستمر عقلاً باستمرار موضوعه أو باستمرار تقديره.

كما أن الحكم بالابقاء، والاستمرار مستمر عقلاً باستمرار موضوعه المتقوم بالشك، أو باستمرار تقديره المعلق عليه الحكم بالاستمرار.

فالاستمرار الذي هو مقوم الاستصحاب غير استمرار الحكم به، والمراد من كون الحكم في القاعدة، أو الاستصحاب مستمراً إلى العلم بالقذارة، كونه كذلك بلحاظ مرحلة فعلية الحكم الكلي بفعلية موضوعه، أو بفعلية تقديره، وهو غير استمرار الحكم الكلي الثابت لموضوعه الكلي، أو المعلق على تقدير أمر كلي، فانه يرتفع بالنسخ. فافهم وتدبر فانه حقيق به.

وأما الاحتمال الثاني ــ وهو الجمع بين قاعدة الطهارة والاستصحاب ــ كما نسب إلى صاحب الفصول (ره) فمختصر القول فيه: إن ماحكاه الشيخ الأجل (قده) في الرسائل[2] عن صاحب الفصول (ره) لايوافق مافي الفصول وعبارته في الفصول هكذا:

ثم اعلم أن الروايتين الأوليين تدلان على أصلين، الأول: إن الحكم الأولي للمياه أو الاشياء هو الطهارة، ولو بحسب الظاهر عند عدم العلم بالنجاسة، وهذا لا تعلق له بمسألة الاستصحاب، وإن تعلق به جملة من أحكامها.

الثاني: إن هذا الحكم مستمر إلى زمن العلم بالنجاسة، وهذا من موارد الاستصحاب وجزئياته. انتهت عباراته[3].

---

(١) الرسائل: ٣٣٤.

(٢) الرسائل: ٣٣٥.

(٣) الفصول: ٣٧٣.

وظاهر قوله (ره) (ولو بحسب الظاهر عند... الخ) يوافق ما احتمله شيخنا العلامة الاستاد (قده) في تعليقته الأنيقة[1] من كون الرواية متكفلة بعمومها للطهارة الواقعية للاشياء، وباطلاقها ــ لصورة الشك ــ للطهارة الظاهرية، وإلا لم يكن معنى لقوله (ره) (ولو بحسب الظاهر) بل كان عليه أن يقول ــ كما حكاه الشيخ الأجل (قده) عنه ــ (الحكم الأولي للاشياء ظاهراً هي الطهارة، مع عدم العلم بالنجاسة).

ولعل هذا التصرف منه (قده) بزعم أنه لامعنى لهذا التعبير، مع أنه لايمكن تقريب الجمع إلا بذلك، حتى يكون مجال للاشارة إلى الحكم الذي يقبل الاستمرار بالغاية.

وعليه فيشترك هذا الاحتمال مع الاحتمال الثالث من حيث التقريب والدفع.

وأما مع قطع النظر عن ذلك، ودعوى دلالة الرواية على جعل حكمين ظاهريين فقط، فالتقريب في غاية الصعوبة، فان الغاية، وان دلت بنفسها على أن ماقبلها أمرٌ له امتداد واستمرار، ومالم يفرض فيه استمرار لاغاية له.

وكذا على أن الاستمرار ظاهري، لكون الغاية علماً بنقيض المغيّى، إلا أن غاية الأمر دلالة الرواية على الحكم بطهارة مستمرة إلى زمان العلم بالقذارة، وليس كلّ استمرار استصحاباً، بل الاستمرار الواقع طرفاً للحكم، فالحكم باستمرار الطهارة، وبابقائها هو الاستصحاب، لا الحكم بطهارة مستمرة إلى أن يتبدل الموضوع بنقيضه، وعدم الجامع بين الحكم بالطهارة والحكم باستمرارها وابقائها واضح، وعدم امكان كون الظاهر وجوداً لهذين المعنيين المتباينين أيضا في غاية الوضوح.

مضافاً إلى أن الحكم المجعول أولاً، المطلوب استمراره، حيث أنه حكم ظاهري، فليس الحكم باستمراره من استصحاب الطهارة، فان استصحاب الطهارة ــ في قبال قاعدة الطهارة ــ هو الحكم بابقاء الطهارة الواقعية تعبداً.

وأما بقاء الطهارة الظاهرية الثابتة بقاعدة الطهارة، فبقاء موضوعها، وهو الشك.

وأما ما أورده عليه شيخنا الأعظم (قده) في الرسائل من أن الغاية من توابع الحكم الأول الذي هو موضوع للحكم بالاستمرار، فاذا كانت غاية للحكم الثاني أيضاً ــ كما هو المفروض ــ لزم تقدم الشيء على نفسه.

فيمكن دفعه: بأن وحدة الغاية ليست شخصية حتى يلزم من أخذها في موضوع الحكم الثاني تقدم الشيء على نفسه، بل وحدة عمومية تنطبق على كل غاية لكل حكم

---

(١) ص ١٨٥.

ظاهري.

فاذا فرض هناك جامع بين الحكمين، وفرض إمكان الجمع بين الحكمين، كانت الغاية غاية لكلا الحكمين، فلا إشكال من حيث وحدة الغاية، بل من حيث عدم الجامع بين الحكمين، حتى تكون الغاية الجامعة غاية للجامع، ومن حيث عدم إمكان الجمع بين الحكمين، حتى تكون الغاية غاية لكل منهما، كما إذا ذكر كل منهما في الكلام وتعقبهما غاية واحدة.

وأما توهم أن الغاية ــ في قاعدة الطهارة ــ قيد للموضوع، وفي الاستصحاب قيد للمحمول، ومقتضى قيديتها للمحمول ملاحظة الموضوع مجرداً عن القيد، والجمع بين التجريد والتقييد في لحاظ الموضوع جمع بين المتنافيين.

فيندفع بما مرّ[1] منا: من أن الغاية ــ بحسب ظاهر الكلام ــ حدّ للنسبة الحكمية بين الموضوع ومحموله، سواء كان المحمول هي الطهارة بالفعل، أو ابقاء الطهارة، وبحسب اللّب أيضاً لاموجب لكونها قيداً للموضوع، فلا يلزم الجمع بين التجريد والتقييد، وسيجيء إن شاء الله تعالى[2] بعض الكلام في الغاية. ومن الله الهداية.

وأما الاحتمال الثالث: وهو الجمع بين الطهارة الواقعية، والطهارة الاستصحابية، والطهارة بالقاعدة، فقد شيد بنيانه ومهد أركانه شيخنا الاستاذ العلامة رفع الله مقامه في تعليقته المباركة على الرسائل[3].

ومحصله: إن الرواية بعمومها الافرادي تدل على طهارة كل شيء واقعاً؛ لأن الموضوع هو الشيء الذي يكنى به عن الأعيان الخارجية من دون تقيده بشيء في ظاهر الكلام، فهو على حد سائر الأحكام المرتبة على الموضوعات الواقعية، فيكون حجة على طهارة كل شيء بنحو ضرب القاعدة، وإعطاء الحجة، حتى يكون مرجعاً بعد تخصيصه بالنجاسات الذاتية والعرضية.

وباطلاقها الأحوالي ــ الشامل لحالة كون الشيء مشكوك الطهارة والنجاسة ــ تدل على طهارة المشتبة ظاهراً، وهو مفاد قاعدة الطهارة، فوضوعها يتم بالاطلاق، لامن ناحية الغاية، ليلزم بعض المحاذير المتقدمة وبغايتها ــ الدالة على الاستمرار من حيث ذاتها،

---

(١) من هذه التعليقة ذيل الايراد على بعض الاجلة (قده).

(٢) في نفس هذه التعليقة.

(٣) في ذيل حديث «كل شيء طاهر...»: ص ١٨٥.

وعلى كونه ظاهرياً، من حيث كونها علماً بالنقيض ـ تدل على الحكم باستمرار الطهارة الواقعية الثابتة في المغيى تعبداً وهوعين الاستصحاب.

فالمغيّى بعمومه متكفل للطهارة الواقعية، وباطلاقه متكفل للطهارة الظاهرية، والغاية بنفسها متكفلة لاستمرار الطهارة الواقعية، فلا يلزم استعمال قوله عليه السلام (طاهر) في إثبات الحكم، وفي استمراره.

كما أن الاختلاف بالواقعية والظاهرية في الحكم، من ناحية كون الموضوع هو الشيْ بنفسه ـ عموماً ـ وبما هومشكوك ـ إطلاقاً ـ، وهولايوجب استعمال قوله عليه السلام (طاهر) فى معنيين متباينين.

وله (قده) تقريب آخر[٢] في شمول الرواية للمشتبه: وهو الشمول بنفس العموم الافرادي، نظراً إلى أن بعض الأفراد ربما يكون بنفسه ـ لامن حيث طروحالة ـ مشكوك الحال، كماء الكبريت مثلاً، فحيث أن هذا المشتبه ـ بالشبهة اللازمة لذاته ـ من أفراد العام، فهو طاهر بالعموم، وبضميمة عدم الفصل ـ بين هذا المشتبه وسائر المشتبهات ـ يدل العام على طهارة كل مشتبه؛ لأن الدليل على الملزوم دليل على لازمه، فالعام بعمومه يتكفل طهارة كل شيء بما هو، وبما هومشكوك .

أقول: أما الدلالة على مفاد قاعدة الطهارة بالاطلاق، فمخدوشة بأن الاطلاق إن كان جمعاً بين القيود، بحيث كان مفاد الرواية: إثبات الطهارة للشيء بما هو، والشيء بما هومشكوك ، فالأمر كما أفيد من الدلالة على الحكم الواقعي، وعلى الحكم الظاهري.

وإن كان الاطلاق لتسرية الحكم إلى أفراد ذات الموضوع، من دون دخل لحالة من الحالات وجوداً، فلا يفيد إلا الحكم الواقعي لذات الموضوع، وإن كان مشكوكاً، والحكم الظاهري هو الحكم المرتب على الشيء ـ بماهومشكوك ـ لاعلى الشيء وإن كان مشكوكاً.

وبعبارة أخرى: موضوع الحكم الواقعي ـ بناء على الاطلاق ـ هي الماهية لابشرط القسمي، دون المقسمي، و موضوع الحكم الظاهري هي الماهية بشرط شيء، وهما تعينان متقابلان.

ومما ذكرنا يتضح: إن الجمع بين القيود بالاطلاق غير معقول، إذ الشيء في

---

(١) التعبير بالنقيض لرعاية مبناه وهوان الطهارة هي عدم القذارة.

(٢) راجع تعليقته المباركة على الرسائل: ١٨٦.

استعمال واحد، ولحاظ واحد: إما أن يلاحظ متعيناً بالتعين اللابشرطي القسمي، أو متعيناً بالتعين بشرط شيء، وحيث أنهما متقابلان لايعقل لحاظهما في لحاظ واحد، ولاجامع بين التعينين. كما لايعقل الاهمال في الواقع، مع كون المتكلم في مقام جعل الحكم الحقيقي جداً.

وأما انحفاظ موضوع الحكم الواقعي في موضوع الحكم الظاهري، فغير مناف لما ذكرنا؛ لأن الطبيعة لوحظت بنحو التعين اللابشرطي القسمي في مورد الحكم عليها، وهو الموجب لثبوت موضوعه حال الشك، لاأنها ملحوظة بهذا النحو من التعين في مورد أخذها في موضوع الحكم الظاهري، كي ينافي التعين بشرط شيء. بخلاف مانحن فيه، فان المقصود جعل الحكم الواقعي على موضوعه، وجعل الحكم الظاهري على موضوعه، مع أن ذات الموضوع واحد بحسب ملاحظته بكلا التعينين المتقابلين.

واما الدلالة على الحكم الواقعي والظاهري بالتقريب الأخير؛ فخدوشة بأن المشتبة ــ بالشبهة اللازمة لذات الموضوع ــ لم يرتب عليه حكم ــ بما هو مشتبه ــ وإن كان مشتبهاً، بل رتب عليه الحكم بما هو ماء الكبريت مثلاً، فعدم الفصل بين أفراد المشتبه بما هو مشتبه إنما يجدي لو ثبت الحكم للمشتبه بما هو مشتبه، لابذاته. فتدبر جيداً.

وأما ماعن بعض أجلة العصر[1] من أن الحكم الظاهري متأخر عن الحكم الواقعي في المرتبة، فكيف يعقل جعلهما في إنشاء واحد، مع أن موضوع الحكم الواقعي في طول موضوع الظاهري.

فيندفع بما مرّ منّا مراراً: إن تقدم الموضوع على حكمه طبعي لازماني، والمتقدم والمتأخر بالطبع ربما يكون لهما المعية في الوجود، ولذا يعقل جعل الحكم الظاهري قبل جعل الحكم الواقعي، فان ماهو موضوع للحكم الظاهري هو الشك في الحكم بوجوده العنواني لابوجوده الخارجي، وإن كان فعلية الحكم الظاهري بفعلية موضوعه.

وبالجملة: موضوع الحكم الظاهري هو الشك بوجوده العنواني، لاالخارجي، فانه بوجوده الخارجي قائم بالشاك، لابالحاكم، وموضوع الشك هو الحكم الواقعي بوجوده العنواني، لاالخارجي لقيامه بالحاكم، لابالشاك اوالظان اوالعالم.

فالحكم الظاهري المجعول متأخر طبعاً عن الحكم الواقعي بوجوده العنواني، لابوجوده الخارجي المجعول، فلامانع من كون الحكمين الحقيقيين المجعولين مجعولين في

---

(١) هو المحقق الحائري «قده» في درره: ١٧٠.

زمان واحد، فان المتقارنين في الزمان ليس بينهما تقدم وتأخر طبعاً.

مع أنه لو فرض التقدم والتأخر الطبعيين بينهما لم يلزم منه محذور، لأن التقدم أو التأخر الطبعي يجامع المعية بالزمان، بل يجامع الاتحاد في الوجود. فلاحظة الموضوعين، وجعل الحكم لهما لامانع منه إذا لم يكن هناك مانع آخر، كما ذكرنا من وحدة الشيء ووحدة اللحاظ.

كما أن الايراد عليه: بأن مقتضى إطلاقه الأحوالي لغوية ضرب القاعدة في الشبهة الحكمية؛ إذ نفس الاطلاق رافع للشبهة، فلامجال للحكم بطهارته الظاهرية.

إنما يرد إذا قلنا بالاطلاق من جميع الجهات، وأما إذا قلنا بالاطلاق من حيث الشك فقط، لامن سائر الجهات، فلا يلغوضرب القاعدة في الشبهة الحكمية.

هذا كله في دلالة المغيّى على الطهارة الواقعية وعلى الطهارة الظاهرية بالقاعدة.

وأما دلالة الغاية على الاستصحاب، فمختصر الكلام فيها: إن كلمتي (إلى، وحتى) للغاية، لا للاستمرار، وحيث أن الغاية والنهاية لا تكونان إلا في ماله امتداد واستمرار، فتدلان بالملازمة على أن المغيّى أمر ممتد مستمر.

فان كان الغرض إنشاء الحكم بالاستمرار بنفس الغاية، فمقام الاثبات قاصر عن ذلك؛ إذ ليس هناك مايدل على الاستمرار حتى ينشأ به الحكم بالاستمرار. مع أن الغاية من توابع المغيّى، وملحوظة بلحاظه بنحو المعنى الحرفي، فلا يعقل استقلالها بالانشاء، في قبال إنشاء المغيّى، وعليه فلا يساعد مقام الثبوت، ومقام الاثبات على جعل الحكم بالاستمرار بنفس الغاية.

وإن أريد ــ كما هوبعيد ــ استفادة إنشاء الحكم سابقاً من الغاية، فلا شيء يقبل جعل الحكم بالاستمرار به إلا قوله عليه السّلام (طاهر).

فيرد عليه جميع ما أوردناه في طي الاحتمال الثاني.

ومما ذكرنا ــ في كيفية تبعية الغاية ــ تعرف أن المغيّى إن كان جعل الطهارة الواقعية ــ حقيقة ــ فلا محالة هي الملحوظة بنحو الامتداد والاستمرار بطور المعنى الحرفي، مع أن مثل هذه الغاية غير قابلة لأن تكون حداً للطهارة الواقعية، فيعلم منها عدم كون المغيّى طهارة واقعية.

وأما الاستصحاب، فهو وإن كان ابقاء الطهارة الواقعية، لكنه عنواناً لاحقيقة، والمفروض جعل الطهارة في المغيّى حقيقة لاعنواناً، فاهوقابل للامتداد إلى هذه الغاية غير مقصود من المغيّى، وما هومقصود من المغيّى غير قابل لمثل هذه الغاية.

ومنه تعرف أيضاً: إن جعل القضية خبرية محضة حاكية عن جعل الطهارة الواقعية، وعن جعلها مستمرة ظاهراً، لا إنشاؤهما بها حتى يندفع إشكال قصور مقام الاثبات، وامتناع مقام الثبوت أيضاً غير مجد شيئاً؛ لأن استمرار الطهارة حقيقة ظاهراً حيث أنه غير معقول فلا يعقل الحكاية عن مثله، فلا محالة يكون حاكية عن استمرار الطهارة الواقعية عنواناً فقط، فلا تكون الرواية جعلاً لحكمين، ولا كاشفة عن جعل الحكمين.

ثم إن الغاية حيث أنها غاية، وحدّ للمحمول ــ وهو المغيّى ــ وهو واحد، وبوحدته العمومية حكم واقعي للشيء بنفسه، وحكم ظاهري بما هو مشكوك، فإرجاع الغاية إلى بعض أفراد الجامع خلاف الظاهر، وإرجاعها إلى الحكم الجامع ينتج الحكم باستمرار الطهارة الواقعية، وباستمرار الطهارة الظاهرية، والاستصحاب هو الأول، دون الثاني، فان بقاء الحكم الظاهري في مرحلة الفعلية ببقاء موضوعه ــ وهو عدم العلم ــ عقلي، لا جعلي، وحينئذ فالحكم باستمرار الجامع لا جعلي فقط، ولا عقلي فقط.

وأما الاحتمال الرابع ــ وهو ما في المتن ــ من تكفل الرواية للحكم الواقعي، وللحكم الظاهري الاستصحابي، فهو، وإن كان يندفع عنه محاذير ضم الحكم الظاهري ــ الذي هو مفاد القاعدة ــ إلا أن محاذير الجمع بين الحكمين على حالها فلا نعيد.

وأما الاحتمال الخامس ــ وهو تكفل الرواية لخصوص الاستصحاب ــ كما استظهره الشيخ الأعظم (قده)[1] من خصوص رواية حماد (الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قذر)[2] فجميع الاشكالات اللازمة من انضمام الحكم الواقعي ومفاد القاعدة إلى الاستصحاب مندفعة عنه.

إلا أنه يرد عليه: إن الاستصحاب، إما هو ابقاء الشارع وجعل الطهارة مستمرة لثبوتها سابقاً، أو ابقاء المكلف، وأمر الشارع بابقائها واستمرارها عملاً.

فان أريد الأول فقوله عليه السلام (طاهر الى ان يعلم) وإن كان إبقاء من الشارع، وهو قد جعل الطهارة مستمرة، إلا أنه ليس كل ابقاء الحكم في ثاني الحال استصحاباً، بل الابقاء في الزمان الثاني استناداً إلى ثبوته في الزمان الأول، كما بيناه في أوائل مبحث الاستصحاب. وليس في قوله عليه السلام (طاهر حتى تعلم) مايفيد أن استمرار الحكم

---

(١) الرسائل: ٣٣٦.

(٢) الوسائل: ج ١: الباب ١ من المياه: ص ١٠٠: الحديث ٥.

بالطهارة منه لثبوته سابقاً.

وإن أريد الثاني، فمن البين أن قوله عليه السلام (طاهر) إما جعل طهارة مستمرة، وإما حكاية عن استمرار الطهارة، وليس فيه دلالة بوجه على الأمر بابقاء الطهارة عملاً ليكون دليلاً على الاستصحاب.

ويمكن أن يقال: في الفرق بين موثقة عمار (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر)[1] ورواية حماد (الماء كله طاهر حتى تعلم أنه قذر) إن الماء مخلوق على الطهارة، فالنجاسة فيه عرضية، وليس كل شيء كذلك.

فالطهارة المستمرة المترتبة على كل شيء طهارة مستمرة من حين التعبد بها إلى أن يزول الموضوع بتبدل الشك بالعلم، والطهارة المستمرة المترتبة على الماء بعد فرض طهارته في نفسه طهارة مستمرة من حين ثبوتها الواقعي عنوانا.

وحينئذ نقول: حيث أن الماء طاهر بالأصل، فاذا جعل الشارع طهارته الواقعية مستمرة عنواناً تعبداً، فالاستمرار متعلق بالطهارة الواقعية عنواناً، فهو ابقاء من الشارع للطهارة الواقعية، وهوعين الاستصحاب.

بخلاف الطهارة في قاعدة الطهارة، فان الاستمرار المتعلق بها استمرار متعلق بالطهارة الظاهرية، دون الواقعية ولوعنواناً، فاعمية القاعدة من حيث شمولها مورداً ــ لما إذا كان مسبوقاً بالطهارة ــ لاتجدي هنا؛ لأن حيثية استمرار الطهارة متعلقة بالطهارة الواقعية ــ التي هي للماء ــ غاية الأمر عنواناً لاحقيقة، فلا يمكن حملها مع هذا الفرض على قاعدة الطهارة بدعوى أعميتها من حيث المورد.

لايقال: التعبد بالطهارة العنوانية المستمرة، وإن لم يكن مفاد قاعدة الطهارة، لكنه لايختص بالاستصحاب؛ إذ التعبد بالطهارة في مورد قيام البينة ــ إذا كانت الطهارة مشكوكة فعلاً، ومتيقنة سابقاً ــ تعبد بالواقع عنواناً، وحيث أنه جعل للطهارة عنواناً بعد جعلها سابقاً حقيقة، يكون ابقاء من الشارع للطهارة الواقعية، فليس كل إبقاء استصحاباً.

لأنا نقول: نعم يشترك التعبد في الامارة، مع التعبد في الاستصحاب فيما ذكر، إلا أن ابقاء الشارع للحكم في ثاني الحال في باب الامارة انتزاع من سبق التعبد بالواقع.

وإلا فالتعبد فيها بنفس الواقع فعلاً، بخلاف ما نحن فيه، فان المفروض أنه جعل

---

(١) الوسائل: ج ٢: الباب ٣٧ من ابواب النجاسات: ص ١٠٥٤: الحديث ٤.

الطهارة المستمرة بحسب لسان الدليل، فالتعبد هنا بنفس حيثية الاستمرار دون مورد الامارة.

والتحقيق: إن مجرد الفراغ عن طهارة الماء ــ لكونه مخلوقاً على الطهارة ــ لايوجب كون التعبد بالطهارة وابقائها بعين هذا التعبد تعبداً إستصحابياً.

بل التعبد الاستصحابي هو الابقاء استنادا الى ثبوته سابقاً، لاالابقاء في مورد الثبوت سابقاً، فالرواية من حيث غايتها، وإن كانت تفارق قيام البينة، من حيث أن مفادها الابقاء إلى حصول الغاية، إلا أنه ليس كل ابقاء استصحاباً، فتدبره فانه حقيق به.

وأما الاحتمال السادس ــ وهو أن يكون مفاد الرواية جعل الحكم الواقعي فقط، كما يوافقه ماسلكه صاحب الحدائق (ره)[1] من تقوّم النجاسة بالعلم، فمع عدمه يكون طاهراً حقيقة.

فتقريبه: إن الاعيان الخارجية مختلفة، فبعضها مايكون فيه خصوصية ذاتية أو عرضية مقتضية للتنفر، وبعضها لايكون كذلك. وحصول التنفر بالفعل ــ وهو التقذر بالفعل ــ منوط وجداناً بالاطلاع على تلك الخصوصية، ولو باعلام الشارع، فالدليل على النجاسة شرعاً شأنه الكشف عن خصوصية منفرة اقتضاء، وفعلية النجاسة بالعلم الموجب للتقذر بالفعل.

وينطبق على هذا التقريب موثقة عمار حيث قال عليه السلام (كل شيء نظيف حتى تعلم أنه قذر، فاذا علمت فقد قذر، ومالم تعلم فليس عليك)[2].

فانه عليه السلام رتب القذارة الفعلية على العلم بأنه قذر أي ماهو موجب له ومقتض له، وإلا فالعلم بالقذارة الفعلية الواقعية لايعقل أن ينوط به القذارة الفعلية الواقعية، أو يرتب الفعلية منها على العلم بالفعلية منها.

وليست النجاسة بناء على المشهور من مقولة الأحكام والتكاليف، حتى يمكن فرض الواقعية الانشائية والبعثية الفعلية فيها، فلامناص إلا بفرض الاقتضاء والفعلية فيها.

لكن هذا الاحتمال مخالف لظواهر أدلة النجاسات، فان ظاهرها ترتب حقيقة النجاسة ــ الظاهرة في فعليتها، لافي اقتضائها ــ على الموضوعات بذواتها، لابما هي

---

(١) الحدائق ٢: ١٣٦.

(٢) قد مرّ آنفاً.

معلومة.

بل نفس هذه الرواية ــ أيضاً ــ ظاهرة في ذلك لمقابلة القذر مع الطاهر فيها، فكما أن الطاهر يراد منه الفعلي، فكذلك القذر، فلابد من التصرف في قوله عليه السلام (فاذا علمت فقد قذر) بارادة القذارة المؤثرة بالفعل، فكأنّ القذر الواقعي ــ الذي لاأثر له ــ ليس بقذر، ويؤيده قوله عليه السلام (ومالم تعلم فليس عليك) فانه بلحاظ الأثر.

وفي قبال هذا التقريب تقريب آخر ذكرناه في الفقه تصحيحاً لما أفاده المحقق الخوانساري (قده)[1] من أن رواية (الماء كله طاهر) لبيان طهارة الماء واقعاً فقط، وملخصه: إن العلم أخذ طريقياً محضاً، ــ كما أخذ في تقريب كلام صاحب الحدائق موضوعياً محضاً ــ للحكم بالنجاسة. والمراد من الطريقية المحضة: إن قوله عليه السلام (حتى تعلم أنه قذر) بمنزلة قوله (حتىٰ يتقذر) بعروض نجاسة، نظير قوله تعالى (حتىٰ يتبين لكم الخيط الأبيض... الخ)[2] فانه بمنزلة ما إذا قيل حتى يطلع الفجر، هذا.

وهو أيضاً خلاف الظاهر، خصوصاً بملاحظة نظائرة كقوله عليه السلام (كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام)[3] فانه لايعقل جريان هذا التقريب فيه. فتدبر.

(٣٩) قوله قدس سره: لظهوره في أنه متفرع على الغاية وحدها ... الخ[4]

لامنشأ لهذا الظهور إلا لزوم كون قوله عليه السلام (وما لم تعلم فليس عليك) تكراراً للمغيّى؛ إذا كان مفاد المغيّى مفاد قاعدة الطهارة.

مع أن التكرار لتأكيد مضمون المغيّى، ولبيان أن معنى كونه طاهراً عدم ترتب أحكام النجاسة عليه فعلاً، كما هومفاد (فليس عليك) لا أنه طاهر حقيقة.

مضافاً إلى أن الظاهر أن الموضوع في الجمل الثلاث من المغيّى، والجملتين المذكورتين بعد الغاية واحد، كما هو لازم التفريع أيضاً، فلا يعقل أن يكون موضوعاً للحكم الواقعي في المغيّى، وموضوعاً للحكم الظاهري في الجملة الثانية من ما بعد الغاية.

---

(١) لم نعثرعلى ماافاده «قده» من ان الرواية لبيان طهارة الماء واقعاً فقط، نعم استدل بها على طهارته الواقعية في مشارق الشموس: ص ١٨٤: ذيل قول الشهيد «قده» «الماء المطلق طاهر مطهر الخ»، وعلى طهارته الظاهرية: ص ٢٠٤: ذيل قول الشهيد «قده» «لوشك في استناد التغير الخ».

(٢) البقرة: ١٨٧.

(٣) الظاهر انه رواية مسعدة بن صدقة مع اختلاف يسير، راجع الوسائل: ج ١٢: الباب ٤ من ابواب ما يكتسب به: ص ٦٠: الحديث ٤.

(٤) الكفاية ٢: ٣٠١.

فتدبر.

(٤٠) قوله قدس سره: هو أن الوضع كالتكليف في أنه مجعول تشريعاً ... الخ[1]

تحقيق الحال يقتضي تمهيد مقدمة، هي: إن الموجودات الخارجية على قسمين:

أحدهما ــ ماله صورة ومطابق في العين، ويعبر عنه بالموجود بوجود مابحذائه، كالجواهر وجملة من الاعراض.

ثانيهما ــ مالم يكن كذلك، بل كان من حيثيات ماله مطابق في العين، ويعبر عنه بالموجود بوجود منشأ انتزاعه، ومنه مقولة الاضافة.

ويقابلهما الاعتبارات الذهنية من الكلية والجزئية، والنوعية والجنسية، والفصلية، فان معروضها أمور ذهنية لاعينية، ولكن لا بنحو القضية المشروطة، بل بنحو القضية الحينية.

وإلا فالماهية ــ بما هي ــ موجودة بوجود ذهني ليس لها صدق على شيء، حتى تكون مقسماً لتلك الاعتبارات.

ولا إشكال في القسم الأول، إنما الاشكال في القسم الثاني، نظراً إلى أن الوجود الواحد لايعقل أن يكون وجوداً بالذات لمقولتين، فان المقولات بذواتها متباينات، فكيف يعقل أن يكون الواحد وجوداً بالذات لمنشأ الانتزاع، الذي هو من مقولة الجوهر مثلاً، و وجوداً بالذات للأمر المنتزع الذي هو من مقولة الاضافة؟؟

كما أن مقولة الاضافة حيث أنها تختلف بالقياس إلى شيء، دون شيء، فلا يعقل أن يكون لها وجود خارجي بالذات؛ إذ الوجود عين التعين، فلابد من أن يكون حده الوجودي محفوظاً، فلا يعقل اختلافه بالقياس.

مع أن السقف بالاضافة إلى مادونه فوق، وبالاضافة إلى مافوقه تحت، ولو كانت الفوقية والتحتية موجودتان بالذات، ولم تكونا متقومتين بالاعتبار لكان السقف فوقاً وتحتاً معاً، مع قطع النظرعن كل شيء.

فلذا يتخيل أن مقولة الاضافة اعتبارية محضة، كسائر الاعتبارات الذهنية، مع أنها معدودة من المقولات، وهي مايقال ويصدق على شيء خارجاً، مع وضوح أن السماء فوقنا والأرض تحتنا في العين لافي الذهن.

فالمحاكمة بين الطرفين يقتضي الجمع بين الأمرين، بأن يقال: لمقولة الاضافة نحوان

---

(١) الكفاية: ٢: ٣٠٢.

من الوجود ــ بالقوة و بالفعل ــ و باعتبارهما لها وجود بالعرض و وجود بالذات، فالسقف مثلاً ــ لكان كونه جسماً واقعاً في المكان ــ له قابلية أن يضاف إلى مافوقه، فينتزع منه التحتية، وله قابلية أن يضاف إلى مادونه، فينتزع منه الفوقية، فللتحتية والفوقية وجود بوجود السقف ــ بنحو وجود المقبول بوجود القابل ــ فوجود السقف الخاص خارجاً وجود بالذات للجسم الخاص، و وجود بالعرض لتلك المعاني القابلة للانتزاع منه.

وهذا معنى وجود الأمر الإنتزاعي بوجود منشأ انتزاعه خارجاً، مع قطع النظر عن اعتبار كل معتبر كان. وبهذا الوجه داخل في المقولات، وبهذا الوجه يقال: إن للاضافات، وأعدام الملكات، والقابليات، والحيثيات وجوداً ضعيفاً ــ أي بنحو وجود المقبول ــ بوجود القابل بالعرض، لا بالذات، كما أن لها نحواً آخر من الوجود بالذات، وهو المتقوم بالاعتبار، وهو في مقام ملاحظة السقف بالقياس إلى مادونه مثلاً.

ففي هذه المرحلة توجد الفوقية بوجود إعتباري فعلي هو حده الخاص ونصيبه المخصوص من الوجود في نظام الوجود، ولامحالة ليس لها في كل حال إلا قياس واحد، و إضافة واحدة إلى شيء، فلا يختلف حدّه الوجودي الخاص.

وبهذا النظر قالوا: إن مقولة الاضافة اعتبارية، فليست هي كالاعتبارات الذهنية، حتى لايكون وجود شيء خارجاً وجودها بالقوة وبالعرض، ولا كالموجودات العينية المحضة، حتى لايكون وجودها الخاص بها متقوماً بالاعتبار.

ثم اعلم أن ماذكرنا في شرح حقيقة الأمر الانتزاعي في قبال الموجود بوجود مابحذائه فيقابل الاعتباريات، التي هي في حدود ذواتها أمور ذهنية وليست بعينية بوجه من الوجوه.

وربما يوسع في الانتزاعي، فيعم الاعتباريات، لأنها معان منتزعة من معان ذهنية، كما ربما يوسع في الاعتباري، فيعم الانتزاعيات الخارجية لتقومها بالاعتبار، بل ربما يوسع في الانتزاعي والاعتباري فيعم الماهيات جميعاً فيقال: الماهية انتزاعية اعتبارية ــ في قبال إصالة الوجود ــ فهي منتزعة من الوجود الخاص و موجودة به بالعرض، فان الوجود هو الموجود بالذات. واعتباريتها بلحاظ تقومها بالاعتبار؛ إذ الماهية ماشمّت رائحة الوجود، ولا تشم أبداً؛ لأن ماحيثية ذاته حيثية عدم الاباء عن الوجود والعدم، يستحيل أن ينقلب فيصير حيثية الاباء عن العدم.

وفي الشرع والعرف اعتبار بمعنى آخر ــ في قبال جميع انحاء الاعتباريات

والانتزاعيات ــ كما في اعتبار الملكية والزوجية على ماسيأتي إن شاء الله تعالى تفصيله.[1]

ومما ذكرنا تبين أمران:

أحدهما ــ إن الأمر الانتزاعي مجعول بالعرض، لامجعول بالتبع، نظير لوازم الوجود المجعولة بتبعه، فان الموجود ولوازمه مجعولان بالذات، بجعلين؛ لاقتضاء تعدد الوجود ــ بالذات ــ تعدد الايجاد بالذات.

ومن ذلك في التشريعيات وجوب المقدمة، فانه مجعول بتبع وجوب ذيها، لا أنه وجوب واحد ينسب إلى ذي المقدمة بالذات، وإلى مقدمته بالعرض.

ومن الواضح: أن المجعول بالعرض لاجعل له بالحقيقة، فجعل انتزاعية الاحكام الوضعية في قبال مجعوليتها ــ كما عن المنازعين في المسألة ــ صحيح، وجعل الانتزاعية ــ كما في المتن ــ مساوقة للتبعية. والقول بها قولاً بالجعل، كلاهما لايخلوعن مسامحة.

ثانيهما ــ إن جعل الاعتبارات الشرعية من الملكية والزوجية داخلة في الأمور الانتزاعية، وإن منشأ انتزاعها: تارة هي الاحكام التكليفية. وأخرى انشاؤها بالعقد وشبهه ــ أيضاً ــ لايخلوعن المسامحة كما سيأتي تفصيله إن شاء الله تعالى في ذيل القسم الثالث.

ثم إن مجعولات الشارع على أنحاء:

منها ــ الموضوعات المستنبطة، كالصلاة، والحج، ونحوهما، مما اشتهر أنها ماهيات مخترعة، وأنها مجعولة باعتبار الشارع.

والتحقيق ــ مامر منا غير مرة ــ أنه لاجعل لها إلا جعلها في حيّز الطلب ومورد الأمر، فان الجعل، إما أن يتعلق بماهيتها أو بوجودها.

وجعل الماهية كلية غير معقول، لأن ثبوت الشيء لنفسه ضروري، وجعل وجودها الخارجي قائم بفاعلها، وهو المصلي، لا بأمرها، وهو جعل تكويني لا تشريعي، وجعل وجودها الذهني بتصورها قائم بمن يتصورها أيًا من كان.

وكون المتصور لها هو الشارع ــ في مقام الأمر بها ــ ليس جعلاً تشريعياً لها، وإلا لكان كل موضوع يتصوره الشارع في مقام الأمر مجعولاً تشريعياً، فلا يعقل من جعلها التشريعي إلا ثبوت الموضوع بثبوت الحكم، لما مرّ مراراً أن الحكم بالاضافة إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهية، وفيها ثبوت المعروض بثبوت العارض.

---

(١) ذيل قول الماتن «قده»: واما النحو الثالث فهو كالحجية والقضاوة الخ» التعليقة: ٤٧.

وهذا جعل تشريعي بالعرض، لكنه غير مخصوص بالموضوعات المستنبطة لجريانه في كل موضوع وحكم.

نعم حيث أن ثبوتها في مرحلة الحكم مخصوص بالشارع، فلذا قيل بأنها مخترعة، ومجعولة تشريعاً، فكأنها متمحضة في التشريعية، دون غيرها.

ومنها ــ الأحكام التكليفية، فان المعروف كونها مجعولة بالجعل التشريعي.

توضيحه: إن حقيقة الجعل هو الايجاد، فقد يكون منه تعالى بما هو جاعل هويات الممكنات، فيتمحض في التكوين، وقد يكون منه تعالىٰ بما هو شارع الشرائع والأحكام لانبعاثه منه بما هو ناظر إلى مصالح العباد، ودفع ما فيه الفساد، بالاضافة إلى طائفة من الافعال، لا بالاضافة الى نظام الكل، فيكون جعلاً تشريعياً.

فكل جعل تشريعي ــ بهذه الملاحظة ــ جعل تكويني بالنظر إلى ذاته، ولاعكس، إذ لاحقيقة للجعل إلا الايجاد المساوق للتكوين، والتشريع ــ بلحاظ إخراجه من العدم إلى الوجود ــ عين تكوينه.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الشخص إذا اشتاق إلى فعل من أفعال نفسه، وبلغ شوقه حد النصاب، تحركت عضلاته نحو المشتاق إليه، فيوجد في الخارج، وإذا اشتاق إلى فعل الغير، فلا يكون شوقه ــ وإن بلغ حد الكمال ــ علة لحركة عضلات الغير نحو المشتاق إليه، لأن فعل الغير تحت اختياره لا تحت اختيار المشتاق لفعله.

فلابد له من جعل مايوجب انقداح الشوق المحرك في نفس الغير، فا ينبعث من الاشتياق إلى فعل الغير هو الانشاء بداعي جعل الداعي، وهوحقيقة الحكم التكليفي المجعول من الشارع، بما هوشارع.

وليس الحكم التكليفي عين الارادة التشريعية، ليقال: إنها من صفات الذات ــ سواء كانت عين العلم بالمصلحة أوغيره ــ فلا جعل، بل قد عرفت أنه منبعث عنها.

كما أن مجعولات الشارع لا تنحصر في اعتباراته، داعتبار الملكية، كي يتوهم أنه ليس في الأحكام التكليفية اعتبار من الشارع، بل مجعولاته الوضعية اعتبارات منه، كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ومجعولاته التكليفية هي الانشاآت الخاصة الصادرة منه ــ بما هوشارع ــ وإن كان ينتزع منه عنوان البعث والداعي ــ اقتضاء وإمكاناً ــ بعد صدوره، وينتزع منه الباعثية ــ فعلاً ــ عند تأثيره في انقداح الشوق في نفس المكلف.

ومنها ــ الأحكام الوضعية المبحوث عنها هنا، وهي أقسام ثلاثة، نتعرض لكل منها

في ذيل عبارة شيخنا العلامة ــ رفع الله مقامه ــ.

(٤١) قوله قدس سره: أما النحو الأول، فهو كالسببية والشرطية... الخ[1]

قد أفاد (قده) في وجه المنع عن جعل تلك الأمور انتزاعاً ماحصله: إن مقتضي فرض مسببية التكليف ومشروطيته كونه متأخراً بالذات عن سببه وشرطه، ومقتضي فرض منشأية التكليف لانتزاع السببية كونه متقدماً بالذات لتبعية الأمر الانتزاعي لمنشئه، ويستحيل تقدم المتأخر بالذات.

وقد أفاد (قده) في وجه المنع عن جعلها استقلالاً ماملخصه: إن الشيء إذا كان ذا ربط، به يؤثر في شيء فهو علة، قبل جعله علة، فلا معنى لجعله علة، وإن لم يكن فيه ذاك الربط لايصلح للعلية، فلا معنى لجعل ماليس بعلة علة.

وأنت خبير بأنهما لايصلحان للمنع.

أما الأول، فلأن المتأخر بالذات ذات المعلول عن ذات العلة. وأما عنوان العلية وعنوان المعلولية فهما متضايفان، ولاعلية بين المتضايفين، وعنوان العلية لاينتزع عن المعلول، ولاعن ترتبه على ذات العلة، بل عنوان العلية ينتزع عن ذات العلة، إذا بلغت بحيث يكون المعلول ضروري الوجود بها، وعنوان المعلولية ينتزع عن ذات المعلول إذا كان بحيث يكون ضروري الوجود بالعلة، ولافرق بين ما إذا كان المعلول من الامور التكوينية المحضة أو من الأمور التشريعية.

فكما أن بلوغ العلة ــ إلى حيث يكون المعلول ضروري الوجود بها ــ يصح معه انتزاع العلية من ذات العلة، والمعلولية من ذات المعلول.

فكذا إذا كان ذات العلة بحيث اذا بلغت بحد يكون ذلك الأمر المجعول ضروري الوجود بها، فانه يصح انتزاع العلية والمعلولية من ذات المرتب عليه، ومن ذات المرتب.

غاية الأمر أن العلية والمعلولية ــ في مرحلة الجعل التشريعي ــ اقتضائيتان، وفي مرحلة تحقق السبب والمسبب ــ خارجاً ــ فعليتان.

وقد عرفت أن التقدم والتأخر بملاك العلية والمعلولية بين ذاتي العلة والمعلول لا تنافي المعية بملاك التضايف بين عنواني العلية والمعلولية وسيتضح إن شاء الله تعالى ماذكرنا زيادة على ذلك.

وأما الثاني وهو العمدة، إذ لو ثبت ذلك لم يكن مجال للجعل، لا إستقلالاً، ولا

---

(١) الكفاية ٢: ص ٣٠٣.

انتزاعاً، لعموم الملاك المقتضي لنفي المجعولية.

فتوضيح دفعه يتوقف على مقدمة:

هي أن السبب الفاعلي للحكم التكليفي، وللاعتبار الوضعي هو شخص الحاكم والمعتبر، وما يسمى سبباً ــ كدلوك الشمس ونحوه ــ شرط حقيقة أو معدّ دِقّة، فلا معنى لجعل السببية الحقيقية في نفسها، فاللازم إخراجها عن محل البحث.

وأما الشرطية، فحيث أنها انتزاعية، إذ الموجود في الخارج ذات الشرط، وذات المشروط ــ كما في سائر موارد العلة والمعلول ــ فهي في حد ذاتها غير قابلة للجعل الاستقلالي سواء كان الجعل تكوينيا او تشريعياً، فيتمحض الكلام في جعلها على حسب وجودها الانتزاعي.

فنقول: الشرط إما مصحح لفاعلية الفاعل أو متمم لقابلية القابل.

فتارة يلاحظ كون النار بحيث لا يحرق إلا مع وضعها ومحاذاتها لشيء، ومع خلو المحل عن الرطوبة، ولو لم يكن في العالم نار، ولا إحراق، ولا شرائط التأثير، والتأثر، وهنا لا مجعول بالذات أصلاً ليكون هناك مجعول بالعرض، بل طبيعة النار مستعدة باستعداد ما هوى للاحراق إذا كانت مقترنة بكذا.

ونظيره كون الصلاة بحيث لا تؤثر أثرها، إلا إذا اقترنت بالطهارة مثلاً، فانه أمر محفوظ سواء كان هناك جعل تكويني أو جعل تشريعي أولا، بل قد مر مراراً إن الذات والذاتيات ولوازمها غير قابلة للجعل بوجه. «وأخرى» تكون النار موجودة في الخارج مقترنة بالوضع والمحاذاة مع اقتران المحل باليبوسة ــ مثلاً ــ.

فذات المشروط، وذات الشرط موجودتان بالذات، وعنوان الشرطية والمشروطية موجودان بالعرض.

ونظيره ما إذا وجدت الصلاة في الخارج مقترنة بالطهارة، فذات الشرط والمشروط موجودتان بالذات، وعنوانها بالعرض، وجاعلها المصلي، والجعل تكويني ذاتي في المعنون، وعرضي في العنوان.

إذا عرفت ذلك، تعرف أن ما هو واقعي ماهوي ماذا؟ وما هو تكويني ماذا؟

والأول ــ غير قابل للجعل أصلاً، للزوم الخلف، لفرض عدم المجعول بالذات، ليكون له مجعول بالعرض.

والثاني ــ مجعول تكويني أجنبي عما نحن فيه، والكلام في الجعل القائم بالشارع.

فنقول: كما أن الطهارة شرط في حد ذاتها للصلاة، إما بمعنى دخلها في فاعلية الصلاة

لأ ثرها، أو في قابلية النفس للتأثر بأثرها، وهو معنى شرطيتها الواقعية.

ولها شرطية أخرى في مقام الطلب، بحيث إذا تعلق الأمر ــ بالصلاة عن طهارة ــ صح انتزاع الشرطية في مقام الواجب بما هو واجب في قبال كونها ــ مع قطع النظر عن الأمر ــ شرط تأثير الصلاة واقعاً.

كذلك إذا علق الأمر بالصلاة على دلوك الشمس، فانه تارة يلاحظ الواقع، ويقال: إن الدلوك واقعاً شرط تأثير المصلحة المقتضية لإيجاب الصلاة، وأخرى يلاحظ مقام الجعل، فيقال: إن الانشاء بداعي البعث، حيث أنه علق على دلوك الشمس، فلا يكون الانشاء المزبور مصداقاً للبعث إلا إذا اقترن ــ حقيقة ــ بدلوك الشمس.

فكما أن شرطية الطهارة للمطلوب ــ بما هو مطلوب ــ لا موقع لها حقيقة، إلّا مرحلة الطلب واناطة المطلوب بها، وهو أمر زائد على كون تأثير الصلاة منوطاً بالطهارة، كذلك شرطية الدلوك للطلب، ولصيرورة الانشاء مصداقاً للبعث الحقيقي، لا محل له إلّا مرحلة الطلب، وهو أمر زائد على كون تأثير المصلحة منوطاً بالدلوك.

وحقيقة الشرطية للواجب والايجاب محفوظة؛ إذ الصلاة ــ ما لم تلاحظ مقترنة بالطهارة ــ لا يصح انتزاع المطلوبية منها، فاقترانها بها متمم القابلية لانتزاع المطلوبية، وهي حقيقة الشرطية.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

وكذا ما لم يلاحظ الانشاء مقترناً بدلوك الشمس لا يصح انتزاع البعث عنه، فهو متمم قابلية الانشاء لانتزاع البعث منه.

ومما ذكرنا تبين أن ما هو غير قابل للجعل هي العلية، بمعنى دخل الشيء في التأثير واقعاً؛ فانها ــ كما عرفت ــ واقعية ماهوية، لا جعلية ــ لا تكوينية ولا تشريعية ــ، وما هو قابل للجعل هي الدخالة في اتصاف الانشاء بكونه بعثاً حقيقياً؛ فانها مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعه.

وما ذكرنا هو الملاك في عدم مجعولية الشرط الواقعي، وفي مجعولية الشرط المرتب عليه الحكم جعلاً.

لا ما ربما يقال: من الفرق بين شرائط الجعل، وشرائط المجعول، بعدم مجعولية الأولى ومجعولية الثانية[1]، مع بداهة اتحاد الجعل والمجعول بالذات، واختلافهما بالاعتبار.

فلابد من إرجاعه إلى ما ذكرناه: من الفرق بين الشرائط الواقعية، الدخيلة في

---

(١) كما عن المحقق النائيني «قده» في فوائد الاصول: ١٤٤.

المصلحة المؤثرة في الجعل واقعاً، وبين الشرائط المأخوذة في مقام الانشاء، وترتيب الحكم على موضوعه.

ثم إن شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) وإن كان ينكر كون الشرطية للايجاب جعلية، ولو انتزاعية، لكنه مع ذلك لاينكر الايجاب المشروط، كما هو واضح، بدعوى أنه تعليق على شرطه الواقعي، دون الجعلي.

والفرق عنده (قده) بين شرط الواجب وشرط الوجوب: أن شرطية الطهارة لتأثير الصلاة أثرها امر، وشرطيتها للواجب ــ بما هو واجب ــ أمر آخر؛ فانها لا موقع لها إلا مرحلة الطلب. ومجيء زيد، ولو لم يعلق عليه الطلب يكون شرطاً واقعاً لحدوث الطلب، فلايزيد تعليق الطلب عليه شيئاً.

وأنت خبير بأن الانشاء، لولم يعلق صيرورته بعثاً على مجيء زيد، لم يكن بلوغه إلىٰ مرحلة البعث منوطاً بشيء، بخلاف ما إذا علق علىٰ شيء، فان بلوغه منوط به جعلاً، والخروج عن حدّ إلى حدّ أمر زائد على كون البعث الحقيقي منوطاً واقعاً بذلك الشيء، فان الأول جعلي بتوسط التعليق في مرحلة الجعل، بخلاف الثاني، فانه واقعي، وان لم يحدث إنشاء إلا بعد حصول المعلق عليه.

والتقيد الخطابي ــ على أي حال ــ على طبق التقيد الواقعي في الوجوب والواجب معاً.

(٤٢) قوله قدس سره: ومنه قد انقدح أيضاً عدم صحة... الخ[1]

فان البرهان الثاني[2] كما أنه دليل على عدم القابلية للجعل الاستقلالي، كذلك للجعل الانتزاعي.

وأما إطلاق السبب عليه جعلاً مجازاً، فباعتبار أنه وأن كان بنفسه سبباً واقعياً، لكنه حيث كان منوطاً به الجعل التشريعي، فهو من خصوصيات المجعول التشريعي، فيكون ثابتاً بثبوته التشريعي، فينسب اليه الجعل مجازاً.

(٤٣) قوله قدس سره: كما لا بأس أن يعبر عن إنشاء... الخ[3]

فان المحال جعل السببية بالاستقلال للدلوك تشريعاً حقيقة وجداً، لا انشاء السببية له مجازا وكناية للانتقال الى لازمه وهو جعل الوجوب عنده والملازمة ــ بين المحال

---

(١) الكفاية ٢: ٣٠٤.

(٢) في كلام الماتن «قده».

(٣) الكفاية ٢: ٣٠٤.

والممكن بل الواجب ــ ليست بمحال كما مر في بعض المباحث السابقة[1].

(٤٤) قوله قدس سره: وأما النحو الثاني، فهو كالجزئية والشرطية... الخ[2]

توضيحه أن الجزئية والشرطية لهما مراتب:

إحداها ــ كون الشيء بحيث يكون بعض مايفي بالغرض، فانه إذا ترتب غرض واحد على مجموع أمور، فكل منها في حد ذاته بعض مايفي بالغرض، والمجموع كل مايفي به.

وإذا كان فعلية ترتب الغرض على مايفي به منوطة بشيء، فذلك الشيء شرط وفاء ذلك المجموع بالغرض ــ فعلاً ــ لا اقتضاء.

وهذه الشرطية ــ كتلك الجزئية ــ واقعية لا بجعل جاعل، وتأثير مؤثر، لا تكويناً ولا تشريعاً، بل المجموع مستعد باستعداد ماهوي للوفاء بالغرض، بحيث يكون فعليته منوطة بما يسمى شرطاً، فالجزئية والشرطية ماهوية، فهما غير قابلتين للجعل، حيث لايتعلق الجعل بالذات والذاتيات ولوازمها وماتنوط به.

والجعل التكويني العرضي إنما يكون عند ايجاد الصلاة في الخارج، فانه مقام وجود المجموع بأثره، فتكون البعضية والكلية والدخالة فعلية بالعرض.

ثانيتها ــ كون الشيء بعض الملحوظ، فيما إذا تعلق لحاظ واعتبار واحد بمجموع أمور فان كل واحد من تلك الأمور بعض الملحوظ، وكلها كل الملحوظ، وقيدها ــ المتقيد به المجموع ــ شرط المحلوظ، وهذا اللحاظ جعلها التكويني الذهني، لادخل له بالجعل التشريعي.

ثالثتها ــ كون الشيء بعض المطلوب بما هو مطلوب، وهو فيما إذا تعلق طلب واحد بمجموع أمور فان كل واحد من تلك الأمور بعض ما تعلق به الطلب، وتمامها كل ما تعلق به الطلب، وما لوحظ المجموع مقترنا به قيد المطلوب بما هو مطلوب.

وهذه الجزئية والشرطية هي المجعولة انتزاعاً بجعل الطلب، ولا موقع لها بين الصفتين إلا مرحلة تعلق الطلب، لأن الجزئية ــ في مقام الوفاء بالغرض في حد ذاته ــ ماهوية لا جعلية، والجزئية ــ في مقام اللحاظ ــ تكوينية بالتكوين الذهني، لا تشريعية، وما هو تشريعي ــ بتشريعية البعث والايجاب ــ هي الجزئية للواجب بما هو واجب.

ولكن لا يخفى عليك أن الايجاب ليس منشأ انتزاع الجزئية والشرطية لما سيأتي إن

---

(١) تقدم في التعليقة: ٢٢.

(٢) الكفاية ٢: ٣٠٤.

شاء الله تعالى: إن منشأ الانتزاع ــ باعتبار قيام حيثية القبول به بقيام انتزاعي ــ يصح حمل العنوان المأخوذ منه على المنشأ، مع أن الجزء والشرط لايحمل إلا على ذات الجزء والشرط، لا على الطلب المتعلق بمجموع الأمور.

فالطلب والايجاب مصحح انتزاع الجزئية من الجزء، لامنشأ انتزاعها بمعنى أن الفاتحة ــ مثلاً ــ ليست في حد ذاتها بحيث يصح أن ينتزع منها البعضية للمطلوب، وإنما اكتسبت هذه الحيثية بتعلق الأمر بمجموع أمور منها الفاتحة، فهي في هذه الحالة قابلة لانتزاع البعضية.

فمعنىٰ جعلها بجعل الأمر بهذا الوجه لابجعل منشأ انتزاعها، بل بجعل مصحح انتزاعها إلا بالواسطة ، بتقريب أن جعل الموضوع تشريعاً بجعل حكمه، وجعل الأمر الانتزاعي من الموضوع التشريعي، بجعل الموضوع، فجعل الحكم جعل للأمر الانتزاعي بالواسطة.

هذا مالزم بيانه في توضيح كلامه، وتنقيح مرامه ــ زيد في علو مقامه ــ

إلا أن هذا الجعل الانتزاعي ليس من الجعل التشريعي المفيد لوجهين:

أحدهما ــ ما اشرنا إليه في باب البراءة[٢]، وهو أن الجزئية الانتزاعية ليست من لوازم المجعول التشريعي ــ بما هو مجعول تشريعي ــ بل من لوازمه ــ بما هو مجعول تكويني ــ، لما عرفت من أن كل مجعول تشريعي مجعول تكويني، فله حيثيتان، حيثيته التكوينية، وحيثيته التشريعية.

فكما أن تعلق الطلب بفعل يصحح انتزاع الطالبيه من المولى، والمطلوب منه من المكلف، والمطلوب من الفعل، والموضوعية من الفعل، والمحمولية من الحكم إلى غير ذلك من العناوين الانتزاعية، وليس شيء منها من لوازم المجعول التشريعي بما هو تشريعي، كذلك الجزئية والشرطية.

والوجه في ذلك أن الأمر بالمجموع وبالخاص، وإن كان منبعثاً عن غرض قائم بالمجموع ــ اقتضاء ــ وبالخاص ــ فعلاً ــ وكان لذوات الأجزاء دخل في الأول، وللقيد دخل في الثاني.

إلا أن الجزئية الانتزاعية، والشرطية الانتزاعية، غير منبعثتين عن غرض تشريعي، ولا لهذين العنوانين دخل في الغرض ــ لا إقتضاء ولا فعلاً ــ بل يستحيل دخلهما فيما هو

---

(١) يعني «لكن بالواسطة»

(٢) في دوران الامر بين الاقل والاكثر: تقدم في ج ٤ : التعليقة ٩٩ .

الباعث على البعث المصحح، لانتزاعهما من الجزء والشرط، فلايقاس بالوجوب المعمولي المقدمي المنبعث عن غرض مقدمي.

ثانيهما ــ إن المجعول الانتزاعي لو كان مجعولاً تبعياً ــ بحيث كان بينه وبين منشئه المجعول تشريعاً إثنينية في الجعل نظراً إلى السببية والمسببية بينهما ــ لكان مجدياً في ترتب الآثار المرغوبة من الالتزام بجعله فيصح رفعه، ولو لم يكن رفع المنشأ ــ كما في الاقل والاكثر الارتباطيين بناء على عدم الانحلال عقلا كما تقدم دعواه من شيخنا العلامة رفع الله مقامه[1] وصرح بهذا المبنى في تعليقته الأنيقة[2].

وأما إذا كان المجعول الانتزاعي مجعولاً بالعرض، لابالتبع، وكان ما بالذات وما بالعرض مجعولين بجعل واحد، من دون تخلل الجعل بينهما، فلا محالة لايجدي في الوضع والرفع إلا وضع المجعول بالذات ورفعه، وقد أقمنا البرهان غير مرّة على أن ثبوت الموضوع تشريعاً بعين ثبوت حكمه له، لابثبوت آخر منفصل الهوية عن ثبوت حكمه.

وذلك لأن الشوق المطلق لايوجد، بل يوجد متقوماً بمتعلقه،

ولا يعقل أن يكون لمتعلقه في مرتبة تعلقه به فعلية أخرى مغايرة لفعلية الشوق، وإلا لم يعقل أن يكون المتعلق مقوماً لصفة الشوق، ومناط فردية الشوق وملاك تحقق شوق خاص تعلقي.

ومع فرض تغاير الفعليتين لايعقل اتحادهما، بحيث يكون الموجود صفة خاصة واحدة، لأن كل فعلية تأبى عن فعلية أخرى، فالماهية ــ التي تعلق بها الشوق ــ لها ثبوت شوقي بعين ثبوت الشوق.

وكذا في مقام البعث الاعتباري، فان البعث الاعتباري المطلق لايوجد، فان طبعه تعلقي ــ كالشوق ــ، فلابد من أن يتقوم بمتعلقه في مرتبة وجوده في أفق الاعتبار، فثبوت المتعلق بعين ثبوت البعث الاعتباري.

وعليه فالحكم مطلقاً بالنسبة إلى موضوعه من قبيل عوارض الماهية، وثبوت المعروض ــ هنا ــ بثبوت العارض، بخلاف عوارض الوجود المتوقفة على ثبوت المعروض.

وعليه فاذا كان ثبوت المتعلق بعين ثبوت حكمه وجعله بعين جعله، فا ينتزع من

---

(١) الكفاية ٢: ٢٢٨.

(٢) ص ١٩٥.

المتعلق باعتبار هذا النحو من الثبوت أولى بأن لايكون له ثبوت في قبال ثبوت الحكم، وأن يكون جعله بعين جعله. فتدبره فانه حقيق به.

(٤٥) قوله قدس سره: و إن إنشاء الشارع له الجزئية أو الشرطية... الخ[1]

فان الانشاء، و إن كان خفيف المؤنة يتحقق بمجرد قصد ثبوت المعنى باللفظ إلا أن حقيقة الجزئية للواجب بما هو واجب، والشرطية له بما هو سنخها،انتزاعي، له منشأ مخصوص ومصحح خاص، فلايقبل الجعل بالاستقلال، ولا الجعل بغير ماهو مصحح انتزاعه.

(٤٦) قوله قدس سره: وجعل الماهية واجزائها... الخ[2]

بل هذا جعل وجودها بالجعل التكويني الذهني، والا فجعل نفسها وأجزاءها غير معقول، لأن وجدان الشيء لذاته وذاتياته ضروري، فلا يقبل الجعل، لأنه دون الجعل لافوق الجعل، حتى يتوهم لزوم تعلق الجعل بالماهية، وإلا لزم خروجها عن حدود الامكان إلى صقع الواجب.

(٤٧) قوله قدس سره: وأما النحو الثالث، فهو كالحجية والقضاوة... الخ[3]

لايخفى عليك أن الملكية ــ مثلاً ــ وإن كانت انتزاعية عنده (قدس سره) إلا أنها تارة مجعولة بالاستقلال ابتداء، كما إذا جعل الشارع شيئاً ملكاً لزيد ــ مثلاً ــ بانشائه إياها له.

وأخرى مجعولة بالاستقلال ــ إمضاء ــ كما إذا أنشأ الملكية على طبق إنشاء المتعاقدين إياها، وثالثة مجعولة تبعاً لجعل التكاليف في مواردها.

فمنشأ الانتزاع مختلف بحسب الموارد، والجعل الاستقلالي بالمعنيين، ليس محلاً للكلام، انما الكلام في قبول الجعل تبعاً للتكليف.

ثم إن تحقيق حقيقة الملك سيأتي إن شاء الله تعالى في ذيل ماذكره شيخنا (قده) من الوهم والدفع، وإنما الاشكال هنا في الملكية الشرعية والعرفية المترتبة عليها الآثار شرعاً وعرفاً، فهل هي من الاعتبارات الذهنية أو المقولات الواقعية.

فنقول: اما عدم كونها من الاعتبارات الذهنية المصطلح عليها المعبر عنها في فن الميزان بالمعقولات الثانوية كالكلية والجزئية والجنسية والفصلية والنوعية،

---

(١) الكفاية ٢: ٣٠٥.

(٢) الكفاية ٢: ٣٠٥.

(٣) الكفاية ٢: ٣٠٥.

فان المذكورات عوارض ذهنية لمعروضات ذهنية بنحو القضية الحينية، دون الملكية الشرعية والعرفية، فانها من العوارض لموجودات خارجية، فان الموصوف بالمالكية زيد الخارجي، لا الذهني، والموصوف بالمملوكية هي العين الخارجية، لا الذهنية، فيعلم منه أنها ليست من الاعتبارات الذهنية المتعارفة.

وأما عدم كونها من المقولات الواقعية، فلأن المقولات، إما يكون لها مطابق وصورة في الخارج، أو يكون لها منشأ الانتزاع فيه، كمقولة الاضافة. والملكية الشرعية، والعرفية ليست منها بقسميها لوجوه:

منها ــ إن المقولات لاتختلف باختلاف الانظار، ولا تتفاوت بتفاوت أنحاء الاعتبار، مع أن المعاطاة تفيد الملك في نظر العرف، دون الشرع. ولو كانت مقولة؛ لكانت إما موجودة في جميع الأنظار أو معدومة كذلك، وليست المقولة إلا مايقال على شيء، ويصدق عليه في الخارج، وليست كالمصالح والمفاسد، لكي يختص الشارع بادراكها أحياناً.

ومنها ــ إن الاعراض التسعة المقولية تحتاج إلى موضوع محقق في الخارج. والملكية الشرعية والعرفية ليست كذلك لتعلق الملكية ــ بالمعنى المفعولي ــ بالكلي الذمي في باب البيع، وفي أبواب الضمانات بالمثل، أو القيمة ولتعلق الملكية ــ بالمعنى الفاعلي ــ بكلي الفقير، وكلي السادة في الزكاة والخمس.

ولا يعقل أن تكون الملكية بأحد المعنيين بالقوة، وتكون فعليته عند التطبيق؛ لأن المالكية والمملوكية صفتان لهما التضايف والمتضايفان متكافئان في القوة والفعلية، فلايعقل فعلية المالكية وشأنية المملوكية، أو شأنية المالكية وفعلية المملوكية؛ فيعلم منه أن سنخ الملكية الشرعية والعرفية ليس سنخ المقولات العرضية الموقوفة على موضوع محقق في الخارج.

ولا فرق في هذا البرهان بين مقولة، ومقولة، فمقولة الاضافة أيضاً كمقولة الجدة، وسائر المقولات العرضية في الحاجة إلى موضوع محقق.

فما يظهر من عبارته في الجواب عن الوهم الآتي في كلامه (قدس سره): من أن الملك الحاصل بسبب العقد، أو الارث داخل في الاضافة المقولية.

مدفوع، بالبرهان المتقدم. ومنشأ انتزاع المعنى الاضافي هو موضوعه الذي يكون وجوده وجود الأمر الانتزاعي، بالتفصيل الذي قدمناه.

ومنها ــ إن المعنى المقولي لابد من أن يكون له مطابق في الخارج، أو يكون له منشأ

الانتزاع بحيث تقوم تلك الحيثية المقولية به خارجاً، بقيام إنتزاعي، لابقيام إنضمامي.

ومن الواضح ــ بالوجدان والعيان ــ أن ذات المالك والمملوك على ماهما عليه من جواهرهما واعراضهما قبل الحكم أو العقد أوغيرهما وبعدها من دون وجود صورة عينية في الخارج، ولا انقلاب حيثية خارجية فيهما إلى حيثية أخرى، كذات السقف الذي حصل فيه حيثية القبول للفوقية بعد وضعه في مكان عال، وهكذا..

نعم حصلت هناك أمور من الحكم التكليفي، أو العقد، أو موت المورث، أو الحيازة ــ بعد مالم تكن ــ وتلك الأمور غير قابلة لأن تكون عين الملك، ولامنشأ انتزاعه، ولا مصحح انتزاعه.

وتفصيل ذلك: أما الحكم التكليفي، من اباحة التصرف ونحوها، فليست هي عين الملكية؛ لأن الملكية: إما بمعنى الواجدية، أو الأحاطة، أو الأحتواء أو السلطنة. وليس شيٌ من هذه المفاهيم عين مفهوم إباحة التصرف وجوازه ونحوهما، مع أن القول به ــ كما هو ظاهر الشيخ الاعظم (قده) في الرسائل[1] ــ رجوع عن دعوى الانتزاع إلى دعوى العينية. والعينية في الوجود ــ بمعنى اتحادهما ــ هو معنى الانتزاعية.

وليس الحكم ــ التكليفي المزبور ــ منشأ الانتزاع، بدعوى أن الترخيص في التصرف هو جعل زمام الشيء بيد المكلف، وهو معنى سلطنته عليه، والملكية هي السلطنة[2].

وجه فساد الدعوى أن الأمر الانتزاعي لايعقل أن يكون منشأ انتزاعه الحكم التكليفي ــ لافي الملكية، ولافي غيرها ــ لأن الأمر الانتزاعي ليس إلا حيثية القبول القائمة بالمتحيث، ولازمه صحة حمل العنوان المأخوذ منه ــ بلحاظ تلك الحيثية ــ على المتحيث بها، كعنوان الفوق المحمول على السقف بلحاظ قيام مبدئه ــ وهو الحيثية القائمة به قياماً إنتزاعياً ــ به، على حد حمل العناوين على ذوات معنوناتها بلحاظ قيام مباديها بها ــ قياماً إنضمامياً بها ــ.

ومن الواضح أن جواز التصرف الذي فرض أنه منشأ الانتزاع لايحمل عليه عنوان المالك والمملوك، فيعلم منه أن مبدأ العنوانين غير قائم به بقيام انتزاعي.

ودعوى صدق عنوان الملك، وهو المبدأ على جواز التصرف، وحينئذ فالمالك هو جائز

---

(١) الرسائل: ٣٥١ «في حجة القول السابع، ذيل قوله «قده»: اما في المعاملات».

(٢) وقد نسبها «قده»، في حاشيته على المكاسب «رسالة الحقوق» الى جماعة: ص ٦.

التصرف، والمملوك ما هو جائز التصرف فيه، وليس فيه استبعاد.

مدفوعة: بأنه رجوع عن دعوى الانتزاع إلى دعوى العينية ــ مفهوماً ــ وقد مرفسادها.

وكذا ليس الحكم ــ التكليفي المزبور ــ مصحح الانتزاع، والسبب لمنشئية ذات المالك والمملوك، لانتزاع الملكية وتحيثها بتلك الحيثية؛ لعود المحاذير المزبورة جميعاً، إذ لو كان ذات المالك والمملوك منشأً للانتزاع بسبب الحكم التكليفي، لكانت الملكية[1] موجودة في جميع الانظار، ولاحتاجت إلى موضوع محقق، ولحصل في ذات المالك والمملوك حيثية خارجية مكتسبة من الحكم التكليفي، مع أنه ليس كذلك.

فاتضح من جميع ما ذكرنا: إن الحكم التكليفي ليس عين الملكية، ولامنشأ انتزاعها، ولامصحح لانتزاعها.

وأما العقد، فليس هو أيضاً عين الملكية الشرعية أو العرفية، وإن كان مدلوله ملكية مفهومية إنشائية.

ودعوى ــ أن الملكية الشرعية هي الاحاطة التنزيلية، والشارع نزل العقد منزلة الاحاطة ــ مدفوعة بأن الكلام في كون الملكية الشرعية مقولية ولو[2] انتزاعية، وبهذا التنزيل لايخرج العقد عما هو عليه، وصيرورته مقولة واقعية انتزاعية.

مع أن الملكية مطلقاً ــ حتى الشرعية ــ قائمة بذات المالك والمملوك، والاحاطة التنزيلية قائمة ــ خارجاً ــ بالمتعاقدين لابالمالكين، وليس العقد أيضا منشأ انتزاع الملكية، لما قدمنا من البرهان؛ بداهة أن المبدأ لوكان قائماً به بقيام انتزاعي، لصح حمل عنوانه المأخوذ منه على العقد، وعدم صحته واضح، مع أن نسبة العقد إلى الملكية نسبة السبب إلى مسببه، كما هو المشهور، والسبب مباين وجوداً للمسبب، والمنشأ للانتزاع وجوده بالفعل وجوده للأمر الانتزاعي بالقوة، كما قدمنا تفصيله، فكيف يعقل أن يكون العقد منشأ لانتزاع أمر مقولي؟!

وليس العقد ــ أيضاً ــ مصححاً لانتزاع الملكية واقعاً، وسبباً لوجودها بوجود منشأها الواقعي؛ لأن البراهين الدالة على عدم كون الملكية مقولة واقعية ــ ولو انتزاعية ــ

---

(١) أي لكانت الملكية من المقولات العرضية فتستلزم المحاذير الثلاثة.

(٢) في النسخة «ولا» بدل «ولو» والظاهر انها تصحيف.

تدل على عدم حدوث مقولة واقعية بالعقد وشبهه من الاسباب الجعلية، بل الواقعيات تحدث بأسباب طبيعية واقعية.

ومنه تعرف حال غير الحكم والعقد، مما يعد منشأ أو سبباً، وسيأتي إن شاء الله تعالى بعض الكلام ــ أيضاً ــ في خصوص انتزاع الوضع من التكليف ــ في ذيل كلامه الشريف (قدس سره اللطيف)

فالتحقيق في سنخ حقيقة الملكية الشرعية والعرفية أنها اعتبارات شرعية أو عرفية لا أنها أمور انتزاعية، ولا أمور اعتبارية اعني المصطلح عليها في علم الميزان.

بيانه: إن الملكية الحقيقية الواقعية ــ مع قطع النظر عن الشارع والعرف ــ وإن كانت كما سيجيء إن شاء الله تعالى من مقولة الجدة، أو مقولة الاضافة، أو مقولة أخرى. لكن الموجود ــ في مواردها شرعاً وعرفاً ــ ليست الملكية بوجودها الحقيقي، كي ينافي البراهين القاطعة، بل الشارع أو العرف يعتبرون هذه الحقيقة لمن دعت المصلحة إلى اعتبارها له كالمتعاقدين، أو الوارث، أو الفقير، أو السيد، أو من حاز شيئاً.

ففهوم الملكية له نحوان من الوجود الحقيقي المقولي، والاعتباري التنزيلي.

وهذا الاعتبار، لا اختصاص له بالملكية والزوجية، بل جار في جميع المقولات، مثلاً الأسد مطابقه الحقيقي المقولي نوع من أنواع مقولة الجوهر ــ وهو الحيوان المفترس ــ لكن العرف يعتبرون الشجاع أسداً، فزيد الشجاع أسد اعتباري، والبياض مطابقه الحقيقي من مقولة الكيف المبصر المفرق للبصر، ومع ذلك يعتبر هذا لغير الجسم، فيقال: قلبه أبيض، والفوقية إضافة حقيقية في مقولة الأين، المختصة بالجسم، ولكنها تعتبر في الأمور المعنوية تنزيلاً لها منزلة الأمور الحسية، فيقال: فوق كل ذي علم عليم، وإنّ علم فلان فوق علم غيره، إلى غير ذلك من موارد اعتبار المعاني المقولية.

ولا عجب في كون مفهوم واحد له مطابق حقيقي تارة، ومطابق إعتباري أخرى، فان بعض المفاهيم له بحسب النشآت، ومراتب الموجودات مطابقات حقيقة: بعضها من نوع مقولة، وبعضها من نوع مقولة أخرى.

بل بعضها خارج عن المقولات طرّاً كالعلم، فانه بمعنى الحضور، وحضور الصورة المجردة للجوهر العاقل من مقولة الكيف على المشهور، وعلم الجوهر النفساني ــ بذاته ــ من مقولة الجوهر النفساني، وعلم العقل بذاته من مقولة الجوهر العقلاني، وعلمه تعالى بذاته وبمصنوعاته في مقام ذاته وجود واجبي خارج عن أفق المقولات، بل علمه الفعلي في مقام الايجاد بعين الوجود المنبسط، وهو لا جوهر ولا عرض،

وبالجملة: فالملكية الشرعية والعرفية غير موجودة بوجود واقعي انتزاعي على حد الأمور الانتزاعية الغير المرهونة باعتبار معتبر، ولا موجودة بوجود اعتباري ذهني يقوم بأمر ذهني على حد المعقولات الثانوية،

فان المالك شرعاً (زيد) الخارجي لاالذهني، بل الشارع مثلاً اعتبرها لزيد الخارجي، فحقيقة موجوديتها أنها طرف الاعتبار القائم بالشارع بالمباشرة، فان الاعتبار فعل مباشري للمعتبر لا إنشائي ولا تسبيبي من المعتبر،

ومنه تبين أن جعله عين اعتباره، لاأنه إنشائي أو يتسبب إليه بانشائه من معتبره، وإن كان لمفهومه وجود إنشائي، لكنه غير الملكية الحقيقية التي يترتب عليها الآثار،

نعم حيث أن الانشاء. تارة يكون بالاضافة إلى الداعي كالسبب والمحقق، وأخرى يكون بالاضافة إليه كاشفاً ومظهراً، فيصح إظهار اعتبار الملكيةً بقوله: ملكت أو هذا لك.

كما إن الانشاء بداعي الارشاد لأظهار رشد العبد وخيره في المادة، والانشاء بداعي التعجيز لاظهار عجز المخاطب ــ في قبال الانشاء بداعي جعل الداعي ــ فانه محقق للداعي من قبل المولى،

وعليه فالمجعول بالحقيقة الصادر من الشارع هو اعتبار الملكية، والانشاء منه إظهار له، لاايجاد لذلك الاعتبار. هذا حال الملكية الشرعية والعرفية.

وكذا حال غيرها من المعاني التي لو وجدت في الخارج، لكانت مقولة من المقولات مثلاً، فانها غير موجودة شرعاً بذلك الوجود المناسب لها في نظام الوجود، بل وجودها شرعاً باعتبارها شرعاً كالزوجية والرقية والحرية ونحوها.

وأما القضاوة، فتارة يراد بها الحكومة الكلية المترتبة شرعاً على موضوعها، كقوله عليه السلام (من روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا فقد جعلته حاكماً)،[1] فان هذه الحكومة المجعولة كسائر الأحكام المجعولة، المترتبة على موضوعاتها الكلية من الاحكام المجعولة الالهية، وفعليتها بفعلية موضوعها، سواء كان هذا الجعل الكلي من الصادق عليه السلام بما هومبلغ لأحكام الله تعالى، أوبما هومفوض إليه في أمر التشريعات، فان مجعوله أيضا مجعوله تعالى على يده، لاأنه خارج عن دائرة الاحكام الالهية، فيكون التشريع منه بمنزلة التكوين منه من حيث كونه عليه السلام من

---

(١) الوسائل ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضي: ص ٩٩: الحديث ١ .

وسائط الفيض ومجاريه.

فان الفاعل ــ بمعنى مامنه الوجود تكويناً وتشريعاً ــ هو الله تعالى، وإن كان الفاعل ــ بمعنى ما به الوجود تكويناً وتشريعاً ــ وسائط فيضه ومجاري أمره التكويني والتشريعي، ولعله إليه ينظر قوله عليه السلام (مجاري الأمور بيد العلماء بالله).[١]

وأخرىٰ يراد بها القضاوة لشخص خاص أو الأمارة لشخص خاص كنصب الامام عليه السلام القضاة والولاة والحكام، فان هذه كلها، وإن كانت حقائقها اعتبارات، لكنها لادخل لها بالاحكام الكلية الالهية، حتى تجعل من الاحكام الوضعية المبحوث عنها،

ولعل مافي المتن يراد منها القضاوة والحكومة الكلية، والنيابة الكلية المعدودة من المناصب المجعولة الالهية.

وأما الحجية، فمختصر القول فيها: إن الحجية، تارة بمعنى الوساطة في الاثبات، واخرى بمعنى الوساطة في التنجز، فجعل الحكم المماثل على طبق مؤدى الخبر، بعنوان أنه الواقع يفيد وساطة الخبر لاثبات الواقع عنواناً، فان وصول الحكم المماثل بالذات وصول الواقع عنواناً بالعرض. كما أن الانشاء بداعي تنجيز الواقع بالخبر يفيد وساطة الخبر لتنجز الواقع حقيقة، فانشاء وجوب تصديق العادل على الأول مصحح لانتزاع الحجية، بمعنى كون الخبر بحيث يثبت الواقع عنواناً،

وعلى الثاني مصحح لانتزاع الحجية، بمعنى كون الخبر بحيث ينجز الواقع عند مصادفته له حقيقة، فكل من الحيثيتين ــ الموجودتين بقيام الخبر على حكم من الأحكام ــ مما ثبت للمتحيث بها بسبب الانشاء المزبور المنبعث، تارة عن داعي جعل الداعي، وأخرى عن داعي تنجيز الواقع،

وأما جعل الحجية بالاستقلال، لابسبب الانشاء المزبور، فمعقول على الوجه الثاني، دون الأول؛ لأن اعتبار منجزية الخبر للواقع حقيقة واظهاره بقوله: الخبر حجة عندي، أ بقوله عليه السلام: (فانهم حجتي عليكم)[٢]، أو بقوله عليه السلام: (لاعذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا)[٣] لامانع منه، بخلاف اعتبار الهوهوية وأن

---

(١) المستدرك: الباب ١١ من ابواب صفات القاضي: الحديث ١٦.

(٢) الوسائل ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضي: ص١٠١: الحديث ٩.

(٣) الوسائل ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضي: ص١٠٨: الحديث ٤٠

مؤدى الخبر هو الواقع، فانه من دون جعل الحكم المماثل غير معقول، فان أثر الحكم الحقيقي لايترتب على فرضه واعتباره، بل على حكم مثله، ولو بعنوان أنه هو،

نعم اعتبار الظن علماً، والخبر وصولاً معقول، إلا أنه يجدي في تحقيق الأثر العقلي، أو الشرعي المرتب على الأعم من الوصول الحقيقي والاعتباري.

وأما الصحة والفساد، المعدودان من الاحكام الوضعية، فقد فصلنا القول فيهما في مبحث النهي عن العبادات ــ من مباحث الجزء الأول ــ من التعليقة على الكتاب[1].

ومجمله: إن الصحة سواء كانت بمعنى مطابقة المأتي به للمأمور به، أو بمعنى كون المأتي به موجباً لاستحقاق الثواب، أو بمعنى كونه مسقطاً للاعادة والقضاء، فهي ــ على أي حال ــ من أوصاف المأتي به، لامن شؤن المأمور به حتى تكون مجعولة بجعله في مقام الأمر به، نظير الجزئية والشرطية.

وبقية الكلام من النقض والابرام على ماأفاده شيخنا الاستاذ (قده) في المقام موكولة إلى البحث المزبور.

وأما الصحة في المعاملات فعن شيخنا قده في البحث المزبور[2] أنها مجعولة، لأنها بمعنى ترتب الأثر، وهو بجعل الشارع وترتيبه على المعاملة، ولو إمضاء.

وقد ذكرنا في محله: أن اعتبار الملكية ــ مثلاً ــ هو المجعول لا ترتبه على العقد، وليس الاعتبار إنشائياً، حتى يعقل إنشاؤه بنحو الكلية، وإناطته بالعقد، ليكون نظير الوجوب المشروط، بل لااعتبار حقيقة، إلا عند وجود العقد، لكون الاعتبار وجود العقد ذا مصلحة، وترتبه حينئذ عقلي، لاجعلي فراجع البحث المزبور.[3]

(٤٨) قوله قدس سره: ولو كانت منتزعة عنها لما كاد... الخ[4]

مع أن الملكية تكون للصبي والمجنون، ولا تكليف لهما، فيعلم أنها غير منتزعة عن التكليف. ولا يعقل انتزاعها من جواز التصرف بعد البلوغ، وبعد الافاقة؛ لأن فعلية الأمر الانتزاعي تستدعي فعلية المنتزع عنه،

ومنه يعلم: أن انتزاع الضمان من وجوب دفع البدل بعد البلوغ فيما إذا أتلف الصبي

---

(١) ج ٢: ذيل قول الماتن قده «وصفان اعتباريان ينتزعان الخ» وقوله قده «الّا انه ليس بامر اعتباري ينتزع كما توهم الخ» يأتي في التعليقة: ١٢٢و١٢٣

(٢) الكفاية ١: ٢٩٠.

(٣) ج ٢ يأتي في التعليقة: ١٢٥ ذيل قول الماتن قده «فاما الصحة في المعاملات فهي تكون مجعولة الخ».

(٤) الكفاية ٢: ٣٠٦.

ـ أيضاً ـ غير صحيح، لأن فعلية الضمان مع عدم فعلية منشأ انتزاعه غير معقولة، وسببية الا تلاف فعلاً، لوجوب دفع البدل بعد البلوغ غير فعلية الضمان المنتزع عن وجوب دفع البدل بعد البلوغ،

ولا يقاس الضمان الفعلي بما يسمى عند المشهور بالضمان بالقوة، حيث يقال: بالانتزاع من وجوب دفع البدل على تقدير التلف، فان الأمر الانتزاعي، كمنشأ انتزاعه، كلاهما غير فعلي. ولذا فرضنا إتلاف الصبي المحقق للضمان الفعلي. وتمام الكلام في محله.

(٤٩) قوله قدس سره: وللزم أن لايقع ماقصد... الخ[1]

لأن المقصود في عقد البيع ـ مثلاً ـ هوالملك دون التكليف، والمفروض أنه ليس المجعول من الشارع إلا التكليف، وأن الملك انتزاعي محض، فما وقع لم يقصد، وما قصد تحققه بالعقد لم يقع.

ولا يخفى عليك أن الأمر الانتزاعي إذا كان منشأه مجعولاً تشريعياً يكون مجعولاً تبعياً عنده (ره)، فما قصد وقع، وإن كان ماوقع أيضاً بالاصالة لم يكن مقصوداً؛ إذ الأمور التسبيبية ـ من الملكية والزوجية ـ هي التي لاتقع بلاقصد، دون ما يلازمها، أو ماهو منشؤها شرعاً، من التكليف الذي هو ليس مما يتسبب إليه المكلف. والاصالة والتبعية ليستا دخيلتين في المجعولية، ولا في كونها مقصودتين.

نعم قد استدل بمثله في باب المعاطاة ـ بناء على القول بالاباحة ـ حيث أن المقصود بها عند المتعاملين هي الملكية، مع أنها مفيدة شرعاً للاباحة، فما وقع لم يقصد، وما قصد لم يقع، الا أنه لايرد عليه ما أوردنا هنا، لأن المفروض ـ هناك ـ إفادة الاباحة في قبال الملكية، وهنا إباحة مستتبعة للملكية على الفرض.

نعم يرد على المقامين أن ترتب الاباحة ـ في كلا المقامين ـ ترتب الحكم على موضوعه، لا ترتب الأمر التسبيبي على سببه ـ الذي به يتسبب إليه ـ حتى يكون الواقع مما لابد من قصده.

(٥٠) قوله قدس سره: في عدم صحة انتزاعها من مجرد التكليف... الخ[2]

الكلام سابقاً، كان في صحة انتزاعها، ولو لم يكن تكليف ـ كما عرفت في الصبي

---

(١) الكفاية ٢: ٣٠٦.

(٢) الكفاية ٢: ٣٠٦.

والمجنون ــ وهنا في عدم صحة انتزاعها من مجرد التكليف، كما في جواز التصرف للولي، مع أن الملك للمولّى عليه، وكما في جواز وطى الأمة المحللة، مع أنه لازوجية هناك.

فيعلم أن التكليف بمجرده ليس منشأ للانتزاع، ولا مصححاً له.

(٥١) قوله قدس سره: إن الملك يقال بالاشتراك، ويسمى بالجدة... الخ[1]

توضيحه: إن الملك يطلق على أمور:

منها ــ الجدة، وهي الهيئة الحاصلة لجسم بسبب إحاطة جسم آخر بكله أو ببعضه، كهيئة التختم للاصبع، وكهيئة التعمم للرأس، وكهيئة التقمص للبدن.

ومنها ــ الاضافة الاشراقية، ككون العالَم ملكاً للباري ــ جل شأنه ــ فانها عبارة عن احاطته تعالى في مرحلة فعله، ومطابقها الوجود الفائض منه تعالىٰ المنبسط على الماهيات الامكانية، وحيث أن فيض الوجود، الذي هوعين الايجاد بالذات أمر بين المفيض والمستفيض، فلذا عبر عنه بالاضافة، وحيث أنه عين الاشراق المذوت لذات المستشرق، لانسبة بين أمرين محققين لم يكن إضافة مقولية.

وأيضاً الاضافة ــ المقولية ــ ماهية خاصة، مندرجة تحت المقولات، والوجود مطلقاً ليس بجوهر ولاعرض، إلا بالعرض، فكيف بالوجود المطلق.

ومنها ــ الاضافة المقولية، ككون الفرس لزيد، فان الملكية ــ بالمعنى الفاعلي ــ ماهية معقولة بالقياس إلى ماهية أخرى، وهي مضايفها، وهي الملكية ــ بالمفعولي ــ أعني المالكية والمملوكية.

وسبب هذه الاضافة المقولية ــ تارة ــ طبيعي واقعي، كركوبه وسائر تصرفاته في الفرس ــ وأخرى ــ جعلي كالعقد وموت المورث والحيازة وأشباهها.

والتحقيق: إن الملك من المفاهيم العامة، وهوبنفسه لايقتضي أن يكون مطابقه أمراً مقولياً لاجدة، ولا إضافة، وإنما يدخل تحت المقولة إذا كان صادقاً في الخارج على مايقتضيه طبع تلك المقولة.

كما أن المفاهيم الاضافية، من العالمية والمعلومية، والمحبية والمحبوبية، والمحيطية والمحاطية كذلك.

ولذا يصدق العالمية والمعلومية، والمحبية والمحبوبية عليه تعالى مع أنه تعالى لايندرج تحت المقولات، لوجوب وجوده تعالى.

---

(١) الكفاية ٢: ٣٠٧.

فالمفهوم إضافة عنوانية،والمطابق تارة وجود واجبي، وأخرى وجود مطلق غير محدود، وثالثة وجود عقلاني، أونفساني، ورابعة مقولة الاضافة.

وعليه نقول: نفس معنى الاحاطة لايأبى من أن يكون مطابقه وجوداً محضاً. كما لايأبى أن يكون باعتبار كون مطابقه هيئة خاصة حاصلة للجسم مندرجاً تحت مقولة الجدة.

وحيث أن هذه الهيئة إذا حصلت في الخارج قائمة بجسم، فطرفاها ــ وهما ذات المحيط والمحاط ــ يكتسبان حيثية المحيطية، وحيثية المحاطية، وهما من مقولة الاضافة.

كما أن العلم بنفسه ــ عند المشهور ــ كيف نفساني، وقيامه بالعالم، وتعلقه بالمعلوم ــ بالذات ــ يوجب تحيث ذات العالم بحيثية العالمية، وذات المعلوم بحيثية المعلومية، وهما من مقولة الاضافة.

فالملك بمعنى هيئة الاحاطة جدة، والمالكية والمملوكية مقولة الاضافة.

وحيث عرفت ــ أن حيثية المحيطية والمحاطية قائمة بجوهر ذات المحيط والمحاط ــ تعرف أن معروض مقولة الاضافة جوهر، لاجدة، حتى يكون الملك الحقيقي الواقعي جدة ذات إضافة،

بل إنما تكون الجدة ذات إضافة، في قبال مطلق الجدة، إذا كانت بنفسها معروضة لمقولة الاضافة، كما إذا لوحظت جدة التعمم بالاضافة إلى جدة التقمص، و وجد تفاوتهما بالزيادة والنقص، القائمين بنفس مقولة الجدة، كانت نفس الجدة معروضة لمقولة الاضافة. فتدبره فانه حقيق به.

ولا يخفى عليك أن تفاوت مطابقات ــ مفهوم واحد ــ لاربط له بجريان التشكيك في مقولة الجدة؛ فان التشكيك صدق طبيعة واحدة على أفرادها بالتفاوت،

وقد عرفت: أنه يستحيل أن يكون بعض مطابقات مفهوم الملك من مقولة الجدة، وليس مطلق عموم المفهوم من التشكيك، كما لايخفى على الخبير.

وأما ما أفاده (قده) في ذيل كلامه: من دخول الملك ــ الحاصل بالعقد والارث ــ في مقولة الاضافة، فقد عرفت مافيه في الحواشي السابقة مفصلاً، بل دخوله فيها بسبب التصرف والاستعمال الموجب للاختصاص ــ أيضاً ــ كذلك، فان هذا الاختصاص ــ أيضاً ــ من الاعتبارات،

نعم ركوبه يحقق هيئة إحاطة للفرس، وهي جدة وراكبيته ومركوبيته من مقولة

الاضافة. فتدبر وراجع ماقدمناه[1]،

ثم إن اعتبار الملك ــ شرعاً أو عرفاً ــ هل هو اعتبار الملك بمعنى الجدة؟ أو اعتباره بمعنى الاضافة؟

والصحيح هو الثاني؛ لأن مقولة الجدة ليست نفس الاحاطة، وهو المبدأ للمحيط والمحاط، حتى يتوهم أن اعتبار الملك هو اعتبار المبدأ، المستلزم لانتزاع عنواني المالك والمملوك بقيام المبدأ الاعتباري بذات المالك والمملوك.

بل الجدة هي الهيئة الحاصلة للجسم بسبب إحاطة جسم آخر به، بحيث ينتقل المحيط بانتقال المحاط، ولذا يعبرعنها بالتختم والتعمم والتقمص.

ومن الواضح أن المحيط في الملك الشرعي هو المالك ولاينتقل بانتقال المحاط، بل المحاط هنا ينتقل بانتقال المحيط، فليس اعتبار الملك شرعاً أو عرفاً، إلا اعتبار المالكية والمملوكية.

ولذا قال بعض الأكابر[2] بعد بيان الجدة: وقد يعبر عن الملك بمقولة «له» وهو اختصاص شيء بشيء من جهة استعماله اياه وتصرفه فيه،

فمنه طبيعي ككون القوى للنفس وكذلك كون العالم للباري جل ذكره،

ومنه اعتبار خارجي ككون الفرس لزيد، وفي الحقيقة، الملك بالمعنى المذكور يخالف هذا الاصطلاح،

وقال بعده في موضع اخر: فانه من مقولة المضاف لاغير الخ.

وغرضه ان المعنى معنى مقولي اضافي، لانه مقولة حقيقة، كيف ومطابق الملك في الباري تعالى من جملة الامثلة ولايعقل اندراجه تحت مقولة فضلا عن مقولة المضاف التي هي من اضعف الاعراض،

وغرضه من الاعتبار الخارجي في قبال الاعتبار الذهني، وقد مر مراراً شرح حقيقتها فراجع،

(٥٢) قوله قدس سره: إما من جهة اسناد وجوده إليه ككون العالم ... الخ

هذه العبارة تشعر بأن مصحح عنوان المالكية والمملوكية ــ هنا ــ إسناد وجود العالم

---

(١) ذيل قول الماتن «ره» «وأمّا النحو الثالث فهو كالحجية والقضاوة الخ» تقدم في التعليقة: ٤٧.

(٢) هو صدرالدين الشيرازي في شرح الهداية الاثيرية في القسم الثالث من الالهيات «مقولة ملك»: ص ٢٧٤، وقدصرح «قده» بهذه النسبة في تعليقته على المكاسب: ج ١: في تحقيق حقيقة الحق وما يتعلق به: ص ٧.

(٣) الكفاية ٢: ٣٠٧.

إلى الباري جل شأنه. مع أن الاستناد إليه مصحح عنوان المعلولية وأشباهها، بل مصححها مامر سابقاً[1] من انبساط فعله تعالى ــ وهو الوجود المطلق ــ على جميع الماهيات الامكانية، فانه المناسب لاحاطته تعالى في مرحلة فعله تعالى، كما أن ارتباطها به تعالى؛ لكونها موجودة ــ بوجود رابط ــ مصحح قيوميته تعالى، وأشباهها

وقد أشرنا سابقاً: أن النبي صلى الله عليه آله وأوصياءه عليهم السلام ــ من حيث كونهم مجاري فيضه، ومجالي نوره ــ لهم هذا المعنى من المالكية والاحاطة الوجودية الحقيقية لما عداهم، من غير فرق بين الملاك والاملاك، وإن كان لهم مالكية اعتبارية شرعية لما يختص لهم عليهم السلام أيضاً،

فلامنافاة بين أن تكون الأرض كلها لهم، بل وغيرها أيضاً، ومع ذلك لايملكون شرعاً إلا الحقوق، والمجعولة لهم من الخمس والأنفال، ونحوهما وللكلام مقام آخر.

(٥٣) قوله قدس سره: لامجال لاستصحاب دخل ماله الدخل ... الخ[2]

الكلام تارة في استصحاب الشرطية والمانعية، وأخرى في استصحاب ذات الشرط والمانع فنقول:

أما بناء على عدم مجعوليتهما فواضح، حيث أنهما ليستا تعبديتين، حتى يتعبد ببقائهما، ولم يترتب عليهما أثر شرعي، فان التكليف مترتب على ذات الشرط والمانع، ثبوتاً ونفياً، لاعلى الشرطية والمانعية.

وأما بناء على مجعوليتهما، فان كان المهم إثبات نفسهما، فلا كلام، فان المستصحب حكم شرعي جعلي على الفرض ولاحاجة إلى أثر آخر.

وإن كان المهم إثبات التكليف، فهو كما عرفت مرتب على ذات الشرط والمانع، لاعلى الشرطية والمانعية، حتى بناء على المجعولية، كيف؟ وهما مجعولتان بتبع جعل التكليف ومترتبتان على ترتبه على ذات الشرط والمانع، فكيف يعقل أن يكون التعبد بهما تعبداً بما يترتبان عليه؛ إذ الشرطية والمانعية الظاهرية ــ كالشرطية والمانعية الواقعية ــ تابعتان لجعل التكليف الظاهري كما هما تابعتان لجعل التكليف الواقعي.

وأما استلزام التعبد بالشرطية للتعبد بالمشروطية؛ لمكان التضايف، وإن لم يكن أحدهما مترتباً على الآخر، فلا يجدي إلا لإثبات المشروطية، لا لاثبات ذات المشروط؛

---

(١) تقدم في التعليقة: ٥١.

(٢) الكفاية ٢: ٣٠٨.

إذ ماكان بينهما التضايف هما عنوان الشرطية، وعنوان المشروطية، مع أن المهم ذات المشروط، ومايهم التعبد به ــ وهو ذات المشروط ــ ليس مضايفاً لعنوان الشرطية ولامضايفاً لذات الشرط فتدبر جيّداً.

وأما استصحاب ذات الشرط والمانع، والتعبد بذات المشروط ــ ثبوتاً ــ وبذات الممنوع ــ نفياً ــ فنختصر القول فيه:

أما إذا لم يكن للتكليف الشرعي تقيد خطابي، وإناطة في مرحلة الجعل، فلا شبهة في أن الترتب عقلي، فكما لايجدي استصحاب بقاء المصلحة الواقعية للتعبد بمقتضاها ــ وهو التكليف ــ فكذا استصحاب ماله دخل واقعاً ــ في كون التكليف ذا مصلحة ــ لايجدي في التعبد بالتكليف، فان الترتب عقلي لاجعلي ــ وإن كان الأثر شرعياً ــ.

وأما إذا كان للتكليف الشرعي تقيد واناطة في مرحلة الجعل ــ بالمعنى المتقدم في بعض الحواشي السابقة[1] ــ وهو دخل المعلق عليه في خروج الانشاء من مرحلة القوة الى الفعلية ؛ فانه لولا هذا التقيد كان الانشاء المجرد بنفسه بعثاً فعلياً، لابمعنى جعل ماليس بدخيل في مصلحته دخيلاً في المصلحة، حتى يقال بأنه محال.

فحيث أن هذه الاناطة جعلية، وهذا التقيد شرعي، فلا بأس حينئذ باستصحاب ذات الشرط ،والتعبد بالمشروط؛ لأن الجعل الظاهري كالجعل الواقعي، فمعنى التعبد بوجود الشرط هو التعبد باناطة الحكم به بجعل الحكم الظاهري المرتب على وجود الشرط تطبيقاً.

وهذا الشرط وإن كان من حيث دخله الواقعي في المصلحة لا ترتب للمشروط عليه شرعاً، إلا أنه من حيث إناطة الحكم به ــ في مرحلة الجعل ــ يكون ترتب المشروط عليه شرعاً، وإلا لكان خلفاً، لفرض صحة إناطة الحكم به شرعاً، ولعله أشار(ره) اليه بقوله: فافهم.

(٥٤) قوله قدس سره: والتكليف وان كان مترتبا عليه... الخ[2]

في العبارة مسامحة؛ إذ الكلام في استصحاب الشرطية والدخل، لافي ذات الشرط، وماله الدخل، والأثر الشرعي مترتب على الثاني، دون الأول، إلا أن غرضه (ره) هو الثاني وهوواضح.

---

(١) تقدم في ذيل التعليقة: ٤١.

(٢) الكفاية ٢: ٣٠٨.

(٥٥) قوله قدس سره: وكذا ما كان مجعولاً بالتبع... الخ[١]

قد عرفت الاشكال فيه من وجهين مفصلاً فراجع[٢].

(٥٦) قوله قدس سره: نعم لا مجال لاستصحابه لاستصحاب سببه... الخ[٣].

لأن الشك في الجزئية مثلاً مسبب عن الشك في الأمر بالمركب منه ومن غيره، فلا شك في الجزئية ــ بعد التعبد بالمركب ــ بجعل الأمر به، بخلاف الشك في تعلق الأمر بالمركب، فانه غير مسبب عن الشك في الجزئية، بل ملازم له ــ نظير الشك في الحكم وموضوعه ــ، ولعله نتكلم إن شاء الله تعالى في الفرق بينهما في مبحث الأصل المثبت

نعم ماأفاده (قده) يختص بما إذا جرى الأصل في منشأ الانتزاع؛ فانه حاكم على الأصل في ما ينتزع عنه، وأما إذا لم يجر الأصل فيه، فلا مانع من جريان الأصل في المسبب، كما في استصحاب عدم جزئية مشكوك الجزئية، مع عدم جريان الأصل في الأمر النفسي في الأكثر، لمعارضته بعدم تعلق الأمر النفسي بالأقل بما هو.

وقد تقدم بعض الكلام فيه ــ في البحث عن الأقل والاكثر ــ من مباحث البراءة[٤] ولعله قده أشار إلى بعض ماذكرنا بقوله: فافهم.

[التنبيه الأول من الاستصحاب]

(٥٧) قوله قدس سره: إنه يعتبر في الاستصحاب فعلية الشك .... الخ[٥].

الوجه في اعتبار فعلية الشك أمران:

أحدهما: ظهوره في الفعلية ــ المساوقة لثبوته وتحققه ــ لاوضعا فان الالفاظ موضوعة لنفس المعاني المعراة بذاتها عن الوجود والعدم، ولذا يحمل عليه بانه موجود او معدوم.

وقد مر منا مرارا ان الوضع للموجود ــ خارجيا كان او ذهنيا ــ غير معقول لان فائدة الوضع الانتقال من سماع اللفظ الى معناه، والانتقال نحومن الوجود الذهني.

والوجود لا يعرض الموجود ــ خارجياً كان أو ذهنياً ــ لأن المقابل لايقبل المقابل، والمماثل لايقبل المماثل، فتدبر.

---

(١) الكفاية ٢: ٣٠٨.

(٢) تقدم في التعليقة: ٤٤.

(٣) الكفاية ٢: ٣٠٨.

(٤) تقدم في ج ٤: التعليقة: ٩٩.

(٥) الكفاية ٢: ٣٠٨.

بل منشأ الظهور: أن الموضوع في القضية قد يكون ــ من حيث مفهومه و معناه ــ موضوعاً للحكم، كما في الحمل الذاتي، وقد يكون بما هوفان في مطابقه. ومطابق المفاهيم الثبوتية حيثية ذاتها حيثية طرد العدم.

وما نحن فيه من قبيل الثاني، كما هوواضح.

ثانيهما: إن مفاد دليل الاستصحاب ــ كدليل الامارة، بل وجميع الأصول ــ وظائف شرعية، وأحكام طريقية، لانفسية حقيقية، ففادها إمّا التنجيز، وإما الاعذار، وهما يتقومان بالوصول ــ حكماً وموضوعاً ــ، فلا يعقل تعلق التنجيز والاعذار بموضوع تقديري غير موجود بالفعل، ولا ملتفت إليه، حيث أن الالتفات يساوق تحققه، فسنخ الحكم يقتضي برهانا عدم كون الموضوع أمراً تقديرياً يجامع الغفلة.

كما أن الظهور في الأول يقتضي فعلية الشك .

نعم ــ بناء على الوجه الثاني ــ لايكفي فعلية الشك في فعلية الحكم، بل لابد من الالتفات إلى حكمه؛ لان للفعلية والتنجز في الأحكام الطريقية مرتبة واحدة.

بخلاف الوجه الأول، فانه يمكن أن يكون الحكم المرتب على الشك الفعلي حكماً نفسياً كسائر الأحكام النفسية، فلا يتقوم تحققه بالالتفات اليه، بل يتقوم تنجزه به.

وأما على ماهو التحقيق ــ عندنا ــ من مساوقة الفعلية، والتنجز مطلقاً، فالحكم النفسي والطريقي ــ من حيث تقومه بالالتفات إليه ــ على حد واحد.

(٥٨) قوله قدس سره: فيحكم بصحة صلاة من احدث ثم غفل ... الخ[1].

عدم جريان الاستصحاب قبل الصلاة، وفي حال الصلاة بناء على ما تقدم ــ من تقومه بالشك الفعلي ــ واضح.

وأما صحة الصلاة بقاعدة الفراغ فبناء على الطريقية والظهور النوعي من حال المصلي بانه لايدخل في العمل إلا مستجمعاً لما يعتبر فيه وجوداً وعدماً، كما يشهد له التعليل بأنه ــ هو حين يتوضأ أذكر[2] ــ لامجال للقاعدة؛ للقطع بأنه كان غافلاً عن حدثه المتيقن سابقاً، لاذاكرا، فضلاً عن كونه أذكر.

وأما بناء على أنها من الأصول العملية، المنوطة بمجرد حدوث الشك بعد العمل، لامن باب تقديم الظاهر على الأصل، فلا شبهة في جريان قاعدة الفراغ.

---

(١) الكفاية ٢: ٣٠٨.

(٢) الوسائل: ج ١: الباب ٤٢ من ابواب الوضوء: ص ٣٣١: الحديث ٧.

(٥٩) قوله قدس سره: بخلاف من التفت قبلها وشك ثم غفل... الخ[١].

ويمكن الاشكال عليه بلحاظ ما تقدم من الأمرين اللذين عليهما يبتنى اعتبار الشك الفعلي.

أما الظهور في فعلية الشك، فلا فرق بين الحدوث والبقاء؛ لأن الشك الفعلي، إن كانت حيثية تقييدية للحكم الاستصحابي، فقد زالت بالغفلة، وإن كانت حيثية تعليلية ــ حدوثاً لابقاء ــ فما لادليل عليه؛ لأنا إن استظهرنا الفعلية ــ من قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين بالشك) فلافرق بين الحدوث والبقاء، وإن قلنا بأنه يكفي في ثبوت الشك ثبوته بثبوت مقتضيه، فلافرق أيضاً بين الحدوث والبقاء.

وأما اقتضاء الطريقية، لعدم تعقل إناطة الحكم الطريقي المسوق بداعي تنجيز الواقع بالشك التقديري، فالأمر أوضح؛ إذ مقتضاه أنه لو دخل في تلك الحالة في الصلاة، كان مستحقاً لعقاب تارك الصلاة بفقد الشرط المنجز بحكم الاستصحاب

ومن الواضح أن بقاء التنجز ــ بهذا المعنى ــ مع الغفلة غير معقول، كما كان كذلك حدوثاً.

والجواب: أما بناء على المبنى الأول، فبان الغفلة عن موجب الشك وسببه مانعة عن تحقق أصل الشك، وأما الغفلة عن الشك بعد وجوده ــ بوجود سببه ــ فمانعة عن الالتفات إليه وإلى حكمه، لاعن أصله، لأن العلوم والادراكات لا تزول بعدم الالتفات إليها، بل موجودة في أفق النفس، لكنها غير ملتفت إليها، والعلم بالشيء أمر، والعلم بالعلم أمر آخر، وكذا سائر الصفات. فالالتزام بأن الشك الفعلي حيثية تقييدية ــ حدوثاً وبقاء ــ لامانع منه.

وأما بناء على المبنى الثاني، المجامع لفرض بقاء الشك في أفق النفس أيضاً، فبأن التنجز لاينحصر في ترتب أثر المخالفة للتكليف، حتى يقال: بأن بقاءه محال، بل شأن الأمر الطريقي إيقاع المكلف في كلفة الواقع تكليفاً ووضعاً.

فالحدث الواقعي ــ الذي لم يكن له كلفة المانعية فعلاً ــ صار بسبق اليقين به، والشك في بقائه مانعاً فعلياً، فالصلاة مقرونة بالمانع الفعلي مالم يأت برافعه، وان غفل عن اقترانها بالمانع، البالغ مرتبة الفعلية، بسبق الأمر الاستصحابي المبلّغ له إلى مرتبة الفعلية.

(٦٠) قوله قدس سره: قلت نعم لولا قاعدة الفراغ... الخ[٢]

---

(١) الكفاية ٢: ٣٠٩.

(٢) الكفاية ٢: ٣٠٩.

ظاهره (قده) كما هو ظاهر الشيخ الأجل (قده) في الرسائل[1] جريان استصحاب الحدث في نفسه، بعد العمل، لتمامية أركانه من اليقين والشك.

الا أنه لايخلو عن إشكال؛ لأن استصحاب الحدث، وإن كان مرجعه إلى التوسعة في دائرة المانعية، وجعل الحدث المشكوك كالمعلوم مانعاً، وكانت الاعادة بحكم العقل، وكان موضوعه أعم من الواقع والظاهر ــ كما أوضحه شيخنا الاستاذ ــ (قده) في تعليقته المباركة على الرسائل في هذا الموضع[2] إلا أن التعبد بما نعيته ــ مالم يتصف حال الصلاة بالمانعية شرعاً فعلاً ــ غير معقول؛ إذ الشيء لا ينقلب عما هوعليه، فالصلاة الغير المقترنة بالمانع الواقعي ــ حيث لم يحرز ــ ولا بالمانع التعبدي ــ حيث لم يكن تعبد في حال الصلاة ــ كيف يعقل أن تنقلب وتصير مقترنة بالمانع التعبدي؟ حتى تكون باطلة، فتجب الاعادة لبقاء الأمر؟

وبعبارة أخرى: مرجع المانعية إلى الأمر بعمل متقيد بعدم مايسمى بالمانع، وليس مثل هذا الأمر ظاهراً في حال الصلاة، لعدم الشك، ولا معنى لمثل هذا الأمر بعد الصلاة، إلا بالنسبة إلى الزمان المتأخر، دون الزمان المتقدم.

فليس أثر بقاء الحدث المشكوك ــ في حال الصلاة ــ الأمر الظاهري في تلك الحال بالمتقيد بعدم الحدث المشكوك، مع أن موقع التعبد ووجود الأمر الظاهري بعد الصلاة وحدوث الشك.

فنحن، وإن قلنا بأن التعبد بوجود الشرط تعبد بالأمر بالمتقيد بوجود مثله تطبيقاً للحكم الكلي على المورد. والتعبد بوجود المانع تعبد بالأمر بالمتقيد بعدم مثله تطبيقاً أيضاً، إلا أن هذا التعبد لايعقل إلا بالاضافة إلى ما بعد الأمر، لا إلى ماقبله.

نعم إذا كانت الشرطية والمانعية من الاعتبارات، لامكن اعتبار مانعية أمر متقدم أو شرطيته، لأن الاعتبار خفيف المؤنة.

إلا أنك قد عرفت: أنه لامصحح لانتزاعها إلا الأمر المتعلق بمركب متقيد بوجود شيء أوعدم شيء.

ومن الواضح ــ أيضاً ــ عدم ترتب الأمر بالظهر المأتي بها ــ مثلاً ــ شرعاً على

---

(١) الرسائل: ذيل الامر الخامس من الامور التي تعرضها بعد تعريف الاستصحاب: ٣٢٢.

(٢) ص ١٧٥: ذيل قول الشيخ قده «يوجب الاعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة».

وجود المانع، أو على عدم الشرط، حتى يكون مفاد التعبد بوجود المانع، أو التعبد بعدم الشرط تعبداً ببقاء الأمر بالمأتي به.

بل ذكرنا في باب البراءة: أن التعبد بعدم اتيان الظهر مثلاً ليس تعبداً بالأمر بها مثلاً؛ إذ الأمر بالظهر مرتب على موضوعه، ومقتضاه ايجاب اتيانه، ولا معنى لأن يكون ايجاب اتيانه شرعاً مترتباً على عدم اتيانه، حتى يكون استصحاب عدم اتيانه مجدياً في بقاء الأمر باتيانه.

نعم قاعدة الاشتغال، أو استصحابه، أو استصحاب بقاء الأمر كاف في وجوب الاعادة، إنما الكلام في استصحاب وجود المانع، والحكم بوجوب الاعادة بسببه.

وأما قاعدة الفراغ، فقد عرفت مافيها بناء على الطريقية[1] وأما بناء على كونها من الأصول العملية، فوجه تقديمها على الاستصحاب جعلها غالباً في مورده، فتقدم عليه صوناً عن اللغوية، لامن باب حكومتها عليه، فان الاستصحاب كما يقدم بلحاظ إماريته على سائر الأصول العملية من باب الحكومة، فكذا بالاضافة إلى هذا الأصل العملي.

[التنبيه الثاني من الاستصحاب]

(٦١) قوله قدس سره: الثاني هل يكفي في صحة الاستصحاب الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته .. الخ[2].

لايخفى عليك أن عقد هذا البحث لتصحيح الاستصحاب فيما لايقين بشيء في الزمان الأول، بل قامت الحجة عليه، لا أن مجرد الشك في بقاء شيء على تقدير ثبوته ــ الذي يكفي في تحققه مجرد احتمال الثبوت ــ مجرى الاستصحاب، كما يوهمه العنوان، بل يوهمه البرهان المذكور في كلامه (قده) حيث أنه لاحاجة في التعبد بالحكم في مورد الشك في البقاء، إلا حصول العنوان، وإن لم يكن ثبوت واقعي، ولا ثبوت علمي.

وتوضيح المقام وتنقيح المرام يستدعي تمهيد مقدمة: هي أن الحجية ــ كما مرت مراراً ــ إمّا بمعنى الوساطة في اثبات الحكم، أو في تنجزه.

فان كان مفاد دليل الحجية جعل الحكم المماثل، فحيث أنه بلسان أنه الواقع، فوصوله ــ بالذات والحقيقة ــ وصول الواقع بالعرض، والعنوان. وعليه فلمن قامت

---

(١) تقدم في التعليقة: ٥٩.

(٢) الكفاية ٢، ٣٠٩.

الحجة ــ بهذا المعنى ــ عنده يقين بالحكم الفعلي المماثل، الواصل حقيقة، ويقين بالحكم الواصل بالعرض عنواناً.

وإن كان مفاد دليل الحجية تنجيز الواقع، فلا حكم فعلي ليكون متيقناً، بل ليس في البين إلا الحكم الواقعي المحتمل مثلاً.

غاية الأمر يقطع بتنجزه على تقدير ثبوته، ومصادفة الحجة له واقعاً، فلا يقين بحكم في الزمان الأول، ليكون الشك في بقاء ما أيقن بثبوته.

بل التحقيق: إن جعل الحكم المماثل، إن كان عن مصلحة أخرى غير المصلحة الواقعية، الباعثة على جعل الحكم الواقعي ــ كما هو كذلك بناء على موضوعية الامارة ــ، فحينئذ يتيقن بالحكم المماثل، على تقدير المصادفة والمخالفة.

وإن كان عن مصلحة الواقع، بداعي إيصال الواقع بعنوان آخر، فلا حكم مماثل حقيقة، إلا في صورة المصادفة، ووصول الواقع ــ بهذا العنوان ــ ويستحيل ثبوته مع المخالفة ــ على فرض انبعاثه عن مصلحة الواقع ــ وإلا لكان معلولاً بلاعلة، فلا يقين حينئذ بالحكم المماثل على اى تقدير بل على تقدير المصادفة الغير المعلومة، فحال جعل الحكم المماثل على الطريقية حال الانشاء بداعي تنجيز الواقع.

وعلى هذا ــ لابد من التصرف في دليل الاستصحاب بأحد وجوه ثلاثة:

الأول: أن يكون اليقين كاشفاً محضاً، ومعرفاً صرفاً إلى نفس الثبوت الواقعي.

فيكون مفاده كما إذا قيل: إذا ثبت شيء، وشك في بقائه يجب ابقاؤه، فيفيد الملازمة بين ثبوت شيء واقعاً وبقائه ظاهراً، وحيث أن البقاء تعبدي ظاهري ــ في مورد الشك في البقاء ــ يكون حكماً ظاهرياً. لا حكماً واقعياً، ولايتوقف هذا المعنى على تعقل جعل الملازمة، بل على جعل الحكم ظاهراً مرتبا على ثبوته واقعاً، فينتزع الملازمة بينهما من سنخ جعل الحكم بقاء على تقدير ثبوته.

وعليه فاذا قامت حجة على الثبوت، كانت حجة على البقاء التعبدي، لأن الحجة ــ على أحد المتلازمين ــ حجة على الآخر، ويكون منجز الثبوت منجزاً للبقاء؛ لكان التلازم المحقق بتعليق البقاء التعبدي على الثبوت الواقعي. وإن لم يحرز فعلية البقاء التعبدي بسبب عدم إحراز المعلق عليه، وهو الثبوت الواقعي.

إلا أنه يكفي فعلية المعلق عليه ــ واقعاً ــ في فعلية البقاء التعبدي ــ واقعاً ــ لكان الملازمة، والوقوع في كلفة البقاء التعبدي، بسبب قيام الحجة المنجزة للثبوت أولاً وبالاصالة، والمنجزة اللازمة ثانياً وبالتبع، وهذا الوجه هو مختار شيخنا العلامة ــ رفع

الله مقامه ــ

والتحقيق: أن التعبد بالبقاء لايخلو عن أنه: إما يكون حكماً نفسياً، وإمّا يكون حكماً طريقياً. فان كان من قبيل الأول، فهو ــ كالحكم الواقعي ــ قابل لأن يتنجز بمنجز، إمّا ابتداء أو بالملازمة، ولكنه لايمكن الالتزام بدوران التعبد بالبقاء مدار الثبوت الواقعي.

بل لو أيقن بوجوب شيء في الزمان الأول، وشك في بقائه في الزمان الثاني، ولم يكن ثابتاً في الزمان الأول واقعاً، وكان ثابتاً واقعاً في الزمان الثاني، الذي هو مورد التعبد، فانه لاشبهة في جريان الاستصحاب واقعاً، مع أنه لا ثبوت واقعاً.

فيعلم منه أن الثبوت ــ المقوم للاستصحاب ــ هو الثبوت العنواني المقوم لصفة اليقين أو للامارة المنجزة، وهو عبارة أخرى عن دوران التعبد الاستصحابي مدار اليقين بالثبوت، أو ماهو كاليقين بالثبوت، دون نفس الثبوت،

وإن كان من قبيل القسم الثاني، فهو في نفسه غير قابل للدخول في اللوازم القابلة لان يتنجز بمنجز كملزومها.

ولايعقل تعليق منجزية احتمال البقاء على الثبوت الواقعي، فان معناه: إن احتمال البقاء، مع عدم احراز الثبوت، بل بمصادفة الثبوت الواقعي منجز، والحال إن المنجزية لايعقل أن تكون[1] مع عدم وصول الانشاء بداعي التنجيز، ولا مع عدم وصول موضوع المنجز ــ كلياً وجزئياً ــ، ولا مع عدم وصول المعلق عليه المنجزية؛ فان فعلية المنجزية، وتنجزها واحدة، فلا يعقل تعلقها بأمر واقعي غير واصل، وإلا لأمكن تنجز الواقع مع عدم وصوله.

ومنه تعرف أن احتمال الثبوت الواقعي ــ الملازم لمنجزية احتمال البقاء ــ لايوجب الامتثال من باب احتمال العقاب، فيجب دفع الضرر المحتمل عقلاً. وذلك؛ لأن احتمال الثبوت لا يلازم فعلية المنجزية، حتى يوجب احتمال العقاب، لاحتمال مصادفة احتمال البقاء للبقاء واقعاً، بل يلازم احتمال منجزيته، ولا يحتمل العقاب إلا مع فعلية المنجزية المرتبة على وصول المنجز بجميع أطرافه؛ فاحتمال العقاب نتيجة وجود مقطوع المنجزية، لامحتمل المنجزية، ومالا يضره الاحتمال هو احتمال الواقع، الذي قامت عليه حجة منجزة له، فان معنى المنجز: أنه لو صادف الواقع يوجب استحقاق

---

(١) تامّة.

العقاب على مخالفته فتدبر جيداً.

الثاني: إرادة مطلق الحجة ــ القاطعة للعذر ــ من اليقين، وتعليق منجزية احتمال البقاء على وجود المنجز الأعم من العقلي والشرعي، فيفيد الملازمة بين المنجزين، لا بين الثبوت والبقاء، ولا بين الثبوت ومنجزية احتمال البقاء ــ كما في الأول على الشقين المتقدمين ــ.

ويمكن على هذا الوجه تعليق التعبد بالبقاء على وجود المنجز للثبوت ــ بناء على كون مفاد دليل الاستصحاب حكماً نفسياً لاطريقياً ــ فاذا قام الخبر على الحكم في الزمان الأول، وشك في بقائه في الزمان الثاني، يكون شرعاً محكوماً بالبقاء واقعاً، وان لم يلتفت إلى أنه متعبد به.

الثالث ــ إرادة مطلق الحجة ــ القاطعة للعذر ــ من اليقين، لكن جعل منجز الثبوت منجزاً للبقاء، كما هو ظاهر الأخبار؛ لان مفادها ابقاء اليقين ــ أي المنجز ــ لا التمسك باحتمال البقاء، ويتعين ــ حينئذ ــ كون الاستصحاب حكماً طريقياً.

وهذان الوجهان أولى من الوجه الأول؛ للتحفظ فيهما على اليقين بالجهة الجامعة له مع سائر أفراد الحجج، دون الأول المبني على جعله معرفاً محضاً للثبوت.

كما أن الثالث أولى من الثاني للتحفظ فيه على عنوان إبقاء اليقين، وجعله في قبال الشك، والأمر بالتمسك به، دون الشك، كما أوضحناه مراراً.

ويندفع على هذين الوجهين ما أوردناه على الوجه الأول من جريان الاستصحاب، مع عدم الثبوت الواقعي، فان أحد طرفي المتلازمين على الوجهين الآخرين هو المنجز للثبوت، دون نفس الثبوت الواقعي، فلا تغفل.

ثم إن إرادة مطلق الحجة القاطعة للعذر من اليقين ــ في باب الاستصحاب ــ ومن العلم والمعرفة المجعولين غاية ــ للأصول ــ

تارة بارادة نفس هذه الحيثية، بنحو العموم، فيكون الدليل على منجزية الامارة شرعاً محققاً لما أخذ في الاستصحاب والأصول.

وأخرى يراد نفس حيثية الوصول التام، والمنجز العقلي، بلا كلام. فيكون دليل الامارة ــ سواء كان بعنوان تتميم جهة الكشف أو بعنوان المنجزية ــ توسعة فيما أخذ في دليل الاستصحاب والأصول، وتكون الامارة ــ بناء على الأول ــ مقدمة على الأصول، بنحو الورود الحقيقي. وعلى الثاني بنحو الحكومة، والورود التنزيلي. وبقية الكلام في

محله[١]

(٦٢) قوله قدس سره: فانه على تقدير لم يثبت... الخ[٢].

بل المشكوك أمر على تقدير، والا فالشك فعلي وجداناً، ولذا لم يتعرض قده لدفعه لوضوح اندفاعه.

(٦٣) قوله قدس سره: لاجل أن التعبد والتنزيل شرعاً... الخ[٣].

يعني لامانعَ من عدم أخذ اليقين بالثبوت في التعبد الاستصحابي، حيث أن الغرض منه التعبد ــ في ظرف الشك ــ لا في ظرف اليقين، فلاحاجة إلى اليقين بالثبوت، إلا لتصحيح الشك في البقاء، الذي هو موضوع التعبد وكما يشك في بقاء ما قطع بثبوته، كذلك في البقاء على تقدير الثبوت.

وقد صرح (قده) في آخر البحث أن اليقين مرآة محض لنفس الثبوت ليتعبد ببقائه إذا شك فيه،

أقول: إن أريد من هذا التعليل مجرد مرآتية اليقين، وأن المدار على الثبوت دون اليقين به، كما يعطيه جعل اليقين مرآة، فيوافق تعريف الاستصحاب: بأنه إثبات الحكم في الزمان الثاني، لثبوته في الزمان الأول.

ففيه: إن الثبوت الواقعي ــ حينئذ ــ لازم، لامجرد تصحيح الشك في البقاء، وحينئذ فالتعليل بأن التعبد الاستصحابي تعبد بالبقاء ــ لا بالحدوث ــ مستدرك، فانه يوهم عدم الحاجة إلى الثبوت الواقعي أيضاً.

وإن أُريد أن اليقين مرآة للثبوت، والثبوت أيضاً لمجرد تصحيح الشك في البقاء، فلا حاجة إلى تحققه في الواقع، بل يكفي احتمال ثبوته المحقق لاحتمال بقائه، فالتعليل صحيح.

بل الثبوت الواقعي ــ كما عرفت سابقاً[٤] ــ غير لازم، إلا أن لازمه صحة الاستصحاب بمجرد الشك في البقاء ــ على تقدير الثبوت ــ وإن لم يكن ثبوت محقق، ولا ثبوت عنواني ــ إما بتعلق اليقين أو بتعلق المنجز به ــ، ولا يمكن القول به، ولا يقول به أحد.

---

(١) أنظر التعليقة: ١١٧.

(٢) الكفاية ٢: ٣٠٩.

(٣) الكفاية ٢: ٣٠٩.

(٤) تقدم في التعليقة: ٦١

(٦٤) قوله قدس سره: بناء على ما هو التحقيق من ان قضية الحجية ... الخ[١].

سواء كان جعل المنجزية والمعذرية باعتبارها ممن بيده الاعتبار ــ كما هو ظاهر قوله عليه السلام «فانهم حجتي عليكم»[٢] وقوله عليه السلام «لاعذر لأحد من مواليتا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا»[٣]

أو كان جعلها بالانشاء بداعي التنجيز والاعذار.

وفي الثاني إشكال تعرضنا له في مبحث الظن، ومبحث البراءة، مع دفعه[٤] وفي كليهما اشكال اخر وهو ان التنجيز مثلا بجعل الامارة واسطة في الاثبات؛ لأن استحقاق العقاب عقلاً على مخالفة التكليف الواصل. ومالم يكن هناك ــ وصول حقيقي أو وصول تنزيلي ــ لايترتب على المخالفة استحقاق العقاب.

فلا يمكن إدراج مخالفة التكليف تحت الموضوع المحكوم عقلاً بذلك إلا بايصاله تنزيلاً، إما بجعل الحكم المماثل الواصل بالحقيقة بعنوان أنه الواقع حتى يكون وصوله ــ بالحقيقة وبالذات ــ وصول الواقع بالعنوان وبالعرض، وإما باعتبار الهوهويه [لمؤدى الامارة مع الواقع، فيقتضي وساطة الامارة لاثبات الواقع اعتباراً.

ويندفع: بأن استحقاق العقاب ــ على المخالفة ــ باعتبار كونها خروجاً عن زيّ الرقية، ورسم العبودية، فيكون ظلماً على المولى، فيذم عليه عقلاً، ويعاقب عليه شرعاً، وكما أن مخالفة ما وصل ــ من قبل المولى ــ خروج عن زي الرقية كذلك مخالفة ما قامت عليه حجة من قبل المولى ــ أي مخالفة ما نصب عليه المولى على تقدير ثبوته ــ خروج عن زيّ الرقية، وإن لم يكن واصلاً بالحقيقة، ولا واصلاً بالتنزيل، فموضوع حكم العقل غير متقيد بالوصول، ليكون اعتبار الوصول توسعة في موضوع حكم العقل،

وأما اعتبار الوساطة في الاثبات باعتبار الهوهوية، من دون جعل الحكم المماثل، فغير معقول؛ لأن أثر حقيقة الحكم لايترتب إلا على نفسه، دون فرضه واعتباره.

وأما اعتبار الامارة وصولاً، فهو يجدي في الآثار العقلية والشرعية المترتبة على الوصول الأعم من الحقيقي والاعتباري، فمثل اليقين في الاستصحاب إذا أُريد منه الكاشف

---

(١) الكفاية ٢: ٣١٠.

(٢) الوسائل ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضي: ص ١٠١: الحديث ٩.

(٣) الوسائل ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضي: ص ١٠٨: الحديث ٤٠.

(٤) ج ٣: تقدم في التعليقة: ٥٨: ذيل قول الماتن «قده» «نعم لوقيل باستتباع جعل الحجية الخ» وج ٤: تقدم في التعليقة: ١٠ ذيل قوله «قده» «لايقال لايكاد يكون ايجابه مستتبعاً الخ».

التام، فلابد ــ في تنزيل الامارة منزلته ــ من جعل الحكم المماثل، والا فلا يتحقق هذا الموضوع بمجرد الاعتبار، والفرض أنه لا أثر للاعم،

(٦٥) قوله قده: لا إنشاء أحكام فعلية ظاهرية، كما هو ظاهر الأصحاب الخ[1]

قد عرفت سابقاً[2]: أن جعل الحكم المماثل، تارة يكون على أي تقدير، فتكون الامارة حجة من باب الموضوعية والسببية، فيكون هناك يقين بالحكم الفعلي. وأخرى يكون على تقدير المصادفة للواقع؛ لكونه بعنوان إيصال الواقع؛ فلا يقين بالحكم الفعلي، بل حاله حال الانشاء بداعي تنجيز الواقع، والامارة حينئذ طريق محض.

ونسبة الأول إلى الاصحاب، مع أن بناءهم على الطريقية، ولو بجعل الحكم المماثل لاشاهد لها، بل الشواهد على خلافه، وما اشتهر عندهم من أن ظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم مبني على السببية، لا الطريقية كما اعترف (قده) بذلك في مبحث الاجتهاد والتقليد فراجع[3] وتدبر.

[التنبيه الثالث من الاستصحاب]

(٦٦) قوله قدس سره: كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام... الخ[4]

توضيح المقام: إن الأثر المرتب على الكلي والفرد، تارة أثر واحد، وأخرى متعدد. فان كان واحداً، فلا محالة هو إما أثر الكلي بما هو، أو أثر الفرد بما هو، ولا يعقل أن يكون أثراً لهما، إذ لايعقل أن تكون الخصوصية المقومة للفرد دخيلة في الأثر، وغير دخيلة فيه. والتعبد بالشيء ليس إلا تعبداً بأثره.

فان كان هو أثر الكلي، فلا معنى إلا للتعبد بالكلي، وإن كان هو أثر الفرد بما هو، فلا معنى الا للتعبد بالفرد، فالتعبد بالفرد وترتيب أثر الكلي، لا معنى له. وكذا عكسه.

وان كان الاثر متعدداً بأن كان أحدهما للكلي بما هو، والآخر للفرد بما هو، فمقتضى التدقيق ما ذكرنا من أن التعبد بالشيء لامعنى له إلا التعبد بأثره، ولا يعقل التعبد بشيء والتعبد بأثر غيره.

وعن شيخنا العلامة ــ أعلى الله مقامه ــ في تعليقته المباركة[5] على الرسائل: إن

---

(١) الكفاية ٢: ٣١٠.

(٢) تقدم في التعليقة: ٦١.

(٣) الكفاية ٢: ص ٤٣١.

(٤) الكفاية ٢: ص ٣١١.

(٥) ص ٢٠٢: ذيل قول الشيخ «قده» «أما الأول فلا إشكال».

التعبد بالكلي لا تعبد في ترتيب أثر الفرد، إلاّ على الأصل المثبت، وفي كفاية التعبد بالفرد لترتيب أثر الكلي ايضاً وجهان:

من **أن الطبيعي** عين الفرد ــ في الخارج ــ ووجوده بعين وجود الفرد، فالتعبد بالفرد تعبد بالطبيعي الموجود بعين وجوده، فيفيد ترتيب أثر الكلي كما يفيد ترتيب أثر الفرد.

ومن أن الكلي والفرد بالنظر العرفي اثنان، يكون بهذا النظر بينهما التوقف والعلية، دون الاتحاد والعينية، فلا يكون التعبد بالفرد عرفاً تعبداً بالكلي بهذا النظر، وهو المعتبر في هذا الباب.

ثم أفاد (قدس سره) أن وساطة الفرد للكلي، وإن كانت ثابتة بنظرهم، لكنها ملغاة بمسامحاتهم، والعبرة في باب ترتيب الأثر بهذا النظر المسامحي، كما سيجيء إن شاء الله تعالى، في تحقيق ما هو المعتبر في موضوع الاستصحاب عقلاً أو دليلاً أو عرفاً. هذا ملخص كلامه زيد في علومقامه.

والتحقيق: إن عينية وجود الطبيعي ووجود فرده أجنبية عن مقام التعبد بأثر الكلي، فانهما متحدان بحسب وجودهما الخارجي، لا بحسب وجودهما التعبدي، وليس في التعبد بموضوع ــ ذي أثر ــ جعل الموضوع حقيقة، حتى يكون جعل الفرد جعل الطبيعي المتحد معه، وليس أثر الكلي بالنسبة إلى أثر الفرد طبيعياً بالاضافة إلى فرده.

كما أن اثنينية الطبيعي وفرده عرفاً، لمكان التوقف والعلية إن كانت بالنظر إلى وجودهما الخارجي، فالأمر بالعكس؛ إذ بالنظر العرفي إلى ما في الخارج، لا يراهما العرف إلا واحداً، وإنما الاثنينية عقلية بالتحليل العقلي.

وكذا التوقف والعلية ــ أيضاً ــ ليس بحسب النظر العرفي، بل بالنظر الدقيق العقلي بملاحظة أن الفرد مجرى فيض الوجود بالنسبة إلى الطبيعي، بل هو بالنظر البرهاني الذي يتوقف على تجديد النظر جداً.

وإن كانت الاثنينية عرفاً بالنظر إلى مقام موضوعية الكلي والفرد لأثرين المترتبين عليهما، والاتحاد عرفاً بالنظر إلى أنهما بمناسبة الحكم والموضوع موضوع واحد لهما أثران، فالاثنينية حينئذ ليست بملاك التوقف والعلية.

كما أن وحدة الموضوع تقتضي أن يكون هناك موضوع واحد له أثران، والتعبد بالواحد تعبد بجميع آثاره، وحينئذ ليس عنوان الكلية والفردية، ولا عنوان خفاء الواسطة دخيلاً في ترتيب الأثرين.

بل التعبد بحدث الجنابة ــ مثلاً ــ تعبد بجميع آثاره، ولهذه الوحدة يكون التعبد بهذه

الحصة أيضاً تعبداً بأثر الجنابة أيضاً.

إذ المفروض أن هذا الواحد في نظر العرف له آثار متعددة من دون نظر إلى الكلية والفردية، وليس لأجل الغاء الواسطة حتى يقال: إن الفرد له الوساطة، والكلي ليس له الوساطة، فالتعبد بالفرد تعبد بالكلي، والتعبد بالكلي ليس تعبداً بالفرد هذا كله إن كان المستصحب موضوعاً ذا أثر، وكان كلياً تارة وفرداً أخرى.

وأما إن كان المستصحب حكماً، فالتعبد بالفرد معناه جعله حقيقة، ومن الواضح أن جعل الوجوب ــ مثلاً ــ جعل الطلب حقيقة، فحديث عينية الطبيعي وفرده مفيد هنا.

كما أنه إذا كان جعل الطلب المطلق، من دون تخصصه بخصوصية الحتمية والندبية معقولاً، ليس جعل الطلب إلا جعل نفسه، لا جعل الوجوب مثلاً فيصح حينئذ أن يقال:

إن التعبد بالفرد تعبد بالكلي، فيغني استصحابه عن استصحابه، وليس التعبد بالكلي تعبداً بالفرد، فلا يغني استصحابه عن استصحابه.

إلا أن في استصحاب الكلي ــ في خصوص الأحكام، دون الموضوعات ــ إشكالاً، ملخصه: إن التعبد بالموضوع الكلي ليس ايجاداً له حقيقة، حتى يشكل بأن ايجاد القدر المشترك من دون تنوعه وتخصصه بما يفرده محال، بل التعبد به تعبد عنواني، والتعبد الحقيقي بأثره، الذي هو شخص من طبيعي الحكم.

بخلاف التعبد بالحكم الكلي، فان معناه جعل الحكم الجامع، وايجاد الجامع ــ من أية مقولة كان ــ غير معقول، وكما أن ايجاد الجامع واقعاً غير معقول، كذلك جعله على طبق المخبر به أو على طبق المتيقن سابقاً أيضاً غير معقول؛ إذ لافرق بينهما في كونه حكماً حقيقياً يوجد في الخارج بنحو وجوده المناسب له في نظام الوجود.

غاية الأمر أن أحدهما حكم مرتب على ذات الموضوع، والآخر على طبق المخبر به أو المشكوك أو المتيقن سابقاً.

وهذا الاشكال مختص بجعل الحكم حقيقة، ولايرد على ايجاده الانشائي، فان تصور الجامع، والتصديق به، واستعمال اللفظ فيه ــ إخباراً و إنشاءً ــ ليس من الايجاد الحقيقي للجامع، ولا الوجود ــ فيما ذكر ــ وجودا بالذات للجامع.

نعم اذا كان استصحاب الحكم للتعبد باثره الشرعي فيكون حال هذا المستصحب حال سائر الموضوعات من رجوع التعبد به بنفسه الى التعبد العنواني والتعبد الحقيقي باثره الشرعي المترتب عليه.

واما اذا كان استصحاب الحكم لتحقيق موضوع الحكم الشرعي او العقلي فحينئذ

لابد من جعله، فيرد محذور وجود الجامع بنفسه في الخارج.

ومن المعلوم ان التعبد بمؤدى الخبر او بالمتيقن سابقاً لابد من ان يكون بمقدار الخبر عنه واليقين به، فلا يعقل جعل الفرد على طبق الجامع المخبر به او المتيقن، وكونه واقعاً فردا غيركون المخبر به فردا اخبر به او المتيقن فرد تيقن به.

والتحقيق: إن الارادة المطلقة الغير المتخصصة بخصوصية الشدة ــ المساوقة للحتمية ــ، والغير المتخصصة بخصوصية الضعف ــ المساوقة للندبية ــ غير معقولة، وكذا المصلحة الغير المتخصصة بخصوصية كونها ملزمة، والغير المتخصصة بخصوصية كونها غير ملزمة أيضاً غير معقولة،إلا أن جعل الداعي تمام حقيقته هو الانشاء بداعي جعل الداعي، وانبعاثه عن الارادة غير داخل في حقيقته حتى يختلف حقيقته بسبب تفصله تارة بفصل الحتمية. وأُخرى بفصل الندبية، وهل التحريك الاعتباري إلا كالتحريك الخارجي.

فان تفاوت علة التحريك الخارجي بالحتمية والندبية لايوجب تفاوتاً في حقيقته. وإن أطلق على أحد الفردين من التحريك الاعتباري عنوان الايجاب، وعلى الآخر عنوان الاستحباب.

نعم فرق بين الانشاء بداعي جعل الداعي واقعاً. والانشاء بداعي جعل الداعي ظاهراً، وهو ان الانشاآت الواقعية حيث أنها منبعثة عن إرادات واقعية منبعثة عن مصالح واقعية، ومباديها أُمور خاصة،

فلا محالة هي مما ينطبق عليه الايجاب أو الاستحباب. بخلاف الانشاآت الظاهرية، فانها أحكام مماثلة لما اخبر به العادل، أو لما أيقن به سابقاً، فلا محالة تكون على مقدار المخبر به أو المتيقن.

فاذا لم يخبر إلا عن أصل المطلوبية، أو إذا لم يتيقن الامجرد المطلوبية، فكيف يعقل أن يكون الحكم المماثل مصداقاً للايجاب أو للاستحباب، بل متمحض في جعل الداعي فقط. فتدبر جيدا.

(٦٧) قوله قدس سره: وان كان الشك فيه من جهة تردد الخاص ... الخ[1]

ينبغي التكلم أولاً في صحة استصحاب الفرد المردد، كما عن بعض الأجلة في حاشيته[2] على كتاب البيع للشيخ الأعظم (قده) قائلا: بأن تردده بحسب علمنا لايضر

(١) الكفاية ٢: ٣١١.

(٢) هو السيد الطباطبائي اليزدي «قده»، في البحث عن لزوم المعاطاة وعدمه: ص ٧٣.

بتيقن وجوده سابقاً، والمفروض أن أثر القدر المشترك أثر لكل من الفردين، فيمكن ترتيب ذلك الأثر باستصحاب الشخص الواقعي المعلوم سابقاً، كما في القسم الأول الذي حكم المصنف (قده) باستصحاب كل من الكلي وفرده انتهى ملخصاً.

وفيه إن أُريد تيقن وجود الفرد المردد، مع قطع النظر عن خصوصيته المفردة له، فهو تيقن الكلي دون الفرد؛ إذ المفروض إضافة الوجود المتيقن إلى الموجود به، مع قطع النظر عن الخصوصية المفردة، فلا يبقى إلا الطبيعي المضاف إليه الوجود.

وإن أُريد تيقن الخصوصية المفردة، التي هي مرددة بين خصوصيتين، ــ فقد مرّ مراراً ــ أن طرف العلم معين لامردد. وإن أحدهما ــ المصداقي ــ لا ثبوت له، لاماهية، ولا وجوداً، فيستحيل تعين العلم الجزئي بما لا ثبوت له، والعلم المطلق لايوجد، بل يوجد متشخصاً بمتعلقه.

بل المتيقن هوالوجود المضاف إلى الطبيعي الذي لاعلم بخصوصيته، مع العلم بأن ماعدا الخصوصيتين ليس مخصصاً له، فالجامع الذي لا يخرج عن الفردين هوالمعلوم وقد مر توضيحه مراراً.

ومنه تعرف أن الاشارة إلى الوجود الشخصي ــ المبهم عندنا المعين واقعاً ــ لايجعل الفرد بما هو معلوماً؛ إذ التشخص الذي هو بعين حقيقة الوجود ــ لأنه المتشخص بذاته المشخص لغيره ــ غير مفيد؛ لأن المستصحب ــ على أي حال ــ هو الوجود المضاف، إما إلى الماهية الشخصية، أو الماهية الكلية.

ولانعني باستصحاب الكلي استصحاب نفس الماهية الكلية، بل استصحاب وجودها، بل المراد باستصحاب الفرد هنا ــ في قبال الكلي ــ استصحاب وجود الماهية الشخصية.

والمفروض أنه لاعلم بخصوصيتها المشخصة لها بتشخص ماهوي، والعلم بأن الطبيعي له خصوصية منطبقة ــ على كل من الخصوصيتين، بنحو انطباق مفهوم الخصوصية على مطابقها لايخرج المعلوم عن الكلية الى الفردية.

وأما ما ذكره من ترتيب أثر الكلي على استصحاب الفرد المردد، فقد مرّ مافيه سابقاً من أن التعبد بكل شيء بما هو يقتضي التعبد بأثره، فالتعبد بالخاص ــ بما هو ــ يقتضي

---

(١) كما في مبحث العلم الاجمالي ذيل قول الماتن «قده» «فهل القطع الاجمالي كذلك فيه اشكال الخ» ج ٣: تقدم في التعليقة: ٤١ ومبحث الاشتغال ذيل قول الماتن «قده» «ان كان فعلياً من جميع الجهات» ج ٤: تقدم في التعليقة: ٧١

التعبد بأثر الخاص بما هو خاص، لا ترتيب أثر ذات الخاص، فانه مقتضى التعبد بذات الخاص، وهو الكلي الموجود في ضمنه مثلاً.

وأما ما نسبه إلى الشيخ الأجل من استصحاب الفرد، وترتيب أثر الكلي كما هو مقتضى المقام، فليس في محله إذ ما أفاده (قده) في القسم الأول[1] كما هو صريح كلامه: إستصحاب كل من الكلي والفرد، وترتيب أثر كل منهما عليه، لا ترتيب أثر الكلي على الفرد.

هذا مايقتضيه النظر القاصر في دفع استصحاب الفرد المردد، ومرجعه إلى عدم اليقين بوجوده.

وعن غير واحد من أجلة العصر عدم الشك في بقائه إما مطلقاً أو مع الاتيان بأحد الفردين مثلاً. وقيل في وجه الأول: إن الفرد بما له من الخصوصية، إما مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع، فلا شك في البقاء.

وقيل في وجه الثاني أنه إذا تيقن بوجوب الظهر أو الجمعة، فقد تيقن بالفرد المردد، وبعد مضي ساعة، إذا شك في اتيان الظهر والجمعة أو أحدهما يستصحب الفرد المردد، فالحكم في الزمان الثاني ظاهراً ــ كالحكم في الزمان الأول ــ واقعاً ــ فله من الأثر مالمحكم المعلوم إجمالاً من الأثر قبل عروض الشك.

بخلاف ما إذا أتى بالظهر فانه لاشك له في بقاء الفرد المردد، لأن الشك ــ في بقائه ــ معناه أنه سواء كان ظهراً أو جمعة يشك في بقائه، مع أنه لايشك في عدم بقاء الظهر عليه مع إتيانه.

ويندفع الأول بأنه لايعقل القطع فعلاً بالبقاء والارتفاع، مع عدم إتيانهما معاً، بل القطع بهما على تقدير، أي يقطع ببقاء ذلك الفرد الواقعي إن كان طويلاً، ويقطع بارتفاع الفرد الواقعي إن كان قصيراً، فهو بالفعل شاك في بقاء الفرد الواقعي وارتفاعه.

ويندفع الثاني بأن معنى اليقين ــ بالفرد المردد ــ هو اليقين بموجود شخصي، هو إما مطابق عنوان الظهر، أو مطابق عنوان الجمعة، وبعد الاتيان بالظهر يقطع بارتفاع عنوان الظهر عنه، ويشك في بقاء ذلك الموجود الشخصي، لاحتمال كونه مطابق عنوان الجمعة المفروض عدم ارتفاعه عنه.

فالصحيح التعويل على ماذكرنا من عدم اليقين بالفرد المردد، كما مر تفصيله. هذا

---

(١) الرسائل: التنبيه الاول من تنبيهات الاستصحاب: ص ٣٧١.

تمام الكلام في استصحاب الفرد المردد.

وأما استصحاب الكلي، مع تردد الفرد بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع، فتحقيق القول فيه ببيان ما توهم مانعاً عنه.

فنقول: إن توهم المنع منه من وجهين: أشار اليهما الشيخ الأعظم (قده) في الرسائل[1]:

أحدهما ـــ إن وجود الكلي بوجود فرده، ومن الواضح أن وجود الكلي في ضمن الفرد القصير مقطوع الارتفاع في الزمان الثاني، ووجوده في ضمن الفرد الطويل مشكوك الحدوث من الأول، بل منفي بالاصل، فلا شك في بقاء الكلي لليقين وجداناً بارتفاعه في ضمن أحدهما، ولليقين تعبداً بعدمه في ضمن الآخر، فالكلي بكلا وجوديه مقطوع العدم في الزمان الثاني.

وإن شئت قلت: إن الكلي هي الحصة من الطبيعة النوعية مثلاً الموجودة بوجود الفرد، فهي موجودة بالعرض، وما بالعرض يتبع ما بالذات، فاذا كان ما بالذات مقطوع العدم، إما وجداناً أو تعبداً، فلا يعقل أن يكون ما بالعرض مشكوكاً.

ومنه تعرف أن الاشكال لايدور مدار جعل الفرد علة لوجود الكلي، ولو بمعنى كونه منشأ لانتزاعه ـ حتى لايعقل بقاء الأمر الانتزاعي، مع عدم منشأ الانتزاع، والمعلول مع عدم العلة؛ ليتوهم أنه لو قلنا: بأن وجود الكلي عين وجود الفرد، يتخلص به من الاشكال ـ بل الاشكال واضح الورود على القول بوجود الكلي بعين وجود فرده أيضاً، كما قربناه.

لكنه لا يخفى عليك أن مرجع هذا الاشكال، وان كان إلى عدم الشك في البقاء، إلا أنه لوصح للزم منه عدم اليقين بالحدوث أيضاً؛ إذ ليس الكلي حينئذ إلا الحصة الموجودة بوجود الفرد، وكما أن كل فرد مشكوك الحدوث من حيث نفسه، فكذا الحصة الموجودة به، فلا يقين بوجود هذه الحصة، ولا يقين بوجود تلك الحصة، ولا موجود آخر، مع قطع النظر عن الفردين وعن الحصتين.

وأما اليقين بالحصة المرددة بين الحصتين، فلو صح لكان كاليقين بالفرد المردد، فما المانع حينئذ من استصحاب الفرد المردد، وكما يقال: لاشك في بقاء الفرد المردد بعد الاتيان بأحدهما، كذلك لاشك في بقاء الحصة المرددة بعد الاتيان باحدى الحصتين في

---

(١) الرسائل: ٣٧١، التنبيه الاول.

ضمن أحد الفردين.

والجواب عنه يتوقف على بيان مقدمة: هي أن الفرد ليس زيداً مثلاً بما له من الجواهر والاعراض؛ لأن بياضه مثلاً فرد طبيعة الكيف المبصر، وطوله فرد طبيعة الكم المتصل، إلى غير ذلك من عوارضه، وليس فرد طبيعة مناط فردية طبيعة أخرى، بل زيد ــ بنفسه وبدنه ــ فرد طبيعة الانسان، غاية الأمر أن طبيعي الانسان المركب من النفس والبدن، تارة يلاحظ بذاته بحيث يكون النظر مقصوراً على ذاته وذاتياته، فهذه ملاحظة نفس الطبيعي الوحداني، فان صرف الشيء واحد لايثنى من قبل ذاته، وأخرى يلاحظ حصة من هذا الطبيعي الوحداني متعينة بتعينات الزيديه، فذات الحصة المحفوفة بتلك التعينات ــ لامع مجموع التعينات ــ هي الماهية الشخصية بتشخص ماهوي، وبلحاظ تقرر ذات الحصة في زيد، المحفوف بانحاء التعين، يكون زيد فرداً لطبيعي الانسان، كما أن حصة من طبيعي البياض ــ المتعينة بقيامها بزيد ــ فرد من طبيعة الكيف المبصر وهكذا.

ومن البين أن نفس الطبيعي ــ بما هو ــ لا وجود له يختص به في نظام الوجود، بل لايوجد إلا متعيناً باحد انحاء التعينات، لكن اللامتعين بذاته موجود في ضمن المتعين، ولذا جعل الطبيعي جزءً للفرد، أي تحليلاً، لانحلال الفرد إلى ذات الحصة وتعينها.

وحيث أن الوجود ــ أولاً وبالذات ــ للمتعين، وثانياً وبالعرض لذات المتعين، جعل الفرد واسطة في عروض الوجود على الطبيعي.

وعليه فنقول: الطبيعي المعبر عنه بالقدر المشترك هنا، وإن كان وجوده بعين وجود الفرد ــ بالمعنى المتقدم ــ فهو بحسب وجوده الواقعي له نحو تعين، إلا أنه ربما يكون معلوماً بماله من التعين، وربما يكون معلوماً بذاته.

وحيث أن المفروض أن تعين الفرد الطويل، وتعين الفرد القصير هنا ــ بنفسه في كل منهما ــ مجهول، والتعين المردد بين نحوي التعين لا ثبوت له واقعاً كي يكون له ثبوت علماً؛ فالمعلوم في فرض دوران الأمر بين الفردين ليس إلا ذات المتعين، أي ذات الحصة وذات الطبيعي، ولاملازمة ــ بوجه ــ بين كون ذات المتعين معلوماً، وكون تعينه أيضاً معلوماً، وبعد زوال أحد التعينين يكون بقاء ذات المتعين وارتفاعه مشكوكاً؛ لاحتمال كون تعينه هو التعين الباقي، أو هو التعين الزائل. وارتفاع الفرد لايقتضي إلا ارتفاع الحصة المتعينة به، وهي غير معلومة، بل المعلوم ذات الحصة.

وقد عرفت أن تعينها واقعاً غير تعينها علماً، فالقطع ــ بزوال حصة متعينة ــ غير

القطع بزوال ذات الحصة التي تعلق بها العلم.

كما أن التعبد ــ بارتفاع حصة متعينة ــ غير التعبد بارتفاع ذات الحصة المتعلق بها العلم، فالمعلوم حدوثه لاعلم بارتفاعه، ولا تعبد بارتفاعه، بل لكان القطع بزوال تعين خاص يشك في ارتفاع ذات الحصة وبقائها.

كما أن التعبد ــ بعدم تعين خاص؛ لسبق عدمه ــ غير التعبد بعدم ذات الحصة، مع انقلاب عدمها إلى الوجود، وسيأتي[1] إن شاء الله تعالى أن الأصل ــ بالاضافة إلى القدر المشترك ــ معارض بمثله، فلا ينتج أن ذات الحصة لاشك في بقائها، إما وجداناً أو تعبداً. هذا تمام الكلام في التوهم الأول.

ثانيهما ــ أن الشك في بقاء الكلي مسبب عن الشك في حدوث الفرد الطويل، فانه الذي يكون الكلي باقياً بسبب بقائه،والأصل عدم حدوثه، ومع جريان الأصل في السبب، لامجال للأصل في المسبب،

والجواب عنه بالبحث في مقامات:

أحدها ــ كون الشك في الكلي ناشئاً من الشك في حدوث الفرد الطويل.

ثانيها ــ في أن بقاء الكلي وارتفاعه من لوازم الفرد الطويل حدوثاً وبقاء شرعا.

ثالثها ــ في جريان الأصل فيه، بلامعارضة بمثله.

أما المقام الأول ــ فتحقيق الحال فيه: إن مفروض الكلام ــ بناء على هذا التوهم ــ الفراغ عن أصل وجود الكلي، وإن مورد الشك هو الوجود بعد الوجود، وهو منشأ انتزاع البقاء، والعدم بعد الوجود، وهو منشأ انتزاع الارتفاع.

ومن الواضح: أن الشك ــ في الوجود بعد الوجود، وفي العدم بعد الوجود ــ لايعقل أن يكون مسبَّباً عن الشك في حدوث الفرد الطويل وعدمه؛ لأنه منافٍ للقطع بوجوده من الأول، ولا يجامع احتمال عدمه من الأول، بل يستحيل أن يكون عدم الكلي بعد وجوده مستنداً إلى عدم الفرد الطويل من الأول، وإلا لما وجد من الأول، بل احتمال الوجود والعدم ــ بعد الوجود ــ في الكلي يستند إلى احتمال وجود الفردين، فيحتمل عدمه بعد الوجود؛ لاحتمال وجود الفرد القصير المنعدم فعلاً، ويحتمل وجوده بعد الوجود؛ لاحتمال وجود الفرد الطويل من الأول.

ولا يخفى أن وجود الكلي، وان كان بوجود فرده، وعدمه بعدم فرده، لابعدم شيء

---

(١) في هذه التعليقة.

آخر، إلّا أن هذه الملازمة ــ الواقعية ــ لاتجدي في ظرف الشك، بل الشك لتقومه باحتمال الوجود والعدم ــ مع فرض القطع بأصل الوجود من الأول ــ يستحيل أن يكون مقومه وجود فرد مخصوص وعدمه.

وعليه فاحتمال وجود الكلي وعدمه ــ في ثاني الحال ــ مسبب عن الشك في أن الحادث المعلوم بذاته أيّ الفردين هل هو الفرد الطويل؟ حتى يكون باقياً، أو الفرد القصير؟ حتى يكون مرتفعاً، ولا أصل يعين الحادث حتى يرتفع الشك بسببه.

وما ذكرنا هو المراد مما أفاد الشيخ الأجل (قده) في الرسائل[1] من أن ارتفاع القدر المشترك من آثار كون الحادث ذلك الفرد المقطوع الارتفاع، لامن آثار عدم حدوث الأمر الآخر.

لا أن مراده تعليق الحكم على البقاء والارتفاع، وعدم حدوث الأمر الآخر لايثبت الارتفاع، حتى يقال:[2] بأن الحكم في الأدلة معلق على الوجود والعدم، لاعلى البقاء والارتفاع، أو يتكلف في جوابه بأن الحكم في الأدلة، وان كان كذلك، إلا أنه في عنوان الاستصحاب أخذ الشك في البقاء والارتفاع، فتدبر جيداً.

وأما المقام الثاني ــ فمختصر القول فيه: إنه يتوقف صحة التوهم المزبور على سببية وجود الفرد لوجود الكلي، وترتب وجود الكلي على وجود فرده، ترتب المسبب على سببه في ذاته، وعلى أن يكون هذا الترتب شرعياً، حتى يكون الأصل في السبب حاكماً على الأصل في المسبب ورافعاً للشك، في[3] ترتبه عليه شرعاً، وكلاهما واضح البطلان.

أما أصل الترتب، والسببية والمسببية، فلما هو المعروف من العينيةُ بين الطبيعي وفرده، وإن وجوده بعين وجوده، فلا اثنينية حتى يتوهم السببية والمسببية.

وأما العلية بمعنى كون الفرد مجرى فيض الوجود بالاضافة إلى الماهية النوعية، كالفصل بالاضافة إلى الجنس، وكالصورة بالاضافة إلى المادة، فهي بمعنى لاينافي العينية في الوجود.

فان ملاك العلية هو ملاك العينية، وذلك لأن الموجود ــ بالذات ــ هي الصورة، وهي جهة الفعلية، والموجود ــ بالعرض ــ هي جهة القوة، وهي المادة، لأن التركيب

---

(١) الرسائل: ٣٧١: التنبيه الاوّل.

(٢) القائل هو السيد الطباطبائي اليزدي «قده» في حاشيته على المكاسب: ص ٧٣.

(٣) الظاهر أن كلمة «في» هنا للعلية.

بينهما على التحقيق اتحادي لاانضمامي، والمجعولان بجعل واحد لايعقل أن يستقل كل منهما بالوجود، ــ فلا محالة ــ يكون المجعول بالذات هو الموجود بالذات، فأحدهما مجعول وموجود بالذات، والآخر مجعول وموجود بالعرض، وكل مجعول بالذات فاعل ما به الوجود ــ لامنه الوجود ــ بالاضافة إلى المجعول والموجود بالعرض.

فملاك العينية ــ وهي وحدة الوجود المنسوب إلى أحدهما بالذات وإلى الآخر بالعرض ــ هوملاك العلية كما عرفت.

وهكذا في الماهية الكلية، والماهية الشخصية، فان الماهية ــ الكلية اللامتعينة ــ لايعقل استقلالها بالوجود، والمتعين موجود، وهو اللامتعين بضميمة التعين تحليلاً.

فالوجود منسوب إلى الماهية الشخصية المتعينة ــ بالذات ــ وإلى الماهية الكلية اللامتعينة في ذاتها ــ بالعرض ــ، ولكل ما بالذات نحو من العلية، بالاضافة إلى ما بالعرض، من دون تخلل جعل ليكون أحدهما موجوداً مباينا مترتباً على موجود آخر.

ومما ذكرنا تبين أن القول بكون الفرد علة للكلي صحيح ــ على وجه ــ وغير صحيح ــ على وجه آخر ــ وإن كون الكلي من لوازم الفرد صحيح على الوجه المزبور.

لكنه نظير لوازم الماهية المجعولة بجعلها من دون تخلل الجعل بينهما، وان العينية في الوجود لا تنافي كون الفرد منشأ انتزاع الكلي.

كما أن كل ما بالذات بالاضافة إلى ما بالعرض كذلك، وأن وجود الكلي بالذات مبني على القول بتأصل الماهية، فانه حيث كان مناط التأصل في نفس ذاتها، وهي واجدة لذاتها وذاتياتها، فهي متحصلة في نفس ذاتها.

وهذا هومن مفاسد القول بأصالة الماهية وتمام الكلام في محله.

وأما إن الترتب ليس بشرعي فهو واضح؛ إذ لم يترتب ــ في خطاب من الشارع ــ وجود الحدث الكلي على وجود فرده، ليكون ترتبه عليه على فرض تحققه شرعياً.

ولايخفى عليك أن الكلام في ترتب وجود الطبيعي على وجود فرده، لاعلى وجود سببه.

فما عن بعض أجلة العصر[1] ــ في مقام الجواب عن السببية والمسببية، بأن الكليات مختلفة: فمنها مايكون ترتبه على محققاته شرعياً، كالاحداث بالاضافة إلى محققاتها. ومنها ما يكون ترتبه على محققاته عقلياً، كالانسان بالاضافة إلى زيد وعمرو وبكر ــ خلط

---

(١) هوالمحقق النائيني «قده» راجع فوائد الاصول: ج ٤: ١٥٢.

بين المحقق بمعنى المصداق، والمحقق بمعنى السبب، وإلا فوجود الطبيعي من الحدث بالاضافة إلى أفراده الحاصلة ــ بالنوم، والبول، والجماع ونحوها ــ كوجود طبيعي الانسان بالنسبة إلى أفراده، نعم محققاته وأسبابه مختلفة، فمنها شرعي، ومنها واقعي غير جعلي.

ويمكن أن يقال ــ بعد التنزل عن المقام الأول ــ بالفرق بين الأصل الحكمي والموضوعي، وإن لم يكن هناك ترتب، لا واقعاً ولا جعلاً؛ لأن جعل الوجوب عين جعل الطلب، فلا يبقى شك في بقاء الطلب بعد التعبد بفرده، وهو جعل الوجوب حقيقة، كما أن جعل عدم الوجوب عين جعل عدم الطلب بعد فرض كون الشك في الطلب ناشئاً من الشك في الوجوب، كما هو مقتضى التنزل عن المقام الأول.

فلاك الأصل السببي والمسببي موجود هنا بوجه أكمل؛ إذ ليس ملاكه إلا كون التعبد بالسبب يرفع الشك عن المسبب شرعاً، والتعبد بالوجوب يرفع الشك عن بقاء الطلب.

كما أن التعبد بعدم الوجوب يرفع الشك عن ارتفاع الطلب، ففي الأول لاشك في بقاء الطلب، وفي الثاني لاشك في ارتفاعه.

وأما في الأصل الموضوعي، فلا يجري هذا البيان؛ إذ ليس التعبد ــ بالموضوع أو بعدمه ــ جعلاً له حقيقة، حتى يكون وجود الكلي أوعدمه مجعولاً بعين جعله، وليس أثر الجامع، وأثر الفرد كالكلي بالاضافة إلى فرده، حتى يكون جعل أثر الفرد جعل طبيعي الأثر المجعول؛ ليرتفع الشك عنه. بل لابد من فرض الترتب بين طبيعي الموضوع وفرده شرعاً حتى يدخل في عنوان الأصل السببي والمسببي.

ومنه يعلم أن العينية بين الطبيعي وفرده، وعدم العلية، وإن كانت مخرجة لما نحن فيه عن عنوان السببي والمسببي، لكنها توجب الدخول في ملاكه في خصوص الاستصحاب الحكمي دون الموضوعي.

وأما المقام الثالث ــ فنقول: إن الكلام ــ تارة ــ في معارضة الأصلين بالنسبة إلى أثر الجامع. ــ وأخرى ــ بالنسبة إلى أثر الفرد بما هو.

أما المعارضة بينهما ــ من الجهة الثانية ــ فمبنية على وجود أثر خاص لكل منهما وعدمه. فيتعارضان ــ على الأول ــ لمنافاتهما؛ للقطع بثبوت أحد الأثرين. ولامعارضة ــ على الثاني ــ لعدم المانع من التعبد بمفاد الأصل.

وأما المعارضة بينهما ــ من الجهة الأولى ــ فحيث أن فرض الكلام في استصحاب

الكلي، وفي حكومة الأصل في الفرد ــ على الأصل في الكلي ــ فلا محالة يكون للجامع أثر شرعي، ونسبة كلا الأصلين في نفي الجامع على حد سواء. ومقتضى التعبد بهما ــ على الفرض ــ التعبد بعدم الجامع، مع أن ثبوته مقطوع به.

ففيما إذا تردد أمر الحادث بين أن يكون ــ بولاً أو منياً ــ يكون للجامع بينهما أثر، وهو حرمة مس المصحف، ولكل منهما أثر مخصوص، وهو وجوب الغسل للحدث الأكبر، ووجوب الوضوء للحدث الأصغر، ولخصوص الحدث الأكبر أثر مخصوص، لايقابله فيه الاصغر، وهوحرمة اللبث في المسجد.

فاصالة عدم الجنابة ــ بالنسبة إلى عدم حرمة اللبث ــ لامعارض لها. وبالنسبة ــ إلى عدم وجوب الغسل ــ لها معارض، وهو أصل عدم خروج البول المقتضي لوجوب الوضوء. مع أن وجوب الغسل والوضوء مقطوع به، وبالنسبة إلى عدم حرمة مس المصحف، وهو أثر الجامع بين الأكبر والأصغر ــ أيضاً ــ يتعارضان للقطع بالحدث المقتضي لحرمة مس المصحف.

فان قلت: الغرض ــ من عدم المعارضة بين الأصلين ــ هوعدم المعارضة في ظرف الشك في بقاء الكلي، وهوبعد حدوث مايزيل أحد الفردين. وفي هذا الفرض لايجرى إلا لأصل واحد.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

قلت أولاً: إنه خلف، لأن المفروض تمامية أركان الاستصحاب في الطرفين. وإنما لايجرى لعدم الأثر، مع أنه بعد حدوث مايزيل أحد الفردين لاشك في عدمه فعلاً: إما لانعدامه قبلاً، أولزواله فعلاً.

وثانياً ــ مناط المعارضة حين تمامية أركان الاستصحاب، وعند وجود الحادث المردد، بكون عدم كل من الفردين في نفسه متيقناً سابقاً، مشكوكاً عند حدوث الحادث.

وحيث لايعقل شمول العام ــ مع تحقق موضوعه ــ لكلا الفردين؛ للعلم بانقلاب العدم إلى الوجود في أحدهما،وشموله ــ لأحدهما المعين ــ ترجيح بلا مرجح، فلا محالة يتساقط الأصلان، وبعد وجود مايزيل أحد الفردين لم يحدث فرد آخر للعام، حتى يشمله، والساقط لايعود.

وسيأتي إن شاء الله تعالى في محله أن قياسه بالمقتضيات وموانعها العقلية ــ حتى يتوهم تأثير المقتضي أثره بعد زوال مانعه ــ قياس باطل.

لأن تأثيره بلحاظ شمول المقتضي له في مقام الاثبات، وليس هوإلا العام، فاذا لم يعمه العام ــ مع تمامية موضوعه ــ فلا مقتضى آخر لشموله فيما بعد، كما لافرد آخر

للعام، حتى يكون من الافراد المقدرة الوجود، الداخلة تحت العام بعنوان كلي من الأول.

ولعلنا نتكلم ــ إن شاء الله تعالى ــ فيه مستوفى في مسألة الأصل السببي والمسببي[1].

وأما ماعن بعض الأجلة[2] ــ في حاشيته على كتاب البيع للشيخ الأجل (قدس سره): من فرض المثال فيما إذ دار أمر النجس الحادث بين أن يكون بولاً يوجب الغَسل مرتين أو دماً لايوجب الغَسل مرتين، وأن الأصل في طرف البول ينفي وجوب الغسلة الثانية، وأن الأصل في طرف الدم لايثبت وجوب الغسلة الثانية، فلا معارضة.

ففيه أولاً: إن المثال غير منحصر فيما ذكر، حتى يحكم كليّاً بحكومة الاصل في الفرد، نظراً إلى عدم المعارضة.

وثانياً ــ إن العدم الذي يجري فيه الأصل:

تارة ــ يؤخذ بنحو العدم الرابط، ومفاد ليس الناقصة، بأن يكون مفاد الاصل: عدم كون النجس الحادث بولاً، وحينئذ يكون مفاده عدم وجوب الغسلة الثانية، مع فرض النجاسة الموجبة لأصل الغسل، الذي يساوق المرة، إلا أن العدم ــ الرابط ــ غير متيقن في السابق، كما هو واضح.

وأخرى ــ يؤخذ بنحو العدم المحمولي، ومفاد ليس التامة، ويكون مفاد الأصل عدم حدوث ما يوجب الغسل مرتين، والمعارضة ــ هنا ــ بلحاظ أثر الجامع والخصوصية كليهما ــ متحققة.

بيانه: إن أثر النجاسة ــ الجامعة بين جميع أنحاء النجاسات ــ وجوب الغسل اللابشرط، الجامع مع الغسل مرة، ومع الغسل مرتين أو أكثر. ونفي مايوجب الغسل مرة، ومايوجبه مرتين ــ مع دوران الأمر بينهما ــ يوجب نفي النجاسة المقتضية لأصل وجوب الغسل، مع أنه مقطوع به، هذا بالاضافة إلى أثر الجامع.

وأما بالنسبة إلى أثر كل من الخصوصيتين، فأثر البول أنه لايجوز الاكتفاء فيه بمرة، وأثر الدم أنه يجوز فيه الاكتفاء بمرة، وكل منهما مشكوك من حيث نفسه.

فأصالة عدم حدوث البول يقتضي التعبد بعدم مالايجوز للاكتفاء في غسلة بمرة، وأصالة عدم حدوث الدم يقتضي التعبد بعدم مايجوز الاكتفاء فيه بمرة، مع القطع بوجود أحدهما.

---

(١) انظر التعليقة: ١٢٢.

(٢) هو السيد الطباطبائي اليزدي «قدس سره»، ص ٧٣ في البحث عن لزوم المعاطاة وعدمه.

ومنه يعلم أن دعوى عدم المعارضة ــ من حيث تيقن الأقل فلايجري فيه الأصل، ويختص الأصل بعدم موجب الاكثر.

مدفوعة: بأن أثر الدم ليس وجوب الغسل الجامع ـ مع جواز الاكتفاء، وعدم جواز الاكتفاء ـ فانه أثر الجامع، بل أثر الدم هو وجوب الغسل اللابشرط القسمي، المساوق لجواز الاكتفاء فيه بمرة، وهو مباين للغسل بشرط شيء، فانهما تعينان متقابلان، ليس أحدهما متيقناً بالاضافة إلى الآخر.

نعم وجود الجامع متيقن، لايجري فيه الأصل، إلا أن جريان الأصلين في الفردين ــ بنحو العدم المحمولي ــ مناف للقطع بوجود الجامع أيضاً كما عرفت.

(٦٨) قوله قدس سره: واما إذا كان الشك في بقائه من جهة الشك في قيام خاص اخر... الخ[1]

وعن الشيخ الأعظم ــ (قده) في رسائله[2] ــ التفصيل بين ما إذا احتمل وجود فرد آخر مقارن للفرد المقطوع بحدوثه، وما إذا احتمل حدوثه مقارناً لارتفاعه، بجريان الاستصحاب في الأول وعدمه في الثاني.

وتقريبه: إن مناط صدق الواحد النوعي على أفراده تقرر حصة من الواحد النوعي في مرتبة ذات الفرد، فاذا قطع بوجود فرد، فكما يقطع بوجود حصة متعينة بما هي متعينة ـ وهي الماهية الشخصية ــ، فكذا يقطع بوجود ذات الحصة، وبوجود ذلك الواحد النوعي الصادق على الفرد. فالقطع بالفرد وإن كان علة للقطع بالوجود المضاف إلى ذلك الواحد النوعي، إلا أن زوال القطع بالتعين، والقطع بارتفاعه لايوجب القطع بزوال الوجود المضاف إلى الواحد النوعي؛ لاحتمال بقائه بالفرد المحتمل حدوثه مقارناً لحدوث ذلك الفرد.

وهذا بخلاف احتمال حدوثه مقارناً لارتفاع الفرد المقطوع به، فان الوجود المضاف إلى الواحد النوعي في الزمان السابق قد قطع بارتفاعه، وإنما المحتمل حدوث وجود آخر مضاف إلى الواحد النوعي.

والجواب ــ إن وجود الواحد النوعي وجود بالعرض، ولابد من انتهائه إلى مابالذات، وليس هو إلا الفرد المقطوع به، فما هو موجود بالعرض ويتبع ماهو موجود

---

(١) الكفاية ٢: ٣١٢.

(٢) الرسائل: ٣٧٢: التنبيه الاول.

بالذات يقيناً ، قد ارتفع يقيناً.

ووجود آخر بالعرض لموجود آخر بالذات مشكوك الحدوث من الأول. وليس للواحد النوعي وجود بالذات، ولا وجود بنحو الوحدة بالعرض ــ مع تعدد ما بالذات ــ إلا على إصالة الماهية، أو وجود الكلي بوجود واحد عددي، يكون بوحدته معروضاً لتعينات متباينة، كما حكاه الشيخ الرئيس عن بعض[1].

وما ذكرناه هو الفارق بين القسم الثاني، المتقدم في الحاشية المتقدمة، وهذا القسم الثالث المبحوث عنه، فان المقطوع هناك وجود واحد من الكلي بالعرض، من دون تعين تفصيلي لما بالذات، ومثله مشكوك البقاء، إذ القطع بارتفاع الحصة المعينة لايوجب القطع بزوال الوجود الواحد، المضاف إلى الكلي، الذي لايتعين مطابقه.

بخلاف هذا القسم، فان الوجود المضاف إلى الكلي بالعرض، لمكان تعين الموجود بالذات، مرتفع قطعاً، وغيره مشكوك الحدوث، إما من حين حدوث المقطوع، أو من حين ارتفاعه. فتدبره فانه حقيق به.

نعم هنا تقريبان آخران لاستصحاب الكلي في هذا القسم:

أحدهما ــ ما عن بعض أجلة العصر[2]، وهو استصحاب صرف الوجود، بمعنى ناقض العدم المطلق، وطارد العدم الكلي، فانه بمجرد انتقاض العدم الكلي يكون الانتقاض باقياً إلى أن ينعدم جميع الوجودات، حتى يرجع الأمر إلى ما كان من العدم المطلق.

وهذا الانتقاض لاشك في حدوثه إلا مع سبق العدم المطلق، وإلا فمع انتقاض العدم يكون الشك دائماً في بقائه، والحكم إذا كان مرتباً على وجود الطبيعي في قبال عدمه، مع قطع النظر عن تعيناته يكون المراد به هذا النحو من الوجود المعبر عنه بالوجود اللابشرط، والوجود السعي.

والجواب ــ إن الوجود المضاف إلى شيء بديل لعدمه، وطارد له، بحسب ما أخذ في متعلقه من القيود، فناقض العدم المطلق مفهوم لامطابق له في الخارج، وأول الوجودات ناقض للعدم البديل له والقائم مقامه.

ومايرى من أن عدم مثله يوجب بقاء العدم كلية ــ على حاله ــ ليس من جهة كونه ناقضاً للعدم المطلق، بل لأن عدم أول الوجودات يلازم عدم ثاني الوجودات، وثالثها إلى

---

(١) وهو الرجل الهمداني، راجع رسائل ابن سينا: ٤٦٢ ــ ٤٧٩.

(٢) هو المحقق الخائري «قده»، راجع درر الاصول ٢: ١٧٥.

الآخر، ولا بشرطية وجود شيء ــ بلحاظ تعيناته ــ ليست إلا بلحاظ عنوان الوجود المفروض فانياً في مطابقه مضافاً الى طبيعة غير ملحوظه بتعيناتها الواقعية.

وحيث أن مثله يصدق على كل هوية ــ من هويات تلك الماهية ــ فلذا يسري الحكم، ويوجب خروجها من حد الفرض والتقدير إلى حد الفعلية والتحقيق، وهو معنى ملاحظة الوجود بنحو السعة، لاأن لهذا المفهوم مطابقاً واحداً في الخارج، حتى يكون الشك في بقائه بعد اليقين بوجود مضاف إلى ماهية متعينة باحد التعينات.

ثانيهما ــ استصحاب صرف الوجود بالمعنى المصطلح عليه ــ وهو الموجود بنحو لايشذ عنه وجود ــ أي ملاحظة الموجودات بنهج الوحدة في الكثرة. وصرف وجود الشيء لايتثنىٰ ولايتكثر.

وهذا المفهوم ــ بناء على إصالة الوجود وبساطته، وإن الكثرة الماهوية اعتبارية عرضية ــ له مطابق في الخارج، حيث أن حقيقة الوجود بناء على هذا المبنى واحدة لا ثاني لها، إذ الماهية والعدم ليسا ثانياً للوجود، الذي حيثية ذاته حيثية طرد العدم.

وعليه فأنحاء وجودات الكلي بملاحظة التعينات واحدة، حيث أن التعينات اعتبارية، وعدم كون الشك في البقاء إنما كان بلحاظ تغاير الوجود المتيقن، مع الوجود المشكوك، ومع وحدتها، وعدم تعدد ــ الواقعي ــ لايبقي مانع عن الشك في البقاء.

وفيه: إن حقيقة الوجود، وإن كانت كذلك، إلا أنه بلحاظ تمام الوجودات بنحو الوحدة، والغاء الكثرات لكونها ماهوية اعتبارية، وبملاحظة أن غير حقيقة الوجود لايعقل تخلله في حقيقة الوجود، حتى تعدد حقيقة الوجود.

وصرف الوجود ــ بهذا المعنى ــ لامطابق له، إلا وجود الباري عزّ اسمه. وفيضه المقدس المنبسط على ماسواه، وأما صرف حقيقة الوجوب أو الندب، أو صرف حقيقة الماء أو النار، فلا مطابق له خارجاً حتى يكون لكل طبيعة من الطبائع ــ مضافاً إلى وحدتها الماهوية وصرافتها في الماهية ــ وحدة وصرافة في الوجود. فتدبره فانه حقيق به.

(٦٩) قوله قدس سره: فانه يقال: الأمر، وإن كان كذلك، إلا أن... الخ[1]

لايخفى عليك أن الحكم الوجوبي والندبي، إما أن يراد منهما الارادة الأكيدة الشديدة، والارادة الضعيفة. وإما أن يراد منهما الانشاء بداعي جعل الداعي المنبعث عن ارادة حتمية، أوغير حتمية، أوعن مصلحة ملزمة أوغيرملزمة.

---

(١) الكفاية ٢: ٣١٤.

فان أريد الأول، فالارادة من الكيفيات القابلة للحركة، والخروج من حد إلى حد، فهي إرادة واحدة بوحدة اتصالية، وإن كان ينتزع الشدة منها تارة، والضعف أخرى.

وان أريد الثاني فالبعث والزجر أمران اعتباريان، ولا حركة، ولا اشتداد فيهما، بل في بعض المقولات، كما لا اتصال بين الانشائين حتى يكون البعث ــ اللزومي وغيره ــ واحداً بالتبع.

فالأول واحد عقلاً وعرفا. والثاني متعدد عقلاً وعرفاً، والكلام في الثاني، فان الحكم المجعول من الشارع وما يكون مماثله مجعولاً على طبقه هو الحكم بالمعنى الثاني، دون الأول، وان كان مدار الاطاعة والعصيان على المعنى الأعم.

وعليه فاستصحاب الارادة ــ من حيث نفسها ــ غير صحيح؛ لعدم كونها مجعولة، والحكم الشرعي المنبعث عنها أثر شرعي، لكنه غير مترتب على الارادة شرعاً.

بل ترتبه عليها من باب ترتب المعلول على علته، كترتبه على المصلحة المنبعث عنها، نعم لو فرض أن الارادة ترتب عليها حكم شرعي ــ من باب ترتب الحكم على موضوعه ــ كان استصحاب بقاء ذات الارادة ــ للتعبد بأثرها الشرعي ــ معقولاً.

ولا يخفى عليك أن المستصحب ـ في ماله امتداد، واشتداد ـ نفس الكلي المنطبق على المرتبة الشديدة والضعيفة، وليس من استصحاب الفرد. بتوهم أن الوحدة مساوقة للتشخص؛ لما مرّ منا سابقاً[1]:

إن المستصحب دائماً هو الوجود ــ في الوجوديات ــ والوجود عين التشخص، إلا أن الملاك في الكلية و«الفردية إضافة الوجود إلى الطبيعي محضاً، أو الطبيعي المتعين ــ بتعين فردي ــ يمنع عن صدقه على كثيرين.

وفي ماله الحركة والاشتداد في كل آن فرد من الطبيعة، والتبدل بلحاظ الأفراد، لا بلحاظ التشخص الوجودي، غاية الأمر أنه في الحركة في الجوهر في مراتب استكمالاته يتبادل الصور النوعية من المنوية والدموية والعلقية وغيرها.

وفي الحركة في الكيف مثلاً، يتبادل المراتب، والمفروض ــ هنا ــ بقاء ذات الارادة لا بمرتبتها القوية، فلا يشك إلا في بقاء الكلي الذي ليس له تعين المرتبة القوية المتيقنة.

---

(١) تقدم في التعليقة: ٦٧، وعن صاحب محجة العلماء في انكار استصحاب الكلي «ان الاستصحاب لا يعقل ان يتعلق بالكلي من حيث هو مع قطع النظر عن الخصوصية السابقة» وقال ايضاً «ان البقاء هو استمرار الوجود ولا معنى لاستمرار نفس الطبيعة»: ٢٤٦ ــ ٢٤٧.

نعم إن قلنا: بأن الارادة ــ الحتمية ــ لا تمتاز عن الارادة الندبية بالمرتبة، بل بانبعاث الأولى عن مصلحة لزومية، وانبعاث الثانية عن مصلحة غير لزومية، فالاستصحاب متعلق بالفرد، لأن تعدد الملاك لاينافي الوحدة والتفرد، كما إذا شك في بقاء شخص الوجوب ببقاء ملاك آخر ملزم فتدبر.

[التنبيه الرابع]

(٧٠) قوله قدس سره: بين أن يكون من الامور القارة او التدريجية... الخ [١]

ليس منشأ الاشكال في بقاء الأمور التدريجية أن البقاء عبارة عن وجود ماكان موجوداً ـ في الزمان السابق ـ في الزمان اللاحق، كما يوهمه كلام بعضهم [٢] فان مرجع هذا الاشكال إلى أن الزمان حيث لازمان له فليس له بقاء، مع أن البقاء ينسب إلى الخارج عن أفق الزمان كالمجردات.

بل الاشكال من أجل تدريجية الزمان، وما يشبهه من الحركات الكيفية والأينية، بل الجوهرية، فان الأمور الغير القارة ــ لعدم القرار للموجود منها، بل بحيث يوجد فينعدم، ثم يوجد فينعدم ــ لابقاء لها، فاليقين متعلق بموجود زائل، والشك بحدوث موجود آخر.

ومنه تبين أن دعوى عدم الحاجة إلى عنوان البقاء، وأنه يكفي في الاستصحاب مجرد الشك في وجود ماقطع به سابقاً غير مجدية؛ لأن مايضاف إليه الشك لابد أن يكون ما يضاف إليه اليقين. والوجود ــ الواقع طرفاً لليقين والشك ــ لابد من كونه مضافاً إلى شيء واحد، مع أن ما أضيف إليه الوجود في السابق غير ما أضيف اليه الوجود لاحقاً، إلا بلحاظ المجموع واحداً عرفاً، كما عن الشيخ الأعظم (قده) في مقام دفع الاشكال. [٣]

والجواب: إن ذات الأمر التدريجي متقومة بالأخذ والترك، والخروج من القوة إلى الفعل ــ على نعت الاتصال ــ ووجود مثل هذا الأمر لانقيض له، إلا العدم البديل له، لا العدم المتقوم به نفس ذاته.

فوجود مثل هذا الأمر لايأبى عن العدم المتقوم به هذا الأمر الموجود بهذا النحو من الوجود، وما يخل بهذا الوجود هو العدم البديل له، الخارج ــ كالوجود ــ عن مقام ذاته.

وعليه فبقاء وجود مثل هذا الأمر ــ المتجدد في ذاته ــ بحدوثه شيئاً فشيئاً، وجمعية

---

(١) الكفاية ٢: ٣١٤.

(٢) كما عليه الشيخ الأعظم «قده» «الرسائل: التنبيه الثاني: ٣٧٤» وتبعه المحقق الاشتياني «قده»: ١٠٥.

(٣) الرسائل: التنبيه الثاني: ٣٧٤.

هذا الوجود عين الافتراق، ومالم يتخلل العدم ـ البديل له ـ يكون واحداً بالوحدة الاتصالية.

(٧١) قوله قدس سره: إنما هو في الحركة القطعية، وهي كون الشيء ... الخ

لايخفى عليك أن نسبة الحركة القطعية إلى الأكوان المتعاقبة الموافية للحدود ـ الواقعة بين المبدأ والمنتهى ـ نسبة الكل الى أجزائه؛ لأنها الصورة الممتدة المرتسمة في الخيال، ومنشأ انتزاعها تلك الأكوان المتصلة بالاتصال التعاقبي، فأجزاؤها مجتمعة في الخيال ومتفرقة في الخارج.

ونسبة الحركة التوسطية إلى تلك الأكوان نسبة الكلي إلى جزئياته؛ لأن كل كون ـ من تلك الأكوان الموافية للحدود ـ واقع بين المبدأ والمنتهى.

وحيث أن نفس الحركة القطعية باعتبار منشأيتها متقومة بتلك الأكوان المتصرمة شيئاً فشيئاً، فهي بذاتها تدريجية، والتغير ذاتي لها، فيجري فيها إشكال البقاء.

وحيث أنه لم يعتبر في الحركة التوسطية إلا الكون بين المبدأ والمنتهى، دون موافاته للحدود، فلا تغير في نفس ذاتها، بل الموافاة للحدود تعينات فردية لأفرادها ومطابقاتها.

وحيث أن الكون بين المبدأ والمنتهى لاتعين ماهوي له، إلا الوقوع بين المبدأ والمنتهى، فما دام لم يخرج عن الوسط يكون الكون بين المبدأ والمنتهى باقياً، فالحركة القطعية غير قارة، ومتغيرة بذاتها، والحركة التوسطية قارة مستمرة غير متغيرة.

ثم إن التعريف المذكور في المتن للحركة القطعية ـ وهو كون الشئ في كل آن في حد ومكان ـ هو تعريف لمطلق الحركة عند المشهور ـ ففي القطعية بلحاظ أجزائها، وفي التوسطية بلحاظ أفرادها ـ فتلك أجزاؤها تعاقبية تدريجية، وهذه أفرادها وجزئياتها تعاقبية تدريجية، وهذه الأفراد ـ المتعاقبة على نهج الاتصال ـ هي الراسمة لصورة ممتدة مجتمعة الأجزاء في الخيال، وتسمى بالحركة القطعية.

ولذا قيل بأن الحركة القطعية لاوجود لها في الخارج إلا بوجود منشأ انتزاعها. كما أن هذه الأكوان التي هي أجزاء لها، إنما هي بلحاظ انقسام كل متصل ـ قار أو غير قار ـ إلى أجزاء لاتتناهى، وإلا فالحركة ـ بماهي حركة ـ لاتقع في الآن الذي هو طرف الزمان ونهايته.

والحركة قابلة للقسمة، والآن كالنقطة غير قابلة للقسمة، فيلزم تطبيق مايتجزّئ على

---

(١) الكفاية ٢: ٣١٥.

مالا يتجزّى فليس الكون في حد في الان حركة ولا جزء الحركة بما هو جزء الحركة بل كون الشيء في كل آن في حدّ أو مكان هي الحركة، كما هو مقتضى انقسامها إلى أجزاء غير متناهية، لئلا يلزم الجزء الذي لايتجزّئ.

وليعلم أن استصحاب الحركة القطعية استصحاب الفرد؛ لأن تعينات أجزائها ــ الموافية لحدود خاصة ــ مأخوذة فيه ملحوظة معه. بخلاف استصحاب الحركة التوسطية، فانه من باب استصحاب الكلي، وهو القسم الثالث من القسم الثالث.

وذلك؛ لأن الكون بين المبدأ والمنتهى، وإن كان له التعين من حيث الفاعل والقابل، وما فيه الحركة، وما منه الحركة، وما إليه الحركة، إلا أن هذه التعينات توجب التشخص الوجودي، ووحدته بالوحدة الاتصالية.

ولا توجب التعين الفردي الماهوي؛ لأن جميع جزئيات الكون المتوسط مشتركة في تلك التعينات، ومع ذلك هي أفراد، فلا يمتاز فرد عن فرد، إلا بملاحظة موافاة كل كون من تلك الأكوان لحد من تلك الحدود، فان لوحظ ذلك التعين جرى فيه إشكال استصحاب الحركة القطعية، وإن قطع النظر عنه، ولوحظ الكون المتوسط ــ مبهماً من حيث تلك التعينات المفردة ــ كان من باب استصحاب الكلي المتعاقب أفراده على نهج الاتصال.

وليعلم ــ أيضاً ــ أنه لابد من الالتزام باتصال تلك الأكوان المتعاقبة ــ كما حقق في محله ــ لئلا يلزم تتالي الآنات والانيات، وإلا فلو لم نلتزم به لم يجري الاستصحاب في الحركة التوسطية؛ لأنه يكون ــ حينئذ ــ من القسم الثاني من القسم الثالث، وهو وجود فرد مقارناً لارتفاع فرد مغاير.

ومنه يعلم أن الالتزام بصحة الاستصحاب ــ في الحركة التوسطية ــ يلزمه الالتزام بصحته في الحركة القطعية، لأن المصحح هو الاتصال، وهو موجد في كليهما؛ لأن الاتصال مساوق للبقاء، كما مرّ فتدبر جيّداً.

وليعلم ــ أيضاً ــ أنه لو أشكل الأمر في استصحاب الليل والنهار، فلا يجدي استصحاب عدم الليل لإجراء أحكام النهار، أو استصحاب عدم النهار لاجراء أحكام الليل، لا لمجرد أنه مثبت، بل لأن الليلية والنهارية متضادتان.

وعدم الليل إنما يلازم وجود النهار، لملازمة عدم الضد لوجود الضد، وكل جزء من النهار ضد لكونه من الليل، فعدم الضد المقارن له هو عدم الليلية في هذا الزمان.

وسائر الاعدام المستقبلة ــ مثلاً ــ ليست من عدم الضد الملازم لهذا الضد، حتى

يكون متيقناً سابقاً، مشكوكاً لاحقاً، بل عدم ضد ـ مشكوك الحدوث ـ كوجود ضده، وفرض لحاظ العدم بنحو الوحدة والاستمرار، كفرض وحدة وجود النهار واستمراره، بل عدم كل سنخ من الوجود على طبع ذلك الموجود، فتدبر.

(٧٢) قوله قدس سره: فان كان الشك في بقاء القيد ... الخ[1]

لايخفى عليك أن مورد هذه الشرطية كمورد الشرطية الآتية ـ في كلامه (قده) ـ وإن كان منقسماً إلى مايكون ظرفاً لثبوت الحكم، ومايكون مقوماً لموضوعه، لكنه لما كان القيد ـ على أي حال ـ مجرى الاستصحاب لمكان الشك في بقائه، لم يكن وجه لتقسيمه إلى الظرف والمقوم.

إلا أنه لايخفى عليك أن القيد، كما يكون تارة ظرفاً، كقولنا إذا دخل النهار فامسك؛ حيث أن ظاهره ترتب أصل الحكم بالامساك على ثبوت النهار، فيكون التعبد ببقائه تعبداً بترتب الحكم عليه، كنفس الحكم الواقعي المعلق على تحقق النهار، وأخرى مقوماً، بحيث يكون دخيلاً في مصلحة الامتثال، إلا أن المقوم على قسمين: فتارة يكون بوجوده المحمولي قيداً دخيلاً في مصلحة الامساك، وأخرى يكون بوجوده الناعتي دخيلاً فيها.

فالأولى ـ كما إذا قيل: إمسك في النهار، فاذا كان الامساك محققاً بالوجدان، والنهار محققاً بالتعبد كفى في كون الامساك في النهار، فانه إمساك بالوجدان في النهار التعبدي.

والثانية ـ كما إذا قيل يجب الامساك النهاري، فان مجرد استصحاب النهار لايجدي في كون الامساك نهارياً، أي معنوناً بهذا العنوان، لابالتعبد، ولا بالوجدان، والمفروض تعلق الحكم بالمعنون بهذا العنوان ـ بما هو ـ لا بالامساك، مع وقوعه في النهار الذي هو منشأ انتزاع ذلك العنوان.

فالتعبد ـ بالنهار ـ غير التعبد بكون الامساك نهارياً، والقيدية بمعنى الشرطية للواجب، وإن كانت تقتضي تقيدالواجب، ولا تعبد بالتقيد في الأول أيضاً، إلّا أن تقيد الامساك بكونه في النهار التعبدي وجداني لاحاجة فيه إلى التعبد، بخلاف الامساك النهاري، فانه لا تعبدي، ولاوجداني.

نعم إذا كان الامساك النهاري موضوعاً للحكم صح استصحاب كون الامساك

---

(١) الكفاية ٢: ٣١٧.

الوحداني من أوله إلى آخره نهارياً في السابق وجداناً، ونهارياً في اللاحق تعبداً، فيقال: هذا الامساك الواحد كان نهارياً، والآن كما كان.

ووحدة الامساك من حيث عدم تخلل نقيضه، وان كانت عقلية إلا أنه من حيث الا تصاف بالنهارية لابد من المسامحة.

فان المتيقن اتصاف الجزء الأول من هذا الواحد المستمر بكونه نهارياً، فلابد من لحاظ هذا الواحد بذاته في الحكم باتصافه بالنهارية.

وأما إذا كان الامساك في النهار موضوعاً فلاحاجة فيه الى استصحاب كونه في النهار، لما عرفت من أن التعبد بذات القيد يكفي؛ لأن التقيد وجداني لاحاجة فيه الى التعبد، حتى يقال: بأنه لايثبت بالتعبد بذات القيد.

وتوهم أنه لامجال للجمع بين استصحاب القيد واستصحاب المقيد في كلامه (قده) لأن الشك في الثاني ناشيء عن الشك في الأول، ومع جريان الاستصحاب في السبب لامجرى له في المسبب.

مدفوع بأن كونه في النهار غير مترتب شرعاً على وجود النهار، ليكون الأصل في النهار حاكماً على الأصل في كونه في النهار.

(٧٣) قوله قدس سره: فيجب فتأمل... الخ[1]

لعله أشارة إلى أن موضوع الحكم إذا كان الامساك في النهار لابد من استصحاب نفس المقيد، ولايجدي استصحاب نفس القيد، موافقاً لما أفاده (قده) في تعليقته الأنيقة على الرسائل[2] نظراً إلى أن التعبد بذات القيد، لايوجب التعبد بالمقيد ولا بالتقيد، والمفروض لزوم إحراز كون الامساك في النهار، وقد عرفت الجواب عنه.

(٧٤) قوله قدس سره: وان كان من الجهة الأخرى، فلا مجال إلا لاستصحاب... الخ[3]

بيانه: إن القيد ــ تارة يكون مأخوذاً على وجه الظرفية لثبوت الحكم، فيكون قيداً للوجوب؛ لما سيأتي ــ إن شاء الله تعالى ــ أنه لاموجب عقلاً لكونه قيداً للواجب، والظرفية المحضة مساوقة للّغوية، وعليه فالوجوب المجعول وجوب موقت، ولايعقل بقاؤه بعد ارتفاع قيده، فلا معنى للتعبد ببقائه بشخصه.

---

(١) الكفاية ٢: ٣١٧.

(٢) ص ٥٠ ذيل قول الشيخ «قده» «فينبغي القطع بعدم جريان الاستصحاب فيه الخ».

(٣) الكفاية ٢: ٣١٧.

نعم ــ بناء على جريان استصحاب القسم الثاني من القسم الثالث من الكلي لامانع من استصحاب كلي الوجوب الجامع للموقت وغيره؛ لأن المانع الآتي، وهو تعدد الموضوع منتف هنا لفرض وحدة الموضوع هنا، وليس الشك فيه في المقتضي؛ اذ لا تردد في أمر الجامع، بل المفروض الغاء التعينات، والجامع بما هو قابل للبقاء.

ومما ذكرنا تبين مافي المتن من جريان استصحاب الحكم شخصاً على الظرفية، فتدبره جيّداً.

وأخرى يكون مأخوذاً على وجه المقومية لموضوع الحكم، وحينئذ لامجال لاستصحاب الحكم مطلقاً، سواء لوحظ الفرد منه أو الكلي منه.

أما الأول : فلان الحكم ــ إرادة كان أو بعثاً ــ يتقوم بمتعلقه، لأن الشوق المطلق كالبعث المطلق لايوجد، فلا يعقل بقاؤه بشخصه مع القطع بزوال متعلقه بزوال قيده المتقوم لمتعلقه على الفرض.

ولايعقل تعلق الارادة الشخصية والبعث الواحد بالمقيد بما هو وبذات المقيد واقعاً حتى يكون احتمال بقاء الحكم احتمال بقاء الشخص؛ لأن الواحد ــ بما هو ــ لايعقل أن يتقوم باثنين ــ بما هما اثنان ــ وإلا لزم إمّا وحدة الكثير أو كثرة الواحد.

وأما الثاني : وهو استصحاب الكلي، فلا يصح بوجه من وجوه القسم الثالث؛ لأن المحتمل: إمّا الأمر بالفعل في عرض الأمر بالمقيد، وهو القسم الأول من القسم الثالث.

وإما الأمر بالفعل بعد ارتفاع الأمر بالمقيد، وهو الثاني من القسم الثالث.

وإما تبدل الارادة القوية ــ المنبعثة عن مصلحة أكيدة ــ إلى مرتبة أخرى من الارادة المنبعثة عن مرتبة من تلك المصلحة، والكل غير صحيح.

أما الأمر بالفعل ــ في عرض الأمر بالمقيد ــ فلاستحالة تعلق الأمر بالفعل في زمان واحد، تارة بنفسه، وأخرى في ضمن الأمر بالمقيد.

وأما الأمر به في طول الأمر بالمقيد؛ فلأن طبيعي الأمر لم يتعلق بشيء واحد، حتى يكون تعلقه به متيقناً يشك في بقائه؛ لأن المفروض أن القيد مقوم، لامن حالات الموضوع، فلا يقين بتعلق الأمر بالفعل، وتعلقه بالحصة في ضمن المقيد مقطوع الارتفاع.

بخلاف مورد القسم الثاني من الثالث، فان المفروض تعلق الحكم ــ على أي حال ــ بواحد، غاية الأمر ملاحظة الحكم بنحو الوحدة لابنحو الكثرة. وأما وحدة الموضوع فما لامحيص عنه.

وأما تبدل الحكم من مرتبة الى مرتبة ــ فمع أنه لايجري في الحكم المجعول، بل في الارادة التي ليست من الحكم المجعول ــ يرد عليه ماذكرنا: من أن الاشتداد والحركة، إنما يكون في موضوع واحد، ومع القطع بارتفاع موضوعها يقطع بارتفاعها بجميع مراتبها، فالمتعلق بالفعل لامحالة إرادة أخرى مشكوكة الحدوث.

نعم يمكن تقريب استصحاب الفرد والكلي بوجه آخر.

أما استصحاب الفرد: فبدعوى أن الزمان، وإن كان مقوماً بحسب لسان الدليل، بل بالدقة العقلية أيضاً لفرض دخله في مصلحة المتعلق، إلا أنه مطلقاً بالنظر المسامحي العرفي من حالات الموضوع، وحيث لايقين هنا بخطأ نظر العرف مطلقاً ــ لاحتمال كونه مقوماً لتمام المطلوب، لا لأصله؛ ولذا فرض الشك في بقاء الطلب ــ فيمكن استصحاب شخص الطلب المتعلق بنفس الفعل في نظر العرف، لليقين بتعلقه به في نظر العرف، والشك في بقائه بنظرهم.

وأما ما أفاده (قده) في المتن من تعدد المرتبة في الطلب، فانما هوبلحاظ الارادة، فان دخل بعض الحالات في مرتبة منها يوجب التنزل إلى مرتبة أخرى بفقد ذلك البعض، بخلاف البعث فانه بقوة مصلحته وضعفها لايتفاوت حاله من حيث نفسه.

فالاستصحاب بالاضافة إلى البعث من استصحاب الفرد؛ لفرض كون الزمان عرفاً من الحالات، وبالاضافة إلى الارادة من استصحاب الكلي من القسم الثالث، لفرض دخالة الحالة في قوة المصلحة الموجبة لتأكد الارادة. وقد مرّ سابقا[1] إن الوحدة من حيث الوجود لادخل لهابالوحدةمن حيث التعين الماهوي للفرد.

وأما استصحاب الكلي بنحو القسم الثاني من القسم الثالث، وهو حدوث فرد بعد ارتفاع فرد آخر، فتقريبه: إن شخص الحكم له تعلق بالذات بالمقيد بما هو، و بطبيعي الفعل بالعرض، وطبيعي الحكم حيث أنه موجود بالعرض بعين وجود شخصه، فتعلق شخصه ذاتاً وعرضاً تعلق طبيعيه عرضا.

فلطبيعي الحكم تعلق بطبيعي الفعل بالعرض، ويشك في بقائه، والمفروض أن القطع بزوال أحد الفردين لايوجب القطع بزوال الطبيعي الموجود بوجود فرد آخر.

نعم هذا القسم من الاستصحاب لايقول به الشيخ الأعظم (ره) مع ذهابه إلى صحة استصحاب الكلي بسائر أقسامه ولايمكن إدراجه في صورة التبدل، للزوم وحدة الموضوع

---

(١) في جريان استصحاب الحركة التوسطية، ذيل قول الماتن «انما هوفي الحركة القطعية» التعليقة ٧١.

فيه ذاتا لاعرضا.

(٧٥) قوله قدس سره: وإلا فلا مجال الا لاستصحاب عدمه... الخ [١]

الكلام تارة في استصحاب العدم الأزلي، وأخرى في استصحاب العدم المجعول.

أما الكلام في الأول، فنقول: ظاهر شيخنا (قده) في بعض كلماته [٢] صحته، من حيث أن عدم الحكم، وان كان غير مجعول فيما لم يزل، لكنه مجعول فيما لايزال، فيقبل التعبد به بقاء، وإن لم يكن تعبدياً ثبوتاً، ويكفي في صحة الاستصحاب قبول التعبد بقاء، فان موقع التعبد في الاستصحاب هو البقاء دون غيره.

والتحقيق أن العدم الأزلي هو العدم الذي ليس بديلاً للايجاب الذي أمره بيد الشارع، إذ المفروض أنه ليس في الأزل موقع التشريع، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى في الأصل المثبت.

ومعنى جعل العدم ابقاؤه على حاله بعدم قلبه إلى نقيضه بالاختيار في موقع إمكان التشريع. فالعدم الذي يكون بلحاظ بديله مستنداً إلى الشارع هو عدم الحكم في زمان ورود الشرع، وليس هو عين العدم الأزلي بقاء، بل لازم عقلي له؛ إذ لازم عدم قلب العدم ـ إلى النقيض بالاختيار ـ بقاء العدم الأزلي على حاله، لا أنه عينه، حتى يكون العدم الواحد، تارة غير مستند إلى الشارع، وأخرى مستنداً إليه.

فما هو متيقن غير مجعول، وما هو مجعول غير متيقن في السابق، بل لازمه. فالتعبد به بلسان التعبد ببقاء العدم الأزلي ـ مع أن العدم الأزلي ليس من قبيل الموضوع للعدم المجعول، كما هو واضح ـ لايصح إلا بناء على الأصل المثبت.

إلا أن يقال: بخفاء الواسطة، وأن العدم الأزلي، وإن كان غير العدم الذي هو بديل للأمر المجعول، بالدقة، لكنه عينه عرفاً، فيرى العرف استمرار العدم، وإن كان اضطرارياً تارة واختيارياً اخرى.

وأما الكلام في الثاني، فنقول: العدم الذي هو بديل الوجود المجعول بالذات، وينسب الجعل إليه بالعرض، كبديله كلاهما مشكوك، ليس شيء منهما ـ بما هو مستند إلى الشارع ـ متيقناً، لكن الوجوب من أول انعقاد الشريعة ليس فعلياً، فيمكن استصحاب عدم الوجوب الشرعي الفعلي.

---

(١) الكفاية ٢: ٣١٧.

(٢) الكفاية ٢: التنبيه العاشر: ٣٣٢.

والتحقيق: إنا إذا قلنا بامكان الواجب المعلق، وإن الايجاب الفعلي يمكن أن يتعلق بأمر متأخر، فاستصحاب عدم الوجوب الفعلي لامانع منه؛ لفرض إمكان بديله ــ قبل الزمان المقيد به الفعل ــ فيكون عدم الوجوب الفعلي من أول الأمر متيقناً.

وإذا قلنا بعدم إمكان الواجب المعلق، وإن زمان الوجوب الفعلي زمان الواجب، كما أن الواجب على الفرض متقيد باليوم الخاص، فكذا إيجابه قهراً، فعدمه البديل له هو عدم الوجوب في ذلك اليوم الخاص، وهوعلى الفرض مشكوك يراد التعبد به.

ولا يجدي العدم السابق الاضطراري في التعبد بهذا العدم البديل، لما مرّ من أنه غير مجعول، ولازم بقائه عدم الوجوب الفعلي في هذا الزمان.

نعم إن قلنا: بأن التكاليف الشرعية من أول انعقاد الشريعة كلها فعليات، إمّا وجوداً أو عدماً، فلاحالة سابقة لأحد الأمرين. وإنما يجري الشقان المذكوران، إذا قلنا بأن مجعولات الشارع إنشاءات بداعي البعث والزجر، وتكون فعلية تارة، وغير فعلية أخرى.

هذا كله فيما إذا كان الزمان قيداً مقوماً للواجب.

وأما إذا كان ظرفاً للوجوب، وقد مرّ[1] أن الظرفية المحضة لغو، فلابد من أن يكون قيداً مقوماً للوجوب، فحينئذ يكون حاله حال الواجب الموقت.

فاستصحاب عدم الوجوب الموقت بالعدم الأزلي غير مجد، لما مرّ، وعدم الوجوب الموقت في موضع التشريع غير متيقن، وعدم الوجوب الموقت الفعلي غير معقول، حتى على القول بامكان الواجب المعلق؛ لأن فعلية وجوب فعل موقت، وإن كان معقولاً، إلا أن فعلية الوجوب الموقت ــ قبل الوقت ــ خلف، فالعدم البديل لوجوده غير معقول، وعدم الوجوب الموقت الفعلي في الوقت مشكوك لامتيقن، فهذا هو الوجه في عدم جريان استصحاب عدم الوجوب الموقت.

وأما مايقال[2]: من أن القابل للتوقيت هو وجود الشيء وعدمه، لانفس ماهية الشيء، فالمستصحب إن كان عدم ماهية الشيء، فهو أجنبي عن استصحاب عدم الوجوب الموقت، وإن أريد استصحاب عدم وجود الوجوب الموقت، فالعدم لايعرض الوجود، فان أريد استصحاب عدمه ــ في الوقت ــ فهو مشكوك لامتيقن، كنفس وجود

---

(١) التعليقة السابقة: «٧٤».

(٢) كما عن المحقق النائيني «قده» اجود التقريرات ج ٢: ٤٠٥.

الوجوب الموقت.

فهو مدفوع: بأن العدم الذي يستحيل عروضه على الوجود ماهو بديله؟ وأما عدم المقدر وجوده موقتاً، فليس بديلاً إلا للوجود الفعلي، لا للوجود التقديري، فكما يلاحظ وجود الوجوب الموقت، ولو لم يكن موجوداً، كذلك يمكن فرض الموقت بالحمل الشايع، فيقال:

إن هذا المفروض الوجود لم يكن حقيقة، ولم يخرج من حد الفرض والتقدير، والآن كما كان، فالمحذور الحقيقي ما قدمناه، فتدبر.

(٧٦) قوله قدس سره: الزمان لامحالة يكون من قيود الموضوع ... الخ[1]

نظراً إلى أنه لولم يكن للزمان الخاص دخل ــ في مصلحة الواجب ــ لما صح أخذه في مورد التكليف، فالظرفية المحضة مساوقة للّغوية.

والتحقيق: إن الأمر كذلك من حيث الارادة النفسانية؛ حيث أن الارادة تنبعث عن مصلحة المراد، وليست هي من الأفعال ذوات المصالح والمفاسد، فامّا أن يكون للوقت الخاص دخل في المصلحة، فلا محالة تتعلق الارادة بالموقت، وإمّا أن لايكون له دخل فيها، فلا تتعلق إلا بذات الفعل.

وأما من حيث البعث المتعلق بالفعل ــ وهو الانشاء بداعي جعل الداعي ــ فيمكن فرض الظرفية المحضة، التي لادخل لها في مصلحة الفعل، فان البعث في ذاته من الأفعال ذوات المصالح والمفاسد، فيمكن فرض تمامية الفعل من حيث مصلحة نفسه، ولو ــ لافي الوقت الخاص ــ مع عدم تمامية مصلحة البعث، أو فرض مزاحمتها بمفسدة في غير الوقت الخاص. بل يمكن تسريته إلى الارادة أيضاً.

بتقريب: إن المشتاق إليه، وإن كان ذات الفعل، لكنه ما لم يبلغ الشوق حدّاً ينبعث منه البعث نحو الفعل، لايكون الشوق مصداقاً للارادة التشريعية المحاذية للارادة التكوينية، فكما أن المفسدة تمنع عن البعث الفعلي، كذلك عن بلوغ الشوق حدّ الارادة التشريعية التي هي علة تامة للبعث. فتدبره فانه حقيق به.

وأما كون الزمان على الظرفية قيداً للواجب ــ بما هو واجب ــ ولموضوع الحكم الفعلي ــ بما هو ــ فلا يمنع عن استصحاب الحكم، لأن الموضوع الذي هومعروض الحكم ويجب بقاؤه ــ ولو بالدقة ــ ذات الواجب، وذات ماهو موضوع، لاستحالة صيرورة

---

(١) الكفاية ٢: ٣١٧.

الواجب ــ بما هو واجب ــ معروضاً للوجوب، أو موضوعاً للحكم بما هو موضوع، كما لايخفى.

(٧٧) قوله قدس سره: انما يكون ذلك لو كان في الدليل... الخ[١]

سيأتي ــ إن شاء الله تعالى ــ في مبحث اشتراط بقاء الموضوع[٢] تحقيق الأمر في ذلك.

(٧٨) قوله قدس سره: نعم لايبعد أن يكون بحسبه أيضا... الخ[٣]

استدراك من القيد المقوم بنظر العرف، إلا أن القيد إذا فرض كونه مقوماً للموضوع، لايمكن أن يتفاوت فيه الأمر بنظر العرف، من حيث احتمال قيام مصلحة أخرى بذات الفعل، ومن حيث احتمال قيام مرتبة من المصلحة بذات الفعل، فان منشأ الشك ــ في بقاء الحكم ــ لايوجب التفاوت في نظر العرف من حيث اتحاد المقيد مع المجرد تارة وعدمه اخرى كما هوواضح.

(٧٩) قوله قدس سره: لايخفى أن الطهارة الحدثية والخبثية... الخ[٤]

تحقيق المقام يتوقف على تمهيد أمور:

منها ــ أن المناط ــ في قاعدة المقتضي والمانع ــ إحراز نفس المقتضي، ليؤخذ به إذا شك في مانعه ــ حدوثاً أو بقاء ــ وفي الاستصحاب إحراز المقتضى ــ بالفتح ــ فانه المستصحب.

ومن الواضح: أن إحرازه حدوثاً باحراز العلة التامة له، والشك في بقائه للشك في بقاء أحد أجزاء العلة: إما ذات المقتضي، أومايقوم به المقتضى، أوما بوجوده له دخل في فعلية المقتضى عن مقتضيه، أو مالعدمه دخل في فعليته، ويسمى بعدم المانع حدوثاً، وبعدم الرافع بقاء.

وتوهم: أن وجود المقتضي ــ في الحالة الأولى ــ يمكن أن يقتضي أمراً مستمراً، فيقطع بعدم المقتضي، مع القطع بوجود مقتضاه ــ تارة ــ والشك فيه أخرى، لاحتمال أن يكون مقتضاه أمراً موقتاً.

فاسد، إذ لايعقل بقاء الشيء بلاعلة، كما لايعقل حدوثه بلا علة.

---

(١) الكفاية ٢: ٣١٨.

(٢) ذيل قول الماتن «قده» (في ان هذ الاتحاد هل هوبنظر العرف الخ) يأتي في التعليقة: ١١٤.

(٣) الكفاية ٢: ٣١٩.

(٤) الكفاية ٢: ٣١٩.

وما يوهم إمكانه من بقاء الحجر في مكانه ــ بعد وجود المقتضي لكونه في ذاك الكان ــ .

يندفع بأن ابقاءه في مكان من قبيل العلة المعدة لكونه في ذاك المكان حدوثاً، وثقله الطبيعي موجب لبقائه في ذلك المكان إلى أن يرفعه رافع.

وعليه فاذا كان منشأ الشك في وجود شيء في ثاني الحال من جهة الشك في أصل المقتضي له بقاء، أو الشك في ما يتقوم به المقتضي في اقتضائه، فهوشك في المقتضي.

وإن كان منشأ الشك فيه هو الشك في وجود ماله دخل في فعليته أو في عدم ما يمنع عن فعليته، وهو مساوق لاحراز المقتضي، فلا شك في المقتضي، وإن لم يكن الشك في رافعه أيضاً؛ لأن الشك في الاول منهما شك في ماهوشرط بوجوده في فعلية بقائه.

وأما حديث اقتضاء نفس الشيء للبقاء ــ في قبال ما ليس له بنفسه استعداد البقاء ــ ففير صحيح؛ لأن وجود الشيء في زمان يستحيل أن يكون مقتضياً لوجوده في زمان آخر، بل الوجود في جميع الأحوال والا زمان مستند إلى علة موجبة له.

ومنها ــ إن الموجودات تختلف في أن بعضها قابل للبقاء بسبب مقارن له إلى أن يزيله مزيل، أو ينعدم ماهو شرط فعلية بقائه، وبعضها غير قابل للبقاء إلا إلى أمد مخصوص، ولولم يحدث ما يزيله، ولم ينعدم ما هوشرط فعلية بقائه.

أما الجمادات من قبيل الأحجار ــ فبعد وجودها بمباديها الطبيعية ــ يكون بقاؤها محفوظاً بصلابته الطبيعية، وتماسكها الطبيعي إلى أن يبطلها ويعدمها شيء مؤثر على خلاف مقتضاها الطبيعي، والشك في بقائها مستند إلى الشك في المبطل والمزيل.

والنباتات ــ كالاشجار ــ بقاؤها ببقاء القوة النامية، وهي مختلفة في الامتداد، فبزوال تلك القوة يزول النبات ــ بما هونبات ــ، وإن كان يبقى بما هوجماد.

فالشك في بقائها إن كان منبعثاً عن الشك في قوة تلك القوة وضعفها ــ من حيث الاستعداد ــ كان الشك في المقتضي، وإن كان الشك في بقائها منبعثاً عن الشك في حرقها وقطعها كان الشك في الرافع.

وكذا حال الفواكه والأثمار، فان مزاجها الطبيعي من حيث الاقتضاء لبقائها متفاوت، فقد يكون الشك في مقدار الاقتضاء، وقد يكون الشك في الرافع والمزيل.

والحيوانات أيضا بحسب أمزجتها الطبيعية مختلفة الاستعداد، وليس شيء منها قابلاً

للبقاء إلا أن يزيله مزيل[1]، فالشك فيها من هذه الحيثية شك في المقتضي، وإن كان الشك من حيث قتلها ونحوه شكاً في الرافع.

والمقولات العرضية كلها قابلة للبقاء، فان موضوعها ومحلها حافظ لها ــ بعد وجودها باسبابها ــ إلى أن يزيلها مزيل، أو يبطل ماهوشرط فعلية بقائها.

وأما الأفعال الخارجية، القائمة بالفاعلين عن اختيار، مسبب عن مصالح مخصوصة ــ كقيام زيد و قعوده، وركوعه وسجوده - فانها وإن حدثت عن مصالح مخصوصة، لكن انقضاء تلك المصلحة لايوجوب زوال القيام والقعود بنفسها، مالم يحدث في نفسه داع إلى اختيار القعود بعد القيام، وهكذا... فلا يسقط على الأرض قهراً بعد زوال الغرض الداعي إلى القيام، بل يحدث له داع، فيقعد باختياره، فقيامه مثلاً محفوظ ببقاء محله إلى أن يحصل مايزول به القيام، ولوبنحو المضادة لابنحو العلية.

نعم إذا تردد أمر بقاء القيام ــ من حيث أن له قوة القيام ساعة أو ساعتين ــ كان من الشك في المقتضى، فانه بفناء القوة يسقط على الأرض لاباختياره.

وأما الاحكام الشرعية، فهي قابلة لكلا الوجهين، فقد تقتضي المصلحة ايجاباً موقتاً، وقد تقتضي ايجاباً غير موقت، لكن فعلية بقائه منوطة بوجود شيء أو بعدم مافيه مصلحة مزاحمة لتلك المصلحة في تأثيرها في الوجوب بقاء.

وكذلك قد تقتضى المصلحة اعتبار زوجية موقتة، أو ملكية موقتة، وقد تقتضى اعتبار الزوجية اللاموقتة أو الملكية اللاموقتة، مع إناطة فعلية بقائها بوجود شيء أو بعدم مايزاحم تلك المصلحة في التأثير فعلاً.

فنشأ الشك إن كان من قبيل الأول كان الشك في المقتضي، وإن كان من قبيل الثاني لم يكن الشك في المقتضي، وان كان ليس من قبيل الشك في الرافع ــ أيضاً ــ أحياناً، إلا أنه على وجه لاينافي إحراز الاقتضاء.

والفرق بينها، وبين الاعراض الخارجية، أنها لاوجود لها خارجاً حتى تكون محفوظة بمحالها إلى أن يزيلها مزيل، بل موجودة في أفق الاعتبار، والاعتبار قد يتعلق بمعنى غير محدود، فمعنى بقائها تعلق الاعتبار بمعنى مستمر إلى أن يوجد ما يقتضي خلاف ذلك الاعتبار.

ومنها ــ إن الايجاب والتحريم وسائر الأحكام التكليفية قد يتقيد بعدم زمان

---

(١) قيد للمنفي، لا استثناء من النفي.

مخصوص، وقد يتقيد بعدم أمر زماني، فالأول كالايجاب إلى الليل، والثاني كالايجاب إلى أن يمرض أو يسافر.

وكذا الأحكام الوضعية ــ من الملكية والزوجية ــ قد يتقيد بعدم زمان كالملكية إلى أول الشهر، أو مادام الحياة في الوقف، وكالزوجية الموقتة في المتعة، وقد يتقيد بعدم أمر زماني كالملكية إلى أن يفسخ، والزوجية الى أن يطلق.

وتخيل: إن الشيء لايعقل أن يعلق على عدم رافعه، لأن فرض الرافع فرض وجود المرفوع، فكيف يعلق وجوده على عدم مايتوقف على وجوده.

مدفوع: بأن المعلق ليس أصل الوجود، حتى يلزم المحال، بل بقاء الوجود، والرافع لايقتضي إلا أصله، والتعليق لايقتضي إلا توقف البقاء، مع أن الوجوب أيضاً كذلك.

فتسليم صلاحية الحكم التكليفي لكلا النحوين من التقييد دون الحكم الوضعي بلا فارق.

ودعوى: أن القيد ــ هنا ــ راجع إلى الموضوع، وهو الايجاب على الصحيح والحاضر، دون المريض والمسافر، فلا تعليق للوجوب على عدم أمر زماني.

مدفوعة: بأن مثله ممكن الجريان في الوضع، بأن يقال: قد اعتبرت الملكية لغير المفسوخ عليه، والزوجية قد اعتبرت لمن لم يوقع عليها الطلاق، مع أنه لاحاجة إلى هذا التوجيه والتصحيح.

وتوهم: أن جعل بقاء الاعتبارات ــ بعين جعل حدوثها ــ لابجعل مستقل، فتعليق هذا الجعل الواحد على عدم رافعه ــ الموقوف على جعله ــ يوجب محذور الاستحالة، فلا محالة لايمكن جعل الرافع إلا بجعل مستقل يرفع ذلك الجعل المستمر اقتضاء.

مدفوع: بأن نفس الاعتبار الوحداني، غير معلق على عدم رافعه، ليلزم منه المحذور، بل الملكية المعتبرة، وقد مر[1] أن المعتبر ــ حدوثاً وبقاء ــ لاوجود له خارجاً، بل وجوده بمعنى كونه طرف هذا الاعتبار.

فالمعتبر ــ تارة ــ هي الملكية الغير المحدودة بعدم الفسخ ــ وأخرى ــ هي الملكية المحدودة بعدم الفسخ.

وعليه فنقول: تارة يكون الزمان أو الزماني دخيلاً في المصلحة الباعثة على الايجاب، أواعتبارالملكية، وأخرى يكون عدم زمان أوزماني.

---

(١) في هذه التعليقة.

فان كان الأول، فهو قابل لأن يكون مقوماً للمصلحة بحيث لامصلحة في حد ذاتها، إلا في المتقيد بهذا الزمان أو بذاك الزماني، وقابل لأن يكون دخيلاً في فعلية ترتب المصلحة على ماتقوم به، فيتوقف حينئذ فعلية الايجاب أو فعلية الملكية المعتبرة عليه. فاحراز الاقتضاء بجامع عدم الزمان والزماني، على الثاني، دون الأول كما عرفت سابقاً.

وإن كان الثاني فعدم الزمان أو الزماني لايعقل أن يكون مقوّماً للمقتضي، ويعقل أن يكون دخيلاً في فعلية المقتضى عن المقتضي، لكون وجوده مانعاً عن تأثيره ــ حدوثاً وبقاءــ أو أحدهما، وإنما لايعقل الأول؛ لأن المقتضى لايعقل ــ من حيث كونه ثبوتياً ــ أن يترشح وينبعث من عدم أوعدمي، ولامن المتقوم بهما.

بخلاف الثاني، فان المانع حيث كان وجوده مزاحماً للمقتضي في تأثيره، فلا محالة يكون عدمه شرطاً في فعلية تأثيره، وإلا لزم انفكاك المعلول عن علته التامة، فهذا هو البرهان على أن عدم الفسخ لايعقل إلا أن يكون من باب عدم الرافع المجامع لوجود المقتضي، لامما يقوم به المقتضي، من دون حاجة إلى دعوى استحالة تعليق المقتضى على عدمه.

فاذا فرض تقييد الوجوب أو الملكية بأمر عدمي، كان ذلك من باب التقييد بعدم الرافع ــ برهاناً ــ فيجامع احراز المقتضي، فاذا فرض تقييدهما بأمر ثبوتي احتمل الأمران.

ومنها ــ إن الغاية الحقيقية ما ينتهى إليه أمد استعداد الشيء وعمره تكويناً أو تشريعاً، والرافع الحقيقي مايبطل فعلية وجود الشيء المستعد للبقاء.

و ربما يعبر عن الغاية بالرافع، وعن الرافع بالغاية، وذلك لأن العدم لايعرض الوجود، حتى يكون الرافع معدماً لوجود الشيء، ومبطلاً لوجوده بقاء، بل العدم بديل وجوده بقاء، فكل رافع ماينتهي إليه فعلية الشيء، كما أن كل غاية رافع لفعلية الشيء، وان كان مزيلاً لاستعداده أيضاً بقاء، فتدبر جيّداً.

ثم إن الشبهة في الغاية:

قد تكون حكمية سواء كان الشك في أن له غاية أم لا، أو تردد أمر الغاية بين الطول والقصر، بأن كانت الغاية غروب الشمس، وشك أنه شرعاً باستتار القرص حسّاً، أوبذهاب الحمرة المشرقية؟

وقد تكون موضوعية، كما إذا شك في ذهاب الحمرة، أوشك في استتار القرص لغيم ونحوه، والكل من الشك في المقتضي.

وربما يتخيل أن الشك في الثانية في الانقضاء لا في الاقتضاء[1].

ويندفع: بأنه لافرق بينهما إذ لايقين بالمقتضي في زمان الشك من الأول.

وأما الشبهة في الرافع.

فقد تكون حكمية ــ سواء شك في أن له رافعاً أم لا، أو شك في أن له رافعاً آخر أم لا، أو شك في أن الرافع المعلوم هل يعم هذا الشيء أم لا؟

وقد تكون موضوعية ــ كما إذا شك في أن هذا بول، حتى يكون رافعاً للطهارة، أو مذي، حتى لايكون رافعاً لها. وعلى أي حال يساوق إحراز المقتضي.

ثم إن تصور الشك في الرافع والمقتضي في المستصحبات الوجودية مما لاشبهة فيه، وأما العدميات فربما يتخيل أنه لايتصور فيها الاقتضاء، فلا يتصور فيه الرافع والمانع.

ويندفع: بأن عدم الايجاب ربما يكون لعدم مصلحة للفعل في زمان خاص، مع صيرورته ذا مصلحة في زمان آخر، ولو لأجل دخل زمان مخصوص في صيرورة الفعل ذا مصلحة، في قبال ما إذا لم يكن للفعل في جميع الأزمان مصلحة، لكنه قابل لعروض عنوان ذي مصلحة عليه.

فاذا تردد أمر ايجاب فعل في كونه من قبيل الأول أو من قبيل الثاني، كان من قبيل الشك في المقتضي، واذا فرض كونه من قبيل الثاني، وشك في عروض عنوان موجب لانقلاب العدم إلى الوجود، كان من قبيل الشك في الرافع.

ويمكن أن يجعل العدم بالاقتضاء ــ أيضاً ــ بأن يكون في الايجاب مفسدة، مقتضية لعدم الايجاب، مانعة عن تأثير المصلحة ـ الثابتة في الفعل ـ في ايجابه، فقد يحرز الاقتضاء للعدم، ويشك في عروض عنوان اقوى تأثيراً.

وقد لايحرز ذلك على الاطلاق، بل تردد أمر المفسدة المقتضية لعدم الايجاب بين أن تكون في خصوص زمان أو مطلقاً.

هذا وإذا عرفت ما مهدناه من الأمور المتقدمة تعرف أن الموضوعات مختلفة ــ من حيث كون الشك في المقتضى أو في الرافع ــ فراجع.

وأما الأحكام مطلقاً، فقد عرفت ملاك أحد الأمرين، وأن الشك إن كان من ناحية عدم زمان أو زماني، فهو من الشك في الرافع، للبرهان المتقدم، وإن كان الشك من ناحية أمر ثبوتي من زمان أو زماني، فهو محتمل للأمرين ــ من حيث كونه مقوماً

---

(١) كما عن المحقق النائيني «قده» فوائد الاصول: الجزء الرابع: ١١٧ واجود التقريرات: ج ٢: ٣٥٧.

للمقتضي، أو دخيلاً في فعلية مقتضاه ــ فعلى الأول لم يحرز المقتضي، وعلى الثاني مبني على وجود المقتضي.

ولكن القوم لايلتزمون بذلك، بل ملاك الشك في المقتضي عندهم كون الشيء مردداً بين أن يكون له أمد زماني مخصوص، وعمر خاص ــ تكويناً أو تشريعاً ــ وأن لا يكون له ذلك. وملاك الشك في الرافع وما يلحق به، أن لايكون له ــ تكويناً ولا تشريعاً ــ أمد مخصوص زماني، وعمر خاص ــ كائناً ما كان ــ من دون نظر إلى منشأ الشك الذي ربما يجامع إحراز الاقتضاء على الأول، كما إذا كان الزمان شرطاً لفعلية التأثير، وربما لايجامع إحراز الاقتضاء كالزماني الذي يحتمل تقوم المقتضي به على الثاني.

ويمكن أن يقال ــ في تقريب مسلك القوم: إن النقض تارة يستند إلى ذات المتيقن، فلا محالة يكون منتقضاً بمجرد عدم المقتضي لوجوده، لاأن رفع اليد عنه نقض له، فتى دار الأمر بين أن يكون له مقتضي الوجود في الزمان الثاني، وأن لايكون له، كان الشك في المقتضي.

وأخرى يستند إلى اليقين بما هو طريق، واليقين بالأمر المحدود الذي له عمر خاص تشريعاً ــ كالشيء الذي له عمر خاص تكويناً ــ لا يقتضي الجري على وفقه مطلقا، واليقين بالامر المرسل الذي لاعمر خاص له تشريعاً يقتضي الجري العملي على وفقه مطلقاً.

ولا فرق في هذه المرحلة بين الشك في وجود ملاك الحكم ومقتضيه، وعدمه، بل عدم الجري على وفقه نقض لليقين بما لاحد له.

هذا والأوجه من هذا أن النقض نسب إلى اليقين بما هو يقين وأنه أمر وثيق في قبال الشك، فلا موجب لملاحظة متعلقه من حيث التحديد بالزمان وعدمه، كما لاموجب لملاحظة ملاك وجود المتيقن، فرفع اليد عن هذا الأمر الوثيق نقض له دائماً إلا بوثيق مثله.

ومن هنا اتضح حال الطهارة والنجاسة ــ على كلا المسلكين وعلى كلا الوجهين ــ من حيث كونها أموراً واقعية أو اعتبارات شرعية وضعية، فانها ــ بناء على كونها من الأمور الواقعية ــ مقولات عرضية.

وقد عرفت أنها بعد حدوثها بأسبابها محفوظة بمحلها إلى أن يحدث ما يزيلها، فان العرض ــ وإن كان ضعيفاً في نفسه ــ لايزول بنفسه وليس له في حد نفسه أمد خاص وعمر مخصوص، فمنشأ الشك في بقائها ليس إلا الشك في رافعها حكماً أو موضوعاً.

وأما بناء على أنها اعتبارات شرعية وضعية، فنفس الاعتبار الوضعي، قد عرفت أنه قابل لأن يكون محدوداً بالزمان، بأن يكون المعتبر هي الطهارة في زمان خاص ــ كالطهارة مادامت الحاجة إلى الجبيرة، وقبل البرء ــ فاذا شك في أن المعتبر محدود بالزمان، فلا محالة يكون الشك في المقتضي بالمعنيين: أي من حيث كونه محدوداً بالزمان، وله عمر خاص تشريعاً، ومن حيث احتمال المصلحة في الطهارة المحدودة بزمان خاص.

كما أنه قابل لأن لا يكون له أمد خاص، وله مزيل مخصوص، فالشك حينئذ في الرافع، إلا أنه ــ قد مرّ ــ أن المذي مثلاً لايعقل أن يكون عدمه دخيلاً في اقتضاء المقتضي، بل في فعلية تأثيره بقاء، فلا معنى لجعل الطهارة مغياة بعدم المذي، بحيث ينقضي اقتضائها عند وجوده، فالشك في مثله شك في الرافع على كلا المسلكين.

وكذا في مثل اعتبار النجاسة المغياة بعدم الغسل مرة، فانها غير محددة بزمان خاص، ولا يعقل دخل عدم الغسل مرة في اقتضاء المقتضي لاعتبار النجاسة.

وأما اعتبار النجاسة في الماء مادام التغير، بحيث يكون التغير بالنجس مقوماً للمقتضي ــ حدوثاً وبقاء ــ فيمكن أن يدخل بهذه الملاحظة في الشك في المقتضي.

نعم يندفع احتمال كون التغير مقوماً للمقتضي بتقريب: إن التغير ليس هو بنفسه من النجاسات مؤثراً في تنجيس الماء، بل بناء على أن النجاسة أمر واقعي يكون النجس الواقعي مقتضياً لترشح النجاسة منه إلى الماء، والملاقاة دخيلة في فعلية التأثير مطلقاً، والتغير ــ لو لم يكن كاشفاً عن العلية ــ شرط آخر، في خصوص ما لاينفعل بمجرد الملاقاة.

وبناء على كونها من الاعتبارات، فالنجس يؤثر ــ فيما يلاقيه ــ مفسدة تقتضي اعتبار النجاسة له، والملاقاة والتغير شرط لفعلية المفسدة، والمقتضي لاعتبار النجاسة تلك المفسدة، فلم يبق إلا احتمال دخل التغير في فعلية اعتبار النجاسة حدوثاً وبقاء؛ لوجود المقتضى له، وهي المفسدة.

وأما دخله في فعلية المفسدة، ليرجع الشك إلى وجود المقتضي لاعتبار النجاسة، فغير معقول، إذ لايعقل الدخل المزبور إلا في مقام تأثير المقتضي، أو تأثر المحل به، والمفروض عدم تأثير للنجس الملاق بقاء، بل ربما يكون معدوماً، فكيف يعقل شرطية التغير لتأثير النجس بقاء، أو لتأثر الماء منه بقاء. فتدبره فانه حقيق به.

[التنبيه الخامس]

(٨٠) قوله قدس سره: لاينبغي الاشكال فيما إذا كان مشروطاً معلقاً... الخ[1]

توضيح المقام: إن الشك في بقاء الحكم الشرعي:

تارة ــ يكون في بقاء الحكم الكلي المرتب على موضوع كلي، بنحو القضية الحقيقية، وهذا كما في الشك في نسخ الحكم وارتفاعه عن موضوعه الكلي، بعد ثبوته له، سواء كان الحكم المرتب مطلقاً أو مشروطاً معلقاً.

وأخرى ــ يكون في بقاء الحكم الفعلي، وارتفاعه عن موضوعه؛ لتبدل حالة منه إلى حالة أخرى، وهذا هو محل الكلام في غير مقام الشك في النسخ.

فنقول: إن كان الوجوب الشرطي التعليقي ــ أو الحرمة كذلك ــ مرتباً على الموضوع المتقيد بما يسمى شرطاً، كما إذا قلنا بأن مرجع قوله: (يحرم العصير العنبي إذا غلا) إلى حرمة العصير المغلي، وأن تعليقها باعتبار ترتبها على موضوع مقدر الوجود، وإن فعليتها بفعلية موضوعها، فحينئذ لامجال لاستصحاب الحرمة المعلقة، حيث لا شك في عدم ارتفاع الحرمة الكلية عن موضوعها؛ إذ ليس الكلام في نسخها بل الكلام في ارتفاع الحرمة الفعلية بفعلية موضوعها.

ومن الواضح أنه ــ قبل تبدل العنبية إلى الزبيبية ــ لم يكن الموضوع وهو العصير المغلي فعلياً، لتكون له حرمة فعلية، فيستصحب، وبعد التبدل وحصول الغليان يشك في حرمته فعلاً، فان المفروض أن هذه الحالة حالة الشك.

فما كان له حرمة كلية إنشائية لاشك في بقائها له، للقطع فعلاً ــ أيضاً ــ بأن العصير العنبي المغلي حرام، وما كان له حرمة فعلية تطبيقاً لم يكن لموضوعها تحقق وفعلية في حالة العنبية، حتى يستصحب بعد التبدل الى الزبيبية؛ اذ الموضوع هو العصير المغلي في حالة العنبية، وكونه بحيث إذا غلا ــ في حالة العنبية ــ تثبت له الحرمة الفعلية أمر عقلي، كما هو شأن كل موضوع مركب.

فان العقل يحكم عند وجود جزء منه بأنه إذا تحقق الجزء الآخر يكون الحكم فعلياً، وليس هذا الأمر العقلي قابلاً للاستصحاب.

نعم إذا غلا العصير العنبي، وشك في بقاء حرمته بذهاب ثلثيه بغير النار كان مورداً

---

(١) الكفاية ٢: ٣٢٠.

للاستصحاب، للقطع بفعلية الحرمة بفعلية موضوعها قبل ذهاب الثلثين.

وإن كان الحكم التعليقي حكماً معلقاً على الشرط حقيقة زيادة على تعليقه على موضوعه المقدر وجوده، فموضوع الحرمة هو العصير في حالة العنبية، والغليان شرط للحكم لاجزء الموضوع، والحكم المشروط، وإن لم يكن فعلياً قبل حصول شرطه، كما هو التحقيق، إلا أن الشك ليس في بقاء الحكم الانشائي الكلي لموضوعه الكلي، بل الحكم الانشائي المنطبق على هذا الموضوع الجزئي، وان كانت فعليته منوطة شرعاً بوجود شرط فعليته.

فالاشكال إن كان لعدم قابلية الحكم الانشائي ــ قبل فعليته بفعلية شرطه ــ للاستصحاب، فهو مدفوع: بأن الانشاء ــ بداعي جعل الداعي فعلاً أو تركاً ــ هو تمام مابيد المولى، وزمامه بيده. وإن كان فعليته البعثية، أو الزجرية منوطة بشيء عقلاً أو شرعاً، ولذا لايشك في قبول الانشاء الكلي للاستصحاب إذا شك في نسخه وارتفاعه الكلي.

وإن كان لعدم الشك في الانشاء المجعول من الشارع، فهو مدفوع بأن ما لاشك في بقائه هو الانشاء الكلي لموضوعه الكلي، وأما الانشاء المتعلق بهذا الموضوع الجزئي بسبب تعلق الكلي منه بكلي الموضوع، فهو مشكوك البقاء بعد تبدل حالة إلى حالة.

هذا وعن شيخنا العلامة ــ رفع الله مقامه ــ في تعليقته الأنيقة على الرسائل[1]: إن القيد إذا كان راجعاً إلى المادة بأن كان العصير العنبي المغلي حراماً، فالأمر في صحة الاستصحاب أوضح؛ إذ لا تقدير للحكم بل للموضوع.

توضيحه ان مفاد قضية «العصير العنبي المغلي حرام» ان كان جعل الحرمة لافراد العصير المغلي الموجودة بالفعل والموجودة فيما بعد، فالقضية خارجية لترتب محمولها على الموجود من افرادها حالا او استقبالا نحوفناء العنوان في المعنون.

ومن الواضح انه لم يوجد عصير مغلي في حالة العنبية ليترتب عليه حكمه ويستصحب اذا شك في بقائه.

وإن كان جعل الحرمة للاعم من الافراد المحققة الوجود والمقدرة الوجود ولولم توجد اصلا، فالقضية حقيقية لاخارجية.

ومن الواضح: أن مفاد القضية على النحو الثاني، غاية الأمر أنه إذا كان هناك لمحمولها شرط، فلها تقديران وفرضان، والا فلها تقدير وفرض واحد.

---

(١) ص ٢٠٨.

ومن البيّن أن العصير في حالة العنبية، إذا قدر غليانه بأن قدر العصير المغلي في حالة العنبية كان له الحرمة قطعاً، إذ ليس موضوعها إلا العصير المغلي المقدر وجوده لا المحقق وجوده، حتى يقال: لم يكن في حالة العنبية عصير مغلي محقق.

وإذا كان العصير المغلي المقدر وجوده في حالة العنبية حراماً، وشك في بقاء هذا الحكم ـ المرتب على المقدر وجوده بعد تبدل حالة العنبية إلى حالة الزبيبية ـ صح استصحاب تلك الحرمة المرتبة على موضوعها المتقوم بتقدير وجوده وفرض ثبوته.

فالمستصحب هي الحرمة المرتبة شرعاً على الموضوع المقدر، لا الحرمة الفعلية المنوطة عقلاً بفعلية موضوعها، ليتوهم عدمها، أو أنّ فرض فعليتها بفعلية جزء موضوعها ـ بعد فعلية جزئه الآخر ـ أمر عقلي، بل الحكم المستصحب حكم مجعول على موضوع مقدر واقعاً، فليتعبد ببقائه في موضوعه المقدر بعد فرض تبدل الموضوع المقدر من حال إلى حال. فتدبره فانه حقيق به.

وأما ما عن الشيخ الأعظم (قدس سره) في الرسائل[1]: من أستصحاب الملازمة بين غليان العصير، وحرمته، أو سببية غليانه للحرمة، وأن الملازمة والسببية فعلية، وأن اللازم وجوده على تقدير وجود الملزوم فعلي في قبال عدمه.

فخدوش: بأن الملازمة والسببية عنده (قده) غير قابلة للجعل الاستقلالي، وأنه لا يرى للجعل التبعي موقعاً، فانه عين الانتزاعية من تعليق الحكم على شيء.

مع أنك قد عرفت أن المجعول التبعي ـ الذي هو في الحقيقة مجعول بالعرض في قبال المجعول بالذات، لا المجعول بالتبع في قبال المجعول بالأصالة ـ لادخل له بالمجعول التشريعي، بل هو من اللوازم التكوينية للمجعول التشريعي، هذا إذا أريد التعبد بنفس الملازمة والسببية.

وإذا أريد التعبد باللازم، وهو المجعول التشريعي، فهو أولاً مترتب على الملزوم، دون الملازمة، وعلى فرضه، فهو عقلي لا شرعي.

هذا كله مع أن الملازمة المجعولة ملازمة كلية إنشائية نظير الانشاء المطلق والمشروط، وفعلية الملازمة ـ حتى يدخل في الحكم الفعلي ـ بفعلية الغليان، فيعود المحذور.

(٨١) قوله قدس سره: إن قلت نعم، ولكنه لا مجال لاستصحاب المعلق لمعارضته... الخ[2]

---

(١) الرسائل: التنبيه الرابع: ص ٣٨٠.

(٢) الكفاية ٢: ٣٢٢.

و اجاب عنه شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره)[١] بحكومة استصحاب الحرمة التعليقية على استصحاب الحلية، نظراً إلى أن الشك ـ في الحلية الفعلية ـ مسبب عن الشك في شمول الحرمة المجعولة لما إذا تبدلت العنبية بالزبيبية، وليس الشك في شمولها مسبباً عن الشك في الحلية الفعلية، بل ملازم له.

وفيه: إن الحلية الفعلية قبل الغليان، مع الحرمة المعلقة على الغليان غير متنافيتين، وفعلية الحرمة بعد الغليان ـ وهي لازم الحرمة المعلقه على الغليان عقلاً ـ منافية للحلية الفعلية بعد الغليان بنحو التضاد، فيكون ثبوت كل منهما لازما لعدم الآخر عقلاً، كما في كل متضادين

فليس عدم الحلية مرتباً ـ شرعاً ـ على فعلية الحرمة بالغليان، لتكون حكومة للأصل في الحرمة التعليقية ـ البالغة مرتبة الفعلية بفعلية شرطها ـ على الأصل في الحلية الفعلية، ولا مرتباً عقلاً عليها أيضاً؛ لما حقق ـ في محله ـ من عدم المقدمية لوجود الضد بالنسبة إلى عدم ضده، ولا لعدمه بالنسبة إلى وجود ضده.

ومنه يعلم أن تقريب الحكومة مع عدم الترتب الشرعي، كما عن شيخنا الاستاذ (قدس سره)[٢] بدعوى أنه من قبيل اللازم الأعم للواقع والظاهر، فالتعبد بالحرمة التعليقية كاف في رفع الشك حقيقة عن ارتفاع الحلية الفعلية، من دون حاجة إلى التعبد بارتفاعها.

مخدوش: بأنه لا ترتب عقلاً أيضاً، بل مجرد التلازم، فكل من التعبد الاستصحابي ـ بالحرمة التعليقية وبالحلية الفعلية ـ كاف في تحقيق ما يلازم ـ حقيقة ـ لارتفاع الآخر، فلا اختصاص للحكومة بهذا المعنى باستصحاب الحرمة التعليقية.

وأما دعوى[٣]: إن مجرد الشك السببي ـ وتقدمه الطبعي على الشك المسببي ـ كاف في تقديمه فسيأتي الكلام[٤] فيه صغرى وكبرى، وأنه لا تقدم طبعاً للشك السببي، ولا يجدي على فرض ثبوته.

---

(١) الرسائل: التنبيه الرابع، ص ٣٨٠.

(٢) راجع تعليقته المباركة على الرسائل: ٢٠٨ ـ ٢٠٩: ذيل قول الشيخ «قده» (لحكومة استصحاب الحرمة على تقدير الغليان).

(٣) راجع درر الاصول: ج ٢ : ٢٥٨.

(٤) يأتي في التعليقة: ١٢١ ذيل قول الماتن «قده» «فان الاستصحاب في طرف المسبب الخ»..

(٨٢) قوله قدس سره: قلت لايكاد يضر استصحابه على ... الخ[1]

حاصله عدم المعارضة بين استصحاب الحلية، واستصحاب الحرمة المعلقة، ليجاب بالحكومة، أو يناقش فيها، بل الحلية ـ الثابتة قبل عروض موجب الشك في بقائها ـ حلية مغياة بعدم الغليان، لأن ما علق عليه وجود أحد الضدين غاية لوجود الضد الآخر، واستصحاب الحلية المغياة بعد تبدل حالة العنبية إلى حالة الزبيبية موافق لاستصحاب الحرمة المعلقة، ونتيجتها ارتفاع الحلية، وفعلية الحرمة بعد الغليان.

وأما حديث اتحاد الشك في الحرمة والحلية الفعليتين، مع الشك في بقاء الحلية المغياة، وفي بقاء الحرمة المعلقة، فلدفع توهم حدوث شك آخر، ليتحقق استصحاب آخر، يعارض به استصحاب الحرمة المعلقة.

وقد تعرض (قدس سره) للاتحاد في متن الكتاب، وفي هامشه، إلا أنه جعل في المتن: الشك في الحلية والحرمة فعلاً بعد عروض حالة الزبيبية متحداً مع الشك في بقاء الحلية المغياة، والحرمة التعليقية. وجعل ـ في الهامش ـ[2] الشك في الحلية والحرمة فعلاً بعد الغليان متحداً مع الشك في بقاء الحلية المغياة والحرمة المعلقة.

وهو الصحيح؛ إذ بمجرد تبدل حالة العنبية إلى الزبيبية لا تزول الحلية الفعلية، ولا تتحقق الحرمة الفعلية، بل فعلية الحلية مقطوع بها، وعدم فعلية الحرمة ـ ولو مع القطع بالحرمة المعلقة ـ مقطوع به أيضاً.

نعم بعد الغليان يشك في الحلية الفعلية، والحرمة الفعلية.

ومنشأ دعوى الاتحاد حينئذ: أن الشك في بقاء الحرمة المعلقة على الغليان، وإن حدث بعد تبدل العنبية إلى الزبيبية، إلا أنه بقاء عين الشك في الحرمة بعد تحقق الغليان، وكذا الشك في بقاء الحلية المغياة بالغليان، وإن حدث بعد تبدل الحالة، إلا أنه بقاء عين الشك في [illegible] ماعها بالغليان خارجاً، وان لم يكن أحدهما عين الآخر عنواناً.

لكنك خبير بأن الشك:

تارة ـ يكون في بقاء الحلية على كونها مغياة بالغليان، بعد تبدل العنبية إلى الزبيبية، ولازم بقائها على ما هي عليه ارتفاع الحلية عند حصول الغاية، فيوافق استصحاب الحرمة التعليقية التي لازمها فعليتها عند حصول المعلق عليه.

---

(١) الكفاية ٢: ٣٢٢.

(٢) الكفاية ٢: ٣٢٣.

وأخرى ــ يكون في استصحاب نفس الحلية الثابتة حال العنبية، بل في حال الزبيبية أيضاً، لعدم انقطاع نفس الحلية بمجرد التبدل، ولا يعقل أن يكون لازم استصحاب الحلية إلى ما بعد الغليان، الذي هو زمان المشكوك ارتفاعها بالغليان، حتى يوافق استصحاب الحرمة التعليقية. والكلام في الثاني، دون الأول.

بل لا يصح الاستصحاب على الأول ــ في نفسه ــ لأن الغاية على الفرض عقلية، حيث أنها من لوازم اشتراط الضد بشيء عقلاً، فالمستصحب ليس اثراً جعليا ولا ترتب عليه أيضاً أثر شرعي، فان ارتفاع الحلية بعد تحقق الغاية العقلية عقلي، فلا يصح ترتبه حتى من باب ترتب الملازم الأعم للواقع والظاهر.

والتحقيق: إجراء استصحاب الحلية شخصاً ومعارضته لاستصحاب الحرمة التعليقية، لما مرّ من عدم الحكومة.

هذا إذا كانت الغاية ــ كما هو مفروض المتن ــ عقلية؛ للبرهان على أن ما كان شرطاً للضد، فهو غاية للضد الآخر.

وأما إذا كانت الغاية شرعية، والحلية المجعولة حلية مغياة شرعاً، فلا يعقل استصحاب الحلية المغياة بعد حصول الغاية شخصاً.

نعم يمكن استصحاب الحلية المهملة للزبيب، للقطع بأنه حلال ــ فعلاً ــ إما بالحلية المغياة كالعنب، أو بحلية مطلقة حادثة بعد تبدل العنبية إلى الزبيبية، فكلي الحلية ــ التي لم يعلم تخصصها باحدى الخصوصيتين ــ مقطوع به، ويشك في بقائه بعد الغليان، فزمان الشك في بقاء الحلية المغياة زمان القطع بالحلية المهملة، ومن الواضح أن الشك ــ في بقاء الحلية المهملة ــ غير الشك في بقاء الحلية المغياة.

نعم، كما يكون استصحاب كلي الحلية معارضاً لاستصحاب الحرمة المعلقة، كذلك يكون معارضاً باستصحاب الحلية المغياة، وباستصحاب عدم الحلية المطلقة الثابت قبل تبدل العنبية إلى الزبيبية، ولا حكومة لهما عليه.

أما استصحاب الحلية المغياة، فان الغاية، وإن كانت شرعية، إلا أن ارتفاع الحلية ــ بعد حصول الغاية ــ لازم عقلي لكون الحلية مغياة، لا أن ارتفاعها شرعي، ليكون التعبد بالحلية المغياة تعبداً برفع الحلية بعد الغاية، ليكون حاكماً على استصحاب الحلية الكلية.

وأما استصحاب عدم الحلية المطلقة فبالاضافة إلى استصحاب الحلية المهملة، من استصحاب عدم الفرد، بالنسبة إلى استصحاب وجود الكلي.

وقد مرّ في محله أنه لا ترتب للكلي ــ وجوداً وعدماً ــ على الفرد كذلك شرعاً ولا عقلاً، فراجع إلى مافصلناه سابقاً.[١]

وأما الاكتفاء بالوضوء ــ فيما إذا كان محدثاً بالحدث الآصغر، ولو استصحاباً، مع جريان استصحاب كلي الحدث؛ للقطع ببقاء الحدث الأصغر أو حدوث الحدث الأكبر على تقدير ارتفاع الحدث الأصغر ــ فليس من حيث تقديم الأصل في أحد الفردين على الأصل في القدر المشترك، بل من أجل أن مقتضى استصحاب الحدث ليس التعبد بوجوب الوضوء والغسل معاً ليعارض إصالة عدم الجنابة الموجبة لعدم وجوب الغسل.

وليس أثر إصالة عدم الجنابة هو جواز الدخول في الصلاة أو عدم المنع من الدخول، بل الأول أثر وجود الطهارة من وضوء أو غسل، أو ما هو بدل لهما، والثاني أثر عدم الحدث، لا عدم الجنابة، وإنما أثر الأصل المزبور عدم وجوب الغسل، وموضوع وجوب الوضوء من كان محدثاً بالحدث الأصغر بأحد موجباته ولم يكن جنباً، فاصالة عدم الجنابة بعد كونه محدثاً بالحدث الأصغر ــ ولو تعبداً ــ تحقق أحد جزئي الموضوع لوجوب الوضوء. ومن كان متطهراً بما وجب عليه من الطهارة شرعاً يجوز له الدخول في الصلاة قطعاً.

وأما ما ذكره شيخنا (قدس سره)[٢] من اتحاد الشك في الحرمة والحلية الفعليتين، مع الشك في بقاء الحرمة المعلقة والحلية المغياة بعد الغليان. وهو الذي ذكرنا أنه أولى من دعوى اتحادهما بعد تبدل العنبية الى الزبيبية.

فخدوش: أيضاً بأن الشك في بقاء الحرمة المعلقه، وان كان متحداً مع الشك في الحرمة الفعلية وعدمها، نظراً إلى أن الحكم المشروط لا يخرج عن الاشتراط إلى الاطلاق بسبب فعلية ذلك الحكم، فيصح دعوى الاتحاد في مثله، إلا أن الشك في الحلية الفعلية لا يعقل أن يكون متحداً مع الشك في بقاء الحلية المغياة وعدمه، لانقطاع الحلية المغياة إما بحصول الغاية أو بعدمها من الأول، فلا شك في بقائها بعد الغليان حتى يقال: باتحاده مع الشك في الحلية الفعلية وعدمها.

مع أنك قد عرفت أن المتيقن والمشكوك هي الحلية الكلية المهملة ــ من حيث كونها مغياة أو مطلقة ــ فتدبر جيداً.

---

(١) في المقام الثاني من التعليقة «٦٧» ذيل قول الماتن «وان كان الشك فيه من جهة تردد الخاص».

(٢) في هامش الكفاية ٢: ٣٢٣.

[التنبيه السادس]

(٨٣) قوله قدس سره: وذلك لأن الحكم الثابت في الشريعة السابقة ... الخ[1]

هذا جواب عن الشبهة الأُولى، بيانه: إن قضية التكاليف تارة ــ تكون بنحو القضايا الخارجية المتكفلة للحكم على الافراد المحققة الوجود في زمان خاص أو في جميع الأزمنة، فحينئذ لا يقين بثبوته إلا للأفراد المحققة الوجود في الزمان السابق،واما ثبوته للافراد الموجودة في الازمنة المتأخرة ــ بما هي افراد محققة الوجود في تلك الازمنة ــ فليس بمتيقن، فلا شك حينئذ الا في ثبوته وعدمه لا في بقائه.

وأُخرى ــ تكون بنحو القضايا الحقيقية المتكفلة للحكم على الأفراد المحققة الوجود والمقدرة الوجود، سواء كان الحكم على تلك الأفراد بلا واسطة، أو عليها بواسطة الكلي المنطبق عليها بنحوفناء الطبيعي في أفراده، والعنوان في معنونه.

وحينئذ فالاشخاص الموجودة في الأزمنة المتأخرة وإن لم تكن ــ بما هي موجودة تحقيقاً في تلك الأزمنة ــ مشكوكة الشمول للحكم، لكنها ــ بما هي من الأفراد المقدرة الوجود في الزمان السابق ــ مقطوعة الشمول؛ لفرض تعلق الحكم بالأعم من الأفراد المحققة الوجود، والمقدرة الوجود، ومنها الأفراد الموجودة في الأزمنة المتأخرة، فلا شك إلا من حيث اختصاص الحكم بالزمان السابق، فيكون الحكم منسوخاً بالنسبة إلى الأفراد المقدرة الوجود في السابق، المحققة الوجود في اللاحق، وهو مجرى الاستصحاب.

ومن الواضح أن القضايا المتعارفة المتكفلة للاحكام المرتبة على موضوعاتها من قبيل الثانية، دون الأُولى.

ومما ذكرنا يظهر ــ بالتأمل ــ ما في المتن، وما في هامشه، من شيخنا العلامة (رفع الله مقامه).

أما ما في المتن، فان صدر كلامه (قدس سره) وإن كان موافقاً لما ذكرنا، إلا أن ختامه ظاهر في تعلق التكليف بمن وجد في الزمان المتقدم، وبمن يوجد في الأزمنة المتأخرة، وهذا بظاهره يوجب اندراج القضية في الخارجية؛ إذ ليس ملاكها تعلقها بالموجود بالفعل، بل تعم ما إذا تعلقت بالوجود في المستقبل أيضاً.

مع أن لازمه النسخ قبل حضور وقت العمل؛ لأن لازم تعلقها بالموجود في المستقبل

---

(١) الكفاية ٢ : ٣٢٣.

بما هو كذلك كون ظرف امتثاله هو المستقبل أيضاً، بخلاف تعلقها بالمقدر وجوده في الزمان المتقدم، فان ظرف امتثاله هو الزمان المتقدم على فرض وجوده فيه.

وأما ما في هامشه[1] فلان صريح كلامه (قدس سره) عدم اليقين بثبوت الحكم في حق من يوجد في السابق فعلاً، بل مجرد اليقين بثبوته في حقه فعلاً إذا كان باقياً، ولم ينسخ، فهو يشك في بقاء ما لو كان باقياً لكان متعلقاً بمن يوجد، وهذا المقدار من اليقين بالثبوت ــ على تقدير ــ كاف، من دون لزوم الثبوت على أيّ تقدير.

ولعله للفرار عن محذور النسخ قبل حضور وقت العمل؛ إذ على فرض النسخ ــ وعدم بقاء الحكم واقعاً ــ لا ثبوت له في حق من يوجد أصلاً، كي يلزم منه النسخ قبل حضور وقت العمل.

وهذا شاهد على أن القضية الحقيقة المذكورة في صدر كلامه (قدس سره) يراد منها الحكم على من وجد، ومن يوجد ــ بما هما كذلك ــ وقد عرفت أنها قضية خارجية محضة، بل من يوجد من أفراد الموضوع بما هو موجود مقدر في السابق، لا بما هو موجود محقق في اللاحق، وعليه فاليقين بثبوته فعلي لا تقديري، وزمان العمل منقض لاباق.

مضافاً إلى أن تعليق الثبوت على البقاء: إن أُريد منه تعليق الحكم المجعول، وهو الانشاء بداعي البعث، وبداعي جعل الداعي فالبقاء فرع الثبوت، فلا يعقل تعليق ثبوته على بقائه، وسنخ البعث تعلقي، فلا يعقل التفكيك بين ثبوته وتعلقه، بتوهم أنه على تقدير بقائه يتعلق بمن يوجد، فهو من حين ثبوته له التعلق.

وإن أُريد تعليق فعلية الحكم المجعول بالاضافة إلى من يوجد ــ على تقدير بقاء الحكم المجعول ــ فهو معقول، بل لا يعقل غيره؛ لأن فعلية الحكم حدوثاً وبقاء بثبوت الحكم المجعول حدوثاً وبقاء وبفعلية موضوعه أي المكلف،إلا أن المستصحب هو الحكم المجعول؛ فانه الموضوع على المكلف والمرفوع عنه من قبل جاعله، فلا يعتبر اليقين بالثبوت، والشك في البقاء إلا بالنسبة إليه، لا إلى فعلية الحكم المجعول بفعلية موضوعه،

---

(١) قال «قده» في هامش المتن عند قوله «كان الشك فيه كالشك في بقاء الحكم الثابت في هذه الشريعة»: في كفاية اليقين بثبوته بحيث لوكان باقياً ولم ينسخ لعمه، ضرورة صدق أنه على يقين منه فشك فيه بذلك، ولزوم اليقين بثبوته في حقه سابقاً بلاملزم.

وبالجملة: قضية دليل الاستصحاب جريانه لأثبات حكم السابق للاحق واسرائه اليه فيما كان يعمه ويشمله لولا طروء حالة معها يحتمل نسخه ورفعه وكان دليله قاصراً عن شمولها، من دون لزوم كونه ثابتاً له قبل طروئها اصلاً كما لايخفى (منه قدس سره) «حقائق الاصول ٢: ٤٧٦».

حتى يكون اليقين بها معلقاً على بقاء الحكم المجعول.

ولولا ما ذكره (قدس سره) في الهامش الذي هو بمنزلة توضيح ما في المتن، لأمكن إرجاع ما في آخر كلامه ــ رحمه الله ــ إلى ما لا ينافي صدره.

بتقريب: أن المراد من تعلق الحكم ــ بمن يوجد ــ تعلقه به من حيث أنه فرد مقدر الوجود فعلاً، لا من حيث أنه فرد محقق الوجود في ظرفه، فتدبر جيّداً.

(٨٤) قوله قدس سره: والشريعة السابقة وان كانت منسوخة ... الخ[1]

هذا جواب عن الشبهة الثانية، وحاصله إن النسخ باعتبار مجموع الأحكام لا بلحاظ جميعها. وهذا لا يخلو عن إشكال، بحيث لو تم لمنع عن استصحاب أحكام الشريعة السابقة.

ومحصله: إن حقيقة الحكم المجعول ــ وهو الانشاء بداعي جعل الداعي ــ إما أن يكون له مقام غير مقام الوحي أولا.

فان كان له مقام غير مقام الوحي، بحيث يكون بحقيقته مجعولاً، ويكون الوحي به تبليغاً لذلك الحكم المجعول بلسان جبرئيل عليه السلام على قلب النبي الموحى إليه ذلك الحكم، فحينئذ إذا أحرز أصل ثبوته بسبب الوحي به إلى نبي من الأنبياء، وشك في بقائه بنفسه صح لنا استصحابه.

وإن كان مقام ثبوته وجعله مقام الوحي به بلسان جبرئيل عليه السلام على قلب النبي الموحى إليه، فذلك الانشاء القائم بجبرئيل عليه السلام الوارد على قلب ذلك النبي عين جعله منه تعالى، من دون سبق الجعل، فحينئذ ــ يكون الباقي ــ هو عين ذلك الموحى به إلى ذلك النبي، فاذا بقي هذا الحكم في شريعة أخرى، كان ذلك النبي اللاحق تابعاً لذلك النبي السابق في ذلك الحكم الخاص.

وحيث أن نبينا (صلى الله عليه وآله) أفضل الأنبياء، ولا يكون تابعاً لنبي من الانبياء في حكم من الأحكام، كيف؟ ولو كان موسى عليه السلام حيّاً لما وسعه إلا اتباعه صلى الله عليه وآله، كما في الخبر[2]، فلا محالة يكون المجعول في شريعته صلى الله عليه وآله مماثلاً لما في شريعة موسى عليه السلام، فأمته صلّى الله عليه واله مأمورون بذلك

---

(١) الكفاية ٢: ٣٢٤.

(٢) كما في الاحتجاج: ج ١: ص ٥٥: احتجاجات النبي صلّى الله عليه وآله: يا يهودي إن موسىٰ لو ادركني ثم لم يؤمن بي وبنبوتي ما نفعه ايمانه شيئاً ولا نفعته النبوة، الحديث. وكذا يستفاد مما ورد بنحو العموم في اثبات الهداة: ج ١: في النصوص على نبينا صلّى الله عليه وآله: الفصل ١٤: الحديث ٩٠.

الحكم من حيث أنه أوحى به الى نبيهم صلى الله عليه واله لا من حيث أنه اوحى به الى موسى عليه السلام.

وعليه فجميع أحكام هذه الشريعة المقدسة أحكام حادثة، وهي إما مماثلة لما في الشرائع السابقة، أو مضادة أو مناقضة، فالشك دائماً يؤل إلى حدوث حكم مماثل أو غير مماثل، لا إلى بقاء ما في الشريعة السابقة وعدمه ليجري الاستصحاب.

وعليه فيصح دعوى أن هذه الشريعة ناسخة لجميع الأحكام الثابتة في الشرائع السابقة، وأن أمد تلك الاحكام قد انتهى ببعثة نبينا صلى الله عليه وآله، وإن كان في شريعته بعض الأحكام المماثلة لما في الشرائع السابقة، والتعبير بعدم نسخ بعضها بلحاظ بقاء الحكم الكلي المنتزع من المتماثلين، لا بلحاظ شخص الحكم الموحى به الى النبي السابق.

وأما تحقيق المبنى - من حيث كون الحكم ذا مقام خاص بنفسه، مع قطع النظر عن مقام الوحي - فدقيق، كما ربما تلهج به الألسن، من أن الحكم الكذائي ثابت في اللوح المحفوظ، فالوحي مسبوق بجعله، واتباع نبينا صلى الله عليه وآله ـ حينئذ ـ ليس لما أوحي به الى النبي السابق، بل من حيث أنه ثابت في اللوح المحفوظ ـ بما هو حكمه تعالى ـ والوحي به إلى نبينا صلى الله عليه وآله، كالوحي به إلى سائر الأنبياء، ولا تابعية لنبي بالاضافة إلى نبي آخر في هذا الحكم الوحداني.

وليس الوحي به إلا تبليغه، لاجعله وإثباته، لكن حيث أن اللوح المحفوظ عند أهله عالم النفس الكلية الموجودة فيها صور ما في عالم العقل الكلي ـ بنحو الفرق والتفصيل ـ فليس وجود كل ما فيها إلا بوجود النفس الكلية، لا بوجود ذلك الشيء الخاص به في نظام الوجود. فالحكم بحقيقة الحكمية، وبوجوده الخاص به غير موجود في ذلك المقام الشامخ، ولا في شيء من المبادي العالية فضلاً عن مبدء المبادي، وإن كان علمه تعالى بل علوم المبادي علوماً فعلية، ولها المبدئية لذلك الحكم، ولغيره. وبقية الكلام في محله فراجع.[1]

وأما الارادة التشريعية في المبدأ الأعلى، أو في المبادي العالية، فلوكانت، لكان إنشاء الحكم مسبوقاً بها، فيعقل انبعاث الانشاءات المتعددة في مقامات الوحي عن تلك الارادة الواحدة.

---

(١) ج١: التعليقة ١٥١.

إلا أنك قد عرفت مراراً أنه لا أثر من الارادة التشريعية في صفاته الذاتية تعالى شأنه.

وأما في مقام الفعل، فارادته التشريعية عين جعل الحكم، وقد مرّ أيضاً عدم الارادة التشريعية في المبادي العالية لوجه مشترك بينها وبين المبدأ الأعلى، فراجع.[1]

مع أن استصحاب الارادة التشريعية لا يجدي شيئاً؛ اذ ليست بنفسها من الاحكام المجعولة، حتى يكون التعبد ببقائها جعلها ظاهراً، ولا أثر شرعي لها، ليكون التعبد بها تعبداً به، وليس الحكم المجعول مرتباً عليها شرعاً ترتب الحكم على موضوعه، بل ترتب المعلول على علته، وقد أشرنا إليه مراراً، فتدبره، فانه حقيق به.

(٨٥) قوله قدس سره: لا يخفى أنه يمكن إرجاع ما أفاده... الخ[2]

عبارته (قدس سره) في الرسائل[3] هكذا: (وحله أن المستصحب هو الحكم الكلي الثابت للجماعة على وجه لا مدخل لاشخصاهم إلى آخره)، وحلها شيخنا الاستاد (قدس سره) على إرادة القضية الحقيقية، كما في المتن، وعلى إرادة تعلق الحكم بالكلي بما هو، كتعلق الملكية بكلي السيد والفقير في الخمس والزكاة، كما في تعليقته المباركة[4] على الرسائل.

والفرق بينهما: سراية الحكم من الكلي إلى الأفراد المحققة والمقدرة ــ بناء على تعلقه بالكلي ــ في القضية المحصورة[5] كما هو مسلك المتأخرين ـ في قبال تعلقه بالأفراد ابتداء، كما هو مسلك المتقدمين من أهل الميزان ـ وتعلق الحكم بالكلي بما هو من دون سراية أصلاً كما في ملك الفقير والسيد، لئلا يلزم محذور الاشتراك المانع من إعطاء المال لسيد واحد أو فقير واحد.

ولكن التأمل التام ــ في عبارته (قدس سره) ــ يقضي بعدم ارادة الأمرين.

أما الأول، فلأن مراده (قدس سره) من الجماعة هي الجماعة الموجودون في الشريعة السابقة، كما يدل عليه، قوله رحمه الله في مقام تحرير الاشكال المنقول عن بعض معاصريه: من أن الحكم الثابت في حق جماعة لا يمكن إثباته في حق آخرين إلى

---

(١) ج ١: التعليقة ١٥١

(٢) الكفاية ٢: ٣٢٤.

(٣) الرسائل: ٣٨١.

(٤) ص ٢٠٩.

(٥) باداة الحصر، نحو «كل».

آخره.[١]

فيكون حينئذ مفاد الجواب: إن الحكم متعلق بتلك الجماعة، من دون دخل لخصوصياتهم، بمعنى أن المتعلق ذوات تلك الحصص، لا بماهي ملازمة للخصوصيات المفردة لها، ومبنى القضية الحقيقية على تعلق الحكم بجميع الأفراد المحققة والمقدرة، لا بالحصص الموجودة في قبال الآخرين غير الموجودين.

وأما الثاني، فلان الظاهر تعلق الحكم بالجماعة أي بذوات الحصص الموجودة، لا بالكلي بما هو، نظير اعتبار الملكية لكلي الفقير، لا لذوات الفقراء بما هم فقراء، ولو من دون دخل لخصوصياتهم الملازمة المفردة.

ولعل غرضه (قدس سره) من هذا الجواب: إن الحكم الكلي إذا ثبت للحصص ــ بما هي حصص للكلي ــ من دون دخل خصوصياتها، فلا محالة يسري الى غيرها من الحصص غير الموجودة، لفرض عدم دخل الخصوصيات المميزة لبعضها عن بعض.

وأنت خبير بأن تعلق الحكم بموضوع ليس قهرياً، بل منوط ــ سعة وضيقاً ــ بنظر الحاكم واعتباره.

فاما أن يجعل الكلي الساري في الافراد المحققة الوجود والمقدرة الوجود موضوعاً لحكمه، فالقضية حقيقية.

وإما أن يجعل الكلي الساري في الأفراد المحققة الوجود فعلاً موضوعاً، فالقضية خارجية. ولا واقع لتعلق الحكم بموضوعه إلا مرحلة جعل الحكم بنظر الحاكم.

والحكم وإن تعلق بذوات الحصص، لكنه يستحيل سرايته جعلاً إلى حصص أخرى، غاية الأمر إن عدم دخل الخصوصيات يقتضي إثبات الحكم إنشاء لذوات الحصص، وعدم دخل الوجود التحقيقي يقتضي جعل الأعم ــ من المحقق والمقدر ــ موضوعاً، لا أنه يقتضي السراية قهراً من المحقق إلى المقدر، ومن الكلي الموجود فعلاً إلى الموجود فيما بعد.

وقد مرّ سابقاً أن حقيقة الحكم أمر تعلقي بذاته، فلا يعقل ثبوت سنخ الحكم ونوعه، ثم تعلقه بمن يستجمع شرائط التكليف فيما بعد.

فما عن بعض الأجلة (قدس سره)[٢] (من أن سنخ الحكم ونوعه لاقصور فيه من حيث

---

(١) راجع الرسائل: ٣٨١.

(٢) هو المحقق الآشتياني «قده»، بحر الفوائد، ص ١٢٢ من الاستصحاب «الجزء الثالث».

القابلية لكل من يوجد من المكلفين، وإنما القصور في متعلقه من حيث عدم قابليته لأن يتعلق به الحكم لعدم وجوده) مدفوع بما مرّ.

(٨٦) قوله قدس سره: ضرورة ان التكليف والبعث والزجر لا يكاد... الخ

بيانه إن الملكية لو كانت من المقولات الواقعية ــ حتى الانتزاعية منها ــ لما امكن تعلقها إلا بالموجود الفعلي، وأما إذا كانت من الاعتبارات كما مر بيانه سابقا[٢] فهي كما يعتبر تعلقها بالكلي الذمي في السلف، وبالمثل والقيمة في التضمينات، كذلك يعتبر تحققها لكلي الفقير أو السيد ونحوهما، لأن حقيقتها لا وجود لها إلا في أفق الاعتبار، فيكفي في متعلقها وجوده في هذا الأفق.

وتعين المالك والمملوك ــ في فرد خارجاً ــ لا يوجب خروج الملكية من حد إلى حد، بل هي على اعتباريتها، وفعليتها فعلية اعتبارها المفروض ثبوته، غاية الأمر ان الكلي الموصوف بالمالكية الاعتبارية، أو المملوكية الاعتبارية ينطبق على الفرد الخارجي.

بخلاف التكليف، فان حقيقة البعث والزجر الفعلي، كما لا تتعلق بغير من يقبل انقداح الداعي في نفسه ــ فعلاً أو تركاً ــ وليس القابل إلا الشخص الخارجي، كذلك الانشاء الكلي بداعي جعل الداعي، فان في مقام الانشاء، وإن لم يعتبر فعلية الدعوة ليعتبركون المكلف شخصاً خارجياً، لكنه حيث أنه إنشاء لهذا الداعي، فلابد من أن يكون بحيث يمكن تأثيره في الدعوة عند بلوغه إلى مرتبة الفعلية.

فاذا كان الكلي المتعلق به الحكم لوحظ بنحو فناء العنوان في معنونه، فلا محالة يكون التكليف متعلقاً بالشخص بتوسط العنوان، لا بالكلي بما هو، وأما إذا لوحظ الكلي من حيث نفسه، نظير ملاحظته في متعلق الملكية، فلا محالة يكون تمام ما هو موضوع الحكم فعلياً، مع أنه لا يعقل تأثير الانشاء المزبور فيما أنشئ لاجله.

وأما الاستشهاد بترتب الثواب والعقاب على الاشخاص، لا الكلي بما هو، ولا ثواب ولا عقاب إلا بموافقة التكليف ومخالفته، ولا موافقة ولا مخالفة من الشخص إلا إذا توجه التكليف إليه.

فيمكن دفعه: بأن الثواب والعقاب نظير انتفاع الفقير مثلاً بالمال، فانه شأن الشخص، لا الكلي، مع أن الملك للكلي، فكما أن انطباق الكلي المالك ــ على

---

(١) الكفاية ٢: ٣٢٥.

(٢) تقدم في التعليقة: ٤٧ ذيل قول الماتن «قده»: «واما النحو الثالث فهو كالحجية والقضاوة».

الشخص ــ يوجب انتفاع الشخص، كذلك يمكن أن يكون التكليف للكلي ــ وانطباقه على الشخص ــ يوجب ترتب الثواب على موافقته والعقاب على مخالفته، فالعمدة ما ذكره (قدس سره) اوّلاً. فتدبر جيدا.

(٨٧) قوله قدس سره: الا انه غير مجد في حق غيره من المعدومين ... الخ[1]

لايخفى عليك أن الغرض من الاشتراك :

تارة ــ هو الاشتراك في التعبد الاستصحابي ــ أعني حرمة نقض اليقين بالشك ــ وهذا مسلم، إلا أنه متقوم باليقين والشك، وليس لغير المدرك للشريعتين يقين وشك.

وأخرى ــ هو الاشتراك في الحكم المستصحب بتقريب: إن ثبوت الحكم واقعاً في حق المدرك يلازم ثبوته في حق غيره ــ إجماعاً أوضرورة ــ، فاذا أيقن غير المدرك بثبوت الحكم واقعاً في حق المدرك، وشك في بقائه، فالتعبد ببقائه في حقه يستلزم التعبد بثبوته في حق غير المدرك، لفرض الملازمة الواقعية بين الحكمين، فأحد الحكمين بمنزلة الموضوع للآخر، فيكون التعبد به راجعاً إلى التعبد بالآخر.

ولكنه أيضا غير مفيد؛ لأن التعبد بأحد الحكمين إنما يكون تعبداً بالآخر، إذا كان مترتباً عليه شرعاً إما بنحو ترتب الحكم على موضوعه، أو ترتب المشروط على شرطه، وليس حكم الموجودين ــ بالاضافة إلى حكم المعدومين ــ لا موضوعاً ولا معلقاً عليه شرعاً، وإن كانا متلازمين لزوماً أو اتفاقاً. فتدبر.

[التنبيه السابع]

(٨٨) قوله قدس سره: لاشبهة في ان قضية خبار الباب ... الخ[2]

توضيح المقام: إن الحجية إما بمعنى الالتزام بالمؤدى في الامارات وبالمتيقن هنا، وإما بمعنى اعتبار الظن علماً ووصولاً تامّاً في الامارات، واعتبار بقاء اليقين السابق في اللاحق، وإما بمعنى جعل الحكم المماثل على طبق المؤدى اوعلى طبق المتيقن، وإما بمعنى جعل الامارة منجزة للواقع، أو جعل اليقين السابق منجزاً في اللاحق.

فعلى الأولين ينبغي القول بالأصل المثبت دون الاخيرين.

أما الأولان، فلأن الالتزام بشيء واقعاً يستلزم الالتزام بلوازمه، فيكون التعبد بالالتزام به مستلزماً للتعبد بالالتزام بلوازمه ــ وإن لم يكن اللازم مؤدى الامارة، ولا متيقناً في السابق ــ. أو لأن اعتبار الظن وصولاً تاماً، واعتباركون الشخص محرزاً

---

(١) الكفاية ٢: ٣٢٥.

(٢) الكفاية ٢: ٣٢٥.

ـ حقيقة ـ للواقع، يستلزم كونه بحسب الاعتبار محرزاً للوازمه، كما أن اعتبار بقاء اليقين، واعتبار كون الشخص متيقناً بالواقع في اللاحق، يستلزم اعتبار كونه متيقناً بلوازمه بقاء.

وأما الاخيران، فلأن جعل الحكم المماثل للمؤدىٰ أو للمتيقن ـ بعنوان التصديق العملي، أو بعنوان الابقاء العملي لليقين ـ يقتضي جعل الحكم المماثل لما ينطبق عليه التصديق العملي؛ وليس هو إلا ما تعلق به الخبر، دون غيره، حيث لا خبر عنه، ليكون له تصديق عملي، وكذا يقتضي جعل الحكم المماثل لما ينطبق عليه ابقاء اليقين عملاً، وليس هو إلا ما تعلق به اليقين سابقاً، دون لازمه الذي لم يتعلق به اليقين، ليكون له ابقاء لليقين عملاً، بل ربما يكون عدمه متيقناً سابقاً.

وكذلك جعل الخبر منجزاً، أو جعل اليقين السابق ـ المنجز لما تعلق به ـ منجزاً له في اللاحق، فانه لامساس له بغيره حتى يكون منجزاً له بقاء، كما كان منجزاً له حدوثاً.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن الصحيح من المعاني أحد الاخيرين، دون الأولين.

أما لزوم الالتزام، فلأن الالتزام الجدي بالواقع مع عدم إحرازه محال، والمفروض عدم جعل الحكم المماثل، ليكون الالتزام به حقيقة، وبالواقع عنواناً، فلا مجال لدلالة الاقتضاء أيضاً، فانها خلف.

وأما الالتزام بالواقع بناء، فهو تشريع لا معنى للأمر به، مع أن المطلوب من الأحكام العملية تطبيق العمل عليها، لاعقد القلب عليها.

نعم لزوم الالتزام بالواقع كناية للانتقال إلى الأمر بالعمل ـ حيث أن من يلتزم بشيء يعمل، ومن لم يلتزم به لا يعمل ـ صحيح، إلا أنه راجع إلى جعل الحكم المماثل، كما لا يخفى.

وأما اعتبار الهوهوية بين الظن والعلم، أو بين اليقين حدوثاً وبقاءً، فهو غير صحيح، كما قدمنا في مبحث الظن، وغير مفيد هنا، كما سيأتي إن شاء الله تعالى[1].

واذ تبين بطلان الحجية بالمعنيين الأولين، وانحصر في أحد المعنيين الأخيرين يتبين عدم حجية المثبت من الاستصحاب، بل عدم الحجية في الامارات أيضاً، بناء على عدم مساس للامارة باللازم، والا كان اللازم كالملزوم من حيث تعلق الخبر بكل منهما. كما

---

(١) التعليقة ٩٠: ذيل قول الماتن «قده»: «ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب».

سيأتي إن شاء الله تعالى.[1]

نعم هنا طريقان آخران لحجية المثبت:

أحدهما ــ إنّ النقض المنهي عنه أعم من النقض، بلا واسطة ومن النقض مع الواسطة، لا طلاق دليله.

فيجاب بأنّ المتيقن أو المنصرف إليه هو خصوص النقض بلا واسطة، وتنقيحه ــ بحيث لايتوقف على منع الاطلاق ــ: إن المراد من الواسطة ليس الوساطة في الثبوت، لوضوح بطلانها، بل اما الوساطة في العروض المصطلح عليها في قبال الذاتي. واما مجرد الاسناد المجازي الذي هواوسع دائرة من الواسطة في العروض.

أما الوساطة في العروض فمنتفية جداً، حيث لااتحاد ــ بوجه من الوجوه ــ بين رفع اليد عن الملزوم و رفع اليد عن اللازم، حيث أن العمل بأثر الحياة، وهو الانفاق مثلاً مع العمل بأثر لازمها، وهو خضاب اللحية مثلاً عملان متباينان لا اتحاد بينهما بوجه حتى يكون الوصف المنسوب الى احدهما بالذات منسوباً إلى الآخر بالعرض.

وأما مجرد الاسناد المجازي فتقريبه: إن رفع اليد عن الملزوم تارة بالحقيقة بعدم الانفاق المرتب شرعاً على الحياة. وأخرى مجازاً برفع اليد عن لازمه، فانه رفع اليد عنه حقيقة، ورفع اليد عن الملزوم مجازاً.

و رفع اليد عن الملزوم ــ سواء كان حقيقياً او مجازياً ــ منهي عنه، فرفع اليد عن اللازم بهذا الاعتبار موجب لرفع اليد عن الملزوم، منهي عنه بالتبع. وإلا فلا معنى للنهي عن رفع اليد عن الملزوم حقيقة ومجازاً.

ويندفع بان التعبد بالملزوم إن كان بمجرد النهي عن رفع اليد عنه، لأمكن دعوى الاطلاق من حيث الرفع الحقيقي والمجازي، وأما إن كان بعنوان نقض اليقين عملاً، فلابد من صدق نقض اليقين حقيقة أو مجازاً على مورد التعبد.

ومن الواضح: أن رفع اليد عن اللازم ليس مصداق نقض اليقين عملاً حتى يكون موجباً لكون رفع اليد عن الملزوم من أجل رفع اليد عن اللازم نقضاً لليقين بالملزوم مجازاً، و إن عمل بالملزوم بنفسه، ليكون نقض اليقين بالملزوم:

تارة حقيقياً، وهوما إذا لم يتعبد به بنفسه.

وأخرى مجازياً، وهوما اذالم يتعبد بلازمه، فان عدم التعبد بلازمه وان كان عدم

---

(١) يأتي في التعليقة: ٩٠.

التعبد بملزومه مجازاً، إلا أنه ليس كل عدم التعبد بشيء مصداقاً لنقض اليقين حقيقة أو مجازاً، حيث أنه ليس هذا العنوان للآزم المحسوب من الملزوم حقيقة حتى يكون بسبب التبعية له مسنداً إلى الملزوم مجازاً. فتدبره فانه حقيق به.

ثانيهما ــ دعوى إن أثر الأثر أثر، فالتعبد بشيء تعبد بجميع آثاره المترتبة طبعاً أو وجوداً.

وفيه: إنه مسلم إذا كان كل أثر موضوعاً شرعاً لأثر، حتى يكون التعبد بالأثر السابق بمنزلة التعبد بموضوع ذي أثر، مثلاً إذا رتب على الحياة وجوب الانفاق، وعلى وجوب الانفاق وجوب شيء آخر، فالتعبد بالحياة تعبد بوجوب الانفاق، والتعبد بوجوب الانفاق تعبد بوجوب ذلك الشيء الآخر، فهناك تعبدان طوليان.

وأما لو كان للحياة أثر شرعي، وهو وجوب الانفاق، وأثر عادي وهو نبات اللحية، فهما أثر ان في عرض واحد، أحدهما شرعي، والآخر عادي، فالتعبد بالحياة تعبد بأثرها الشرعي، لا بأثرها العادي، حتى يكون التعبد بأثره العادي تعبداً بأثر ذلك الأثر العادي شرعاً، فما هو أثر الأثر شرعاً ليس موضوعه بنفسه مورد التعبد، ولا بلحاظ كونه أثر الحياة، وما لم يتعبد بموضوع الأثر ــ إما بنفسه أو بالواسطة ــ لايعقل التعبد بأثر ذلك الأثر العادي.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ثم: إنه تبين مما ذكرنا في تقريب الطريقين وجوابه أن وجه الشمول والجواب عنه مختلف.

فمبنى الطريق الأول على استلزام رفع اليد عن اللازم؛ لرفع اليد عن الملزوم مجازاً وبالعناية. فلذا صحت دعوى أن المتيقن، أو المنصرف من التعبد بالشيء عدم رفع اليد عنه حقيقة، لا ولو كان بالعناية.

إلا أن الأنسب ما ذكرنا: من أن التعبد بالملزوم، حيث أنه بلسان النهي عن نقض اليقين عملاً، فلا يعم في نفسه إلا لرفع اليد عن الملزوم؛ إذ ليس رفع اليد عن اللازم مصداق نقض اليقين، ولا موجبا لاسناد نقض اليقين إلى الملزوم مجازاً، فلا مجال للاطلاق، حتى يدفع بالقدر المتيقن أو بالانصراف.

كما أن مبنى الطريق الثاني ليس على صدق نقض اليقين على رفع اليد عن اللازم، ولا على استلزامه لصدق النقض في الملزوم، بل على أن التعبد بالأثر تعبد بأثر ذلك الأثر، وهلم جرًا، فلوكان للأثر أثر بقاء، كان التعبد بمؤثره ــ الذي هو مورد اليقين ــ تعبداً بأثره الذي ليس مورد اليقين.

وحينئذ فالجواب ما عرفت من عدم انطباق هذه الكلية، وهي: إن أثر الأثر أثر، فان موردها إذا كان نفس المؤثر مورد التعبد، حتى يكون بالاضافة إلى أثر الأثر بمنزلة الموضوع الذي يكون التعبد به تعبداً بأثره. فتدبر جيّداً.

(٨٩) قوله قدس سره: كما لايبعد ترتيب ما كان ... الخ[1]

قد ألحق المصنف (قدس سره) بصورة خفاء الواسطة صورتين أخريين:

إحداهما ــ ما إذا كان مورد التعبد الاستصحابي هي العلة التامة، أو الجزء الاخير منها، فانه كما لا تفكيك بين العلة التامة ومعلولها واقعاً، كذلك لا تفكيك بينهما تنزيلاً في نظر العرف، لشدة الاستلزام في نظرهم، فيكون التعبد الاستصحابي مستتبعاً لتعبد آخر.

ثانيتهما ــ ما إذا كان مورد التعبد الاستصحابي من الأمور المتضايفة، فانه، وان لم يكن علية بين المتضايفين من حيث التضايف، لكنهما في نظر العرف كواحد ذي وجهين؛ فأثر أحد الوجهين في نظرهم أثر الوجه الآخر، من حيث أن مورد الأثر ــ عندهم ــ ذلك الواحد الذي له وجهان رتب على أحد وجهيه أثر شرعي، فما هو موضوع الأثر عرفاً أوسع مما هو موضوعه دليلاً، فالتعبد بأحد الوجهين تعبد بالآخر للاتحاد، لا مستلزم لتعبد آخر للاستلزام، كما في الصورة الأولى.

والتحقيق: عدم خلوص كلتا الصورتين عن شوب الاشكال.

أما الأولى، فلان مورد الكلام ليس ترتيب المعلول على علته التامة، فان ترتبه عليها عقلي، ولو فرض كون ترتبه عليها شرعياً، فلا حاجة الى فرض العلية التامة، بل يصح التعبد بالمشروط بالتعبد بشرطة فيكون من قبيل ترتب الحكم على موضوعه.

بل مورد الكلام ما إذا كان لكل من العلة التامة ومعلولها أثر شرعي، حتى يكون التعبد بالأولى مستلزماً للتعبد بالثاني، وحينئذ كيف يعقل أن يكون العلة التامة مورد اليقين والشك ولا يكون معلولها كذلك؟ ولا يعقل أن يكون الشيء علة تامة لشيء بقاء لاحدوثاً، فانه لا محالة لمرور الزمان أو لما يقارنه دخل في تمامية العلة، فلا يقين في الزمان الأول بوجود العلة التامة، وإذا فرض أن اليقين بالعلة التامة لاينفك عن اليقين بمعلولها فالمعلول هو بنفسه مورد التعبد الاستصحابي، لا أنه لازم التعبد الاستصحابي.

وأما الثانية، فلان المتضايفين متكافئان ــ قوة وفعلاً خارجاً وعلماً ــ فمع اليقين

---

(١) الكفاية ٢: ٣٢٧.

بالأبوة الفعلية سابقاً، يكون على يقين من البنوة الفعلية سابقاً، فنفس الوجه الآخر مورد التعبد.

وأما ذات المتضايفين ــ أعني ذات الأب والابن ــ فيمكن التفكيك بينهما في اليقين إلا أنهما غير متضايفين، فما يكون بينهما التضايف لا تفكيك بينهما في اليقين والشك، وما يمكن التفكيك بينهما في اليقين والشك لا تضايف بينهما.

(٩٠) قوله قدس سره: ثم لا يخفى وضوح الفرق بين الاستصحاب... الخ[1]

في الفرق بين الطرق والأُصول في حجية المثبت في الأُولى وعدمها في الثانية وجوه:

أحدها ــ إن مرجع التعبد في الطرق إلى اعتبار الهوهوية بين الطريق والعلم، واعتبار الكاشف الناقص كاشفاً تامّاً، واعتبار صفة الاحراز التام للخبر مثلاً، ومقتضى إحراز الواقع إحراز لوازمه وملازماته. ومرجع التعبد في الاستصحاب إلى الجري العملي على طبق اليقين أو المتيقن.

وبعبارة أُخرى تارة ــ يكون الخبر مثلاً إحرازا للواقع إعتبارا، وأُخرى ــ يتعبد بترتيب أثر الاحراز، وهو الجري العملي على طبقه.

وفيه أولاً ــ إنه قد مرّ في أوائل مباحث الظن ما في دعوى أن المجعول ــ في الامارات ــ صفة الاحراز اعتباراً، وأن المجعول ــ في مثل الاستصحاب ــ اعتبار الجري العملي، فراجع.[2]

وقد بينا هناك أن اعتبار الاحراز من باب تحقيق موضوع الآثار الشرعية، أو العقلية نظير اعتبار الملكية، فلا يجدي إلا لتحقيق تلك الآثار، ومن الواضح أن اعتبار الخبر عن الحياة إحرازاً ليس إلا تحقيق الموضوع لآثار إحراز الحياة، ونبات اللحية وأثره ليسا من الآثار الشرعية أو العقلية المترتبة على الحياة وإحرازها.

وأما التلازم بين إحراز الحياة واقعاً وإحراز النبات واقعاً للتلازم بين الحياة والنبات، فلا يجدي في الاحراز الاعتباري، فانه تابع لمقدار الاعتبار، واستلزام اعتبار إحراز الحياة لاعتبار إحراز النبات يتوقف على كون الخبر عن الحياة خبراً عن النبات، وهذا مما لا يلتزم به هذا القائل[3] وإلاّ لما كان وجه للعدول، كما لا يخفى.

---

(١) الكفاية ٢: ٣٢٧.

(٢) ج٣: التعليقة: ٦٤

(٣) هو المحقق النائيني «قده» راجع فوائد الاصول: الجزء الرابع: ١٧٩.

مع أن إحراز ذات الملزوم واقعاً لايلازم إحراز لازمه، حتى يكون اعتبار الاحراز للملزوم مستلزماً لاعتبار إحراز لازمه، بل لمكان العلم بالملازمة يكون التلازم بين الاحرازين، ولا ملازمة جعلية بين الاحرازين، حتى يستلزم إحراز الملزوم اعتباراً إحراز لازمه اعتباراً. فتدبر جيّداً.

وثانياً ــ إن اعتبار الهوهوية في الطريق، كما يستكشف من قوله عليه السّلام «صدّقه»[1] بتقريب أنه أمر باعتقاد صدق المخبر، فيعلم منه أن ما يحصل بالخبر بحسب اعتبار الشارع علم بالواقع واعتقاد بصدق الخبر، فلنا استكشاف مثله من قوله عليه السلام (لا تنقض اليقين) فانه يستكشف منه أن اليقين السابق في اعتبار الشارع محقق في اللاحق، وغير منتقض بالشك اعتباراً ـ بل هو أولى بذلك، لظهور نقض اليقين في نقض نفسه، وإرجاع التصديق ــ الظاهر في إظهار صدق العادل بالعمل ــ إلى اعتقاد صدقه، وهو التصديق الجناني.

وثالثاً ــ إن الأمر بالتصديق الجناني أو التصديق العملي، لايكون كاشفاً عن اعتبار كونه عالماً بصدقه، حتى يكون الأمر بالتصديق إظهاراً لاعتبار الهوهوية بين الخبر والعلم، إذ ليس كشف شيء عن شيء، وإظهار شيء بشيء آخر جزافاً، بل لملازمة بينهما، فيظهر أحد المتلازمين بالآخر.

ومن البين أن العمل لازم اعتقاد الصدق، فله الأمر باعتقاد الصدق، للانتقال إلى الأمر بالعمل، وليس اعتبار الاعتقاد لازم نفس الاعتقاد، ولا لازم نفس الأمر بالاعتقاد. أما الأول فواضح. وأما الثاني، فان مقتضى الأمر بتحصيل شيء عدم حصوله، لا حصوله حقيقة أو اعتباراً، وكذا الأمر في الأمر باظهار صدقه عملاً.

ومنه يتضح حال النهي عن نقض اليقين حقيقة أو عملاً، ولا معنى لكونه إرشاداً الى اعتبار كون الشخص عالماً ومعتقداً للصدق، إذ حقيقة الارشاد هو الانشاء بداعي إظهار رشد العبد وخيره في المادة التي تعلق بها البعث الانشائي، وليس اعتبار الاعتقاد من فوائد اعتقاد الصدق المتعلق به البعث الانشائي حتى يكون للارشاد إليه مجال.

فاتضح أن اعتبار الهوهوية غير صحيح بحسب مقامي الثبوت والاثبات، ومع فرض التمامية يكون حال الاستصحاب حال الامارات.

ثانيها ــ ما عن شيخنا العلامة (رفع الله مقامه) من أن الخبر، كما يحكى عن الشيء

---

(١) المتحصل من ادلة اعتبار الامارة.

كذلك عن لازمه و ملازماته و بعبارة أخرى عن جميع مداليله المطابقية والتضمنية والالتزامية، ففي الحقيقة هناك أفراد من الخبر، فيعم دليل الحجية لكل خبر، وليس للاستصحاب هذا الشأن؛ إذ ليس هناك عنوان الحكاية والدلالة لتعم المداليل برمتها.

والجواب: إن الدلالة الكلامية الوضعية حيث أنها ــ على المعروف ــ تصورية، فلا محالة يدل الكلام بهذه الدلالة على جميع مداليلها.

إلا أن الحكاية قصدية، ودلالتها تصديقية متقومة بالشعور والالتفات والقصد والعمد، والمدلول الالتزامي ــ إن كان ملتفتاً إليه ولو نوعاً ــ صح أن يحكم على الحاكي والمخبر بالحكاية عنه.

وأما مطلق اللوازم والملازمات فلا، فمثل هذه اللوازم غير الملتفت اليها لوازم المخبر به لا لوازم مخبريها ولو اجمالاً وارتكازاً، فلا معنى لأن يؤاخذ المخبرُ بها.

ثالثها ــ إن الامارة خبراً كانت أو غيره ــ بناء على الطريقية ــ إنما اعتبرت من حيث إفادتها الظن نوعاً، والدليل على الملزوم دليل على لازمه ــ علماً أو ظناً، شخصاً أو نوعاً ــ فالحكاية، وإن كانت قصدية، لكن الخبر لم يعتبر من حيث كونه حكاية قصدية، ليقتصر فيه على ما قصد وعمد الى الاخبار عنه، بل من حيث إفادته الظن نوعاً، وحصول الظن نوعاً منه ــ بالمخبر به و بلوازمه ــ قهري لا قصدي.

وفيه إن الحجة ــ بدليل حجية الخبر ــ هو الظن الخبري، لا الظن الملازم لظن خبري، و قد مرّ مراراً: إن الدليل على أحد المتلازمين ليس دليلاً على الآخر، بل الظن باللازم ــ عند قيام الدليل على الملزوم ــ لكان التلازم بين شيئين، فيستدعي كونهما متلازمين ــ قطعاً وظناً واحتمالاً ــ لا أن الخبر يفيد الظن باللازم كما يفيد الظن بالملزوم.

ومنه تعرف أن حجية الاستصحاب ــ ببناء العقلاء أو بحكم العقل ــ لا يقتضي حجية المثبت، لأن بناء العقلاء على الأخذ بالملزوم ــ لكونه السابق، أو لوثاقة اليقين المتعلق به، أو لكونه مظنوناً في اللاحق للتلازم بين الحدوث والبقاء غالباً ــ لا يسري إلى لازمه الذي لا ثبوت له سابقاً، ولا كان مورداً لليقين، ولا عنوانه بقاء الحادث. فلا تغفل.

والتحقيق ان اوسط الوجوه اوسطها.

ويندفع الاشكال عنه بتقريب: إن الامارة: تارة تقوم على الموضوعات، كالبينة على شيء. فاللازم حينئذ كون ما يخبر به الشاهدان ــ من عمد وقصد ــ ملتفتا إليه نوعاً.

وأخرى ــ كالخبر عن الامام عليه السلام، فان شأن المخبر ــ بما هو مخبر ــ حكاية الكلام الصادر عن الامام عليه السلام بماله من المعنى الملتفت إليه ــ بجميع خصوصياته ــ للامام عليه السلام، لا للمخبر؛ إذ رُبَّ حامل فقه وليس بفقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، فمجرد عدم إلتفات المخبر ــ بلوازم الكلام المخبر عنه ــ لا يوجب عدم حجية المداليل الالتزامية للكلام الصادر عن الامام عليه السلام، فان كلها ملتفت اليها للمتكلم بها.

[التنبيه الثامن]

(٩١) قوله قدس سره: بين أن يكون مترتباً عليه بلا وساطة شيء أو بوساطة عنوان كلي... الخ[1].

مورد التوهم استصحاب الموضوعات الخارجية، وتوهم الوساطة من حيث كلية موضوع الحكم وجزئية المستصحب، وحيث أن الأثر للكلي لا للجزئي فاستصحاب لجزئي، وترتيب أثر الكلي مثبت لوساطة العنوان الكلي، الذي ليس مورداً للاستصحاب، لترتيب أثره على الجزئي الذي هو مورد الاستصحاب.

وأجاب (قدس سره) في تعليقته المباركة[2] على الرسائل: بأن موضوعات الأحكام حيث أخذت لا بشرط ــ وما لا بشرط يجتمع مع ألف شرط ــ فموضوع الحكم عين ما هو المستصحب وجوداً.

وقد مرّ ــ في القسم الأول من استصحاب الكلي ــ بعض الكلام فراجع.[3]

والتحقيق: إن وجود الفرد، وان كان بما هو فرد متيقناً ومشكوكاً، لكنه بما هو وجود الحصة المتقررة في مرتبة ذات الفرد ــ أيضاً ــ متيقن ومشكوك، فهو المستصحب والمتعبد به، لا بما هو فرد؛ فان اتحاده مع الكلي ــ وجوداً ــ لا يجدي شيئاً كما قدمناه.[4]

ثم إن الاشكال ــ من حيث الكلية والجزئية ــ هو المراد هنا، وأما الاشكال من حيث الوجود العنواني، والوجود الخارجي، نظراً إلى ما هو التحقيق من تقوم الحكم ــ كلياً كان أو جزئياً ــ بالوجود العنواني، دون الوجود الخارجي ــ مع أن المستصحب هو الموجود الخارجي ــ ليس إشكالاً من حيث كون الأصل مثبتاً، ولا الاتحاد في الوجود دافعاً له؛ إذ الوجود العنواني ــ بما هو مقوم موضوع الحكم ــ يستحيل خروجه عن أفق

---

(١) الكفاية ٢: ٣٢٩.

(٢) ص ٢١٦: ذيل قول الشيخ «قده» «نعم هناشيء أو هو أن بعض الموضوعات الخارجية المتوسطة».

(٣) و(٤) تقدم في التعليقة: ٦٦ ذيل قول الماتن «قده» «كان استصحابه كاستصحابه بلا كلام»

العنوانية واتحاده مع الخارجي حق يتوهم السراية ليتوهم الوساطة.

بل معنى التعبد بالخارجي ــ كالقطع به ــ التعبد بمطابقته لما هو موضوع الحكم، ومرجعه إلى جعل الحكم المماثل للعنوان الملحوظ فانياً في المتيقن والمشكوك، كنفس الحكم الواقعي. فتدبر.

ثم إن موضوع الحكم بالاضافة إلى المستصحب:

تارة ــ يكون طبيعياً بالنسبة إلى فرده، كالانسان بالاضافة إلى زيد وعمرو، وكالماء والتراب بالاضافة إلى مصاديقهما.

وأخرى ــ يكون عنواناً بالاضافة إلى معنونه، كالعالم بالنسبة إلى العالم بالحمل الشائع.

وربما يعبر عن الأول بالعنوان المنتزع عن مرتبة الذات، نظراً إلى تقرر حصة من الطبيعي في مرتبة ذات فرده، فالعنوان المقابل للطبيعي ــ حقيقة ــ هو العنوان الذي يكون مبدؤه خارجاً عن مرتبة الذات، وليس ذاتياً بمعنى ما يأتلف منه الذات، بل يكون قائماً بها: إما بقيام إنتزاعي، كالفوقية بالنسبة إلى السقف، أو بقيام انضامي كالبياض بالاضافة إلى الجسم.

وما يكون قائماً ــ بقيام انتزاعي ــ ربما يكون ذاتياً في كتاب البرهان، أي يكفي وضع الذات في انتزاعه ــ كالامكان بالاضافة إلى الانسان مثلاً ــ ولا يكون إلا في الحيثيات اللازمة للذات، كالامكان لذات الممكن، وكالزوجية للأربعة، وربما يكون عرضياً بقول مطلق، كالا بوة لزيد، والفوقية للجسم.

وأما ما يكون له قيام إنضمامي، فهو عرضي بقول مطلق دائماً.

إذا عرفت ذلك، فاعلم أن العنوان الملحق بالطبيعي:

إن كان هو العنوان الوصفي الاشتقاقي ــ بلحاظ قيام مبدئه بالذات ــ فلا فرق بين العنوان الذي كان مبدؤه قائماً بقيام انتزاعي أو بقيام انضمامي؛ إذ كما أن الفوق عنوان متحد الوجود مع السقف، كذلك عنوان الابيض متحد مع الجسم، فيصح استصحاب العنوان الموجود في الخارج بوجود معنونه، وترتيب الأثر المترتب على العنوان الكلي، فلا مقابلة حينئذ بين الخارج المحمول، والمحمول بالضميمة من هذه الحيثية.

وإن كان المراد نفس المبدأ القائم بالذات ــ تارة ــ بقيام انتزاعي وأخرى ــ بقيام انضمامي، فلتوهم الفرق مجال، نظراً إلى أن وجود الأمر الانتزاعي بوجود منشئه، بخلاف الضميمة المتأصلة في الوجود، فانها مباينة في الوجود مع ما تقوم به، فاستصحاب

ذات منشأ الانتزاع، وترتيب أثر الموجود بوجوده، كترتيب أثر الطبيعي على فرده المستصحب، بخلاف استصحاب ذات الجسم، وترتيب أثر البياض، فانهما متباينان في الوجود.

وصدر العبارة في المتن يقتضي إرادة الشق الأول، وذيلها ظاهر في إرادة الشق الثاني.

والتحقيق ــ بناء على إرادة الشق الثاني ــ أن الأمر الانتزاعي:

إن كان من الحيثيات اللازمة للذات ــ وهو الذاتي في كتاب البرهان ــ فهو متيقن ومشكوك، كمنشأ انتزاعه، فهو المستصحب، وهو الموضوع للأثر، لا أنهما متحدان في الوجود.

وإن كان عرضياً بقول مطلق، فكما ان استصحاب ذات الجسم وترتيب اثر البياض مثبت، كذلك استصحاب ذات زيد وترتيب أثر الابوة عليه مثبت، ومجرد اتحادهما ــ في الوجود بقاء ــ لا يجدي شيئاً.

فتلخص مما ذكرنا أن نسبة المستصحب إلى موضوع الأثر إن كانت نسبة الفرد إلى الطبيعي صح الاستصحاب، وكذا إن كانت نسبته إليه نسبة المعنون الى عنوانه، سواء كان مبدأ العنوان قائماً بذات المعنون بقيام انتزاعي أو بقيام انضمامي.

وأما إن كانت نسبته إليه نسبة المنشأ إلى الأمر الانتزاعي المصطلح، فلا يصح الاستصحاب، إذ ليس ذات المنشأ موضوعاً للأثر.

نعم إن كان الأمر الانتزاعي ذاتياً للمنشأ ــ بالمعنى المصطلح عليه في كتاب البرهان ــ صح استصحاب الأمر الانتزاعي الموجود بوجود منشئه، لا نفس المنشأ وترتيب أثر الأمر الانتزاعي عليه.

وتوهم ــ أن المنشأ بمنزلة السبب، فلا مجال للأصل في المسبب، مع إمكان جريانه في السبب ــ مدفوع: بأنه لا ترتب للأمر الانتزاعي على منشئه شرعاً ــ بل عقلاً ــ حتى يجدي الأصل في السبب للتعبد بالمسبب لئلا يبقى مجال لاجرائه في المسبب.

(٩٢) قوله قدس سره: بين ان يكون مجعولا شرعا بنفسه... الخ[1]

قد تقدم في مبحث الأحكام الوضعية:[2] إن الشرطية وشبهها من اللوازم التكوينية

---

(١) الكفاية ٢: ٣٣٠.

(٢) تقدم في التعليقة: ٤٤.

للمجعول التشريعي، وإنها مجعولة بالعرض لا بالتبع، وإن المجعولية بالعرض غير الانتزاعية المقابلة للمجعولية، كما تقدم ما يتعلق بشرط التكليف والمكلف به، من حيث معقولية الجعل بالعرض فيهما معاً.

إنما الكلام هنا في أن مجرد عدم مجعولية الشرطية يمنع عن الاستصحاب الذي مقتضاه التعبد بأمر مجعول، وليس كل ما لا يقبل التعبد موجباً لكون الأصل بالاضافة اليه داخلاً في الأصول المثبتة، فان الأصل المثبت ــ الذي هو محل الكلام في قبال الامارة التي يكون المثبت منها حجة ــ ما يتوسط الأمر الغير الشرعي لأثبات أمر شرعي، لا ما لاينتهي إلى أمر شرعي أصلاً، فلا مجال لتوهم المثبت بناء على عدم المجعولية فقط.

فان قلت: إدراج الاستصحاب في المثبت لعله بملاحظة إثبات الأمر بالمقيد ،باستصحاب الشرطية أو باستصحاب ذات الشرط، وترتيب الشرطية تطبيقاً، ثم إثبات الأمر بالمقيد به تطبيقاً، فقد توسط الأمر الغير المجعول لاثبات المجعول، فان إثبات أحد المتلازمين ــ باجراء الأصل في الآخر ــ داخل في الأصل المثبت، والأمر الانتزاعي لازم الأمر الشرعي وهو منشؤه.

قلت: أولاً لا إثنينية بين الأمر الانتزاعي ومنشئه عنده ــ قدس سره ــ وجوداً حتى يتوهم الوساطة الموجبة لكون الأصل مثبتاً.

وثانيا ــ إذا كانت الشرطية متيقنة كان منشؤها، وهو الأمر بالمقيد كذلك، فلا حاجة إلى إجراء الأصل في الأمر الانتزاعي، واثبات منشئه المجعول ليتوهم الاثبات بالأصل.

كما أن استصحاب ذات الشرط يجدي للتعبد بالأمر بالمقيد به تطبيقاً، من دون حاجة إلى ترتيب الشرطية عليه أولاً تطبيقاً، ثم تطبيق منشائها المجعول.

نعم في ظرف عدم الشرطية يمكن توهم المثبت، بتقريب: إن الأمر بالمقيد ــ كالأمر بالمطلق ــ مسبوق بالعدم الأزلي، ومع انقلاب العدم إلى النقيض في الجملة، لا مجال لاستصحابها لتعارضها. بخلاف استصحاب عدم الشرطية بعدم منشئها، فانه لا مانع من استصحابه، فاثبات الأمر بالمجرد عن القيد بقاء باستصحاب عدم الشرطية داخل في الأصل المثبت، إلا أن كلامه (قدس سره) في استصحاب ذات الشرط وجوداً وعدماً، لا في استصحاب الشرطية ليتصور المثبت في ظرف عدمها.

(٩٣) قوله قدس سره: بين أن يكون ثبوت الا ثر و وجوده أو نفيه... الخ[١]

تنقيح المقام بتوضيح الكلام في موارد:

احدها ــ دخول استصحاب عدم التكليف ــ بناء على عدم المجعولية ــ في الأصل المثبت.

ثانيها ــ إن عدم التكليف مجعول كوجوده.

ثالثها ــ إن عدم استحقاق العقاب من لوازم عدم التكليف ــ مطلقاً ــ واقعياً كان أو ظاهرياً.

أما الأول ــ فقد مرّ أن مجرد عدم مجعولية المستصحب، أو عدم مجعولية أثره لا يوجب إدراج الأصل في المثبت، إذا لم ينته إلى أثر شرعي، بواسطة أمر غير مجعول، فمجرد استصحاب عدم التكليف لا يكون مثبتاً، لا من حيث عدم مجعولية عدم التكليف، ولا من حيث عدم مجعولية عدم الاستحقاق، الذي هو لازم عقلي لعدم التكليف.

وما أفاده شيخنا العلامة الانصاري قدس سره ــ[٢] من عدم ترتب عدم الاستحقاق على استصحاب عدم التكليف ــ مبني على عدم مجعولية عدم التكليف، لا من حيث أن ترتبه عليه مثبت، أو من حيث أن مثل هذا اللازم لا يترتب على المجعول الظاهري، كيف؟ وكلامه ــ قدس سره ــ صريح في ترتبه على الاباحة الشرعية إذا ثبتت باستصحاب عدم التكليف، وإنما أشكل على ترتبه من حيث أن إثبات أحد الضدين ــ بعدم الآخر ــ مثبت.

ومنه يعلم أن استصحاب عدم المنع إنما يكون مثبتاً إذا أريد إثبات الاباحة الشرعية به، لا من حيث عدم مجعولية عدم المنع، ولا من حيث عدم مجعولية عدم الاستحقاق.

نعم يمكن إدراجه في الأصل المثبت بوجه آخر ــ في خصوص المقام ــ وذلك لأن الثابت ــ حال الصغر ــ عدم التكليف الفعلي، لا عدم التكليف الكلي، فان عدمه مشكوك لا متيقن، وإثبات عدمه الكلي وعدم جعل الحرمة، بعدم التكليف الفعلي إلى ما بعد البلوغ بالملازمة العقلية، إذ لو كان مجعولاً لصار فعلياً بالبلوغ، فعدم التكليف الفعلي يلازم بقاء لعدم التكليف الكلي.

وأما الخدشة في استصحاب العدم بأن الثابت قبل البلوغ هو اللاحرجية العقلية،

---

(١) الكفاية ٢: ٣٣١.

(٢) راجع الرسائل: في استصحاب البراءة قبل التكليف: ٢٠٤.

دون عدم التكليف شرعاً، وهولا يثبت عدم التكليف شرعاً بعد البلوغ.[1]

فدفوعة: بأنه لا موقع للاحرجية إلا قبل الشرع، أو قبل إكمال الشريعة، والعجب حمل كلام الشيخ ــ قدس سره ــ عليه فراجع.

وأما الثاني ــ فهوإن ظاهر الشيخ الأجل قدس سره في رسالة البراءة، وصريحه في رسالة قاعدة نفي الضرر[2]: إن عدم التكليف غير مجعول، نظراً إلى أن العدم لا يحتاج إلى حكم، وإن حكمه بعدم الوجوب أوعدم الحرمة ليس إنشاء منه، بل اخبار حقيقة.

بل يمكن أن يقال: إن المجعول لا يكون إلا ما يصدر بالاختيار، ولا مساس للقدرة، ولا للارادة بطرف العدم، لما بيناه في محله من أن القدرة جسمانية ونفسانية. فالاولى هي القوة المثبتة في العضلات المترتبة عليها الحركات الجسدانية. والثانية هي قوة النفس على الحركات الفكرية. والعدم لا ترتب له على شيء من القوتين، والارادة هي المخرجة لما هو بالقوة ــ بالاضافة إلى القوتين ــ إلى مرحلة الفعلية، والعدم بعدم الارادة.

والتحقيق: إن ابقاء عدم الوجوب، أوعدم الحرمة ــ مثلاً ــ باحد وجهين:

الأول إنشاء عدمهما إظهاراً لبقاء عدمهما على حاله، والانشاء خفيف المؤونة، وقصد ثبوت مفهوم عدم الوجوب بقوله (لا يجب) إنشاءٌ أمر معقول، والانشاء بالاضافة إلى ما يدعو إليه، ويترتب عليه: تارة ــ بنحو التحقيق والايجاد، كالانشاء بداعي جعل الداعي، فانه محقق الدعوة بالامكان،وأخرى ــ بنحو الكشف والاظهار، كالانشاء بداعي الارشاد؛ فانه ليس جعلاً للرشد، بل لإظهار رشد العبد وخيره في ما تعلق به الانشاء.

فكذا في طرف عدم التكليف، فانه حيث لا يعقل تحقيق عدم الدعوة بالانشاء، فهو لاظهار بقاء عدم جعل الداعي على حاله، ولابد من حمل (لا تنقض) ــ الشامل لليقين بالوجوب، وبعدمه ــ على الانشاء بالتقريب المزبور.

والثاني ــ إبقاء العدم على حاله، بعدم جعل الداعي عن اختيار.

فان عدم الفعل: تارة ــ في حال الغفلة اوعدم القدرة، فالفعل في مثل هذه الحالة غير اختياري، والترك على طبع الفعل. وأخرى ــ في حال الالتفات والقدرة على الفعل، فابقاء العدم حينئذ ــ بعدم إعمال القدرة في ايجاده ــ عن شعور والتفات. والفعل

---

(١) راجع فوائد الاصول، مبحث الاشتغال، ج ٤: ٦٢ ــ واجود التقريرات، ج ٢: ١٩٠.

(٢) الملحقة بكتاب المكاسب: التنبيه الثاني: ٣٧٣.

ـ حينئذ ـ حيث أنه مقدور وقابل لتأثير القدرة فيه، فلا محالة يكون الترك على طبع الفعل، وليس للعدم والترك حظ من الاستناد إلى الشخص أزيد مما ذكر.

وعليه فالشارع عند جعل الطريقة، وشرع الشريعة مع القدرة على جعل الوجوب، إذا أبقى عدم الوجوب على حاله بعدم قلبه إلى نقيضه، كان هذا العدم مستنداً إليه، ولا حاجة إلى صدق الحكم، ولا إلى صدق الجعل المساوق للتكوين والايجاد، بل إلى مجرد الاستناد إلى الشارع ولا اختصاص بعنوان الابقاء بطرف الوجود، بل استمرار كل مفروض على حاله في حالة أخرى بقاؤه.

وأما الثالث فمختصر القول فيه: إن استحقاق العقاب عقلاً مترتب على مخالفة التكليف الواصل ـ أي ما قامت عليه الحجة ـ وعدم الوصول هنا قطعي، لاحاجة إلى تحقيق موضوعه بالتعبد، بل حقيقة التكليف الجدي منوطة عندنا بالوصول، فعدم الفعلية ـ هنا ـ قطعي، من دون حاجة إلى التعبد بعدم التكليف ظاهراً، لتحقيق عدم الفعلية، فان عدم الفعلية ـ واقعاً ـ متحقق، فلا حاجة إلى التعبد المحقق اه.

والتحقيق: إن استحقاق العقاب منوط بالتكليف ووصوله ومخالفته. وينتفي بانتفاء كل جزء من الأجزاء الثلاثة وجداناً أو تعبداً.

وقاعدة قبح العقاب بلا بيان مختصة بحيثية عدم الوصول، وعدم قيام الحجة والبيان. وأما عدم التكليف بنفسه، أو عدم المخالفة ـ مثلاً ـ فلا ربط لهما بقاعدة قبح العقاب بلا بيان. وعدم الاستحقاق ـ من جهتهما ـ لا دخل له بعدم الاستحقاق من جهة عدم البيان. وكما انه مع وصول التكليف الواقعي ـ حقيقة أو عنواناً ـ لا مجال للقاعدة، كذلك مع وصول عدمه ـ حقيقة أو عنواناً ـ لامجال للقاعدة.

فعدم الاستحقاق ـ المرتب على استصحاب عدم التكليف ـ لا دخل له بعدم الاستحقاق من حيث عدم الوصول، حتى يقال: إن عدمه وجداني، بل هو من حيث عدم التكليف بنفسه، ومع إيصال عدمه ـ عنواناً تعبداً ـ لا تكليف يشك في ثبوته، ليكون لوصوله وعدم وصوله مجال، فليس مفاد القاعدة مرتباً على استصحاب عدم التكليف؛ ليقال بأن موضوعه ثابت لا حاجة إلى التعبد به.

وأما حكم العقل بعدم فعلية التكليف بعدم وصوله، فهو حكم العقل النظري من باب تقوم الدعوة والباعثية عقلاً بالوصول، وموضوعه التكليف، ومع إيصال عدمه ـ وفعلية عدمه ـ لا فعلية لوجوده، لا لتقوّم الدعوة حينئذ بالوصول، بل لاستحالته من باب عدم إمكان داعيين فعليين فعلاً وتركاً، وحكم العقل حينئذ بعدم الفعلية ـ بعدم

الوصول ــ لا يكون إلا بنحو السالبة بانتفاء الموضوع. فتدبر جيّداً.

[التنبيه التاسع]

(٩٤) قوله قدس سره: لا يذهب عليك أن عدم ترتب الأثر... الخ[1]

لا يخفى عليك أن توهم كون الأصل مثبتاً ــ بالاضافة إلى الأثر العقلي، المترتب على الأثر الشرعي ــ لا مجال له؛ إذ لا وساطة للأثر العقلي لأثر شرعي.

نعم إذا ترتب أثر شرعي على أثر عقلي كان للتوهم مجال.

ودفعه بما أفيد: من أن الاستصحاب محقق لموضوعه، لا موجب للتعبد به حتى يكون مثبتاً، فلا استثناء من المثبت أصلاً.

[التنبيه العاشر]

(٩٥) قوله قدس سره: لا بد ان يكون كذلك بقاء... الخ[2]

لا يخفى عليك أن التعبد حيث أنه في ظرف الشك، فلابد أن يكون الثابت في ظرف الشك ــ حكماً أو موضوعاً ــ ذا حكم، إلا أنه حيث كان التعبد بعنوان الابقاء، فلذا يتوهم لزوم كونه كذلك حدوثاً أيضاً.

وتوضيحه: إن حقيقة الاستصحاب، إن كان إبقاء الشارع للحكم أي لطبيعي الحكم، لا للحكم الواقعي؛ بداهة أن المجعول بقوله: «لا تنقض» شخص آخر من الحكم، لا نفس الحكم الواقعي بقاء، فلابد حينئذ من ثبوت الحكم في زمان اليقين، حتى يكون جعل مماثله في زمان الشك إبقاء للحكم، إلا أن الظاهر من الأخبار النهي عن النقض، والأمر بالابقاء، لا إبقاء الشارع للحكم.

وكذا لو كان المراد من الابقاء الواجب إبقاء مقتضى اليقين، أو إبقاء مقتضى المتيقن على اختلاف الوجهين المتقدمين في محله، فلابد من أن يكون لليقين مقتضى عقلي، أو للمتيقن مقتضى جعلي تشريعي، حتى يتصور إبقاؤه الواجب، لكن الظاهر من الأخبار هو النقض المضاف إلى نفس اليقين أو المتيقن عملاً بحيث يكون العمل عنوان النقض والابقاء، لا متعلق النقض والابقاء، فما هو اللازم للابقاء ــ وهو اليقين، أو المتيقن ــ لا شبهة في ثبوته، وما هو عنوان الابقاء وهو العمل لا ريب في أنه عنوان له حال البقاء وهو حال الشك، فلا يترتب حكم عملي إلا في ظرف البقاء، لا في ظرف الحدوث. فافهم جيّداً.

---

(١) الكفاية ٢: ٣٣١.

(٢) الكفاية ٢: ٣٣٢.

(٩٦) قوله قدس سره: فانه وإن لم يكن بحكم مجعول في الأزل... الخ[١]

عدم الحكم المجعول في الازل، في قبال قِدَمِه؛ لبرهان حدوث العالم بأسره. وأما عدمه ــ بحيث لا ينافي حدوث وجوده ــ فهو ليس لاستحالة التكليف الجدي بملاحظة عدم المكلف، فانه فيما لايزال أيضاً كذلك، مع أنه لاشبهة في جعل الأحكام كلية بعد شرع الشريعة، ولا يعقل جعل التكليف الحقيقي في الازل، وتأخر المجعول في ما لا يزال، عند وجود المكلف، واستجماعه للشرائط، فان الجعل والمجعول متحدان ــ بالذات ــ مختلفان بالاعتبار، فلا جعل حيث لامجعول.

وأما عدم جعل الحكم الانشائي ــ بداعي جعل الداعي ــ مع عدم كونه مصداقاً لجعل الداعي في الأزل، فلا موجب لاستحالته، إلا أن الحكم المجعول ــ بهذا المعنى ــ لاموقع له منه تعالى شأنه، إلا في مرحلة الوحي بلسان جبرئيل عليه السلام على قلب النبي صلّى اللّه عليه وآله؛ بداهة عدم إمكان قيام مثله بذاته المقدسة فتدبر جيّداً.

[التنبيه الحادي عشر]

(٩٧) قوله قدس سره: لاإشكال في استصحاب عدم تحققه في الزمان الأول وترتيب آثاره... الخ[٢]

أي آثار نفس عدمه، بأن يكون الزمان الأول ــ وهو ظرف الشك ــ ظرف التعبد وترتيب الأثر، لاعدمه المقارن للزمان الأول فانه ــ كتأخر وجوده عنه ــ لايترتب عليه أثره إلا بالاصل المثبت.

وقد ذكر ــ قدس سره ــ لترتيب اثار التأخر طريقين.

أحدهما ــ دعوى خفاء الواسطة بأن يكون الواسطة ــ وهو العدم في الزمان الأول ــ ملغى في نظر العرف، ويرون التعبد به تعبداً بنفس التأخر الملازم ــ عقلاً ــ للعدم في الزمان الأول، وعهدتها على مدعيها.

ثانيهما ــ دعوى عدم التفكيك بين التنزيل في العدم، والتنزيل في التأخر، كما لا تفكيك بينهما واقعاً.

والجواب: إن عدم التفكيك في التنزيل، إن كان لمجرد الاستلزام العقلي واقعاً فلابد من القول به في جميع اللوازم العقلية.

وإن كان لخصوصية في بعض الاستلزامات كالعلة التامة ومعلولها، وكالمتضايفين

---

(١) الكفاية ٢: ٣٣٢.

(٢) الكفاية ٢: ٣٣٣.

على ما مرّ في البحث عن الأصل المثبت[1] فشيء منهما غير منطبق على ما نحن فيه.

أما الأول فواضح؛ إذ لا علية لعدم الشيء في الزمان الأول لوجوده في الزمان الثاني، فضلاً عن تأخره، فضلاً عن أن يكون بنحو العلية التامة.

وأما الثاني، فالمتضايفان هما التقدم والتأخر، فالتعبد بتقدم العدم على الوجود تعبد بتأخر الوجود عن العدم، وأما العدم فليس مضايفاً للوجود ولا لتأخره، حتى يكون التعبد به تعبداً بمضايفه.

هذا في ترتيب آثار التأخر.

وأما ترتيب آثار الحدوث في الزمان، فان جعل الحدوث صفة خاصة في الموجود في الزمان الثاني، فلا يثبت باستصحاب العدم في الزمان الأول، كما أنه من حيث كونه عنواناً ثبوتياً غير محرز وجداناً.

وفي تعليقته ــ المباركة[2] على الرسائل ــ تصحيحه بما تقدم في ترتيب آثار التاخر من حيث ثبوت الملازمة بين تنزيليهما.

الا انه من الواضح أن عنوان الحدوث، وإن كان مقابلاً لعنوان القدم، لكنه ليس بمضايف له، فالتضايف بلحاظ أن ذلك العنوان الثبوتي عنوان مسبوقية الوجود بالعدم، والمسبوقية مضايفة للسابقية، فيكون كالتقدم والتأخر.

فحينئذ يرد عليه ما ذكرناه آنفاً من أن المضائف ــ لعنوان المسبوقية ــ هي السابقية، ولا تعبد بها، ليكون تعبداً بالمسبوقية، وذات السابق لا يضايف لذات المسبوق ولا للمسبوقية.

وإن جعل الحدوث مركباً من وجود متأخر وعدم سابق، فيحرز العدم السابق بالأصل، والوجود اللاحق بالوجدان.

لكنه إنما يجدي للحدوث المقابل للقدم، وأما الحدوث المقابل للبقاء فلا، لأن المحرز بالوجدان في الزمان الثاني مجرد وجوده الأعم من الحدوث والبقاء، والأصل لا يثبت أنه حادث ــ أي موجود يكون بداية وجوده هذا الزمان ــ فتدبر.

(٩٨) قوله قدس سره: كان الأثر الشرعي لوجود أحدهما بنحو خاص من التقدم... الخ[3]

---

(١) تقدم في التعليقة: ٨٩.

(٢) ص ٢١٦، ذيل قول الشيخ قده في التنبيه السابع «الا ان يقال ان الحدوث هو الوجود المسبوق بالعدم»

(٣) الكفاية ٢: ٣٣٤.

توضيحه: إن موضوع الحكم إذا كان أمراً وجودياً خاصاً بخصوصية التقدم، أو التأخر، أو التقارن، وكان هذا الخاص بوجوده المحمولي موضوعاً للأثر، فعدمه ــ سواء كان من قبيل عدم العنوان بعدم معنونه، أو كان عدم المبدأ بعدم موضوعه، أو كان عدم الاضافة بين ذات الموضوع وعرضه بعدم طرفيها ــ له حالة سابقة، فاستصحاب عدمه في نفسه جار، ولا يسقط إلا بالمعارضة؛ لترتب الأثر على موجود آخر باحد الأوصاف، أو على وجود الشيء بوصف آخر، مقابل له، بأن كان لتقدمه أثر، ولتأخره أثر آخر.

ومما ذكرنا يتضح أن عدم المتقدم ــ كعدم التقدم وهكذا ــ له حالة سابقة.

وإن كان هذا الخاص بوجوده الرابط ــ أي كون الشيء متقدماً رتب عليه أثر فظاهر المتن أنه لا حالة سابقة لعدمه.

وهو إنما يصح إذا أريد التعبد بعدمه: إما بنحو العدم والملكة بنحو الموجبة المعدولة المحمول، أي كونه غير متقدم، وإما بنحو السلب والايجاب بنحو السالبة المحصلة، ولكن بانتفاء المحمول.

وأما إذا أريد مجرد عدم كونه متقدماً ــ أي نفي المأخوذ على وجه الربط ــ حيث لا موجب لأزيد من نفي موضوع الأثر، وهو متحقق بسلب الربط، ولو بسلب موضوعه، فاستصحاب عدم الرابط جار في نفسه، فان نقيض الوجود الرابط عدم الرابط، لا العدم الرابط، لئلا يكون له حالة سابقة.[1]

ولبعض أعلام العصر[2] تفصيل بوجه آخر، وهو أن الموضوع إذا كان مركباً من العرض ومحله، فوجوده ناعتي، وعدمه كذلك، فاستصحاب عدمه المحمولي لا يجدي إلا على الأصل المثبت، وإذا كان مركباً من عرضين لمحل واحد، أو لمحلين، فليس وجود أحدهما للآخر ناعتاً، فلا يجب أن يكون عدمه كذلك؛ فيجدي استصحاب عدمه المحمولي.

وقد تعرضنا في تعليقة البراءة لبيانه ودفعه في مسألة إصالة عدم التذكيه، وبينا هناك وجوه الخلط فيه.[3]

إلا أن الذي استقر عليه رأيه أخيراً[4] وبنى جريان الاستصحاب وعدمه عليه هنا

---

(١) انظر ج ٤: التعليقة ٤٢

(٢) هو المحقق النائيني «قده» في التنبيه التاسع من الاستصحاب: «فوائد الاصول ج ٢: ٥٣٢ وج ٤: ١٨٦».

(٣) ج ٤: التعليقة: ٤٢.

(٤) كما في اجود التقريرات: ج ٢: ٤٢٤ «التنبيه التاسع من الاستصحاب».

: هو أن العرض وإن أمكن لحاظ وجوده بنحو المحمولية دون الناعتية ، الا أن البرهان يقتضي لحاظ الناعتية في خصوص مقام جزئيته للموضوع المركب منه ومن محله؛ لأن المحل: إما أن يلاحظ بالاضافة إلى عرضه مطلقاً، أو يلاحظ بالاضافة إليه مقيداً بضده، أو يلاحظ مقيداً بوجوده.

والأولان محال؛ للزوم الخلف من فرض جزئيته للموضوع. والأخير يثبت المطلوب لفرض تقيده به المساوق لناعتيته.

ويندفع اولاً ــ بأنه ايضاً مبني على مساوقة الناعتية للرابطية ومفاد كان الناقصة، مع أن وجود العرض ناعتي ــ سواء لوحظ محمولياً وبنحو مفاد كان التامة، أو رابطا وبنحو كان الناقصة ــ فالمحمولية مقابلة للرابطية لا للناعتية.

وثانيا ــ لو سلمنا أن مراده من الناعتية هي الرابطية ــ على خلاف الاصطلاح ــ إلا أن الجزئية للموضوع لا تقتضي الرابطية، فيمكن أن يكون الموضوع مركباً من الجسم وبياضه، لا من الجسم وكونه أبيض، فالجزئية غاية مقتضاها أنه لو لم يكن البياض لا يترتب الأثر، لا أنه لو لم يكن الجسم أبيض لا يترتب عليه الأثر، حتى يقال: لايقين بالعدم الرابط.

(٩٩) قوله قدس سره: وأخرى كان الأثر لعدم أحدهما في زمان الآخر... الخ[1]

فاستصحاب العدم في الشق الأول من باب التعبد بعدم موضوع الحكم. وفي الشق الثاني تعبد بنفس موضوع الحكم.

وحيث أنه (قدس سره) فصل مابين العدم المأخوذ على وجه الربط والعدم المحمولي بعدم اليقين في الأول وثبوت اليقين في الثاني، وجعل المانع عن الاستصحاب في الثاني عدم إتصال زمان الشك بزمان اليقين، فلابد من التكلم في مقامين، أحدهما في ثبوت اليقين في الثاني، دون الأول.

وتوضيحه: إن زمان الحادث، إما أن يلاحظ قيداً لنفس العدم، بحيث يكون العدم ــ الذي هو موضوع الحكم ــ حصة من طبيعي العدم، وإما أن يلاحظ قيداً لنفس المعدوم. فالعدم ــ الذي هو موضوع الحكم ــ عدم الحصة.

---

(١) الكفاية ٢: ٣٣٥.

فان لو حظ على الوجه الأول، فهذه الحصة لايقين بها سواء لو حظت بنحو الرابطية، أو بنحو المحمولية ، لأن فرض العدم المحمولي ولوبعدم زمان الحادث الآخر حتى يكون متيقناً ــ خلف، من فرض تقيد نفس العدم به، وحمل عبارة الكتاب على هذا الوجه بلاموجب.

بل هو في نفسه غير معقول؛ لأن مقولة (متى) ــ وكون الشيء في زمان، زيادة لى كون نفسه ــ مخصوصة بطرف الوجود، والعدم لا شيء، فلا كون نسبي له.

وإن لوحظ على الوجه الثاني، فتارة ــ يلاحظ عدم نفس الكون النسبي مع انحفاظ ما له الكون النسبي كما هو ظاهر العبارة، حيث قال (قدس سره): ولا يقين بحدوثه كذلك . وأخرى ــ يلاحظ عدم ماله الكون النسبي بجملته؛ وحينئذ إن لوحظ عدم كون الحادث في زمان الآخر ــ بنحو الموجبة المعدولة المحمول ــ فلا يقين به سابقاً.

وإن لوحظ نفس عدم الكون النسبي، فاليقين به سابقاً بعدم موضوعه ثابت.

وإن لوحظ على الوجه الثاني ــ وهوعدم ماله الكون النسبي:

فتارة ــ يلاحظ بنحو السالبة بانتفاء المحمول، فلا يقين به، فمتى لم يكن في فرض وجود موضوعه في زمان الآخر؟

وأخرى ــ يلاحظ بنحو العدم المحمولي، ولو بنحو السلب بانتفاء الموضوع فاليقين بمثله، لا مانع منه.

فما أفاده (قدس سره) من التفصيل وجيه على الوجهين الآخرين وأولهما أوفق بعبارته، إلا أن فرض التفصيل لا يتوقف عليه، بل يصح على الوجه الأخير أيضاً. هذا هو الكلام في المقام الأول.

وثانيهما ــ في اعتبار اتصال زمان الشك بزمان اليقين، والمراد اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن، والا فاليقين والشك مجتمعان في زمان واحد في باب الاستصحاب.

والوجه في اعتباره هو ان التعبد الاستصحابي تعبد بعنوان الابقاء، ولازمه اتصال الوجود بالتعبد مع الموجود بالحقيقة، لكونه متيقناً، وإلا لكان تعبداً بالوجود فقط لا بابقاء الوجود، ولذا لو أيقن بوجوب شيء في زمان، ثم أيقن بعدمه في زمان آخر، ثم شك في الوجوب في زمان ثالث، لم يكن هذا الشك شكاً في البقاء، ولا الجري العملي على طبقه إبقاء عملياً للوجوب. وأما وجه تطبيقه على ما نحن فيه، فهو أنّا لو فرضنا ــ في مسألة الاسلام والموت ــ أزمنة ثلاثة: كان الأول زمان اليقين بعدمهما معاً، وكان الثاني

والثالث ــ أحدهما زمان الاسلام، والآخر زمان الموت، فاذا كان الزمان الثاني ــ المتصل بزمان اليقين ــ زمان حدوث الموت، كان عدم الاسلام فيه ــ وهو المشكوك ــ متصلاً زمانه بزمان اليقين بعدمه، وإذا كان زمان حدوث الاسلام هو الزمان الثالث، كان عدم الاسلام فيه، وهو المشكوك منفصلاً زمانه عن زمان اليقين بعدمه. وهكذا الأمر في عدم الموت في زمان حدوث الاسلام، فانه كذلك، فالتمسك بعموم (لا تنقض) ــ في كل من العدمين الخاصين ــ يكون تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية.

وفيه أولاً: إن المفروض في المثال انفصال زمان ذات المشكوك عن زمان المتيقن، لا انفصال زمان المشكوك ــ بما هو مشكوك ــ عن زمان المتيقن، والذي يضر بالاتصال المعتبر هنا هو الثاني، دون الأول.

أما ــ إنّ المفروض ذلك فلأن غاية ما هنا إن زمان حدوث الحادث الآخر هو الزمان الثالث من الأزمنة الثلاثة المفروضة واقعاً، لا بما هو مشكوك.

وأما ــ إنه لا يضر هذا الانفصال الواقعي، فلأن الثبوت الواقعي ليس مناطاً لتحقيق كلا ركني الاستصحاب، فكما أن الثبوت السابق ليس مناطاً لركنه الأول، وهو اليقين، بل لابد من كونه متيقناً، وهو الثبوت في أفق اليقين المقوم له، كذلك الثبوت الواقعي ليس مناطاً لركنه الثاني، وهو الشك، بل الثبوت في أفق الشك، وهو الذي يتقوم به الشك في البقاء، فلا يجب أن يكون زمان حدوث الحادث الآخر متصلاً واقعاً بزمان اليقين به، بل يجب أن يكون زمان العدم في زمان الحادث الآخر ــ بما هو مشكوك ــ متصلاً بزمان اليقين به، وهو كذلك. فان الزمان الثاني المتصل بزمان اليقين يحتمل فيه بقاء العدم على حاله، وأن يكون هو زمان الحادث الآخر، وأن يكون زمان ذلك العدم ــ باعتبار المعدوم ــ هو الزمان الذي يحتمل أنه زمان الحادث، فهذا الزمان الثاني ــ تطبيقاً ــ زمان الشك في عدم الاسلام مثلاً في زمان الموت.

والبرهان على هذا التطبيق أنه: لو التفت إلى بقاء العدم في زمان الحادث الآخر في الزمان الثاني، فامّا أن يتيقن به، أو يتيقن بخلافه، أو يشك فيه، ومع فرض انتفاء الأولين لا شك في تعين الثالث، وليس اليقين بزمان الحادث الآخر جزءً لموضوع الأثر المرتب على العدم في زمانه، وإلا كان الموضوع مقطوع الارتفاع، لا محتمل الوقوع ويشك في اتصاله وانفصاله، لأن عدم اليقين بزمان الحادث الآخر وجداني.

هذا ــ إذا كانت الشبهة، من حيث عدم اتصال زمان المشكوك بزمان المتيقن.

وأما إذا كانت الشبهة احتمال انتقاض اليقين السابق ـ بكل منهما ـ باليقين الاجمالي بحدوثه في الزمان الثاني، فهو أمر آخر، لا ربط له بعدم تحقق أحد ركني الاستصحاب.

وقد بينا سابقاً وسيجيء ـ إن شاء الله تعالى ـ في مسألة تعارض الاستصحابين[1] أن اليقين ـ المجعول ناقضاً لليقين ـ هو اليقين التفصيلي، والا لما كان للاستصحاب مجال في أطراف العلم الاجمالي ـ ولو لم يكن معارضة ـ لفرض تقوم أحد ركنيه بالشك المحض، لا مطلقه المجامع مع العلم الاجمالي، وقد أقمنا البرهان على هذا المعنى مراراً، فراجع.

وثانياً ـ إنه سيأتي ـ إن شاء الله تعالى ـ في آخر هذه المسألة[2] أن الأمر في اتصال زمان الشك باليقين أوسع من ذلك، وأنه لا يجب اتصال زمان المتيقن ـ بما هو متيقن ـ بزمان المشكوك بما هو مشكوك.

وثالثاً ـ إن مبنى اليقين المفروض وجوده هنا ـ لفرض حصر الاشكال في الاتصال ـ على اليقين بالعدم في زمان الحادث الآخر ولو بعدم الحادث الآخر، كما هو لازم العدم المحمولي، ولولاه لما كان هناك يقين. فان كان هذا المعنى كافياً في طرف اليقين، فلم لا يكفي في طرف الشك، إذ لا يزيد الثبوت التعبدي على الثبوت الحقيقي، وعليه فعدم كون الزمان الثاني واقعاً زمان الحادث الآخر، غير ضائر بالشك في بقاء مثل هذا المتيقن. فتدبر جيداً.

(١٠٠) قوله قدس سره: يكون مترتبا على ما اذا كان متصفا بكذا... الخ[3]

لكنك قد عرفت في مجهولي التاريخ ان نفي مثل هذا الموضوع بنحو السالبة بانتفاء الموضوع متيقن ونقيض الوجود الرابط عدمه لا العدم الرابط فراجع[4] ما قدمناه.

(١٠١) قوله قدس سره: مترتباً على عدمه الذي هو مفاد ليس التامة... الخ[5]

لم يتعرض (قدس سره) لما هو مفاد ليس الناقصة، ولعله لوضوح حكمه مما تقدم في مجهولي التاريخ أو لادراجه فيما تقدم آنفاً بتعميم ما إذا كان متصفاً بكذا لما إذا كان متصفاً بكونه متقدماً مثلاً، ولما إذا اتصف بعدم كونه في زمان الآخر.

---

(١) يأتي في التعليقة: ١٢٣ ذيل قول الماتن «قده» «فالاظهر جريانهما فيما لم يلزم منه»

(٢) التعليقة: ١٠٦... ذيل قول الماتن «قده» «لعدم احراز الحالة السابقة المتيقنة المتصلة»

(٣) الكفاية ٢: ٣٣٧.

(٤) تقدم في التعليقة: ٩٨

(٥) الكفاية ٢: ٣٣٧.

(١٠٢) قوله قدس سره: لا تصال زمان شكه بزمان ... الخ[١]

لأن المحذور سابقاً عدم إحراز زمان حدوث الآخر، وحيث أنه هنا محرز، فالشك في عدم المجهول شك في عدمه في زمان معلوم التاريخ تطبيقاً.

لا يقال: حيث يشك في تقدم المجهول على المعلوم وتأخره عنه؛ فالزمان المتصل بزمان المعلوم ــ المتقدم عليه ــ زمان الشك ولابد من التعبد بعدمه، مع أنه ليس زمان حدوث الآخر.

لأنا نقول: نفس العدم، وإن كان مشكوكاً إلا أن الموضوع ــ وهو العدم في زمان الحادث الآخر ــ لا شك فيه، للقطع بعدم كونه زمان الآخر، فلا شك في هذا الزمان تطبيقاً في العدم في زمان الآخر، بل نقطع أن الموضوع غير متحقق، فالزمان المزبور زمان القطع ببقاء العدم المزبور على حاله، وزمان الشك حينئذ متصل بزمان اليقين.

(١٠٣) قوله قدس سره: دون معلومه لانتفاء الشك فيه في زمان ... الخ[٢]

لأن زمان المجهول الذي هو ظرف للعدم المعلوم لا يخلو عن أحد ازمنة ثلاثة: إما قبل التاريخ المعلوم، أو مقارناً له، أو بعده، فان كان قبله، فعدم المعلوم مقطوع، لا مشكوك، وإن كان مقارناً له، أو بعده، فوجوده مقطوع، لا مشكوك، فلا شك في عدم المعلوم في زمان حدوث المجهول بنحو التطبيق على أحد الأزمنة.

ويمكن أن يقال ــ بناء على ما أفاده (قدس سره) ــ في مجهولي التاريخ:

إن عدم المعلوم في الزمان السابق على التاريخ، وإن كان مقطوعاً به، إلا أن عدمه في زمان الآخر مشكوك ــ أي العدم الخاص مشكوك ــ وإن كان نفس عدمه مقطوعاً به، فلا مانع منه إلا محذور عدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين، حيث لم يحرز أن هذا الزمان زمان حدوث الآخر، ليكون الشك في العدم الخاص منطبقاً على الشك في عدمه في هذا الزمان.

وبالجملة حال العدم ــ في طرف المعلوم ــ كحال العدم في مجهولي التاريخ من حيث اليقين والشك وعدم الاتصال.

(١٠٤) قوله قدس سره: وانما الشك فيه باضافة زمانه ... الخ[٣]

---

(١) الكفاية ٢: ٣٣٧.

(٢) الكفاية ٢: ٣٣٧.

(٣) الكفاية ٢: ٣٣٧.

ظاهره (قدس سره) ــ بقرينة أن موضوع الكلام هو عدم الحادث في زمان الآخر، لا مطلق عدمه، وبقرينة ما رتبه على الفقرة من جريان الاستصحاب تارة، وعدمه أخرى، وبقرينة ما سيأتي إن شاء الله تعالى منه قدس سره من اعتبار خصوصية ناشئة من إضافة أحد الزمانين إلى الآخر، كالتقدم وضديه ــ هو أن المراد ليس مجرد ملاحظة العدم مضافاً إلى زمان الآخر في هذه الفقرة، بل اضافته اليه من حيث كونه قبله أو بعده.

فان عدم كون الحادث ــ قبل زمان الآخر، أو بعده ــ غير مجرد كون العدم ملحوظاً في زمان الآخر، ليقال: لا شك في عدم المعلوم في أحد الأزمنة، بل الشك في عدم كونه قبله أو بعده، وفي مثله يجري الاستصحاب تارة إذا لوحظ عدم التقدم أو التأخر بنحو المحمولي، لليقين به سابقاً، ولا يجري أخرى إذا لوحظ عدم كونه متقدماً أو متأخراً بنحو الرابط أو عدمه في فرض الموضوع، فانه لا يقين به.

والفرق بين هذا الشق، والشق المتقدم ــ في طرف الوجود ــ أن موضوع الأثر هناك هو وجود التقدم؛ والتعبد بعدمه تعبد بعدم الموضوع، وموضوع الأثر هنا نفس عدم التقدم مثلاً، فالتعبد به تعبد بالموضوع، فلا تداخل في الاقسام.

نعم لما كان اليقين بعدم التقدم، أو عدم كونه متقدماً لا يتفاوت حاله ــ ثبوتاً ونفياً ــ بين كون موضوع الأثر طرف الوجود، أو طرف العدم، فلذا قال قدس سره: (فقد عرفت جريانه فيها تارة وعدم جريانه كذلك أخرى) أي في طرف الوجود آنفاً.

(١٠٥) قوله قدس سره: ولا بين مجهوله، ومعلومه في المختلفين ... الخ[1]

أي المختلفان من حيث العدم المحمولي، والعدم الرابط، وشبهه، فانه إنْ أخذ عدم التقدم محمولياً جرى الأصل في المجهول، والمعلوم، وإن أخذ رابطياً لم يجر في المجهول، ولا في المعلوم، فلم يبق في البين ما يفترق فيه المعلوم عن المجهول، إلا إذا لوحظ العدم في زمان الآخر فقط، من دون إضافة خصوصية التقدم وشبهه؛ فان الأصل في المجهول جار، وفي المعلوم غير جار، إما لانتفاء الشك، كما ذكره (قدس سره) أو لعدم الاتصال، كما ذكرناه.

ثم اعلم أنا ذكرنا في البحث عن الاستصحاب في الأمور التدريجية: أن الفعل المقيد بزمان ــ إذا لم يؤخذ فيه عنوان ثبوتي يجب إحرازه وجداناً، أو تعبداً، بل كان مجرد كون الشيء في زمان خاص ــ فاحراز أحدهما وجداناً والآخر تعبداً كاف في تحقق

---

(١) الكفاية ٢: ٣٣٧.

الموضوع.[١]

فنقول فيما نحن فيه: إن الأثر لو كان مترتباً على وجود شيء في زمان شيء آخر، أو عدمه في زمان الآخر، فهو، وإن كان بنحو الوجود الرابطي أو عدمه في فرض ثبوت الموضوع، لكنه يكفي سبق العدم في كل من الحادثين، ولا حاجة إلى سبق العدم الخاص، ولو بفرض ثبوت موضوعه، وحينئذ، فان لم يكن ترتب الأثر منوطاً بالتطبيق، فالعدم المسبوق يستصحب إلى زمان الحادث الآخر المحقق واقعاً، كما إذا علمنا بالكرية في زمان، وملاقات النجس في زمان آخر، فهما مسبوقان بالعدم، فيستصحب عدم الكرية إلى زمان ملاقاة النجس، وأثره الانفعال، ويستصحب عدم ملاقاة النجس إلى زمان تحقق الكرية، وأثره عدم انفعال الماء، فيتعارضان، ولا حاجة الى تطبيق التعبد بعدم كل منهما في الساعة الأولى أو الثانية.

وإن كان ترتب الأثر منوطاً بالتطبيق، كما إذا غسل ثوب متنجس بالماء بوروده عليه في الساعة الأولى، فانه يحتاج الى التعبد بعدم الكرية في هذه الساعة للحكم بانفعال الماء بملاقاة الثوب المتنجس، فيأتي شبهة عدم الاتصال.

ومن الأول مسألة الشك في تقدم إسلام الوارث على موت مورثه وعدمه، فانه لا حاجة في الحكم بارثه أو عدمه على تطبيق عدم إسلامه أو عدم موت مورثه على زمان خاص، بل يستصحب عدم إسلامه إلى زمان موت مورثه، كما يستصحب حياة المورث وعدم موته الى زمان اسلام الوارث واقعاً، فالمقيد تعبدي والقيد وجداني، وإن لم ينطبق ذلك المتعبد به، أو هذا الوجداني على زمان خاص.

(١٠٦) قوله قدس سره: لعدم احراز الحالة السابقة المتيقنة المتصلة ... الخ[٢]

فهنا ليس زمان المتيقن متصلاً بزمان المشكوك، وفي ما تقدم لم يكن زمان المشكوك متصلاً بزمان اليقين، مع أن الابقاء لايعقل إلا مع الاتصال، وعدم إحراز الاتصال يلازم عدم إحراز عنوان الابقاء الذي هو موضوع الحكم.

وهنا كذلك حيث لم يعلم أن الحالة المتصلة بحال الشك في الطهارة والحدث هي حالة الطهارة المتيقنة حتى يكون رفع اليد عنها نقضا والجري على وفقها إبقاء، أو حالة الحدث، حتى لا يكون كذلك وبالعكس في الحدث.

---

(١) تقدم في التعليقة: ٧٢.

(٢) الكفاية ٢: ٣٣٨.

ولا يجري فيه ما ذكرناه سابقاً[1] من أن العبرة باتصال زمان المشكوك بما هو مشكوك، لا بذاته؛ لأن المشكوكية في كل من الساعتين كانت هناك وجدانية، وبرهانية، دون ما نحن فيه؛ لأن عدم اليقين التفصيلي ـ في كل من الساعتين ـ وجداني، فزمان المتيقن ـ بما هو متيقن ـ غير متصل بزمان المشكوك بما هو مشكوك.

والتحقيق: إن ثبوت الشيء واقعاً ليس ملاكاً للحكم الاستصحابي، ولا ارتفاعه واقعاً ملاكاً لعدمه، بل ثبوت العنواني ـ المقوّم لليقين ـ ملاك جريانه، وثبوت خلافه العنواني المقوم لليقين بخلافه ـ ملاك عدم جريانه، وانتقاض اليقين باليقين.

والمفروض اليقين بالطهارة سابقاً، والشك في بقائها فعلاً، لا في حدوثها، وكذلك بالاضافة إلى الحدث. ومع اليقين بالطهارة والشك في بقائها وعدم تخلل الناقض لليقين، لا معنى لدعوى عدم كون الجري العملي على وفقها إبقاء.

ولزوم كون الطهارة موجودة تحقيقاً في زمان معين، وموجودة تعبداً في زمان معين آخر متصل بذلك الزمان ـ حتى يكون وجودها التعبدي بقاء لوجودها التحقيقي، ويرتب الأثر عليها في الزمان الثاني إبقاء لها عملاً ـ بلا ملزم بعد عدم تخلل اليقين الناقض.

[التنبيه الثاني عشر]

(١٠٧) قوله قدس سره: وأما الامور الاعتقادية التي كان المهم ... الخ[2]

الكلام تارة ـ في استصحاب حكم الأمر الاعتقادي، وأخرى ـ في استصحاب موضوع ذلك الأمر الاعتقادي.

أما الأول، فلو فرض الشك فيه ـ بعد اليقين به سابقاً ـ جرى فيه الاستصحاب ـ سواء كان الواجب من الأفعال القلبية والأعمال الجنانية، وهو عقد القلب الذي فصلنا الكلام في حقيقته ومباينة سنخه مع سنخ اليقين في آخر مباحث الظن[3]، أو كان من الصفات النفسانية القابلة للتحصيل بمقدماتها ـ وهو العلم والمعرفة ـ. واليقين بالوجوب سابقاً والشك فيه لا حقاً ـ وإن كان مجرد الفرض ـ إلا أن سبق اليقين بعدم الوجوب أزلاً، أو في أوائل انعقاد الشريعة، والشك بعده، في غير الأصول الضرورية، كبعض تفاصيل القبر والبرزخ والمعاد ـ ليس مجرد الفرض.

ولا فرق في الجري العملي على طبق اليقين، أو المتيقن بين العمل الجسداني والعمل

---

(١) تقدم في التعليقة: ٩٩

(٢) الكفاية ٢: ٣٣٨.

(٣) تقدم في ج ٣: التعليقة ١٦٤ ذيل قول الماتن قده «من الاعتقاد به وعقد القلب عليه وتحمله والانقياد له».

الجناني، ولا بين العمل المباشري والتوليدي، فتسمية بعض الأعمال بالفروع، وبعضها بالأُصول لا توجب فرقاً في القبول للتعبد الاستصحابي والجري العملي.

وأما الثاني، فما هو قابل لدعوى اليقين به سابقاً، والشك في بقائه لاحقاً هي الامامة والنبوة ليتعبد بآثارها.

فنقول: أما الامامة، فان كانت بمعنى الرياسة المعنوية الكبرى في الدين والدنيا، المنبعثة عن كمال نفسه المقدسة التي من شؤنها الروحانية وساطتها للفيض، وكونها مجرى الفيض النازل من سماء عالم الربوبية. وعليه ينطبق كمال الانطباق قولهم عليهم السلام: (مجاري الأمور بيد العلماء بالله)[1] دون الفقيه الذي هو ـ بما هو فقيه ـ عالم بأحكام الله لا بالله، فحينئذ لا شك في زوالها[2] لا بالموت ولا بمجيء إمام لا حق، كما سيجيء في النبي صلى الله عليه وآله.

وإن كانت بمعنى الرياسة المجعولة تشريعاً من الله تعالى في أمور الدنيا والدين، فهي حينئذ من المناصب المجعولة، وتزول بالموت، إذ لا معنى لاعتبارها له عليه السلام بعد موته، مع عدم امكان تصديه بعالم البشرية للتصرفات الدينية والدنيوية المتعلقة بنظم البلاد، وتكميل العباد، فاذا شك في موته فلا محالة يشك في إمامته فعلاً.

وحينئذ إذا كان الواجب هو عقد القلب على إمامته، فالأثر المترتب على التعبد بحياته وجوب عقد القلب على إمامته. وإذا كان الواجب معرفته بالامامة، فظاهر المتن أنه لا يترتب عليه هذا الأثر؛ لأن الشك في حياته مع اليقين بامامته فعلاً متنافيان.

ويمكن أن يقال: إن التعبد بالأُمور الاعتبارية الشرعية ـ التي منها المناصب المجعولة ـ محقق لها في ثاني الحال، فمقتضى استصحاب الملكية أو ما تترتب عليه الملكية ايجاد اعتبار مماثل للاعتبار الواقعي فعلاً، لا ايجاب ترتيب آثار ذلك الاعتبار فقط، ومع وجوده فعلاً يكون وجوده فعلاً ملزوماً لليقين به فعلاً، ولا منافاة بين اليقين بوجود الاعتبار المماثل فعلاً مع الشك في بقاء الاعتبار الواقعي، للشك في حياته واقعاً.

وأما ايجاب تحصيل معرفته بمقدماته التي منها تحصيل اليقين بحياته واقعاً، ليكون التعبد بحياته تعبداً بتحصيل معرفته بالامامة واقعاً الممكنة بمقدماتها، فغير معقول، إذا كان ايجاب تحصيل معرفته مطلقاً، لأن تحصيل اليقين بحياته يوجب انتفاء التعبد

---

(١) المستدرك: الباب ١١ من ابواب صفات القاضي: الحديث ١٦.

(٢) لأن بقائها متيقن.

الاستصحابي، فيلزم من وجود التعبد الاستصحابي ــ الموجب لتحصيل اليقين بالحياة ــ عدم التعبد الاستصحابي وهو محال.

وهكذا الأمر إذا كان وجوب تحصيل اليقين بالامامة مشروطاً باليقين بالحياة وعلى تقدير حصوله؛ لأن هذا التقدير ضد التعبد الاستصحابي، ولا يعقل أن يقتضي التعبد ما يتوقف على ما يضاده فتدبر.

وأما النبوة، فان كانت من الصفات الواقعية، ومرتبة عالية من الكمالات النفسانية، وهو تلقي المعارف الالهية، والأحكام الدينية من المبادئ العالية، بلا توسط بشر، فيكون النبوة من النبأ، والنبي فعيل بمعنى المفعول، فصيرورة نفسه المقدسة مجلى المعارف والأحكام معنى بلوغها درجة النبوة. فالشك في بقائها حينئذ؛ لأحد أمور:

إما انحطاط نفسه المقدسة عن هذه الدرجة، أو زوالها بالموت، أو بمجيئ نبي لاحق.

والكل غير معقول؛ لأن هذه الملكة ليست كسائر الملكات التي لها درجة التخلق، بل لها درجة التحقق.

والمعرفة الشهودية، وما ينبعث عنها، لا زوال لها خصوصاً بالموت؛ فانه لا يزيل سائر الملكات الراسخة، فضلاً عن هذه الملكة الشامخة، كيف والدنيا مزرعة الآخرة، والمعرفة بذر المشاهدة، فكيف يعقل زوالها بالموت، وصيرورة النفوس العالية بالملكات السامية كالنفوس العامية بالموت الذي لولم يوجب قوة المشاهدة لم يوجب ضعفها.

وأما زوالها بمجيئ نبي لاحق ــ ولو كان أكمل ــ فبديهي الفساد، إذ كمال شخص أو زيادته لا يوجب زوال كمال شخص آخر أو نقصه، وعليه فلا شك في بقاء النبوة بهذا المعنى حتى يستصحب.

ثم على فرض الشك في بقائها، فالأثر المهم: تارة ــ وجوب الاعتقاد بنبوته. وأخرى ــ وجوب تصديقه فيما أتى به. وثالثة ــ بقاء شريعته.

ومن الواضح عدم ترتب ما عدا الأول، فان التعبد بنبوته فعلاً تعبد بوجوب الاعتقاد بها فعلاً.

وأما تصديقه فان كان فيما أتى به، فهو من آثار نبوته في حال حياته، لا من آثار بقاء نبوته بعد موته.

وإن كان فيما يأتي به، فهو في فرض موته غير معقول.

ومنه تبين حال لزوم إطاعته في أوامره ونواهيه، فانه لا موضوع له بعد موته.

وأما بقاء شريعته، فانه ليس من آثار بقاء نبوته، فانه لا تزول شريعة نبي بموته بل

ولا بمجيئ نبي لاحق. بل بمجيئ نبي صاحب شريعة، فليس بقاء شريعته من آثار بقاء نبوته، كي يترتب على استصحاب نبوته.

وإن كانت النبوة من المناصب المجعولة، بمعنى أن موضوع وجوب الاعتقاد هذا المعنى، لاكونه ذا صفة كذائية، وإن كان كذلك، وكان هو المخصص لاعتبار هذا المنصب له من بين سائر العباد.

فتحقيق الحال فيها إن النبوة القابلة للاعتبار هي النبوة بالمعنى الفاعلي، لا المعنى المفعولي، فان كونه ممن أنبأه الله ـ تعالى ـ بمعارفه وأحكامه واقعي لااعتباري.

نعم جعله مخبراً ومبلغاً عن الله تعالى وسفيراً ـ تشريعاً ـ إلى خلقه قابل للاعتبار، فله منصب المبلغية، والمخبرية، والسفارة، وإن كان لم يبلّغ احداً بعده.

والنبوة بهذا المعنى تفارق الرسالة بالاعتبار، فان كونه مبعوثاً من قبله تعالى، لكونه مبلغاً عنه لاعينه، إلا أن النبوة بهذا المعنى تختص بمن أعد لتبليغ الأحكام الاصولية والفرعية.

مع أن من انبياء السلف (سلام الله عليهم) من لم يكن كذلك، ويجب الاعتقاد بنوبة جميع الانبياء دون من أعد للتبليغ.

ثم من الواضح أن النبوة المجعولة تزول بالموت، إذ لا معنى لاعتبار المبلغية والسفارة للميت بحسب العادة، إلا أن حالها حال النبوة غير المجعولة في أن التعبد بنبوته فعلاً ـ للشك في زوالها بالموت ـ لا يترتب عليه إلا وجوب الاعتقاد بنبوته، وأما التصديق فيما أتى به، فيجتمع مع القطع بزوالها فعلاً، كما أن بقاء شريعته يجامع القطع بموته، بل القطع بمجيئ نبي لاحق.

نعم التعبد ببقاء هذا المنصب المجعول ـ عندالشك في حياته ومجيئ نبي صاحب شريعة ـ ملازم لبقاء شريعته، وعدم نسخها بشريعة أخرى، إذ اعتبار المبلغية للاحكام بالاضافة إلى كافة الأنام، كما هوشأن من كان صاحب شريعة مع مجيئ صاحب شريعة كذلك لغو، فالتعبد بمبلغية مثل هذا النبي ملازم عادة لبقاء شريعته وعدم مجيئ صاحب شريعة أخرى. فتدبر.

(١٠٨) قوله قدس سره: لا موقع لتشبث الكتابي باستصحاب نبوة... الخ[1]

بيانه: إن تمسك الكتابي بالاستصحاب، تارة ـ من باب الزام المسلم وأخرى

---

(١) الكفاية ٢: ٣٤٠.

ـ من باب إقناع نفسه، فالمستصحب هو المسلم على الأول، والكتابي على الثاني.

ولا مجال للأول، فان فرض كون الخصم مسلماً ينافي فرض كون ما يرويه الكتابي مسلماً عنده، ولا إلزام جدلاً إلا في المسلمات، ولو عند الخصم بالخصوص.

وعليه فلاشك في انقطاع نبوة موسى، ونسخ شريعته، ولا استصحاب إلا مع اليقين، والشك من المستصحب.

وأما الثاني وهو استصحاب الكتابي لعمل نفسه.

ففيه تفصيل، وهو: إن ناسخية شريعة نبينا ـ صلّى الله عليه وآله ـ لشريعة موسى عليه السلام إن كانت باعتبار جميع أحكام شريعته نظراً إلى ما قدمنا سابقاً[1] إن الحكم المجعول لا موقع له إلا موقع الوحي، وهو مقام إنشائه على لسان جبرئيل عليه السّلام على قلب النبي صلّى الله عليه واله الموحى إليه، حيث لا يعقل قيام الانشاء بداعي البعث بذاته المقدسة، وعدم معقولية الارادة التشريعية في مقام ذاته المقدسة كما أشرنا إلى وجهه مراراً.

ومن الواضح أن الحكم المجعول في شريعة نبيّنا ـ صلّى الله عليه وآله ـ إن كان مماثلاً لما في شريعة موسى عليه السّلام، فهو غيره من حيث الشخص وعينه من حيث طبيعي الحكم، ولامعنى لبقاء شخص الحكم الموحى إلى موسى ـ عليه السّلام ـ في شريعة نبيّنا ـ صلّى الله عليه وآله ـ بحيث يكون نبينا ـ صلّى الله عليه وآله ـ تابعاً لموسى ـ عليه السلام ـ في هذا الحكم ومأموراً باتباعه.

كيف؟ ولو كان موسى ـ عليه السلام ـ حيّاً لما وسعه إلا اتباع نبينا ـ صلّى الله عليه وآله ـ فلا محالة يكون الحكم المجعول في هذه الشريعة ـ مماثلاً أو مخالفاً ـ حكماً موحى به إلى نبينا ـ صلّى الله عليه وآله ـ ويجب اتباعه، إنه[2] أوحي به نبينا ـ صلّى الله عليه وآله ـ لا من حيث أنه أوحى به موسى عليه السلام و حيث أنه يماثله في طبيعي الحكم.

ربما يقال: إن بعض ما في الشرائع السابقة لم ينسخ في هذه الشريعة، وحيث أنه غيره شخصاً، فالحكم الموحى إلى موسى عليه السّلام مثلاً حقيقة غير باق في هذه الشريعة.

وعليه فالكتابي، وإن فرض أنه على يقين وشك من بقاء شريعة موسى عليه السّلام إلا أنه لا دليل له على التعبد بالبقاء، لأن حكم التعبد بالبقاء في شريعته في نفسه

---

(١) تقدم في التعليقة: ٩٦.

(٢) اي «من حيث انه».

ـ كسائر الأحكام ـ مشكوك البقاء، ولا معنى لإبقاء سائر الأحكام بما هو مشكوك البقاء.

والتعبد بالبقاء في شريعة نبينا صلّى الله عليه وآله، وان كان ثابتاً إلا أن استناد الكتابي إليه يلازم الالتزام بهذه الشريعة الناسخة للشريعة السابقة، فيلزم من ابقاء شريعة موسى عليه السلام بحكم شريعتنا عدم ابقائها وهو محال.

ومنه تبين ما في بعض كلمات شيخنا العلامة (قدس سره) من دوران أحكام شريعة موسى عليه السلام بين كونها أحكاماً واقعية، أو ظاهرية بسبب حجية الاستصحاب في الشريعتين.

لما عرفت: من أن حجية الاستصحاب في الشريعة السابقة ـ كسائر أحكامها ـ مشكوكة البقاء، وحجيته في شريعتنا لا يجدي للكتابي، حيث يلزم من وجوده العدم، فيستحيل أن يكون تلك الاحكام ظاهرية ، بناء على بقاء شريعة موسى عليه السلام ؛ لعدم مجيْ شريعة أخرى، ويستحيل أن يكون أحكاماً واقعية ، بناء على عدم بقاء شريعة موسى عليه السلام بمجيْ شريعة لاحقة ناسخة.

وإن كانت ناسخية شريعتنا للشرائع السابقة باعتبار المجموع، لا باعتبار الجميع، كما هو المعروف، فحينئذ للاستصحاب في نفسه مجال؛ لأن الاستصحاب غير منسوخ في هذه الشريعة ـ على اعتراف المسلمين ـ فللكتابي الاستناد إلى هذا الحكم الغير المنسوخ قطعاً في ابقاء بقية أحكام شريعة موسى عليه السلام المشكوكة البقاء، وحينئذ يصح دعوى أن سائر الاحكام إما واقعية أو ظاهرية.

وعليه فلامناص في دفع الاستصحاب الا بان الاصل لا يجري قبل الفحص.

اما بالنظر الى بقاء شريعة موسى عليه السلام فواضح، لأن الاصل لايجري في الشبهات الحكمية قبل الفحص.

وأما بالنظر الى النبوة بمعنى المنصب المجعول: فتارة ـ لأجل الشك في زوالها بموت النبي. وأخرى ـ لأجل الشك في مجيْ نبي لاحق يشك في نبوته.

فبالنظر إلى الأول لا مانع من الأصل، ولايجب الفحص عن موته وحياته إلا أنه ليس محلاً للكلام.

وبالنظر إلى الثاني يجب الفحص ـ وإن كانت الشبهة موضوعية ـ لأن مثل هذا الموضوع يجب الفحص عنه عقلاً بالنظر إلى معجزة من يدعي النبوة كما حقق في محله.

فاستصحاب النبوة للزوم عقد القلب على نبوته مفيد، غير مقيد بالفحص،

واستصحاب عدم نبوة من يدعي النبوة أو استصحاب نبوة النبي السابق ــ الملازم عادة لعدم مجيء نبي صاحب شريعة ـ بالنسبة إلى هذا الأثر غير جار قبل الفحص فتدبر جيداً.

(١٠٩) قوله قدس سره: إلا إذا علم بلزوم البناء ... الخ[1]

أي ما دام هو في طريق الفحص، كما هو مقتضى سياق الكلام.

إلا أن هذا الحكم الظاهري، كسائر الأحكام قابلة للنسخ، فهو بنفسه أيضاً مشكوك البقاء، ولا فرق في ورود الاشكال بين إنشاء النبي السابق لهذا الحكم أو إخباره عنه،بتوهم وجوب تصديقه، بل القطع بصدقه، وذلك لأن القطع بصدقه من حيث ثبوت الحكم في شريعته، وهو غير مناف لنسخ هذا الحكم المخبر عنه المقطوع بصدقه فيه، فلا مجال إلا للاحتياط مادام في صراط الفحص. فتدبر.

[التنبيه الثالث عشر]

(١١٠) قوله قدس سره: والتحقيق أن يقال: إن مفاد العام تارة ... الخ[2]

توضيح المقام إن مدار التمسك بالعام ليس على ملاحظة قطعات الزمان قيداً مقوماً لموضوع الحكم، بحيث يكون إكرام زيد في كل يوم إكرامات متعددة بعدد الأيام، بل إذا لو حظ الزمان متقطعاً، وجعل كل قطعة ظرفاً مستقلاً لثبوت الحكم، لكان ذلك كالمقوم؛ لأن تعدد الظرف يستلزم تعدد المظروف، وتعدد الحكم يستلزم تعدد الموضوع، فالعبرة بتقطيع الزمان الموجب لتعدد الموضوع تارة بلاواسطة، وأخرى معها.

كما أن مدار الاشكال ــ على الاستدلال بالعام ــ ليس وحدة الحكم ــ حقيقة ولبّاً ــ وحدة شخصية، إذ الواحد الشخصي يستحيل تعدد إطاعته وعصيانه، ومن الواضح أن مثل «أوفوا بالعقود» ــ مع ملاحظة الزمان بوحدته ظرفاً لاستمراره ــ ليس الأمر بوفائه واحداً شخصياً؛ بداهة أنه لو وفى بعقد خاص في زمان، ولم يف به في زمان آخر كان مطيعاً تارة وعاصياً أخرى، ولو كان الحكم واحداً شخصياً، لما كان له إطاعة بالوفاء في زمان، بل باستمرار الوفاء في الزمان المستمر.

فالمراد بالوحدة هي الوحدة الطبيعية ــ في مقام الجعل والاثبات ــ وإن تعدد في الواقع، بمعنى أن المتكلم كما يقصد تارة الانشاء بداعي البعث شخصاً إلى فعل واحد، كذلك يقصد أخرى الانشاء بداعي البعث طبيعياً وسنخاً، فيتحقق منه طبيعي البعث

---

(١) الكفاية ٢: ٣٤١.

(٢) الكفاية ٢: ٣٤١.

المتعلق بطبيعي الفعل، ويستلزم في مقام التحليل العقلي تعلق فرد من طبيعي البعث بفرد من طبيعي الفعل، ولذا يتعدد إطاعته وعصيانه.

فالعبرة في تعدد الاطاعة والمعصية بمرحلة البعث حقيقة، والعبرة في التخصيص ونحوه بمرحلة الجعل ومقام الا ثبات؛ فانه مقام انعقاد الظهور.

وعليه فان لوحظ قطعات الزمان معددة للموضوع ــ بلا واسطة أو معها ــ لم يكن خروج فرد من أفراد العام موجباً لانثلام ظهوره في شموله لسائر الافراد.

وإن لوحظ الزمان بوحدته ظرفاً لتعلق طبيعي الحكم بطبيعي الموضوع، بمعنى أن طبيعي الوفاء بهذا العقد فرد من العام، وطبيعي الوفاء بالعقد الآخر فرد آخر منه وهكذا. فاذا خرج فرد من هذا العام ــ في الجملة ــ فلا شك في انثلام ظهوره في شموله لهذا الفرد، فان الوفاء به في زمان آخر ليس من جملة أفراده، بل فرده طبيعي الوفاء بهذ العقد، وقد فرض عدم شموله له بما هو فرد له.

بل يلزم من شموله له ــ بعد خروجه في زمان ــ تعدد الواحد واتصال المنفصلين واستمرار المنقطع، كما عن شيخنا الاستاذ ــ قدس سره ــ في تعليقته الأنيقة[1] على الرسائل، ولذا بنى هنا و هناك على صحة الاستدلال بالعام إذا كان التخصيص من الابتداء، أو في الانتهاء دون الأ ثناء.

إذ مقتضى الأولين كون مبدأ هذا الواحد المستمر من ذاك الزمان المتيقن خروج ما قبله، وإن منتهى هذا الواحد المستمر هذا الزمان المقطوع بخروجه، فلا يلزم إثنينية الواحد، ولا اتصال المنفصل، بل الحكم الوحداني لموضوع وحداني على استمراره ووحدته.

مع أنه لو صح ما أفيد في الا ثناء للزم تبعض الواحد وتجزي البسيط في الابتداء والانتهاء، كما سيأتي[2] إن شاء الله تعالى.

والذي ينبغي أن يقال هو إن للعام الذي لوحظ الزمان الواحد ظرفاً لاستمرار حكمه كقوله تعالى: «أوفوا بالعقود»[3] حيثيتين: حيثية عمومه وشموله للوفاء بكل عقد، وحيثية إطلاقه الأزماني من حيث خصوصيات الزمان الوحداني، فمقتضى عمومه أن الوفاء بهذا

---

(١) ص ٢٢٥: ذيل قول الشيخ «قده» «الحق التفصيل في المقام بان يقال...»

(٢) في نفس هذه التعليقة.

(٣) المائدة: ٢.

العقد الملحوظ فرداً واحداً ــ في قبال الوفاء بسائر العقود ــ مشمول للوجوب في الجملة، ومقتضى إطلاقه أن هذا الحكم ثابت لهذا الفرد ــ كسائر الأفراد ــ في هذا الزمان المستمر من دون تخصصه بوجود خصوصية محددة له، ولا بعدمها.

فان أُريد التمسك بحيثية عمومه، فالأمر كما مرّ، حيث أن الواحد لايعقل أن يكون خارجاً وداخلاً، بل خروج الواحد إذاثبت، فبالملازمة العقلية يقال بخروجه بقول مطلق، ولا يعقل الشك في شمول هذا الحكم المجعول له أصلاً.

وإن أُريد التمسك بحيثية إطلاقه، فلابد من بيان الفارق بين هذا المطلق ومقيده، وسائر المطلقات ومقيداتها، مع أنه لا فارق أصلاً، إذ ليست وحدة الزمان ــ المجعول ظرفاً لثبوت طبيعي الحكم لطبيعي الوفاء مثلاً ــ وحدة شخصية، كي يتوهم أن الواحد الشخصي غير قابل للتقييد.

فان طبيعي الحكم المنحل إلى أحكام متعددة يستحيل أن يكون ظرفه شخصياً، بل واحد طبيعي، فيكون طبيعي الحكم المتعلق بطبيعي الموضوع في طبيعي زمان وحداني بوحدة طبيعية كمظروفه ومتعلقه، والواحد الطبيعي قابل للتقييد الذي يجعله حصة، والحصة وحدتها الطبيعية واستمرارها محفوظة، فيكون المطلق والمقيد بمنزلة دال واحد من الأول على ظرفية حصة طبيعية للحكم الطبيعي، الثابت لموضوع كذلك.

وربما يتخيل الفرق بين هذا المطلق وسائر المطلقات.

بتقريب: إن سائر المطلقات لها جهات عرضية من كون الرقبة مثلاً مؤمنة أو كافرة، ومن حيث كونها عالمة أو جاهلة، وهكذا. فلاحظة تلك الجهات، واطلاق الحكم بلحاظها غير منافٍ لشيء.

بخلاف ما نحن فيه، فان الزمان الواحد المستمر ليس بنفسه ذا أفراد متكثرة إلا بالتقطيع، وملاحظته بنحوالتقطيع والاطلاق من جهة قطعاته خلف فان المفروض عدم النظر إليه بنحو التقطيع، فلا معنى لاطلاقه من تلك الجهات حتى يخرج جهة منه، ويبقى إطلاقه من سائر الجهات محفوظاً، فمعنى إطلاقه ليس إلا جعل الزمان الوحداني المستمر ــ دون زمان خاص ــ ظرفاً للحكم، وبمجيء المقيد، ولو في الجملة يختل هذا الاطلاق.[1]

ويندفع: بأن الاطلاق ليس جمعاً بين القيود، حتى يكون مرجعه إلى جعل الحكم في كل قطعة قطعة، ليكون خلفاً، بل إلى ملاحظة خصوصيات هذا الطبيعي الوحداني،

---

(١) راجع درر الاصول ج ٢: ٢٠٤.

وعدم جعل وجودها ولا عدمها دخيلاً في الحكم، كما هو معنى الاطلاق اللابشرطي القسمي، فالنظر إلى قطعات الزمان وعدم تقييد طبيعي الزمان بها ــ وجوداً أو عدماً ــ معنى، والنظر إليها وجعلها ظروفاً للحكم معنى آخر، وما هو خلف هو الثاني دون الأول، والا فلاحظة الزمان الوحداني المستمر مهملاً ــ في مقام جعل الحكم الحقيقي جداً ــ محال. وملاحظته متقطعاً خلف. وملاحظته لا بشرط قسمياً لا يعقل إلا بالنظر الى الخصوصيات الموجبة وجوداً وعدماً لكونه بشرط شيء، ولكونه بشرط لا.

كما أن تخيل عدم صحة التقييد لكونه فرع انعقاد ظهورات للعام المطلق ــ من حيث قطعات الزمان ــ والمفروض أن المطلق له ظهور واحد في معنى واحد مستمراً، وبعد رفع اليد عنه لا ظهور يتمسك به.[1]

مندفع: بأنه لا تعدد للظهور هنا، ولا في سائر المطلقات، ولا في العمومات، بل للفظ ــ وضعاً أو اطلاقاً ــ ظهور واحد في معنى واحد، سواء كان ذلك المعنى الواحد متكثراً بالذات، أو واحداً بالذات، وإنما التخصيص والتقييد لقيام حجة أقوى من الحجة على ذلك المتكثر بالذات أو المتحد بالذات، باخراج فرد من الأول، أو جعل الثاني حصة خاصة مع بقاء الظهور الوحداني على حاله في جميع المقامات.

وأما حديث تعدد الواحد، والاتصال بعد الانفصال، حتى يوجب الفرق بين التخصيص من الابتداء والانتهاء، وبين التخصيص في الاثناء.

فالجواب عنه: إن الوحدة: تارة ــ تلاحظ في مقام الثبوت، وفي مرحلة الخارج، فالمفروض ــ كما مر[2] برهانا ــ تعدد الحكم الجدي؛ لتعدد إطاعته وعصيانه.

وأخرى ــ تلاحظ في مقام الاثبات، وفي مرحلة الجعل، والتعدد في هذه المرحلة بجعل شخصين من البعث، أو حصتين منه، ووحدته بجعل طبيعي البعث، أو جعل حصة منه بدالّ واحد عليها أو بدالين كما مرّ.

والاستمرار الزماني هنا ليس بلحاظ استمراره خارجاً بعدم تخلل زمان بين زمانين، بل بلحاظ جعل ظرف واحد لهذا الحكم الوحداني، لا جعل حصتين من طبيعي الظرف، فوحدته في هذه المرحلة، وعدم تفرقه أجنبي عن تعدده في الخارج، وتخلل العدم بين زماني ثبوت الحكم قبلاً وبعداً.

---

(١) راجع درر الاصول ج ٢: ٢٠٦.

(٢) في صدر هذه التعليقة.

ولا فرق في انحفاظ وحدة الحكم ووحدة ظرف ثبوته جعلاً بين أن يكون الظرف الوحداني طبيعي الزمان، أو حصة منه، كما لا فرق ـ في تخصصه بحصة ـ بين كونه كذلك بدالّ واحد أو بدالين.

ومن البين أنه لو أمر باكرام زيد ـ مثلاً ـ في يوم الجمعة مطلقاً بحيث لوحظ يوم الجمعة ظرفاً لحكم وحداني متعلق بطبيعي الاكرام، فانه لا شبهة في وحدة الحكم واستمراره في ظرفه ـ وهويوم الجمعة ـ من دون تخصصه بحصة خاصة من طبيعي يوم الجمعة، مع أن كل يوم جمعة منفصل عن جمعة أُخرى خارجاً.

فكذا لو أمر باكرام زيد في طبيعي الزمان ما عدا الجمعة، فانه ظرف واحد، وان تخلل العدم بين أزمنة ثبوت الحكم خارجاً، وإلا فلو بنى على ملاحظة الخارج، للزم من تقييده من أول الأمر مثلاً ـ مع ظهور القضية في ثبوت الحكم بالوفاء من حين انعقاد العقد ـ تبعض الواحد وتجزى البسيط، والواحد لا يتبعض، والبسيط لا يتجزّئ، وحيث أنه ليس الثبوت الخارجي ملاك الوحدة، والتعدد، والاستمرار، والانقطاع، بل الثبوت في مرحلة الجعل، فكما لا تعدد، ولا انقطاع في هذه المرحلة، كذلك لا تبعض ولا تجزي فيها.

ومن جميع ما ذكرنا تبين صحة الاستدلال باصالة الاطلاق عند الشك في تقييد زائد، ولا مجال للاستصحاب في هذا القسم، كما لا مجال له في القسم الآخر المبني على كون الزمان ملحوظاً بنحو التقطيع الموجب لتعدد الحكم والموضوع جعلاً، فتدبره فانه حقيق به.

ولبعض أعلام العصر[1] تقريب برهاني لعدم جواز الاستدلال بالعام بل حمل عليه كلام الشيخ الأعظم (قدس سره).[2]

محصله: إن استمرار الحكم من العوارض المتأخرة عن ثبوت الحكم، ونسبته إليه كنسبة العرض إلى موضوعه، وما كان كذلك يستحيل أن يكون الدليل المتكفل لجعل الحكم متكفلاً للأمر المتأخر عن جعل الحكم، فالعموم الزماني فوق دائرة الحكم، لا كاطلاق المتعلق تحت دائرة الحكم، فلا يعقل أن يكون لدليل الحكم إطلاق بالاضافة إلى الأمر المتأخر عن جعله، بل لابد من أن يكون بدليل آخر.

---

(١) هو المحقق النائيني «قده» راجع فوائد الاصول: ج ٤: التنبيه الثاني عشر، ص ١٩٩.

(٢) الرسائل: ٣٩٥ «التنبيه العاشر».

ومن البين ــ أيضاً ــ أن الدليل المتكفل لجعل الاستمرار، إنما هو بنحو القضية الحقيقية، التي موضوعها الحكم، ومحمولها الاستمرار، والمحمول مرتب على ثبوت موضوعه، لا أنه متكفل لثبوته، لاستحالة تكفل الأمر المتأخر عن ثبوت شيء لثبوت ذلك الشيء مع أن ثبوته متفرع على ثبوته.

وعليه ــ فلا يمكن التمسك باطلاق دليل الحكم، حيث لايعقل إطلاقه، ولا يمكن التمسك بدليل الاستمرار، لأن ثبوت موضوعه مشكوك على الفرض، للشك في التخصيص بعد خروج الحكم في أحد الازمنة. هذا ملخص مرامه.

أقول: أما عدم تكفل دليل الحكم لاستمراره، فتوضيح الجواب عنه:

إن الاستمرار ــ تارة ــ مساوق للبقاء، الذي هو فرع وحدة الوجود، المتحد مع الايجاد بالذات، فلايعقل أن يكون مجعولاً بجعل آخر؛ لأن تعدد الجعل يقتضي تعدد المجعول، والتعدد مناف للبقاء؛ إذ لا تعدد إلّا بفرض تخلل العدم، ومعه يكون الموجود الثاني حادثاً آخر، لابقاءً للحادث الأول. وحديث تأخر الاستمرار عن ذات المستمر ــ في الاستمرار بمعنى البقاء ــ لايضر شيئاً؛ لأن البقاء والحدوث عنوانان لموجود واحد، باعتبار سبقه بالعدم، وعدم عروض العدم عليه، فكما أن تأخر عنوان الحدوث لا يستدعي جعلاً آخر، بل يستحيل اقتضاؤه له، كذلك تأخر عنوان البقاء. وهذا المعنى لا تفاوت فيه بين الموجودات التكوينية والموجودات التشريعية، والجاعل كما يجعل ملكية موقتة، كذلك يجعل ملكية لاموقتة، بل مرسلة بجعل واحد، وكذا الزوجية الموقتة، والزوجية الدائمة، فكذا اعتبار الايجاب والتحريم، فينشئ وجوباً موقتاً تارة ووجوباً مرسلا ممتداً أخرى.

واحتياج الممكن إلى العلة ــ في بقائه كاحتياجه إليها في حدوثه ــ لايقتضي تعدد الجعل، بل يقتضي بقاء الجعل ببقاء علته المتقوم بوجودها وجود المعلول.

وأخرى ــ يكون الاستمرار بلحاظ الكون النسبي، الذي هو من مقولة (متى) وهي من الاعراض القائمة بموضوعاتها، فليس تأخرها عن الحكم تأخر العنوان عن المعنون، بل تأخر العرض عن موضوعه، إلا أن تأخر العرض عن موضوعه تأخر بالطبع لا تأخر عن الموضوع بالزمان.

بل لايعقل أن يكون تأخر الكون النسبي الزماني بالزمان، وإلا لم يكن له ـ في زمان ـ ذلك الكون النسبي.

ومن البين ــ أيضاً ــ إن الأمر المتقدر بالزمان يستحيل أن ينفرد كونه النسبي

بالجعل، بل جعله يستتبع جعل متاه[1] وكونه النسبي، فهما مجعولان بجعلين لا ينفك أحدهما عن الآخر، فالجاعل للزوجية يستحيل أن يجعل الزوجية أولاً ثم يجعلها ذات وقت ــ قصير، أو طويل، أو دائماً. مضافاً إلى اختصاص المجعولات التشريعية بوجه آخر، وهو أن الوجوب مثلاً في نفسه طبيعة مهملة، فاذا كان النظر مقصوراً على نفس ذاته، كان ماهيته ــ من حيث هي ــ لا موقع لحمل شيء عليه إلا حمل ذاتياته في مقام الحدود.

وإذا كان النظر خارجاً عن مقام ذاته بارادة جعله في زمان، فلابد من أن يتعين بأحد انحاء التعين من: شرط شيء، أو بشرط لا، أو لا بشرط ـ المسمى باللابشرط القسمي ـ ويستحيل جعله بلا تعين، ولا جعله أولاً ثم جعله متعيناً، لرجوع جعل الأول إلى جعل اللامتعين وهو محال.

ومن جميع ما ذكرنا تبين أن جعل الاستمرار ــ بأي معنى كان ــ لا يعقل أن يكون منحازاً ومنفرداً عن جعل ذات المستمر، من دون فرق بين المجعولات التكوينية والمجعولات التشريعية، وأن التأخر الطبعي لا ينافي المعية الزمانية، بل لا ينافي الاتحاد في الوجود كما حقق في محله.

وأما ما افاده من عدم كفاية الدليل المتكفل للاستمرار.

فجمل الجواب عنه إن استمرار الشيء فرع ثبوته بالجملة لا فرع ثبوته في الزمان الثاني والثالث؛ فان ثبوته ــ فيما بعد ــ عين استمراره وبقائه، لا أنه مما يتفرع عليه استمراره.

وعلى هذا ــ فنقول: حيث أن المفروض وجود العموم الافرادي المتكفل لحكم كل فرد فرد في الجملة، فاذا شك في استمرار الحكم لفرد ــ من جهة الشك في أصل التخصيص ــ فبالعموم الافرادي تحقق ثبوته في الجملة، وبالدليل الدال على استمرار الحكم تثبت بقائه.

وإذا شك في الاستمرار للشك في مقدار التخصيص، فبناء على مسلك الشيخ الأعظم (قدس سره)[2] من خروج الفرد في زمان، فهو في قوة عدم الدليل على ثبوت أصله.

واما بناء على ماسلكناه من عدم خروج الفرد وعدم ورود التخصيص على العموم الافرادي، بل الخروج في بعض الازمنة تقييد لطبيعي الزمان الذي لوحظ ظرفا للحكم وجعله حصة، فحينئذ يمكن التمسك باطلاق الدليل المتكفل لحكم الافراد، وبالدليل

---

(١) أي زمانه.

(٢) الرسائل: ٣٩٥ «التنبيه العاشر».

الدال على استمرار كل حكم، لفرض عدم خروج الحكم الثابت أصله عن تحت العموم، فافهم و استقم.

(١١١) قوله قدس سره: نفياً وإثباتاً في غير محله... الخ.[1]

أما إطلاق كلامه (قدس سره) نفياً من طرف الاستدلال بالعام الذي أخذ الزمان ظرفاً لاستمراره، فانه يصح فيما إذا كان التخصيص في الاثناء، دون ما إذا كان من الابتداء، أو الانتهاء.

وأما إطلاق كلامه (قدس سره) نفياً من طرف إجراء استصحاب حكم الخاص ــ في قبال العام الذي أخذ فيه الزمان قيداً- فانه إذا كان حكم الخاص بنحو الظرفية ــ لا بنحو القيدية ــ وسقط العام المزبور عن الحجية بالمعارضة. فلا محالة يصح إجراء استصحاب حكم الخاص، فان مقتضيه موجود و المانع فيه مفقود.

وأما إطلاق كلامه ــ إثباتاً ــ من طرف استصحاب حكم الخاص الذي في قبال العام، الذي أخذ فيه الزمان ظرفاً لاستمراره، فانه غير صحيح؛ لأن المخصص: تارة يكون فيه الزمان أيضا ــ كالعام ــ ظرفاً لثبوت حكمه. و أخرى ــ يكون قيداً لموضوعه؛ فان كان من قبيل الأول صح الاستصحاب، وإن كان من قبيل الثاني، فلا يصح لتعدد الموضوع.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

والانصاف: إن كلام الشيخ (قدس سره) مسوق لمانعية العام عن الاستصحاب ــ تارة ــ وعدم مانعيته أخرى، فسقوطه بالمعارضة ــ الموجبة للرجوع إلى الاستصحاب ــ غير مناف لمانعيته في نفسه على تقدير ثبوته، كما أن عدم وجود المقتضي للاستصحاب ــ بأخذ الزمان في الخاص قيداً أيضاً غير مناف لعدم مانعية العام في نفسه، إذا كان الزمان ظرفاً لاستمرار حكمه.

فلا إطلاق لكلامه (رحمه الله) ــ إثباتاً ونفياً ــ إلا من حيث الفرق بين التخصيص في الاثناء وغيره.

لكنك قد عرفت أن التحقيق اتحادهما في الحكم ــ نفياً و إثباتاً ــ كما مر آنفاً.

[اعتبار بقاء الموضوع]

(١١٢) قوله قدس سره: لا إشكال في اعتبار بقاء الموضوع... الخ[2].

---

(١) الكفاية ٢: ٣٤٣.

(٢) الكفاية ٢: ٣٤٥.

توضيح الكلام وتنقيح المرام ببيان أمور:

منها ــ إن مورد التعبد الاستصحابي هو المتقين سابقاً، المشكوك لاحقاً والشك في المتيقن بنفسه ــ دون غيره ولو مثله ــ يقتضي اتحاد المشكوك والمتقين من جميع الجهات المعتبرة فيما هو المهم للمستصحب.

ومنه يظهر أن لزوم هذا الاتحاد من أجل إضافة الشك إلى المتيقن، لا من أجل إضافة الشك إلى بقائه، فلو فرض تعلق الشك بثبوت المتيقن ــ كما في قاعدة اليقين ــ لكان مقتضياً للاتحاد أيضاً، فيعلم أن إضافة الشك إلى البقاء في لزوم الاتحاد مستدرك.

ثم أنه من البين: أن ثبوت المستصحب ــ لمعروضه في ظرف اليقين والشك ــ لازم[1]، دون ثبوته خارجاً؛ إذ لا يتقوم اليقين بوجوب شيء بثبوت الوجوب لذلك الشيء خارجاً؛ بداهة: إن اليقين والشك يتقومان بمتعلقهما، ــ كائناً ما كان ــ في ظرف ثبوت اليقين، والشك، لا في الخارج عن أفق النفس، فاذا فرض أن المتيقن ثبوت شيء لشيء لم يكن مقتضى قاعدة الفرعية ــ القاضية بأن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له ــ تحقق المثبت له في الخارج حتى يجب إحراز موضوع المستصحب ومعروضه في الخارج.

بل ثبوت شيء لشيء خارجاً يستدعي ثبوت المثبت له في الخارج ــ كثبوت القيام لزيد ــ، وثبوت شيء لشيء ذهناً يستدعي ثبوت المثبت له ذهناً ــ كثبوت الكلية والنوعية للانسان ــ وثبوت شيء لشيء في ظرف اليقين والشك يستدعي ثبوتها العنواني المقوم لصفتي اليقين والشك، لا ثبوتها الأجنبي عن ما هو المقوّم لليقين والشك، والتعبد الاستصحابي لا يدور مدار الواقع بل مدار اليقين والشك.

ومنها ــ إن المستصحب ليس دائماً ثبوت شيء لشيء، حتى يتوهم لزوم إحراز المثبت له خارجاً لقاعدة الفرعية، بل ربما يكون ثبوت الشيء كوجود زيد مثلاً، ومعروض الوجود نفس الماهية، والماهية موجودة بالعرض، والوجود موجود بالذات، ولا ثبوت للماهية في حد ذاتها، وحيث لا ثبوت لها، فلا حدوث لها، ولا بقاء لها، فانهما خصوصيتان في الوجود، فلا معنى لإحراز بقائها مع الشك في وجودها.

وتوهم تقررها غفلة عن كون التقرر وجودها في الذهن، بنحو عدم اعتباره معها، وإلا فالثبوت الحقيقي منحصر في العيني والذهني.

بل التحقيق: إن حال جملة من الأمور ــ التي تعد من ثبوت شيء لشيء ــ حال

---

(١) اي لابد منه.

الوجود الذي ليس هو إلا ثبوت الشيء، وذلك جميع الاحكام المتعلقة بأفعال المكلفين، فان الصلاة المعروضة للوجوب ليست بوجودها الخارجي، ولا بوجودها الذهني معروضة للوجوب، للبراهين المذكورة في مبحث اجتماع الأمر والنهي وغيره مراراً، بل بوجودها العنواني المقوم للارادة التشريعية، أو للبعث الاعتباري، فلا ثبوت لها في مرحلة موضوعها إلا بثبوت شوقي أو اعتباري، وحيث لا ثبوت لها في حد ذاتها، فلا معنى لإحراز بقائها، بل اللازم مجرد اتحاد المتيقن والمشكوك، سواء كان المتيقن ثبوت شيء لشيء أو ثبوت شيء.

ومنها ــ إن المستصحب إذا كان وجود الشيء، فهو على قسمين:

أحدهما ــ ما يكون حقيقته غير قابلة للحركة والاشتداد، فوحدة وجوده ــ في ظرف اليقين والشك ــ تستدعي وحدة ما يضاف إليه، وإلا لم يكن المشكوك عين المتيقن.

ثانيهما ــ ما يكون حقيقته قابلة للحركة والاشتداد من مرتبة إلى مرتبة، كالحركة من حد الضعف إلى الشدة، أو من نوع إلى نوع آخر، كما في الحركة من الخضرة إلى الصفرة، ومن الصفرة إلى الحمرة، أو من المنوية إلى الدموية، ومنها إلى اللحمية، وهكذا.

وهذا القسم لا منافاة بين وحدة وجودها ــ من مبدأ الحركة الى منتهاها ــ مع تبدل ما يضاف إليه الوجود من مرتبة الى مرتبة، ومن نوع الى نوع، فلابد ــ حينئذ ــ أن يلاحظ أن الأثر المهم للمستصحب يترتب على وجود ذلك الشيء بمرتبة منه، أو على نفس وجوده ــ بأية مرتبة كان ــ أو على وجود نوع منه، أو على وجود الجامع بين أنواعه، فلا يضر القطع بتبدله لو كان باقياً على الثاني، دون الأول ــ وإن كان ظاهر تعليقة شيخنا العلامة قدس سره[1] أن القطع بالتبدل غير ضائر مطلقاً، لكنه ينبغي حمله على ما ذكرنا من ترتب الحكم على الجامع بين المراتب أو بين الأنواع.

وأما توهم: أن اختلاف الماهيات المنتزعة كاشف عن تعدد الوجود، وقياس المورد بوجود زيد وعمر.

فهو غفلة عن قبول بعض الحقائق للحركة والاشتداد، ومقتضاه انحفاظ الموضوع في الحركة والاتصال في الوجود. وعليه فاستصحاب وجود الشيء بمرتبته ــ مثلاً ــ استصحاب الفرد، واستصحاب وجود الجامع بين المراتب ــ للقطع بتبدله لو كان ــ من استصحاب الكلي، وقد مرّ وجهه في مبحث استصحاب الكلي فراجع.[2]

---

(١) ص ٢٣٠: ذيل قول الشيخ قده «الاول بقاء الموضوع».

(٢) تقدم في التعليقة: ٦٩ «ذيل قول الماتن «قده» «فانه يقال: الامر وان كان كذلك ألا ان الخ».

ومنها ــ إنه لا فرق فيما ذكرنا ــ من كفاية اتحاد المتيقن والمشكوك، دون لزوم بقاء الموضوع ــ بين ما إذا كان المستصحب هو الوجود المحمولي أو الوجود الرابط، سواء كان الشك في الثاني مسبباً عن الشك في وجود المثبت له، كالشك في ثبوت القيام لزيد المسبب عن الشك في وجود زيد، أو لم يكن الشك فيه مسبباً عنه، بل عن غيره.

وعن بعض أجلة العصر ــ في مقام الايراد على إطلاق كلام شيخنا الاستاذ[1] ــ قدس سره ــ الفرق بين الصورتين بعدم جريان الاستصحاب في الأولى وجريانه في الثانية.[2]

وملخصه: إن مفاد موضوع الحكم في الوجود الرابط ثبوت القيام لزيد في فرض وجوده خارجاً، فان كان ثبوت القيام له ــ مع إحراز وجود زيد خارجاً ــ مشكوكاً، فيجرى فيه استصحاب ثبوته له المتيقن سابقاً. وإن كان ثبوته ــ ونفس وجود زيد خارجاً ــ مشكوكاً بشكين مستقلين، من دون إستناد الأول إلى الثاني، فاللازم إجراء الاستصحاب فيهما، أما وجود زيد لفرض اليقين به سابقاً والشك فيه لاحقاً، وأما ثبوت القيام له على فرض وجوده، فانه على الفرض شاك في ثبوت القيام له في فرض وجوده.

بخلاف ما إذا كان الشك في ثبوت القيام له مستنداً الى الشك في وجوده، فانه لا شك له في ثبوت القيام لزيد في فرض وجوده، حتى يستصحب، بل قاطع بقيامه في فرض وجوده.

ولا يجدي استصحاب وجوده لاثبات التعبد بقيامه، لأن ثبوت القيام له في فرض وجوده من لوازمه العادية لا الشرعية.

وبالجملة ما هو موضوع الأثر غير مشكوك، وما هو مشكوك لا يترتب عليه موضوع الأثر شرعاً.

والجواب: إن موضوع الحكم إذا فرض مركباً من وجود محمولي ووجود رابط، وهو وجود زيد وثبوت القيام له، فالأمر كما مرّ، حيث أن استصحاب وجوده المحمولي لا يغني عن وجوده الرابط، وبالعكس، إلا أن هذا المعنى لا دخل له بمقابلة الوجود الرابط للوجود المحمولي، بل هذا من أجل تركب الموضوع وبساطته.

وفرض موضوعية الوجود الرابط ليس إلا فرض موضوعية ثبوت القيام لزيد، وهذا

---

(١) في تعليقته المباركه لى الرسائل: ٢٢٩.

(٢) راجع درر الاصول ج ٢: ٢٠٧.

الفرض يستدعي تقوّم الموضوع بطرفين، لا أنه يستدعي جزئية فرض وجود زيد لموضوع الحكم، فالمصحح لاجراء الاستصحاب ــ في ثبوت القيام لزيد ــ ليس كونه مشكوكاً في فرض وجوده، بل كون هذا المعنى البسيط، وهو ثبوت القيام لزيد مشكوكاً، فلا حاجة إلى أصلين فيما إذا كان كل منهما مشكوكاً.

وأما ما أفيد في صورة التسبب: أن ثبوت القيام لزيد في فرض وجود زيد ليس مشكوكاً. فغريب إذ ــ بناء عليه ــ هو في فرض وجود زيد ليس مشكوكاً، وفي فرض عدمه أيضاً ليس مشكوكاً، فاين الشك في الثبوت الرابط المسبب عن الشك في المرتبط به؟؟

بل إنما لا يشك في بقاء ثبوت القيام لزيد في ظرف إحراز وجوده، كما لا يشك في ارتفاعه في ظرف إحراز عدمه، وأما مع عدم إحرازه، فهو شاك فعلاً في الوجود الرابط ــ بقاء وإرتفاعا ــ والمفروض عدم تركب الموضوع كما مر.

(١١٣) قوله قدس سره: والاستدلال عليه باستحالة انتقال العرض... الخ[1]

حاصل الدليل أن عنوان الاستصحاب إبقاء نفس المتيقن، فاما أن يراد إبقاؤه في موضوعه فهو المطلوب، وإما أن يراد إبقاؤه في غير موضوعه، فهو من باب انتقال العرض من موضوعه المتقوم به إلى موضوع آخر، وإما أن يراد إبقاؤه لا في موضوع، فهو مناف لكونه عرضاً، إذ يستحيل أن يكون ما حقيقته متقوّمة بموضوعه لا في موضوع.[2]

و أورد عليه شيخنا قدس سره في تعليقته[3] إن المحال هو الانتقال والكون بلا موضوع بحسب وجود العرض حقيقة، لا بحسب وجوده تعبداً.

وملخصه: إن مقتضى العنوان، وإن كان بقاء نفس المتيقن إلا أنه لبّاً جعل ما يماثله أوما يماثل حكمه، فلايلزم شيٌ من المحالين بعد عدم البقاء بحسب وجوده الحقيقي الشخصي.

واقتصر ــ قدس سره ــ هنا على دفع انتقال العرض فقط، ولعلّه أنسب؛ إذ الموجود بقاء، وإن كان مماثلاً للموجود أولاً، إلا أنه لا يعقل أن يوجد المماثل أيضاً لا في الموضوع، إذا كان المستصحب من سنخ الحكم.

---

(١) الكفاية ٢: ٣٤٦.

(٢) راجع الرسائل: ٤٠٠ «مبحث اشتراط بقاء الموضوع».

(٣) ص ٢٣٠: ذيل قول الشيخ «قده» «الاول بقاء الموضوع الخ».

نعم إذا كان من سنخ موضوع الحكم، فلا جعل لما يماثله تعبداً أيضاً. بل جعله راجع إلى جعل الحكم المماثل، والتعبد بحكم الموضوع المتيقن لا يوجب خلو الحكم المجعول عن الموضوع، بل يوجب أن يكون الموضوع التعبدي العنواني بلا موضوع ومعروض، ولا مانع منه حيث لا وجود له تحقيقاً ولا تعبداً، بل عنواناً فقط.

ويمكن أن يستدل بمثله لما ذكرنا من اتحاد المشكوك والمتيقن،

بتقريب أن المتيقن، سواء كان وجوب شيء، أوقيام زيد، أو خمرية مايع، أووجود زيد، فمقتضى الشك فيه ــ كما هو مفروغ عنه ــ أن يكون المشكوك أيضاًوجوب ذلك الشيء، وقيام زيد وخمرية ذلك المايع ووجود زيد، وإلا فاماأن يكون المشكوك نفس الوجوب فقط،أو القيام فقط، أو الخمرية فقط، أو الوجود فقط، وإما أن يكون المشكوك وجوب شيء آخر، وقيام عمرووخمرية مايع آخر، ووجود عمرومثلاً.

فان كان الأول لزم محذور العرض بلا موضوع، لأن الوجوب يتقوم بموضوعه، ولا يعقل الوجوب المطلق حتى يعقل الشك فيه، والقيام المطلق كذلك، فلا يعقل الشك فيه، والخمرية عنوان المايع، فلا يعقل وجودها من دون معنونها، فلا يعقل الشك فيها، والوجود المطلق في الموجودات الامكانية لا يعقل، فلابد أن يكون مضافاً إلى ماهية، فالماهية وإن كانت متشخصة بالوجود، لكن الوجود الامكاني متخصص بها، فلا يعقل الشك في الوجود المطلق، فمحذور الكل نظير محذور كون العرض بلا موضوع.

وإن كان الثاني ــ لزم نظير محذور انتقال العرض؛ لأنه ــ مع التحفظ على الشك في المتيقن ــ لو كان ما يضاف اليه الشك غير ما أضيف اليه اليقين ــ مع فرض وحدة المتقين والمشكوك قضاء لتعلق الشك بالمتيقن ــ فان أرجعنا المشكوك الى المتيقن ثبت المطلوب، وهولزوم كون الموضوع فيهما متحداً.

وإن أرجعنا المتيقن الى المشكوك لزم ما هو كانتقال العرض، إذ كما إن تشخص العرض بموضوعه،فيستحيل انتقاله إلى غيره، كذلك تقوم الوجوب المتيقن بموضوعه، وكذلك تشخص القيام المتيقن بموضوعه، وتقوم العنوان بمعنونه، وتخصص الوجود المتيقن بماهيته، فحفظ وحدة المتيقن ــ أي المستصحب ــ والمشكوك مع تعلقه بغير موضوعه موجب للمحذور المذكور.

(١١٤) قوله قدس سره: في أن هذا الاتحاد هل هوبنظر العرف ... الخ[1].

---

(١) الكفاية ٢: ٣٤٦.

تنقيح البحث بالتكلم في مقامات:

منها ــ إن المعاني ربما تكون حقيقية لا تتفاوت بالقياس إلى شيء دون آخر ــ كجملة من الجواهر والاعراض ــ وربما تكون اضافية، فتختلف بالقياس الى شيء دون اخر، ومن هذه الجملة: الوحدة والاتحاد، ويتبعهما النقض والابقاء.

فاذا فرض أن الموضوع، له مراتب من الموضوعية ــ عقلاً ونقلاً وعرفاً ــ فالموجود في الحالة الثانية ربما يكون متحداً مع الموجود في الحالة الاولى وربما لا يكون.

فاذا لوحظ الموضوع العرفي، فالموجود لاحقاً متحد مع الموجود سابقاً. وإذا لوحظ الموضوع الدليلي كان مبايناً معه، كما أنه اذا لوحظ الموضوع الدليلي، وكان موجوداً في الحالة الثانية، فالباقي واقعاً عين الثابت سابقاً بالاضافة إليه، وغيره بالاضافة إلى الموضوع العقلي، وعلى أي حال ففي مورد اتحاد السابق واللاحق ــ سواء كان بالاضافة الى الموضوع العرفي او بالنسبة الى الموضوع الدليلي يكون الابقاء والنقض حقيقيين، فان المسامحة في جعل الموضوع جسم الكلب مثلاً لا ينافي اتحاد الباقي والثابت اوّلاً حقيقة، فلا ينافي كون الجري على وفقه ابقاء حقيقة، ولا رفع اليد عنه نقضا حقيقة.

ومنه يعلم أنه لا دخل له بمسألة الحقيقة الادعائية، وأنه بعد البناء على أن الشيء من أفراد المفهوم يصدق المفهوم عليه حقيقة، فانه إنما يكون من ذلك الباب إذا كان اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة والقضية المشكوكة مسامحياً، فان النقض حينئذ مسامحي بالدقة وحقيقي بالادعاء. وأما إذا كان الاتحاد حقيقياً، والمسامحة في تحديد الموضوع ــ كما عرفت ــ فلا مجال للقياس المزبور أصلاً، فان جسم الكلب المأخوذ موضوعاً بمسامحة العرف باق بعد زوال الحياة حقيقة، لا مسامحة وهو واضح.

ومنها ــ إن للعرف نظرين: أحدهما ــ بما هو من أهل المحاورة، ومن أهل فهم الكلام، وبهذا النظر يحدد الموضوع الدليلي ويستفيده من الكلام، فيرى أن الموضوع في قوله (الماء المتغير نجس) هو الماء المتغير ــ بما هو متغير ــ.

وثانيهما ــ بما ارتكز في ذهنه من المناسبة بين الحكم وموضوعه ــ على خلاف ما هو متفاهم الكلام ــ فيرى أن الموضوع ــ في المثال المزبور ــ ذات الماء، وإن التغير واسطة في ثبوت النجاسة، لما ارتكز في ذهنه من أن النجاسة من عوارض الماء، لا من عوارض الماء والتغير، وإن النجاسة من عوارض جسم الكلب، لا من عوارض جسمه ونفسه الحيوانية، وإن كان المفهوم من الكلب المجعول موضوعاً في لسان الدليل هو الحيوان الخاص.

و حينئذ فنشأ الشك في بقاء النجاسة:هو أن التغير كما أنه واسطة في حدوث النجاسة لذات الماء، هل هو واسطة لها بقاء أم لا؟ وإن الحياة واسطة في حدوث النجاسة لجسم الكلب، فهل هي واسطة لها بقاء أيضاً أم لا؟

و لا يخفى عليك أن ما ارتكز في ذهن العرف من المناسبة أو غيرها لابد من أن لا يكون من القرائن الحافّة بالكلام، بحيث يمنع من انعقاد الظهور في ما هو مدلول اللفظ لولاه، ولا من القرائن المنفصلة المتبعة في رفع اليد عن الظهور المستقر، فانه على التقديرين يكون محدداً للموضوع الدليلي، لا موضوعاً في قبال الموضوع الدليلي كما هو محل الكلام.

و عليه فيشكل الأمر في الموضوع العرفي المسامحي بتقريب أن موضوعية شيء لحكم لها مرحلتان:

الاولى مرحلة اللبّ و الواقع، و في مقام الثبوت.

الثانية ــ مرحلة الانشاء والدلالة و مقام الاثبات.

فالموضوع باعتبار الأولى موضوع حقيقي عقلي. وباعتبار الثانية موضوع دليلي، ولا يكون الشيء معروضاً للطلب في غير هاتين المرحلتين يوصف بالموضوعية، فكون الشيء موضوعاً لحكم الشارع ليس إلا باعتبار تعلق طلبه به ــ لبّاً أو لفظاً.

و ليست الموضوعية كالملكية متقومة باعتبار المعتبر ــ شارعاً كان أو غيره ــ حتى يتصور اعتبارها من العرف حقيقة، بل لابد من كون نظر العرف طريقاً محضاً إلى ما هو الموضوع عند الشارع، و المفروض أن ذا الطريق لا ثبوت له على التحقيق، إلّا في مرحلة اللبّ أو اللفظ، فلا يعقل أن يشكّل نظر العرف المسامحي موضوعاً له حكم، بل مرجعه إلى المسامحة في الموضوع، مع فرض كون العقل و النقل على خلافه.

و حيث أن الموضوع مسامحي، فمقتضى التضايف كون الحكم كذلك، فثبوت الحكم له أيضاً مسامحي، فلا يقين بثبوت الحكم من الشارع لهذا الموضوع حتى يكون ابقاؤه واجباً و نقضه محرماً.

ويمكن أن يقال: إن نظر العقل و العرف ــ بكلا وجهيه ــ طريق الى الواقع:

فتارة ــ يكون البرهان العقلي طريقاً إلى ثبوت الحكم لموضوع خاص واقعاً.

و أخرى ــ يكون مفاد الدليل بحسب المتفاهم العرفي طريقاً إلى ثبوته له واقعاً.

و ثالثة ــ تكون المناسبة المرتكزة في ذهن العرف مثلاً طريقاً الى ثبوته له واقعاً، إلا أن هذه المناسبة الارتكازية ليست بحد تكون قرينة عقلية ولا عرفية تمنع عن انعقاد الظهور، أو تقتضي صرف الظهور و رفع اليد عنه، بل بحدّ لو خلي العرف و طبعه لحكم بأن الحكم

المتيقن أصله ثابت لمثل هذا الموضوع، فالشخص ــ بما هو عاقل برهاني ــ يقطع بثبوت الحكم لموضوع خاص واقعاً، وبما هو من أهل فهم الكلام يقطع بثبوت الحكم لموضوع آخر متخصص بخصوصية اخرى، وبما ارتكز من المناسبات في ذهنه، وبطبعه يقطع بثبوت الحكم لموضوع ثالث مثلاً.

فيقع الكلام ــ حينئذ ــ في أن الخطاب المتكفل لحكم الاستصحاب متوجه إليه بما هو عاقل بالعقل النظري البرهاني، أو بما هو من أهل المحاورة واستفادة مفاد الدليل، أو بما هو لو خلّي وطبعه يرى الحكم ثابتاً لموضوع مخصوص.

وسيأتي إن شاء الله تعالى تعيين الأخير،

و هذا المعنى لا يتفاوت حكمه بين ما إذا التفت إلى مقتضى العقل ومفاد النقل المخالفين لنظره الطبعي وارتكازه العادي، وما إذا لم يلتفت، لأن حيثية كونه بطبعه كذلك محفوظة بالفعل، فاذا كان خطاب (لا تنقض) مسوقاً إليه بنظره العرفي الطبعي كان النقض بهذا النظر محرماً عليه، دون غيره.

و منها ــ إن الفرق بين الموضوع العقلي والموضوع الدليلي: أن جميع القيود والخصوصيات المأخوذة في القضية اللفظية، وإن لم تكن مقومة للموضوع في اللفظ، لكنها مقومة له في اللبّ، فاذا قطع بزوال بعض تلك الخصوصيات، فلا محالة يقطع بزوال الموضوع الحقيقي، فلا يعقل الشك في بقاء حكمه، كما أنه إذا شك في زوال تلك الخصوصية يشك في بقاء الموضوع الدقيق، مع أنه لابد من إحراز الموضوع في الاستصحاب.

والوجه في كون القيود والخصوصيات مقومة للموضوع ــ حقيقة ــ أمور:

الأول ــ إن القضية ذات أجزاء ثلاثة: وهي الموضوع والمحمول والنسبة.

وفيه: إن مقتضى ثبوت شيء لشيء وإن كان ذلك، إلا أن ثبوت شيء لشيء ربما يتوقف على شيء، وهو أجنبي عن مقومات القضية، فيمكن الشك في ثبوته له، للشك في كون الموقوف عليه علة لثبوت الشيء لشيء حدوثاً فقط أو بقاء أيضاً.

الثاني ــ إن الطالب لا يأخذ شيئاً في طلبه وحكمه، إلا لدخله في حصول مطلوبه، وإلا لزم اللغوية والعبث.

وفيه: إنه يتوقف على عدم معقولية دخله في تحقق أصل طلبه، والا لم يلزم اللغوية والعبث، فالمسألة مبنية على معقولية الواجب المشروط، وقد مرّ مراراً أنه معقول، وأن القيد يمكن أن لا يكون له دخل في مصلحة الموضوع بوجه، وتمحض دخله في تمامية

مصلحة الحكم، وعدم كونه ذا مفسدة مانعة عن تعلق الحكم بالموضوع.

لا يقال هذا في البعث والزجر، وأما الارادة والكراهة، فلا يعقل دخل القيد فيهما، لأنهما ليستا من الأفعال ذوات المصالح والمفاسد، فلا محالة كل قيد يفرض هناك، فله دخل في مصلحة المراد وعدم كونه ذا مفسدة.

لأنا نقول: أولاً إن الحكم القابل للاستصحاب هو البعث والزجر، فانهما من الأحكام المجعولة دون الارادة والكراهة. فانهما من الصفات النفسانية ولا معنى لجعل الحكم المماثل على طبقهما.

وثانياً ــ إن ذات المراد ــ لكونها ذات مصلحة من حيث اقتضائها لها ــ معروضة للارادة، وأما القيدالذي له دخل في فعلية ترتب المصلحة على ذات المراد، فلا يعقل أن يكون مقوماً للمراد، حيث أنه على الفرض ليس مما يتقوم به اقتضائه للمصلحة، فموضوع المصلحة ومعروض الارادة ذات المراد.

والكلام في ابقاء الارادة في موضوعها ومعروضها، وأما الموضوع الفعلي للارادة، أو للحكم المجعول، أو للمصلحة، فهو وإن كان هو الأمر المتقيد إلا أن اللازم في ابقاء الحكم ونحوه هو ابقائه لذات معروضة لا ابقائه للمعروض الفعلي المساوق لعروض العارض. فتدبر.

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

ومنه يظهر أن عدم تقوم الموضوع بالقيد غير مبني على رجوع القيد إلى مفاد الهيئة ودخله في مصلحة البعث، بل لو كان دخيلاً في مصلحة المبعوث إليه أيضاً كان معروض البعث عين معروض الارادة، واللازم بقاؤه هومعروض البعث. فتدبر جيداً.

الثالث ــ إنه قد مرّ مراراً إن جميع الحيثيات التعليلية حيثيات تقييدية لموضوع حكم العقل بحسن شيء أوقبحه، ولذا قيل: الاغراض عناوين لموضوعاتها في الأحكام العقليه، وقد حقق ــ أيضاً ــ إن الشارع لا يأمر إلا بما هو حسن عقلاً، وأنه لا ينهى إلا عما هوقبيح عقلاً، لقاعدة التطابق بين حكمي العقل والشرع. فما هوالموضوع لحكم العقل هو الموضوع لحكم الشارع واقعاً ولبّاً، وإن أخذ ما يلازمه أو ما هو أخص أو أعم منه موضوعاً لفظاً، ولا عبرة بالنقل الذي على خلافه العقل.

والجواب: إن الحكم الشرعي ــ تارة ــ بعين ملاك الحكم العقلي، فحينئذ يكون الملاك عنواناً لموضوعه. و ــ أخرى ــ يكون بملاك في نظر الشارع، بحيث لو اطلع عليه العقل لرآه سبباً لإيجاب شيء، أو تحريمه شرعاً، وقد مرّ مراراً: إن الملاك المولوي للحكم الشرعي لا يجب أن يكون عين ملاك التحسين والتقبيح العقليين، فان ملاكهما هي

المصلحة العامة، والمفسدة العامة، اللازمة مراعاتها لحفظ النظام. وملاك الحكم الشرعي المولوي هي المصالح والمفاسد الخاصة، التي يتفاوت فيها حال الأشخاص، بل ربما تتفاوت بحسب الأزمان، وربما لا يكون لها دخل في انحفاظ النظام وبقاء النوع.

وعليه ــ فلا موجب لكون الموضوع أعم أو أخص مما يكون فيه الملاك المولوي، وقد عرفت: أن المراد من موضوع الحكم والارادة والمصلحة ــ واقعاً ــ نفس معروضها، لا بما هو معروضها، حتى يؤخذ ماله دخل في فعلية ترتب المصلحة والارادة والحكم في موضوع الحكم.

وأما ما عن الشيخ الأجل ــ قدس سره ــ في الرسائل[1] في مقام الجواب: من أن العبرة ــ في الاستصحاب من باب الاخبار ــ بما هو موضوع عرفي، فهو تسليم للاشكال بناء على اعتبار الموضوع العقلي.

وحينئذ فيرد عليه نظير ما أورد على الموضوع العرفي، من أن الموضوع الدليلي إذا كان على خلافه العقل لا يكون موضوعاً لحكم الشارع واقعاً، بل البرهان العقلي قرينة على خلاف الظهور الكاشف عن الواقع، فيحدد به موضوع الحكم حقيقة. وجوابه ما عرفت في الموضوع العرفي.

ومنها ــ إن الموضوع إذا كان له مراحل ثلاثة، فهل يمكن أن يفيد الاطلاق حرمة النقض ــ سواء كان عقلاً أو دليلاً أو عرفاً ــ أو يختص باحد الاعتبارات، لعدم معقولية الاطلاق؟

ظاهر شيخنا العلامة (رفع الله مقامه)[2] ــ كما تقدم منه قدس سره في أواخر البحث عن استصحاب الامور التدريجية ــ عدم إمكان الاطلاق، لعدم إمكان الجمع بين النظرين، إذا لم يكن هناك جامع مفهومي يعم النظرين.

وتحقيق الحال: إن اعتبار الشيء بشرط شيء، واعتباره لا بشرط قسمياً إعتباران متقابلان، فتارة يكونان متقابلين وجوداً، كما إذا رتب حكم شخصي على الماء مثلاً، فان الماء ــ المفروض كونه موضوعاً ــ لا يعقل أن يلاحظ متقيداً بالتغير، وأن يلاحظ مطلقاً من حيث التغير وعدمه. وأخرى يكونان متقابلين من حيث التأثير، كما إذا رتبت النجاسة على الماء المتغير في قضية، وعلى الماء إذا تغير في قضية أخرى، فان تعدد القضية

---

(١) الرسائل: ٣٢٥: في تقسيم الاستصحاب باعتبار دليل المستصحب.

(٢) الكفاية ٢: ٣١٨.

يوجب عدم تقابل الاعتبارين وجوداً، إلا أنهما متقابلان تأثيراً، إذ يستحيل دخل التغير في النجاسة اقتضاء، كما هو مفاد القضية الأُولى، وعدم دخله كذلك، كما هو مفاد القضية الثانية.

فتقابل اعتباري بشرط شيء، كما هو مقتضى الموضوع العقلي، واللا بشرط القسمي، كما هو مقتضى الموضوع الدليلي ــ بكلا وجهي التقابل ــ إنما هو في القضايا المتكفلة لأصل ثبوت الحكم لموضوعه عقلاً، أو دليلاً أو عرفاً، لا في قضية (لا تنقض). بل لوحظ في هذه القضية طبيعي الموضوع الجامع للموضوعات ــ بجميع اعتباراتها ــ بنحو اللا بشرط القسمي مطلقاً من حيث العقلية والدليلية والعرفية.

وليس الاطلاق بمعنى الجمع بين القيود، حتى يلزم اجتماع الاعتبارات المتقابلة من حيث التأثير، كما أنه ليس دليل (لا تنقض) قضية متكفلة لأصل ثبوت الحكم الخاص لموضوعه، حتى يلزم اجتماع الاعتبارات المتقابلة وجوداً، بل الاطلاق لتسوية الحكم بالغاء القيود، وإن مناط حرمة النقض مجرد تعلق اليقين والشك بطبيعي الحكم الثابت لطبيعي الموضوع، لا بما هو عقلي أو دليلي أو عرفي.

و حال هذا المطلق حال سائر المطلقات من حيث ملاحظة النفس الطبيعي وملاحظة لا بشرطيته، بنحو تعدد الدال والمدلول، ولا حاجة إلا إلى ملاحظة طبيعي الموضوع لا بشرط، لا إلى جامع مفهومي يعم الاعتبارات المتقابلة.

كما أنه ليس المراد من النظر ما ربما يتوهم، من النظر الخارجي، ليترتب عليه أنه لا يعقل الجمع بين النظرين، وانه لا يتعقل الجامع بين النظرين، بل المعقول من النظر هو اللحاظ العلمي، الذي لا يعقل تحققه إلا متشخصاً بمنظور مفهومي.

و عليه فنتيجة الاطلاق حرمة النقض، إذا كان الموضوع العقلي، أو الدليلي، أو العرفي باقياً، وشك في بقاء حكمه، ففي المورد الذي لا بقاء لموضوعه عقلاً، وله البقاء دليلاً يحرم النقض، لتحقق موضوعه الدليلي. وعدم تحقق الموضوع العقلي لا يقتضي جواز النقض، حتى يكون مدلوله مشتملاً على المتنافيين، بل عدم الحرمة بعدم المقتضي لا باقتضاء العدم، فلا ينافي ثبوت المقتضى من وجه آخر.

كما أنه اذا كان الموضوع باقياً بنظر العقل، دون العرف، كان مقتضى الاطلاق حرمة النقض، لتحقق موضوعه العقلي المقتضي للحرمة، وان لم يتحقق موضوعه العرفي، الذي لا يقتضي ما ينافي.

و منها ــ إنه بناء على أن المحرم هو النقض العرفي، هل المراد ما هو مصداق النقض

واقعاً؟ ونظر العرف طريق إليه؟ فيكون خطاب (لا تنقض) حينئذ تصويباً لنظر العرف؟ أو المراد هو النقض العرفي بما هو كذلك؟ بحيث يكون نظر العرف مقوما لموضوع الخطاب؟

والظاهر هو الثاني؛ إذ لا معنى لتصويب النظر الذي على خلافه العقل والنقل على الفرض، بخلاف ما إذا فرض ثبوت المصلحة في تحريم ما هو نقض عرفاً، وايجاب ما هو ابقاء عرفاً عنواناً وجعل الحكم المماثل لذات الموضوع لبّاً.

إذا عرفت ما قدمناه في المقامات المذكورة، فاعلم أن النقض حيث أنه حقيقي ــ على أي حال ــ فلا مجال لتعيين النقض عقلاً بتخيل أنه النقض الحقيقي الواقعي، كما أن النقض المحرم ــ على أي حال ــ نقض اليقين بالحكم الشرعي، فلا يتعين النقض الدليلي، بتوهم أن تحريم النقض من الشارع يقتضي تحريم ما هو نقض بنظره على حسب ما يساعده الادلة الصادرة منه ــ في مقام تعيين موضوع حكمه ــ وذلك لما مرّ من اليقين بالحكم الشرعي الواقعي على أي تقدير، غاية الأمر: إن طريق هذا الحكم الشرعي الثابت لموضوعه مختلف، وصدور الخطاب من الشارع ــ بما هو شارع ــ لا يقتضي إلا تحريم نقض اليقين ــ بما هو أمر شرعي ــ كما أنه لا مجال لدعوى الاطلاق من حيث العقلية، والدليلية والعرفية، فانه إنما يصح إذا لم يكن معين لأحد الاعتبارات.

وحينئذ نقول: كما أن حجية الظاهر عند الشارع تستفاد من كونه في مقام محاوراته وإفهامه لمراداته كأحد أهل العرف، فكذلك إذا كان للظاهر مصاديق ومطابقات كلها من أفراده حقيقة، وكان بعض مصاديقه مصداقاً له بنظر العرف. فان الشارع من حيث مخاطبته مع العرف كأحدهم، فكما يكون المراد الجدي من مصاديق النقض ما هو مصداق عندهم، إذا ألقي هذا الكلام من بعضهم إلى بعض، كذلك إذا ألقي من الشارع إليهم، فان إرادة غيره منهم تحتاج الى نصب ما يدل على تعيينه، دون ما هو متعين عندهم، وقد مرّ سابقاً أنه لا مسامحة هنا، لا في تحديد مفهوم النقض، ولا في تطبيقه على مصاديقه، بل في أمر آخر، وهو تحديد موضوع الحكم الواقعي.

[وجه تقديم الامارة على الاستصحاب]

(١١٥) قوله قدس سره: والتحقيق انه للورود فان رفع اليد... الخ[1].

تحقيق الحال: إن الامارة إمّا أن تكون حجة من باب الموضوعية والسببية، وإما أن

---

(١) الكفاية ٢: ٣٥٠.

تكون حجة من باب الطريقية فان كانت حجة من باب الموضوعية، فمبناها على انبعاث الحكم المجعول المماثل عن مصلحة اخرى، زيادة على مصلحة الحكم الواقعي، ولذا لا يدور مدار موافقة الواقع، وعليه فالحكم المماثل بعنوان أنه مما أخبر به العادل، أو بعنوان آخر متيقن الثبوت ــ على أي تقدير ــ ومع فعلية حكم المماثل لا يعقل فعلية حكم آخر، لا بعنوان الواقع، ولا بعنوان آخر، فلا يحتمل حكم فعلي آخر، حيث يستحيل ثبوتاً، فلا يحتمل إثباتاً، فلا موضوع للاستصحاب المتقوم باحتمال الحكم الفعلي بقاء.

والتحقيق: إن موضوع الأصل، إن كان احتمال الحكم الفعلي، الذي لا يجامع حكماً فعلياً آخر، فالامر كما مرّ: من ارتفاع الاحتمال حقيقة بسبب جعل الحكم المماثل.

وإن كان احتمال الحكم الفعلي من قبل المولى بحيث يجامع الفعلي بقول مطلق، كما هو كذلك؛ إذ لابد من انحفاظ احتماله عند تعلق الحكم الظاهري به، وإن لم يكن إمارة على خلافه، أو على وفقه، فحينئذ لا ورود، إذ كما يكون الاحتمال محفوظاً مع حكم نفسه، كذلك مع الحكم المجعول بسبب الامارة.

وقد مرّ مراراً: إن هذا هو الحق الذي لا محيص عنه، حتى عند شيخنا قدس سره. فان الحكم الانشائي المحض بلا داع محال، فلا يحتمل، لا أنه لا أثر له ــ والحكم بغير داعي البعث من الدواعي لا يترقب منه فعلية نفس الداعي، فلا يكون من الحكم الحقيقي الذي هو محل الكلام ــ فلابد من أن يكون انشاء بداعي جعل الداعي، وهو تمام ما بيد المولى، فهو الفعلي من قبله. وصيرورته مصداقاً لجعل الداعي فعلاً ــ وهو الفعلي بقول مطلق ــ منوط بوصوله بنحو من أنحائه.

وإن كانت حجة من باب الطريقية، فان كانت الحجية بمعنى جعل الحكم المماثل المنبعث عن نفس مصلحة الواقع، كما هو مبنى الطريقية المحضة، فلا محالة يكون الحكم مقصوراً على صورة الموافقة للواقع، فلا يقين بالحكم ــ على أي تقدير ــ ليرتفع احتمال الحكم.

وإن كانت بمعنى منجزية الامارة للواقع، فلا حكم مماثل مجعول أصلاً، ليكون اليقين به رافعا لاحتمال الحكم.

مضافاً إلى ما عرفت آنفاً من أن اليقين به غير مناف لاحتمال الحكم الواقعي، بل لابد من انحفاظه في الأصول مطلقاً، ومنه عرفت أنه لا مجال للورود الحقيقي على أي تقدير.

(١١٦) قوله قدس سره: وعـــدم رفع اليد عنه مع الامارة... الخ[1].

لا حاجة إلى تغيير السياق، فان الوجه الموجب لورود الامارة ــ المخالفة للاستصحاب ــ و اف بورود الامارة الموافقة ايضاً؛ إذ مع اليقين بالحكم المماثل ــ المجعول ــ لا يحتمل حكم فعلي آخر ــ مثلاً كان له، أو ضداً أو نقيضاً ــ فان امتناع اجتماع المثلين كامتناع اجتماع الضدين والنقيضين.

و أما توضيح ما أفاده (قدس سره) فهو إن هذا الجواب ــ الذي خص به الامارة الموافقة ــ هو الجواب العام عنده (قدس سره) في تعليقته الانيقة[2].

بتقريب إن أفراد العام ــ في (لا تنقض) ــ ليس اليقين و الشك، لينافي الورود بقاء الشك على حاله، بل أفراده نقض اليقين بالشك، وهذا هو المحرم بقوله عليه السلام (لا تنقض)، ومع قيام الحجة لا نقض بالشك، بل بالحجة، ولو في حال الشك. فما هو المحرم غير ما هو الواجب.

و إن كان قد التزم (قدس سره) أخيراً[3] بملاحظة قوله عليه السلام (ولكنه تنقضه بيقين آخر)[4] بعين ما أجاب به ــ هنا ــ من اقتضاء اعتبار الامارة لليقين بالحكم، ولو بوجه و عنوان آخر.

والتحقيق: إن عنوان نقض اليقين بالحجة، وإن كان مغايراً لعنوان نقض اليقين بالشك، إلا أن مجرد تغاير العنوانين لا يجدي، ما لم يكونا متضادين، فان النقض ــ من حيث كونه نقض اليقين بالحجة ــ وإن كان جائزاً، إلا أنه من حيث نقض اليقين بالشك حرام، ولا تنافي بين عدم اقتضاء العنوان الأول مع اقتضاء العنوان الثاني.

نعم إذا كانا متضادين بأن يكون نقض اليقين استناداً إلى الحجة جائزاً، واستناداً إلى الشك حراماً، لاستحالة صدوره مستنداً إلى كليهما، كان الأمر كما أفيد، إلا أنه لا ريب في عدم جواز نقض اليقين مع الشك، وإن لم يكن بالشك، لوضوح أن قصد الوجه في عدم الجري العملي على وفق اليقين غير لازم. مع أن لازمه أن في مورد قيام الامارة يجري الاستصحاب، و أن النقض بالشك مع قيام الحجة حرام، وإن لم يقع منه هذا الحرام خارجاً لفرض استناده إلى الحجة لا الى الشك.

---

(١) الكفاية ٢: ٣٥٠.

(٢) ص ٢٣٥: ذيل قول الشيخ «قده»: «ولا تخصصاً بمعنى خروج المورد الخ».

(٣) ذيل التعليقة.

(٤) الوسائل: ج ١: الباب ١ من ابواب نواقض الوضوء: الحديث ١.

(١١٧) قوله قدس سره: وأمـــا حديث الحكومة، فلا أصل لها أصلاً... الخ[١]

سيأتي إن شاء الله تعالى تقريب الحكومة، وما يتعلق به من النقض و الابرام.[٢]

و الذي ينبغي أن يقال في هذا المجال: هو أن العلم المجعول غاية للأُصول ـــ مطلقاً ـــ طريقي، وله حيثيتان:

احداهما ـــ حيثية كونه وصول الواقع وصولاً بالذات، وبلا عناية، وهذه الحيثية مناط فعلية الحكم وبلوغه درجة حقيقة الحكمية، كما مر تحقيقه مرارا.

ثانيتهما ـــ حيثية كونه منجزاً بالذات، وبلا جعل من الشارع، وهذه الحيثية مناط استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع.

و في قبال العلم باحدى الحيثيتين هو الشك؛ فانه تارة من حيث عدم وصول الواقع، وأُخرى من حيث عدم المنجزله.

ثم إن الغاية تارة ـــ هو العلم بماله من الحيثية الذاتية باحد الوجهين. وأُخرى ـــ يكون العلم عنواناً ومعرفاً لحيثية الوصول المعتبر، أو لحيثية المنجز بما هو منجز ـــ ولو جعلاً ـــ لا خصوص المنجز بالذات، وسيظهر الفرق بينهما إن شاء الله تعالى.

و أما أدلة اعتبار الامارة، فتارة بعنوان أنها علم و أُخرى لا بهذا العنوان.

فنقول: أما إذا أخذ العلم بلحاظ إحدى الحيثيتين الذاتيتين، و كان اعتبار الامارة بعنوان أنها علم كما استظهرناه[٣] من قوله تعالى: «فاسئلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون»[٤] حيث أن الظاهر الامر بالسؤال لكي يعلموا بالجواب لا بأمر زائد على الجواب، ومن قوله عليه السلام في المقبولة (روى حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا)[٥] حيث أن استفادة الأحكام من أحاديثهم عليهم السلام ـــ مع كونها غالباً ظنية السند والدلالة ـــ قد أطلقت عليها المعرفة، فحينئذ يكون الخبر بمقتضى أمثال هذه الأدلة ـــ نزلاً منزلة العلم في كونه وصولاً للواقع، أو منجزاً له، ولا منافاة بين ثبوت الحكم الظاهري إلى غاية، وبين الحكم بثبوت الغاية بالخبر، فيكون تنزيلاً حقيقة، و وروداً تنزيلاً، وهي الحكومة الاصطلاحية المقبولة.

---

(١) الكفاية ٢: ٣٥٠.

(٢) ج ٦: التعادل والترجيح: تقدم في التعليقة: ٣ و ٤ و ٦.

(٣) تقدم في ج ٣: التعليقة ١١٤ ذيل قول الماتن «قده» «وقد ورد عليها بانه الخ».

(٤) النحل: الاية ٤٣ والانبياء: الاية ٧.

(٥) الوسائل: ج ١٨: الباب ١١ من ابواب صفات القاضي: ص ٩٨: الحديث ١

وأما إذا كان العلم معرفاً وعنواناً لمطلق الوصول المعتبر، ولمطلق الحجة القاطعة للعذر، وكان اعتبار الامارة بعنوان أنها علم، فالخبر حينئذ منزل منزلة العلم عنواناً، ويكون له الورود الحقيقي على الأصل.

أما إن التنزيل عنواني لا حقيقي، فلان المنزل عليه ــ وهو العلم ــ لا أثر له بخصوصه، لا من حيث ذاته، ولا من حيث وصوله الذاتي ومنجزيته الذاتية، بل هو عنوان لما هو الغاية حقيقة، وهو مطلق الوصول المعتبر، ومطلق المنجز، بخلاف الشق المتقدم، فان العلم بماله من الحيثية الخاصة به غاية، فلذا كان التنزيل هناك حقيقياً وهنا عنوانياً.

وأما إن الورود حقيقي، فان الغاية الحقيقية هو مطلق الوصول المعتبر والمنجز، غاية الأمر أنه قبل قيام الدليل على اعتبار الخبر، كان الوصول المعتبر والمنجز كلياً منحصراً في العلم الحقيقي، وبعد قيام الدليل وجد له فرد آخر حقيقة لا اعتباراً، فيكون اعتبار الخبر ايجاداً لفرد حقيقي من كلي الغاية الحقيقية، لا تنزيلاً لما ليس من أفراد الغاية منزلة الغاية حقيقة.

وأما إذا كان دليل اعتبار الامارة لا بعنوان أنها علم ــ كالاغلب من أدلة اعتبار الخبر ــ

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

فنقول: ليس مفاد تلك الأدلة جعل الحكم المماثل للواقع ابتداء، بل إما إيصال الواقع بايصال مماثله بالخبر، فيكون الخبر حجة ــ بمعنى أنه واسطة في إثبات الواقع عنواناً ــ، حيث أنه بلسان أنه الواقع، فوصوله بالذات وصول الواقع بالعرض، وإما تنجيز الواقع بالخبر، فيكون الخبر واسطة في تنجز الواقع حقيقة.

وعليه ــ فاذا كان العلم معرّفاً وعنواناً لمطلق الوصول والمنجز، فدليل حجية الخبر يقتضي جعل فرد لكلي الغاية الحقيقية، من دون تنزيل منزلة العلم ولو عنواناً، فله الورود الحقيقي فقط.

وإذا كان العلم غاية بماله من الحيثية الخاصة به، فلا تنزيل أيضاً منزلة العلم، بل اثبات الواقع عنواناً، فيكون وصولاً للواقع العنواني، وهو ورود عنواني وحكومة حقيقية.

ويمكن ان يقال: إنه وإن كان بمدلوله المطابقي إثبات الواقع عنواناً إلا أنه بمدلوله الالتزامي دالى على وساطة الخبر لاثبات الواقع عنواناً، فله الحكومة أيضاً، فانه وصول عنواني للواقع.

والفرق بين الوجهين: إن الأول وصول حقيقي للواقع العنواني، والثاني وصول

عنواني للواقع الحقيقي، فتدبر.

هذا كله بناء على أن مفاد «لا تنقض» جعل الحكم المماثل.

واما إذا كان جعل اليقين سابقاً منجزاً للحكم في اللاحق، أو جعل احتمال الحكم ــ بقاء ــ منجزاً له.

فان كان الأول فاليقين منجز في فرض الشك بقاء ــ أي مع عدم المنجز بقاء ــ والامارة منجزة على الفرض. بخلاف منجزية الامارة، فانها غير مقيدة بشيء، فلها الورود على الاستصحاب.

وإن كان الثاني، فالاحتمال في الحالة الثانية منجز للحكم ــ كالامارة ــ إلا أنه بملاحظة قوله عليه السلام (ولكنه تنقضه بيقين آخر)[1] يستفاد منه أن الاحتمال منجز مع عدم المنجز للحكم، فالامارة أيضاً مقدمة بنحو الورود. مضافاً إلى أن الظاهر من عدم نقض اليقين بالشك إبقاء اليقين وعدم الاعتداد بالشك، لا جعله منجزاً.

(١١٨) قوله قدس سره: هذا مع لزوم اعتباره معها في صورة الموافقة... الخ[2]

فان مرجع الحكومة هنا إلى الغاء احتمال الخلاف، ولا احتمال للخلاف في صورة موافقة الامارة مع الأصل.

ويمكن دفعه بأن تقريب الحكومة من باب إلغاء الاحتمال ــ كما ذكرناه في مبحث التعادل والترجيح[3] ــ مبني على أن المراد من التصديق هو التصديق الجناني عنواناً، فرجعه إلى اعتقاد الصدق، فيقابله الاحتمال مطلقاً دون خصوص المخالف، فهو مأمور بأن يعامل معاملة المتيقن دون الشاك والمحتمل. فلا تغفل.

[تعارض الاستصحاب مع غيره من الاصول]

(١١٩) قوله قدس سره: فالنسبة بينه وبينها هي بعينها... الخ[4].

لما أفاده (قدس سره) في تعليقته الأنيقة[5] من أن موضوع الأصول هو المشكوك من جميع الجهات، والغاية هو العلم، ولو بوجه وعنوان. فموضوع إصالة البراءة، وان كان هو المشكوك، لكنه حيث علم حكمه بعنوان نقض اليقين بالشك، المنطبق عليه في ما كان

---

(١) الوسائل: ج ١: الباب ١ من ابواب نواقض الوضوء: الحديث ١.

(٢) الكفاية ٢: ٣٥١.

(٣) يأتي في ج ٦: التعليقة ٦

(٤) الكفاية ٢: ٣٥١.

(٥) ص ٢٣٦: ذيل قول الشيخ «قده» ولا تخصيصاً بمعنى خروج المورد الخ».

له حالة سابقة كان معلوم الحرمة بوجه.

والجواب: إن عنوان موضوع الاستصحاب أيضاً هو المشكوك فعلاً من جميع الجهات، وغايته هو اليقين ولو بوجه، وهذا الموضوع ــ بما هو محتمل الحلية والحرمة ــ معلوم الحلية، فلا شك من جميع الجهات، ولا فارق بين موضوع الاستصحاب، وموضوع الأُصول، ولا بين غايته وغايتها.

و ليس الاستصحاب كالامارة، لئلا يكون موضوعها متقوّماً بالشك، ولا حكمها مغيىٰ بالعلم، فلذا يدور الأمر فيها بالنسبة إلى الأُصول بين التخصص والتخصيص المحال، دون الاستصحاب بالاضافة الى سائر الأُصول.

و منه يظهر حال الحكومة من حيث إلغاء احتمال الخلاف بدليل اعتبار الاستصحاب، فان الحكم في الاستصحاب ــ وسائر الأُصول ــ حكم المحتمل بما هو، فإلغاء الاحتمال في كليهما متساوي النسبة وليس كمفاد الامارة، بحيث يكون الحكم فيها مرتباً على ذات الموضوع، حتى لا يلغى بالغاء الاحتمال.

و أما ما أفاده الشيخ الأعظم (قدس سره) في الرسائل[1] في تقريب حكومته عليها: من أن دليل الاستصحاب بالاضافة إلى قوله عليه السلام (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي)[2] بمنزلة المعمم للنهي السابق الوارد، فمجموع الدليلين يدلان على أن كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي وكل نهي وارد في زمان باق في جميع أزمنة احتماله، فيكون الرخصة مغيى بورود النهي المحكوم في مورد الاستصحاب بالدوام، فغير تام في نفسه.

لأن تعميم النهي الواقعي عنواناً لا يجدي في دفع موضوع الأصل، ولا في تحقق الغاية، ولذا لا يكون مجرد تنزيل المؤدي منزلة الواقع مجدياً في احد الأمرين، فان النهي الواقعي ــ مثلاً ــ يجامع بقاء موضوع الأصل وعدم حصول الغايه، فكيف بما نزل منزلته عنواناً، بل لابد من تنزيل وصول الحكم عنواناً منزلة وصول الحكم الواقعي، فان المراد من ورود النهي المغيّى به الرخصة، كما تحقق في محله[3] وروده على المكلف المساوق لوصوله إليه، وحيث أن لسان دليل الاستصحاب إبقاء اليقين، لا إبقاء ذات المتيقن، فلا محالة يقتضي وصول النهي السابق فعلاً عنواناً. وهذا معنى الحكومة وتنزيل اليقين السابق منزلة اليقين فعلاً، وإثبات الغاية عنواناً.

---

(١) الرسائل: ٤٢٣: في المقام الثالث «معارضة سائر الاصول للاستصحاب».

(٢) الوسائل: ج١٨: الباب ١٢ من ابواب صفات القاضي: ص١٢٧ الحديث ٦٠.

(٣) تقدم في ج ٤: التعليقة ٢١ مبحث البراءة والاشتغال ذيل قول الماتن قده «ودلالته يتوقف على عدم صدق الورود الخ».

(١٢٠) قوله قدس سره: فهو من باب تزاحم الواجبين ... الخ .

فيتخير بينهما إن لم يكن أحدهما أهم، والا فيتعين الأهم، كما في هامش الكتاب[٢].

ولا يخفى عليك أن تعين الأهم إنما هو إذا كان الحكم الاستصحابي حكماً طريقيا، إما بعنوان جعل المماثل المنبعث عن نفس مصلحة الواقع، أو بعنوان تنجيز الواقع. وأما إذا كان حكماً نفسياً منبعثاً عن مصلحة أخرى على أي تقدير، فلا موقع إلا للتخيير، لأن عنوان نقض اليقين بالشك عنوان واحد، له ملاك واحد.

(١٢١) قوله قدس سره: فان الاستصحاب في طرف المسبب ... الخ[٣].

توضيح المقام: إن محل الكلام ليس مجرد تفرع شك على شك؛ إذ لا ريب في شمول العام لجميع أفراده المقدرة الوجود، وان كانت مترتبة ــ ذاتاً أو وجوداً ــ كما إذا قيل: لا يجوز حمل مشكوك النجاسة في الصلاة، فانه لا شبهة في شموله للملاقي وملاقاه، بل فيما إذا كان أحد المستصحبين أثراً شرعياً للآخر.

وكذا ليس التمانع المبحوث عنه هو التمانع المنبعث عن مناقضة الحكمين أو مضادتهما، فانه يختص بالأصلين المتنافيين، دون المتوافقين؛ إذ لا يلزم من شموله للثاني محذور، حتى يلتزم بالتخصيص، بل التمانع مبني على فرض ورود الأصل السببي أو حكومته على الأصل المسببي، فانه الموجب للتمانع الذي ينتهي أمره الى المحذور ــ المسطور في المتن ــ من لزوم التخصيص بلا وجه أو بوجه دائر. فالعمدة حينئذ تحقيق حال ورود الأصل السببي أو حكومته على الأصل المسببي.

فنقول: أما وروده بالتقريب المتقدم عن شيخنا (قدس سره) في الامارات: من اليقين بالحكم الفعلي، ولو بعنوان آخر غير عنوان الواقع. فقد عرفت ما فيه مفصلاً حتى على القول بموضوعية الامارة[٤].

---

(١) الكفاية ٢: ٣٥٤.

(٢) واليك نصه: «فيتخير بينهما ان لم يكن احدالمستصحبين اهم وإلا فيتعين الاخذ بالاهم، ولا مجال لتوهم انه لايكاد يكون هناك اهم لاجل ان ايجابها انما يكون من باب واحد ــ وهو استصحابها من دون مزية في احدهما اصلاً ــ كما لا يخفى، وذلك لان الاستصحاب انما يتبع المستصحب، فكما يثبت به الوجوب والاستحباب يثبت به كل مرتبة منهما فتستصحب، فلا تغفل» منه قدس سره.

راجع الكفاية المحشى بحاشية القوچاني ره: ١١٠ ــ وحقائق الاصول: ج ٢: ٥٤١.

(٣) الكفاية ٢: ٣٥٤.

(٤) تقدم في التعليقة: ١١٥ و١١٦ وايضاً تعليقة المحقق الخراساني قده على الرسائل: ٢٣٥: ذيل قول الشيخ قده «ولا تخصصاً بمعنى خروج المورد».

و عليه فاليقين بطهارة الماء فعلاً و بطهارة الثوب المغسول به فعلاً ــ بعنوان ايجاب إبقاء اليقين أو المتيقن ــ يجامع الشك في طهارة الثوب و نجاسته واقعاً، و موضوع الأصل الشك في الواقع حتى يعقل ترتب حكمه الفعلي عليه. مضافاً إلى أن العنوان المقتضي لليقين بالحكم الفعلي بالاضافة إلى كلا الشكين على حد سواء.

وأما الورود بالتقريب الذي ذكرناه[٢] عن توسعة اليقين وأخذه بمعنى الحجة القاطعة للعذر، وأخذ الشك بمعنى عدم الحجة القاطعة للعذر، فيجري في خصوص السببي و المسببي من الاستصحابين لا مطلقاً.

و ذلك لأن اليقين بنجاسة الثوب منجز لها في الحالة الثانية، مع عدم المنجز لخلافها، و اليقين بطهارة الماء حجة عليها و على لازمها، فالحجة على طهارة الثوب متحققة في الحالة الثانية، بخلاف الحجة على نجاسة الماء. فان نجاسته ليست مترتبة شرعاً على نجاسة الثوب، حتى تكون الحجة على نجاسة الثوب حجة على لازمها، و هي نجاسة الماء؛ إذ ليست هي من آثار نجاسة الثوب شرعاً فيدور الأمر بين التخصص. والتخصيص بلا وجه أو بوجه دائر.

و أما غير الاستصحاب من الأصول ــ كقاعدة الطهارة في شيء بالاضافة إلى استصحاب الطهارة في ملاقيه أو بالاضافة إلى قاعدتها فيه ــ فلا ورود بهذا الوجه، إذ ليست القاعدة حجة منجزة للواقع أو واسطة في وصوله عنواناً حتى يرتفع بها موضوع الاستصحاب و غيره في الملاقي.

و أما حكومته، فتارة بالتقريب الذي أفاده شيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره)[٢].

و محصله: إن ارتفاع نجاسة الثوب حيث أنه من آثار طهارة الماء شرعاً، فالتعبد بطهارة الماء يستلزم التعبد بطهارة الثوب، و أما نجاسة الماء حيث أنها ليست من آثار نجاسة الثوب شرعاً فالتعبد بنجاسة الثوب لا يستلزم التعبد بنجاسة الماء.

و أنت خبير بأن مجرد استلزام التعبد بأحدهما التعبد برفع الآخر ــ دون الآخر ــ لا يجدي في رفع موضوع الآخر عنواناً، لبقاء المعارضة بحالها. فان الدليل على نجاسة الثوب، وإن لم يكن دليلاً على نجاسة الماء، لكنه حجة في مورده ــ الذي ينفيه دليل طهارة

---

(١) تقدم في التعليقة: ١١٧ ذيل قول الماتن قده «واما حديث الحكومة فلا اصل لها اصلا الخ».

(٢) الرسائل: ٤٢٥: في تقديم استصحاب السببي على المسببي.

الماء ــ فما هومدلول مطابقي لدليل النجاسة معارض ومناف لما هومدلول التزامي لدليل طهارة الماء ـ مع انحفاظ موضوعه لبّاً وعنواناً ـ فلابد من نفي موضوعه عنواناً في مرحلة الحكومة، ومجرد التعبد بالطهارة غير واف بذلك.

وأُخرى بتقريب: إن عنوان إبقاء اليقين وعدم نقضه ينفي الشك عن طهارة الماء والثوب المغسول به عنواناً، بخلاف إبقاء اليقين في طرف النجاسة، فانه لا يوجب رفع الشك عن نجاسة الماء عنواناً، بل رفع الشك عن نجاسة الثوب فقط.

وفيه: إن بقاء اليقين عنواناً ــ ليلزمه رفع الشك عنواناً ــ ليس إلا في مورد اليقين بثبوته حقيقة، فما لا يقين بثبوته حقيقة لا بقاء له عنواناً، وحيث لا يقين باللازم ثبوتاً فلا بقاء له عنواناً.

مضافاً إلى أن حكومة الأصل السببي غير مختصة بالاستصحاب المعنون بعنوان إبقاء اليقين وعدم نقضه، بل قاعدة الطهارة حاكمة ــ عندهم ــ على قاعدتها بل استصحابها في المسبب، مع وضوح عدم عنوان مقتض لنفي الشك فيها.

هذا ولشيخنا العلامة الأنصاري (قدس سره) في آخر الوجه الثاني من وجوه التقديم[٢] تقريب: محصله هوان الشك المسببي من لوازم وجود الشك السببي، لفرض المسببية عنه، والحكم من لوازم وجود الشك السببي، لما تقرر أن الحكم باقتضاء موضوعه. فالحكم والشك المسببي لازمان للزوم واحد في مرتبة واحدة. والحكم ــ الذي هوفي مرتبة الشك المسببي ــ لا يعقل أن يكون حكماً له أيضاً؛ للزوم تقدم الموضوع على حكمه، وتأخر الحكم عن موضوعه.

وفيه مواقع للنظر:

منها ــ إن ملاك السببية والمسببية المفروضتين في المقام كون أحد المستصحبين من آثار الآخر شرعاً، لا تفرع شك على شك، وترشح شك عن شك. بل إذا كان بين أمرين تلازم واقعي بالعلية والمعلولية أو بالمعلولية لثالث، فهما متلازمان ــ قطعاً وظناً وشكاً ــ عند الالتفات إلى التلازم، فالقطع بأحدهما ــ علة كان أو معلولاً ــ ملازم للقطع بالآخر، لا علة له، كيف ومن البديهي أنه ربما ينتقل من المعلول إلى علته، أو من أحد المعلولين إلى الآخر ــ كما في المتضايفين ــ ولا يعقل أن يكون شيء واحد صالحاً للعلية لشيء وللمعلولية له، فلاوجه حينئذ لدعوى أن الشك المسببي من لوازم وجود الشك

---

(٢) الرسائل: ٤٢٦.

السببي، حتى يكون له المعيّة بالرتبة مع حكمه.

لا يقال: الشك في المسبب[1] متأخر عنه، و نفس المسبب متأخر عن السبب على الفرض، فيكون المسبب في مرتبة الشك في السبب، والشك في المسبب في مرتبة الحكم المتأخر عن الشك في السبب، فيصح معيّة الشك المسببي مع حكم الشك السببي في المرتبة، وإن لم يكن الشك المسببي معلولاً للشك السببي.

لانا نقول: قد مرّ مراراً: إن الشك في شيء، والقطع به متأخر عن عنوان ذلك الشيء، لا عن مطابقه، وليس عنوانه مسبباً عن عنوان السبب، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالى[2].

و منها ــ إن الحكم بالاضافة الى موضوعه من عوارض الماهية، لا من عوارض الوجود، لأن عارض الوجود ثبوته فرع ثبوت معروضه، و عارض الماهية ثبوتها بثبوته، كالفصل بالاضافة إلى الجنس، وكالنوع بالاضافة إلى الشخص.

والحكم بالاضافة إلى موضوعه كذلك، لما حقق مراراً: إن الشوق المطلق لا يوجد، والبعث المطلق كذلك، بل يوجد كل منهما متشخصاً بمتعلقه في أفق تحققه، فماهية الموضوع موجودة في أفق النفس، بثبوت شوقي، وموجودة في موطن الاعتبار، بثبوت البعث الاعتباري.

و عليه ــ فالشك السببي بوجوده العنواني معروض الحكم، وبوجوده الخارجي سبب الشك المسببي، كما أن الشك المسببي بوجوده العنواني معروض الحكم، وبوجوده الخارجي معلول للشك السببي، فليس لوجوده الذي هو موضوع الحكم معيّة في المرتبة مع الحكم.

و منه تعرف أن الشك السببي، و إن كان بوجوده الخارجي شرط فعلية الحكم و سبب الشك المسببي، فالحكم الفعلي مع الشك المسببي في مرتبة واحدة، إلا أن معروض الحكم هو الشك المسببي بعنوانه، لا بوجوده الخارجي الذي له المعيّة مع الحكم الفعلي، فتأخر الحكم المجعول طبعاً عن موضوعه محفوظ.

و منها ــ إن موضوع الحكم نقض اليقين بالشك، لا اليقين والشك، وليس نقض اليقين بالشك المسببي متأخراً عن نقض اليقين بالشك السببي.

---

(١) كذا في النسخة ولعلها تصحيف، والأنسب «في السبب».

(٢) في نفس هذه التعليقة.

لا يقال: نقض اليقين بالنجاسة بالشك فيها، وإن لم يكن معلولاً لنقض اليقين بالطهارة بالشك فيها، لكنه متقوم بالشك الذي هو معلول للشك المتقوم به نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها، وهذا المقدار يجدي في المعية مع الحكم في المرتبة.

و ذلك لأن الحكم متأخر عن نقض اليقين بالطهارة بالشك فيها تأخر الحكم عن موضوعه، و نفس نقض اليقين بالشك متأخر عن الشك تأخر الكل عن جزئه، و المفروض إن هذا الجزء متقدم على الجزء المتقوم به نقض اليقين بالنجاسة، وذلك الجزء متقدم على الكل، و هو نقض اليقين بالنجاسة، و هو متقدم على الحكم، مع أنه في مرتبة هذا الموضوع، لأنه متأخر عن نقض اليقين بالطهارة بالشك السببي بمرتبتين بالنسبة إلى الشك المأخوذ فيه، ونقض اليقين بالنجاسة متأخر عن الشك السببي أيضاً بمرتبتين، فهو مع الحكم في مرتبة واحدة.

لأنا نقول: عنوان نقض اليقين بالنجاسة بالشك فيها، و إن كان متقوماً بالشك، إلا أنه متقوم بوجوده العنواني، لا الخارجي. والعنوان غير متأخر طبعاً عن الشك السببي ــ لا بوجوده العنواني، ولا بوجوده الخارجي ــ ومصداق نقض اليقين بالنجاسة. وما هو بالحمل الشايع كذلك، و ان كان يتوقف على فعلية الشك السببي والمسببي، لكنه ليس موضوعاً للحكم لينافي تأخر الحكم عن موضوعه طبعاً.

ومنها ــ إن العام المتكفل لحكم نقض اليقين بالشك:

إمّا أن يكون متكفلاً لأحكام متعددة ــ بعد دأفراد نقض اليقين بالشك ــ ويكون العام بمنزلة الجمع في العبارة.

وإمّا أن يكون متكفلاً لطبيعي الحكم بالاضافة إلى طبيعي النقض، فحقيقة الحكم المجعول واحدة بوحدة طبيعية نوعية، ولازمه عقلاً تعلق كل فرد من طبيعي الحكم بفرد من طبيعي الموضوع.

والاشكال المذكور، إنما يتوجه إذا كان الحكم واحداً شخصياً، وهو محال في نفسه، وإن لم تكن سببية ولا مسببية؛ لأن تعدد الموضوع يستدعي عقلاً تعدد الحكم.

و عليه ــ فبناء على إنشاء أحكام متعددة ــ ليس حكم نقض اليقين بالنجاسة مع موضوعه في مرتبة واحدة، بل حكم نقض اليقين بالطهارة مع نقض اليقين بالنجاسة في مرتبة واحدة، ولا مانع من معية حكم بعض الأفراد مع نفس بعض الأفراد الأُخر، إنما الممنوع معية حكم نفس الفرد الآخر معه في المرتبة.

و بناء على جعل طبيعي الحكم لطبيعي الموضوع، فليست السببية والمسببية

ملحوظة؛ إذ المفروض إلغاء التشخصات، وملاحظة طبيعي نقض اليقين بالشك، وبهذه الملاحظة لا موجب لمعية الحكم لطبيعي موضوعه.

نعم لو أمكن ملاحظة أفراد الموضوع ــ بنهج الوحدة في الكثرة ــ بحيث تكون نفس الأفراد مقوّمة للموضوع، ويكون الملحوظ صرف وجودها لأمكن الاشكال:

بدعوى إن الحكم ملحوظ ــ بنهج الوحدة في الكثرة ــ متقوم بماله المعية مع ما يكون صرف وجود الموضوع متقوماً به، ومثل هذا الحكم لا تأخر له برمّته عن مثل هذا الموضوع، إلا أن مثل هذه الملاحظة ــ الراجعة إلى لحاظ أفراد الحكم، وافراد الموضوع بصرافة وجودهما حقيقة ــ غير معقول، كما نبهنا عليه مراراً.

و منها ــ إنه لو تم هذا التقريب لاقتضى عدم جريان الأصل في اللوازم العادية والعقلية أيضاً، بملاحظة انبعاث الشك فيها عن الشك في ملزوماتها، إذ الملاك في هذا التقريب مجرد كون الشك المسببي من لوازم وجود الشك السببي، لا كون أحد المستصحبين أثراً شرعياً للآخر، مع أنه لا ريب في جريان أصالة عدم اللازم ــ كنبات اللحية ــ مع جريان أصالة بقاء الحياة، والشك في الأول مسبب عن الشك في الثاني.

و منها ــ إن كون حكم العام لازماً للشك السببي، حتى يكون له المعية طبعاً مع الشك المسببي أول الكلام، فلابد من إقامة البرهان عليه، بدوران الأمر بين التخصص والتخصيص المبني على ورود الأصل السببي، أو حكومته على الأصل المسببي، ومعه لا حاجة إلى هذا التقريب؛ إذ مع الورود، أو الحكومة لا موضوع ــ حقيقة أو عنواناً ــ ليكون له حظ من حكم العام حتى تصل النوبة إلى معية حكم العام له في المرتبة، وأما مع عدم الورود والحكومة، فلا وجه للفراغ عن لزوم الحكم للشك السببي ليتولد منه المحذور.

و قد اقتصر استاذنا العلامة (قدس سره) في التعليقة الأنيقة[1]. على هذا الايراد الأخير، ولكنه مندفع، فان التقريب المزبور بعد فرض حكومة الأصل السببي، وكونه رافعاً لموضوع الأصل المسببي.

وغرضه (قدس سره) بيان اختصاص الحكم بالشك السببي حينئذ لوجود المانع عن شموله لهما؛ إذ لا موضوع للأصل المسببي مع فرض شمول العام للشك السببي.

ووجود المانع عن شموله للشك المسببي فقط لوجهين:

---

(١) ص ٢٥٠: ذيل قول الشيخ قده «وإن شئت قلت الخ».

أحدهما: لزوم الدور من تخصيص العام بشموله للشك المسببي.

و ثانيهما: لزوم معيّة الحكم للشك المسببي في المرتبة، بخلاف الشك السببي، فانه مع فرض شمول الحكم للشك السببي لا يلزم معيته للشك السببي، بل تأخره عنه محفوظ، فشمول الحكم للشك المسببي ممنوع من وجهين مختصين به، بخلاف شموله للشك السببي، فانه خال عن محذور الدور، وعن محذور عدم تأخر الحكم عن موضوعه.

هذا ــ و لبعض أجلة العصر[1] تقريب آخر في تقديم الأصل السببي على الأصل المسببي، غير دوران الأمر بين التخصص والتخصيص المحال، وهو أن الشك المسببي متأخر طبعاً عن الشك السببي، لأنه معلوله، ففي رتبة وجود الشك السببي لا وجود للشك المسببي، وإنما هو في رتبة حكمه، فاذا لم يكن في رتبة الشك السببي مانع عن ترتب حكمه عليه، فلا محالة يترتب عليه حكمه، فلم يبق للشك المسببي موضوع.

و الفرق بين هذا التقريب و ما تقدم عن الشيخ الأعظم (قدس سره) أن المانع في التقريب المتقدم معية الحكم مع الشك المسببي في المرتبة، مع أن اللازم تأخره عنه، والمانع في هذا التقريب عدم صلاحية الشك المسببي للمعارضة؛ إذ لا ثبوت له في مرتبة الشك السببي، و بعد ثبوت الحكم للشك السببي يستحيل شمول الحكم للشك المسببي، لا لعدم الموضوع، كما هو ظاهر التقريب، فانه لا يتكفل ارتفاع الموضوع حقيقة أو عنواناً، بل لأن أحد المتمانعين إذا وقع يستحيل وقوع الآخر لفرض التمانع.

و يرد على هذا التقريب أولاً ما تقدم[2] من عدم معلولية الشك المسببي للشك السببي، لا بوجودهما العنواني، ولا بوجودهما الخارجي.

و ثانياً ــ إن الفرض، إن كان التمانع في مرحلة جعل الحكم، ففيه إن الموضوع في مرحلة الجعل هو الشك بوجوده العنواني، وعدم المعلولية في مرحلة وجوده العنواني مسلم؛ إذ توهم المعلولية إنما هو في وجود الشك المسببي خارجاً لا عنواناً.

و إن كان التمانع في مرحلة فعلية الحكم بفعلية الشك خارجاً، فالعلية ــ و إن فرضت ــ لا توجب إلّا تقدم العلة على المعلول طبعاً و ذاتاً، لا وجوداً، لما مرمنا مراراً: إن التقدم و التأخر الطبعيين لا ينافي المعية في الوجود الخارجي، بل لا ينافي اتحاد المتقدم والمتأخر طبعاً في الوجود الخارجي. وملاك التمانع والتزاحم هي المعيّة الوجودية الخارجية، لا المعية الطبعية الذاتية، ومع المعية الوجودية بين الشكين خارجاً يتحقق

(١) هو المحقق الحائري «قده» في درره: ج ٢: ٢٥٨.

(٢) في الايراد على تقريب الشيخ «قده» في نفس هذه التعليقة.

التمانع المانع عن فعلية الحكم لهما.

وثالثاً ــ إن هذا التقريب حيث لم يتكفل لورود الأصل السببي، ولا لحكومته، بل هو بنفسه وجه تقديم الأصل السببي ــ كلية ــ على الأصل المسببي، فلا يقتضي التقديم إلا في الأصلين المتنافيين. وأما في المتوافقين ــ كالشيء وملاقيه ــ فلا؛ إذ لا تمانع بين فعلية طهارة الشيء وطهارة ملاقيه، حتى يكون شمول العام للأول مانعاً عن شموله للثاني. فتأمل.

ومما ذكرنا تبين ما في وجه آخر لبعض أعلام العصر[٢] من أن الشك المسببي حيث كان معلولاً، ومقتضاه عدم كونه في مرتبة علته، فالحكم في الشك السببي رافع لموضوع الحكم في الشك المسببي، ومع ذلك لو كان الحكم في الشك المسببي معارضاً للحكم في الشك السببي لزم تقدم الشيء على نفسه، وكون الشيء علة لما فرض علة له، حيث لا يمكن أن يكون له المعارضة إلا إذا كان موجداً لموضوعه، مع أن موضوعه علة لحكمه.

وأنت خبير بما فيه، أما المعلولية للشك المسببي، وعدم المعية مع الشك السببي، وكون الحكم في الشك السببي رافعاً للشك المسببي، فبما تقدم.

وأما لزوم تقدم الشيء على نفسه، فهو فرع الحكومة وكون الحكم في الشك السببي رافعاً ــ ولو عنواناً ــ للشك المسببي وهو أول الكلام، خصوصاً في غير الاستصحاب من الأصول.

مع أنه لازم كل حكومة من دون دخل لمعلولية أحد الشكين من الآخر، بل هذا المعنى جار في الامارة بالنسبة إلى الأصول، فانها مع ارتفاع موضوعها بها لو كانت معارضة لها لكانت حافظة لموضوعها ومبقية له، فيلزم تقدم الشيء على نفسه، وعليته لما فرض أنه علة له، فتدبر جيداً.

ومن جميع ما ذكرنا: تبين عدم تمامية الوجوه المزبورة لتقديم الأصل السببي على الأصل المسببي بنحو الكلية، وإن كان التقديم مسلماً خصوصاً عند المتأخرين، بل لولاه للزم كون الاستصحاب قليل الفائدة كما في كلام الشيخ الأعظم (قدس سره)[١]، فلو فرض كونه تخصيصاً، ودوران الأمر بين تخصيصين، لكان أحدهما أرجح من الآخر. والله أعلم.

---

(١) هو المحقق النائيني (قده) في أجود التقريرات ج ٢: ٤٩٧.

(٢) الرسائل: ٤٢٦.

(١٢٢) قوله قدس سره: نعم لو لم يجر هذا الاستصحاب بوجه ... الخ[٢]

لفرض عدم المانع بوجه من جريان الأصل المسببي. إلا أن الكلام في أنه: هل هو من قبيل المقتضيات العقلية؟ حتى لا تؤثر مع المانع وتؤثر مع عدمه؟ ونتيجته جريان الأصل المسببي بعد مزاحمة الأصل السببي بشيء؟ أو لا يجرى الاصل المسببي بعد سقوطه بسبب الأصل الحاكم؟ وكذلك لايجري الأصل الساقط بالمعارضة بعد زوال معارضه، على خلاف المقتضيات العقلية وموانعها.

وتحقيق الحال: إن المقتضى ـ هنا ـ هوالعام بدلالته على ثبوت الحكم للأفراد ـ الأعم من المحققة والمقدرة الوجود ـ بدلالة واحدة لا تتغير بتغير الحالات، و بعد ملاحظة ما هو أقوى منه يتعين مقدار مدلوله من حيث الحجية، فكل فرد من الأفراد المقدرة الوجود كان مشمولاً له فهو مشمول له من الأول إلى أن ينسخ هذا الحكم، وكل فرد لم يكن مشمولاً له من الأول فهو كذلك إلى الآخر، فلا دلالة بعد دلالة، حتى يدخل بعد الخروج، أو يخرج بعد الدخول.

ولا يقاس المقام بالشرائط الشرعية والموانع الشرعية المضافة إلى عنوان العام، فانها من باب تحديد موضوعه سعة وضيقاً، فالافراد المشمولة للعام هي الواجدة لتلك الشرائط والفاقدة للموانع، وعدم فعلية الحكم بعدم الشرط أو بوجود المانع لعدم تمامية الموضوع، وإلا فالواجد للشرط والفاقد للمانع داخل في العموم من الأول، وغيرهما خارج أيضاً من الأول.

بخلاف التمانع العقلي ـ هنا ـ فان نقض اليقين بالشك هو تمام الموضوع، ومعه إذا خرج فرد تام الفردية من العموم للتزاحم عقلاً، ثم ارتفع التزاحم لا يحدث معه فرد آخر، حتى يكون هذا غير المزاحم بالفعل ـ مشمولاً له من الأول؛ إذ مناط الفردية وحدة الشك مثلاً، ولم يحدث شك آخر بعد زوال المزاحم، وإذا لم يكن هذا الفرد المقدر الوجود من الأول مشمولاً للعام، فلا دلالة أخرى، حتى يكون بحسب دلالة أخرى مشمولاً للحكم.

فان قلت: إذا كان هناك ماءان كل منهما مستصحب الطهارة، ثم علم بنجاسة أحدهما، فانه لا ريب في دخولهما أولاً تحت العام، لعدم المزاحمة. كما لا شك في خروجهما ثانياً، لمكان المزاحمة، مع أنهما على ما هما عليه من اليقين بالطهارة والشك في بقائهما على الطهارة، فاذا أمكن الخروج بعد الدخول كذلك الدخول بعد الخروج، إما بزوال المزاحم

---

(٢) الكفاية ٢: ٣٥٦.

أو بسقوط الحاكم.

قلت: قد عرفت أن ملاك فردية الفرد ــ المقدر الوجود ــ وحدة الشك، فاذا تعدد الشك ولو مع وحدة الماء فلا نقض، حيث أن الداخل ــ من الأول إلى الآخر ــ فرد من الشك، والخارج ــ من الأول الى الاخر ــ فرد آخر، وفي المثال كذلك، لأن العلم بنجاسة أحدهما:

إما أن يكون علماً بنجاسة أخرى، غير النجاسة المحتملة أولاً، فالشك المنبعث منه قطعاً شك آخر، والأول بلحاظ عدم المزاحم داخل من الأول، والثاني بلحاظ المزاحم خارج من الأول إلى الآخر.

وإما أن يكون علماً بتلك النجاسة المحتملة، من حيث وقوعها في الاناء، أو في خارجه، فاذا علم بوقوع تلك النجاسة في الإناء، أو في إناء آخر، فقد انقلب العلم الأول قطعاً، وحدث منه شك آخر، وعنوان الشك في الطهارة، وإن كان واحداً، إلا أن وحدة العنوان لا ينافي تعدد مطابقه.

وقد عرفت أن المنبعث ــ عن العلم الثاني قطعاً ــ غير ما هو المنبعث عن العلم الأول، فالداخل تحت العام بعدم المزاحمة هو الأول، والخارج عنه بسبب المزاحمة هو الثاني، فلا نقض.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

فان قلت: إن الاستصحاب لايجري قبل الفحص، ويجري بعده، مع أن اليقين والشك على حالهما، من دون حدوث فرد آخر بعد الفحص، بل الشك الواحد ــ مع وحدته ــ خارج تارة وداخل أخرى.

قلت: لزوم الفحص، تارة ــ شرعي بالاجماع التعبدي. وأخرى ــ عقلي:

فان كان شرعياً دخل تحت العنوان الذي أشرنا إليه من أن الخروج لعدم تمامية الموضوع؛ لفرض اشتراط حرمة نقض اليقين بالشك بشرط شرعي. فالفرد التام الفردية هو الشك بعد الفحص، وهو من الأول داخل، وماقبل الفحص من الأول خارج.

وإن كان عقلياً، فالوجه فيه أن الشك بمعنى عدم الحجة، والحجة بمعنى بحيث لو تفحص عنها لظفر بها، فما لم يتفحص لا يكون الموضوع متحققاً، فلا نقض.

فان قلت: في فرض انسداد العلم ــ وحجية الظن ــ يجري الاستصحاب مع عدم الظن، ولا يجري مع حصول الظن، فيلزم الخروج بعد الدخول.

قلت: حيث أن المفروض ــ على هذا المبنى ــ هو العلم الاجمالي في دائرة المظنونات وسقوط الأصل في أطراف العلم الاجمالي، فالموضوع هو الشك غير المقرون بالعلم

الاجمالي، فمع حصول الظن يتبدل الموضوع.

وبالجملة الملاك في الدخول والخروج ما ذكرنا، فصح ما اشتهر من أن الأصل لا يعود بعد سقوطه.

ومنه يتبين حال الأصل المحكوم، فانه بعد سقوط الحاكم بالمزاحمة لا يعود الأصل الساقط في الملاقي، وإن كان لو حدثت الملاقاة بعد سقوط الأصل الحاكم، يجري الأصل في الملاقي، فتدبر جيداً.

(١٢٣) قوله قدس سره: فالاظهر جريانهما فيما لم يلزم منه ... الخ[1]

توضيح الحال: إن الكلام، تارة ــ في المانع عن جريان الأُصول ثبوتاً. وأُخرى ــ في وجود المقتضى إثباتاً.

أما الكلام في المقام الأول، فهو إن المانع ثبوتاً أمران:

احدهما لزوم الاذن في المخالفة العملية، وهو قبيح عقلاً، ويختص هذا المانع بموارد العلم بالتكليف اللزومي فعلاً أو تركاً.

وثانيهما ــ لزوم المناقضة أو المضادة مع المعلوم بالاجمال، لفرض تعلق العلم بما يكون فعلياً حقيقةً ــ ولو بالعلم ــ كما بنينا عليه: من عدم فعلية التكليف بقول مطلق إلاّ بنحو من انحاء الوصول وبالعلم يكون واصلاً حقيقة، فيكون حكماً حقيقياً تام الحكمية، فمع العلم الاجمالي بطهارة أحد الاناءين ــ المسبوقين بالنجاسة ــ يقطع بجواز ارتكاب أحدهما شرعاً ــ بحقيقة الجواز والترخيص ــ وهو مضاد لوجوب الاجتناب عنهما شرعاً باستصحاب نجاستهما، وإن لم يلزم منه مخالفة عملية.

نعم تنجز العلم الاجمالي ينحصر فيما كان مخالفة عملية، حيث لا استحقاق للعقاب إلاّ على مخالفة التكليف اللزومي عملاً، لا أن مناقضة المعلوم ومضادته للمستصحب يتوقف على تنجز العلم، وكون المعلوم أو المستصحب ذا مخالفة عملية.

ومنه تعرف أن البحث عن ثبوت المقتضي وعدمه ــ في مقام الاثبات ــ إنما يجدي لمن يرى المانع منحصراً في الاذن في المخالفة العملية، فانه يجديه ثبوت المقتضي فيما لم يلزم منه مخالفة عملية، وأما على ما ذكرنا فلا تجري الأُصول، سواء كان المقتضي في مقام الاثبات تاماً أو لا.

وأما الكلام في المقام الثاني، فنقول: إن مقتضى قوله عليه السلام: (لا تنقض

---

(١) الكفاية ٢: ٣٥٦.

اليقين بالشك)[1] حرمة نقض اليقين بالشك مطلقاً، سواء كان مقروناً بالعلم الاجمالي أو لا، ومقتضى ذيله ــ وهو قوله عليه السلام: (ولكن تنقضه بيقين آخر) عدم حرمة نقضه، بل لزوم نقضه بيقين آخر مطلقاً، ولو كان إجمالياً، فيقع التعارض بين صدره وذيله.

ومبنى المعارضة ــ كما عن ظاهر شيخنا الاستاذ (قدس سره) في تعليقته المباركة[2] ــ على أن قضية: (ولكنه تنقضه بيقين آخر) متكفلة لحكم شرعي حتى يؤخذ باطلاقها، فيعارض الصدر، أو لمجرد التأكيد، حتى لايكون لها إطلاق، نظراً إلى أن التأكيد ليس له مفاد في قبال ما يؤكده، حتى يؤخذ باطلاقه، وقد استظهر الثاني شيخنا (قدس سره).

والتحقيق: إن قضية (لكنه تنقضه بيقين آخر) لايعقل أن تكون متكفلة لحكم شرعي تعبدي؛ إذ مع اليقين بالحكم لايعقل جعل الحكم على وفقه، ولا على خلافه،فلا مجال له عقلاً حتى ينفي بالظهور في خلافه.

بل التحقيق: إنها قضية عقلية إرشادية إلى الجري على وفق اليقين. وليس التأكيد مفادها الابتدائي؛ إذ ليست هذه العبارة على حد سائر التأكيدات، لاختلاف مضمونها مع مضمون القضية السابقة.

بل لازمها التأكيد تارة، والتحديد أخرى، فان كانت لأفادة التأكيد بالالتزام، فلا إطلاق، وإن كانت لأفادة التحديد، وتضييق دائرة الشك فلها الاطلاق لامحالة.

وحيث أن التأكيد، أو التحديد بالالتزام، فلابد من تحقيق حال القضية العقلية الارشادية، وأنّ مايقضي به العقل حسب اقتضاء اليقين ماذا؟ ليكون القضية إرشاداً اليه.

ومن الواضح أنه لافرق في نظر العقل بين اليقين الأجمالي والتفصيلي في الجري علىٰ مقتضاهما، ورفع اليد عن الشك، فكما أن وثاقة اليقين السابق، كانت مقتضية للجري على وفقها، وعدم الاعتناء بالشك، فكذا مقتضى اليقين اللاحق هو الجري على وفقه وعدم المعاملة معه معاملة الشك حتى يتمحض للتمسك باليقين السابق.

وعليه فهي بالالتزام يفيد التحديد لا التأكيد. وكما لا معارضة بين التأكيد وما يؤكده، فيكون التأكيد تابعاً له إطلاقاً وتقييداً، كذلك التحديد لا يكون معارضاً، بل يكون ما يتحدد به تابعاً له فيتمحض الشك الذي يحرم نقضه في الشك المحض وعليه

---

(١) الصحيحة الأولى لزرارة: الوسائل، ج ١: الباب ١ من نواقض الوضوء: الحديث ١.

(٢) ص ٢٥٢: ذيل قول الشيخ قده «لأن قوله لا تنقض اليقين بالشك ولكن تنقضه الخ».

فيتقيد به سائر الاطلاقات.

بخلاف ما إذا لم يعلم أنه للتأكيد أو التحديد، فان إجماله لا يسري إلى سائر المطلقات الخالية عن هذا الذيل.

فان قلت: لا يعقل اعتبارنا قضية اليقين الاجمالي، حتى يكون محدداً للموضوع؛ لأن اليقين الاجمالي، إن كان ناقضاً لكل من اليقينين، فهو خلاف مقتضاه؛ لأنه لم يتعلق بخلاف كل منهما، ومع عدم تعلقه بكل منهما إذا كان ناقضاً كان مرجعه إلى ناقضية الشك لليقين.

وإن كان ناقضاً لأحد اليقينين معيناً، فحيث أن الخصوصية مشكوكة كان مرجعه إلى ناقضية الشك لليقين، لا ناقضية اليقين.

وإن كان ناقضاً لاحدهما المردد، نظراً إلى تعلق اليقين الاجمالي بالمردد، فقد بينا مراراً استحالة ثبوت المردد ماهية وهوية، فلا الناقض متعلق بالمردد، ولا المنقوض يقين مردد.

وإن كان ناقضاً لخصوص اليقين الذي انقلب متعلقه واقعاً إلى ضده أو نقيضه، فحيث لا تعلق لليقين الاجمالي ــ بما هو يقين ــ بذلك المرتفع واقعاً، فلا محالة يؤل الأمر إما إلى ناقضية الشك، أو الى ناقضية ارتفاع الواقع، وكلاهما خلف؛ إذ الشك يُنقض ولا يَنقض، واليقين هو الناقض دون غيره، فلا يعقل ناقضية اليقين الاجمالي بجميع الوجوه، فينحصر الناقض في اليقين التفصيلي.

وهذا المحذور لا دخل له بالمانع عن التعبد الاستصحابي في مقام الثبوت، ليكون إيراده خلفاً في المقام، بل المراد إن اعتبار ناقضية اليقين الاجمالي منافٍ لاعتبار عدم انتقاض اليقين بالشك، وأنه لاينقضه إلا اليقين، فهما اعتباران متنافيان في مقام الاثبات، المتكفل لكلا الاعتبارين.

ولا يخفى عليك أن تحريم نقض اليقين بالشك المحض، وإن كان بمكان من الامكان إلا أن تحديد الموضوع حيث كان بعنوان ناقضية اليقين الاجمالي، فاذا امتنعت ناقضية اليقين الاجمالي لم يمكن استفادة تحديد الموضوع منه، لا أن جعل الحكم للموضوع الخاص غير معقول.

قلت: اليقين الاجمالي حيث أنه متعلق بالجامع الذي لا يخرج مطابقه عن الطرفين، فهو وإن لم يكن ناقضاً لكل من اليقينين، لكنه ناقض لمجموع اليقينين، فاعتبار ناقضيته اعتبار ناقضية اليقين لليقين، لاناقضية الشك، ولاغير اليقين.

إلا أن التحقيق: إن مجموع اليقينين ليس موضوعاً للحكم، بل كل منهما، فرجع المجموع الى اليقين بالجامع بين الطرفين، ولذا يصح اعتبار ناقضية اليقين الاجمالي له، لتعلقه أيضاً بالجامع بين الطرفين.

لكن تعلق اليقين المنقوض بالجامع انتزاعي من تعلق كل فرد من اليقين بفرد من الجامع، وظاهر (لا تنقض اليقين بالشك) ــ مع وجود اليقين بهذا بخصوصه، وبذاك بخصوصه، ثم الشك فيهما كذلك ــ هو تحريم نقض كل من اليقينين الخاصين الحقيقيين، لا الجامع من اليقينين المتعلقين بما ينتزع منهما جامع.

وهذا لا دخل له بجواز استصحاب الكلي، لتعلق اليقين هناك حقيقة بالجامع، والشك في خصوصيته.

وعلى ما ذكرنا: من عدم اعتبار صحيح لنا قضية اليقين الاجمالي، فلا يكون له دلالة على تحديد الموضوع بالشك المحض.

وأما قضية: (ولكنه تنقضه بيقين آخر) وإن كانت إرشادية، لكنها ليست إرشاداً إلى الجري على وفق اليقين، حتى لا يكون فرق بين اليقين الاجمالي والتفصيلي، فانه بهذا المعنى ليس مقابلاً لليقين السابق، فان الجري العملي ــ على وفق اليقين ــ ليس من أجل اليقين بالحكم الفعلي الذي يقضي العقل بامتثاله، فانه شأن اليقين الفعلي بالحكم، لا اليقين السابق.

بل كما أن قضية الجري على وفق اليقين السابق ــ من حيث مقابلته مع الشك الفعلي، واقتضاء وثاقة اليقين في قبال الشك عند العقلاء ــ الجري العملي عليه، فكذا الجري العملي مستمر إلى أن يتبدل الشك باليقين، فتكون القضية إرشاداً إلى استمرار الحكم السابق العقلائي إلى تبدل موضوعه بأمر وثيق، لتقابل اليقين السابق من حيث وثاقته. وحيث أن اليقين الاجمالي الفعلي يجامع الشك، ولا يقابل اليقين السابق، من حيث عدم تعلقه بعين ما تعلق به، فلم يحدث في قبال ذلك الأمر الوثيق ما يوازيه في الوثاقة ليرفع اليد به عنه، ونتيجته تأكيد الحكم بحرمة نقض اليقين بالشك. والله اعلم.

[تعارض الاستصحاب مع القرعة]

(١٢٤) قوله قدس سره: وأما القرعة فالاستصحاب في موردها يقدم عليها الخ[1].

نعم هو كذلك إذا لم يكن هناك حكومة بينهما.

---

(١) الكفاية ٢: ٣٦٠.

بيانه ــ إن الحكومة: تارة تلاحظ بين دليلي اعتبار المتعارضين، كما في الخبر المتكفل لحرمة شيء، والخبر المتكفل لحليته بما هو مشكوك الحرمة والحلية، فان مفاد الخبرين ليس بينهما حكومة؛ إذ ليس لسان أحدهما نفي موضوع الآخر، بل الحكومة لدليل لاعتبار، من حيث أن الأمر بالغاء احتمال الخلاف ــ في طرف الخبر المتكفل للحرمة الواقعية ــ يوجب نفي موضوع الخبر المتكفل لحكم المشكوك .

وأخرى تلاحظ بين نفس المتعارضين مثل حكومة (لا شك لكثير الشك) على أدلة الشكوك ، فان أحد المتعارضين ــ بنفسه ــ ينفي موضوع الآخر لا من حيث دليل اعتباره.

فنقول: في الخبر المتكفل لحكم القرعة، والخبر المتكفل لحرمة نقض اليقين بالشك .

أما بالاضافة إلى دليل اعتبار الخبرين، فلا حكومة، لأن كلاً من الخبرين متكفل لحكم تعبدي في مورد الشك، فان الموضوع في القرعة هو المجهول، والمشتبه، والمشكل. وموضوع الاستصحاب أيضاً متقوم بالشك، فالغاء احتمال الخلاف في كل منهما يوجب نفي موضوع الآخر؛ لأن المفروض تكفل كل واحد منهما لحكم الاحتمال.

وأما بالاضافة إلى نفس الخبرين المتكفلين لحكم القرعة والاستصحاب، فتوضيح الحال فيهما: إن دليل القرعة يدل على أنها لا تخطىء، وأنها سهم الحق، والحكم المجعول له وجود وعدم، والخطأ والصواب شأن الطريق، كما أن لسان دليل الاستصحاب ابقاء الكاشف، ففي الحالة الثانية طريقان أحدهما حدوثاً وهي القرعة، والثاني بقاء وهو اليقين السابق، حيث اعتبر بقاءه شرعاً، وكل منهما طريق فعلي مع عدم الطريق الى الواقع،لفرض نصب القرعة في المجهول، واعتبار بقاء اليقين مع الشك ــ أي مع عدم الطريق ــ فكل منهما بعنوانه قابل في حد ذاته لرفع موضوع الآخر، فلا تختص القرعة بالحكومة على الاستصحاب.

بل ظاهر شيخنا (قدس سره) في المتن ورود الاستصحاب عليها، نظراً إلى أن موضوع القرعة هو المجهول بقول مطلق ، مع أنه بعنوان كونه على يقين منه سابقاً معلوم الحكم. وإن كان يندفع بما مرّ منا سابقاً: إن موضوع الاستصحاب أيضاً هو الشك بقول مطلق، ومن جميع الجهات،

مع أنه بعنوان قيام القرعة المعينة للواقع معلوم الحال، فلا يختص الورود ــ لو صح ــ بالاستصحاب، وحينئذ يصح المعاملة معهما معاملة المتعارضين، وملاحظة النسبة بين دليلهما، حيث لا حكومة ولا ورود لدليلهما ولا لدليل دليلهما.

فان قلت: طريقية القرعة ليست كطريقية الطرق العادية؛ إذ ليس لها في نفسها طريقية ــ كما هو واضح ــ حتى يكون تعبد الشارع بها تتميماً لها عنواناً، ــ كما في الخبر، واليقين السابق باعتبار بقاء متعلقه غالباً ــ، بل طريقية القرعة واقعية بتسبيب الشارع الناظر إلى الواقع إلى وقوع السهم على الحق، ولذا ورد في الأخبار[1] جواباً عن قول السائل إنها تصيب و تخطىء: بأنها لا تخطىء إذا كانت في مقام تفويض الأمر الى الله، لا في مقام التجربة، فطريقية القرعة تكوينية ــ منه تعالى ــ وفي موردها المشروع لا تخطىء حقيقة، فلا شك حينئذ حقيقة،فتكون واردة حقيقة على الاستصحاب، لا بلحاظ حكمها، كما على مسلك شيخنا (قدس سره) في ورود الامارات على الأُصول[2].

قلت: نعم ظاهر أخبارها كذلك ، إلا أن تسبيبه تعالى باصابة السهم للحق يمكن أن يكون مقيداً بعدم الطرق التعبدية الشرعية، فلا طريقية لها مع وجود أحد الطرق الشرعية، واذا كان موردها المجهول بمعنى ما لا طريق إليه شرعاً، فلا محالة لا ورود، ولا حكومة لها على ماله طريقية شرعاً، بل إذا كان موضوعها(المشكل)[3] كما في المرسل المحكي في قواعد الشهيد (قدس سره) فالأمر أوضح، فان المشكل ما يتحير فيه المكلف، بحيث لا طريق له أصلاً، بل ربما يعم المبهم الذي ليس له واقع مجهول.

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

---

(١) الوسائل: ج١٨: الباب ١٣: من ابواب كيفية الحكم واحكام الدعوى

(٢) الكفاية ٢: ٣٥٠.

(٣) قال ابن ابي جمهور في عوالي اللئالي: ج ٢: ١١٢: ح٣٠٨: «نقل عن اهل البيت عليهم السلام: كل امر مشكل فيه القرعة».

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرست المطالب

تعريف الاستصحاب :
تعريف المشهور للاستصحاب ٧
تصريح المحقق الخراساني على ان المراد من الحكم بالبقاء هوالالزام ٧
استظهار بعض الاجلة عن كلام شيخه العلامة ان المراد من الحكم بالبقاء هوالالزام ٧
الفرق بين الابقاء والبقاء ٧
عدم جامعية تعريف المشهور بحسب المباني الثلاثة ٨
وتصحيح المحقق الخراساني للجامعية غيرمجد ٨
عدم توصيف تعريف المشهور بالدليلية والحجية على جميع المباني ٩
الاشكال على المحقق الخراساني في توصيف التعريف بالحجية ٩
احتمال اخر في التعريف ١٠
عدم اندفاع المحذورين على هذا الاحتمال ١٠
التحقيق حول تعريف المشهور بحسب المباني ١١
حول سائر تعاريف الاصحاب للاستصحاب :
تعريف الفاضل التوني ١٣
تعريف العضدي ١٤
تعريف المحقق القمي ١٤
اشكال المحقق الخراساني على تعريف العضدي والجواب عنه ١٤
الاشكال على تقريب الشيخ لتعريف العضدي ١٥
الفرق بين التعريف اللفظي وغيره ١٥
الاشكال على كون الحجية من المسائل الاصولية ١٦
التفصي عن الاشكال ١٧
الفرق بين المسائل الاصولية والفقهية ١٧
الاشكال على المحقق الخراساني في اطلاق الحجة على الاستصحاب ١٨
الاشكال على كون الاستصحاب مسألة اصولية اذا كان مدركه بناء العقلاء ١٩
الاشكال على كون الاستصحاب مسألة اصولية اذا كان مدركه الدليل العقلي ٢٠
الجواب عن الاشكال على كون الظن بالبقاء من الادلة العقلية ٢١
الحق في الاشكال على مسألة الظن بالبقاء. ٢١
الاستصحاب في الحكم العقلي ٢٢
الاستصحاب في الحكم الشرعي غيرالمستند الى الحكم العقلي ٢٢

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

الحكم العقلي النظري والعملي والفارق بينهما ٢٣
استصحاب حكم الشرعي المستند الى حكم العقل وملاكه ٢٥
استصحاب حكم الشرعي المستند الى حكم العقلي النظري ٢٦
نظرية التسوية بين استصحاب حكم الشرعي المستند الى العقلي والنقلي ٢٦
الاشكال على نظرية التسوية ٢٧
لافرق في استصحاب الحكم الشرعي المستند الى العقلي بين الوجود والعدم ٢٧

دلة حجية الاستصحاب:
١ــ بناء العقلاء ٢٨
اختلاف كلمات المحقق الخراساني في تقديم السيرة على الايات وعدمه ٢٩
محذور الدور في رادعية الايات عن السيرة او تخصيصها بها ٣٠
لزوم المتنافيين على مبنى كفاية عدم ثبوت الردع وعدم ثبوت المخصص ٣٠
دفع التنافي بكون التعارض بينهما من باب معارضة غير تام الاقتضاء مع تام الاقتضاء ٣٠
والجواب عن هذا الاشكال بوجهين ٣٠
التحقيق حول بناء العقلاء ٣٢
نظرية بعض اجلة العصر (المحقق النهاوندي والحائري) في وجه تقديم السيرة على الآيات، والفرق بين ٣٤
نظرية بعض اجلة العصر ونظرية المحقق الأصفهاني ٣٤
٢ــ الدليل العقلي على حجية الاستصحاب ٣٥
٣ــ الاستدلال بالاخبار:
الصحيحة الاولى لزرارة ٣٦
اقسام الحال (المقدرة ــ المقارنة ــ المحكية) عند النحاة ٣٦
التحقيق حول الحال المقارنة ٣٧
المراد من النوم الناقض ٣٨
المحتملات الاربعة في الصحيحة الاولى لزرارة ٣٩
نظرية الشيخ وصاحب الكفاية في الصحيحة الاولى ٣٩
التحقيق حول الصحيحة الاولى لزرارة ٤٢
المحتملات المعقولة في الصحيحة الاولى ٤٣
التعليل في الصحيحة الاولى ٤٤
الظرف في جملة (على يقين من وضوئه) ظرف لغو اومستقر؟ ٤٥
التقابل بين النقض والابرام هو العدم والملكة ٤٧
نظرية صدر المتألهين في عدم لزوم بقاء الموضوع فيما عدا المتضادين من المتقابلين ٤٨
معنى النقض والابرام ٤٨

قاعدة المقتضي والمانع :
تقريب بعض اجلة العصر لقاعدة المقتضي والمانع ٥١
تقريب بعض المدققين لقاعدة المقتضي والمانع ٥١
الاستصحاب في خصوص الشك في الرافع :
تقريب المحقق الخراساني للاستصحاب في خصوص الشك في الرافع ٥١
تقريب بعض اجلة العصر ٥٢
الاشكال على قاعدة المقتضي والمانع بتقريب بعض اجلة العصر ٥٢
الاشكال على قاعدة المقتضي والمانع بتقريب بعض المدققين ٥٣
الاشكال على الاستصحاب في خصوص الشك في الرافع ٥٣
وجوه الاشكال في تنزيل الاخبار على الاستصحاب بقول مطلق ٥٤
تقريب الاستدلال على اختصاص الاستصحاب بالشك في الرافع من ناحية الهيئة ٥٦
مرجحات كنائية نقض اليقين على سائر انحاء التجوز ٥٧
استدلال الشيخ على اختصاص الاستصحاب بالشك في الرافع ٥٩
اشكال المحقق الخراساني على الشيخ ٥٩
موضوعية اليقين وطريقيته :
نظرية بعض الاجلة تبعا لبعض الاساطين ٦٠
التحقيق حول كلمة « اليقين » مفهوماً ومصداقاً ٦٠
التحقيق حول كنائية (لا تنقض اليقين) ٦٢
الصحيحة الثانية لزرارة ٦٧
محتملات شرطية الطهارة اومانعية النجاسة في باب الصلاة ٦٨
المختار بين المحتملات هومانعية النجاسة ٧٢
حول نظرية المحقق الخراساني بكفاية كون الطهارة شرطا اقتضائيا ٧٤
آثار الطهارة المستصحبة ، واحكامها. ٧٦
وجوه حسن التعليل في الصحيحة الثانية لزرارة ٧٧
محذورنا قضية الاعادة او الخلف في صحة التعليل ٧٨
جواب المؤلف عن اشكال الناقضية ٧٩
جواب بعض الاجلة عن اشكال كون الاعادة نقضا ٧٩
محذور الخلف في التعليل ٨٠
الصحيحة الثالثة لزرارة ٨٢
المحتملات الثلاثة في الصحيحة الثالثة ٨٢
الاستدلال برواية الخصال ٨٥

استدلال الشيخ الاعظم برواية الخصال على قاعدة اليقين	٨٥
الاشكال على الشيخ الاعظم	٨٥
الاستدلال بمكاتبة القاساني	٨٧
الاخبار الواردة في الصوم للرؤية والافطار للرؤية	٨٧
الاستدلال بروايات الحل والطهارة :	
الاحتمالات المتصورة في روايات الحل والطهارة	٨٩
الاستدلال بها على قاعدة الحل والطهارة (نظرية المشهور)	٨٩
نظرية صاحب الفصول في روايات الحل والطهارة	٩١
ما حكاه الشيخ الاعظم عنه صاحب الفصول غير موافق للفصول	٩١
الاشكال على صاحب الفصول	٩٢
الجواب عن اشكال الشيخ على صاحب الفصول	٩٢
التقريبان للمحقق الخراساني على استفادة القواعد الثلاث من الروايات	٩٤
اشكال المحقق الحائري على صاحب الكفاية	٩٥
الجواب عن اشكال المحقق الحائري	٩٥
تقريب دلالة اخبار الحل والطهارة على الاستصحاب باعتبار الغاية	٩٦
استدلال الشيخ الاعظم برواية حماد على الاستصحاب	٩٧
الاشكال على الشيخ الاعظم	٩٧
نظرية صاحب الحدائق	٩٩
الاشكال على صاحب الحدائق	٩٩
نظرية المحقق الخوانساري في رواية حماد	١٠٠
الاحكام الوضعية :	
تقسيم الموجودات الى الخارجية، والاعتبارية، والانتزاعية	١٠١
الفرق بين الامور الاعتبارية والانتزاعية	١٠٢
اقسام المجعولات الشرعية	١٠٣
اشكال المحقق الخراساني على جعل السببية والشرطية للتكليف استقلالاً، وانتزاعاً	١٠٥
الجواب عن المحقق الخراساني	١٠٥
بيان معنى حقيقة السببية والشرطية مقدمة للاشكال على المحقق الخراساني	١٠٦
نظرية المحقق النائيني في الفرق بين شرائط الجعل والمجعول	١٠٧
نظرية المحقق الخراساني في الفرق بين شرط الواجب وشرط الوجوب	١٠٨
الجزئية والشرطية للمكلف به	١٠٩
كون الحكم الشرعي مصححا لانتزاع الجزئية والشرطية ، لامنشأ له	١٠٩

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

الجزئية الانتزاعية ليست من لوازم المجعول التشريعي بل من لوازمه التكويني ١١٠
الفرق بين المجعول بالتبع والمجعول بالعرض ١١١
حول الحجية و القضاوة و المللية:
عدم كون الملكية من الاعتبارات الذهنية ولامن المقولات الواقعية ١١٢
ادلة عدم كون الملكية من المقولات الواقعية ١١٣
الحكم التكليفي ليس عين الملكية ولا منشأ اومصححا لانتزاعها ١١٤
العقد ليس عين الملكية ولا منشأ او مصححا لانتزاعها ١١٥
التحقيق في حقيقة الملكية الشرعية والعرفية ١١٦
التحقيق في حقيقة القضاوة وبيان اقسامها ١١٧
التحقيق في حقيقة الحجية وبيان أقسامها ١١٨
الصحة والفساد في العبادات والمعاملات ١١٩
معاني الملك ١٢١
في مقولة الجدة ١٢٣
نظرية صدرالدين الشيرازي في مقولة الجدة ١٢٣
في استصحاب الشرطية والمانعية ١٢٤
في استصحاب ذات الشرط والمانع ١٢٥
تنبيهات الاستصحاب:
التنبيه الاول (فعليه الشك واليقين) ١٢٦
فرعان للتنبيه الاول (حكم صلاة من احدث ثم غفل، وصلاة من التفت قبلها وشك ثم غفل) ١٢٧
التنبيه الثاني من الاستصحاب (إستصحاب مؤدى الأمارة، والاصل العملي) ١٣٠
التنبيه الثالث (استصحاب الكلي) ١٣٦
القسم الاول من اقسام استصحاب الكلي ١٣٦
استصحاب الفرد المردد ١٣٩
نظرية السيد اليزدي قدس سره في استصحاب الفرد المردد ١٣٩
الاشكال على السيد اليزدي في استصحاب الفرد المردد ١٤٠
نظرية غيرواحد من اجلة العصر في استصحاب الفرد المردد ١٤١
القسم الثاني من اقسام استصحاب الكلي ١٤٢
دفع الاشكال الوارد على القسم الثاني من استصحاب الكلي ١٤٢
دفع توهم السببية بين الكلي وفرده ١٤٤
القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي ١٥٠
نظرية الشيخ الاعظم في القسم الثالث من اقسام استصحاب الكلي ١٥٠

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

التقريبان الآخران لاستصحاب القسم الثالث من اقسام الكلي ١٥١
التنبيه الرابع (استصحاب الامور التدريجية) ١٥٤
حول الحركة القطعية والتوسطية ١٥٥
استصحاب الامور المقيدة بالزمان ١٥٧
استصحاب العدم الازلي ١٦١
استصحاب العدم المجعول ١٦٢
استصحاب الامور الموقتة ١٦٣
موارد الشك في المقتضي والرافع ١٦٤
التنبيه الخامس (الاستصحاب التعليقي) ١٧٢
التحقيق حول الاستصحاب التعليقي ١٧٢
نظرية المحقق الخراساني في الاستصحاب التعليقي ١٧٣
نظرية الشيخ الاعظم الانصاري في الاستصحاب التعليقي ١٧٤
في تعارض استصحاب الحرمة المعلقة مع استصحاب الحلية ١٦٧
نظرية الشيخ الاعظم بحكومة استصحاب الحرمة المعلقة على استصحاب الحلية ١٧٥
الاشكال على الشيخ الاعظم ١٧٥
نظرية المحقق الخراساني بعدم المعارضة بين استصحاب الحرمة المعلقة واستصحاب الحلية ١٧٦
التنبيه السادس (استصحاب احكام الشريعة السابقة) ١٧٩
التحقيق حول القضية الحقيقية والخارجية ١٧٩
في حقيقة الحكم المجعول وحقيقة الوحي ١٨١
التنبيه السابع (الاصل المثبت) ١٨٦
طرق حجية المثبت ١٨٨
في الفرق بين مثبتات الاصول والامارات ١٩١
التنبيه الثامن ـ في الاثر المترتب على المستصحب بواسطة عنوان كلي (مستثنيات الاصل المثبت) ١٩٤
نظرية الشيخ الاعظم في ان عدم الحكم لايحتاج الى الجعل ١٩٩
في ترتب عدم الاستحقاق على استصحاب عدم التكليف ٢٠٠
التنبيه التاسع ـ الاثر المترتب على الاعم من الوجود الواقعي والظاهري (مستثنيات الاصل المثبت) ٢٠١
التنبيه العاشر (لزوم كون المستصحب حكما شرعيا او ذا حكم شرعي) ٢٠١
التنبيه الحادي عشر حول اصالة تأخر الحادث ٢٠٢
مجهولي التاريخ ٢٠٤
نظرية بعض اعلام العصر ٢٠٤

في الاشكال على المحقق النائيني بان المحمولية مقابلة للرابطية لا للناعتية ٢٠٥
تفصيل المحقق الخراساني بين عدم المحمولي وعدم الماخوذ على وجه الربط ٢٥٠
حول اتصال زماني الشك واليقين ٢٠٦
في تعاقب النجاسة والطهارة ٢١١
التنبيه الثاني عشر (الاستصحاب في الامور الاعتقادية) ٢١٢
في استصحاب الامامة ٢١٣
في استصحاب النبوة ٢١٤
استدلال الكتابي باستصحاب النبوة ٢١٥
في استصحاب الاحكام الشريعة السابقة ٢١٦
التنبيه الثالث عشر (استصحاب حكم المخصص) ٢١٨
تفصيل المحقق الخراساني في التمسك بالعام بين كون التخصيص من الابتداء
أوفي الانتهاء دون الا ثناء ٢١٩
عدم الفرق بين الاطلاق الازماني والافرادي ٢٢٠
نظرية بعض اعلام العصر في التمسك بالعام ٢٢٢
الاشكال على المحقق النائيني رحمه الله ٢٢٣
حول اعتبار بقاء الموضوع ٢٢٥
حول قاعدة ثبوت شئ لشئ فرع ثبوت المثبت له ٢٢٦
في كفاية اتحاد المتيقن والمشكوك وعدم لزوم بقاء الموضوع ٢٢٨
دفع اشكال المحقق الحائري على المحقق الخراساني ٢٢٨
استدلال الشيخ الاعظم على ابقاء الموضوع باستحالة انتقال العرض ٢٢٩
اشكال المحقق الخراساني على الشيخ الاعظم ٢٢٩
هل الاتحاد بنظر العرف؟ ٢٣٠
في معنى الموضوع العرفي ٢٣١
في الفرق بين الموضوع العقلي والموضوع الدليلي ٢٣٣
نظرية المحقق الخراساني باستحالة الجمع بين الاعتبارات الثلاث (اي العرفي والعقلي والدليلي) ٢٣٥
التحقيق حول امكان الجمع بين هذه الاعتبارات ٢٣٦
في وجه تقديم الامارة على الاستصحاب ٢٣٧
وجه كون الامارة حاكمة على الاستصحاب ٢٤٠
تعارض الاستصحاب مع غيره من الاصول ٢٤٢
تعارض الاستصحابين ٢٤٤
حول الاستصحاب السببي والمسببي ٢٤٤

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى

نظرية الشيخ الاعظم الانصاري بحكومة الاصل السببي على المسببي ٢٤٥
تقريب للشيخ الاعظم بان الحكم والشك المسببي لازمان للزوم واحد في مرتبة واحدة ومواقع النظر على هذا التقريب ٢٤٦
تقريب بعض اجلة العصر في تقديم الاصل السببي على الاصل المسببي ٢٥٠
في ان الاصل لايعود بعد سقوطه ٢٥٢
الاستصحاب في اطراف العلم الاجمالي ٢٥٤
في تعارض الاستصحاب مع القرعة ٢٥٧

مركز تحقيقات كامپيوترى علوم اسلامى